

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A ONTOLOGIA EM MIRCEA ELIADE

POR

VITOR CHAVES DE SOUZA

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg.

São Bernardo do Campo — Julho de 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Orientador)
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

AUTOBIOGRAFIA

Meu nome é Vitor Chaves de Souza. Nasci em 21 de Julho de 1981, em São Bernardo do Campo, Estado de São Paulo. Filho de João Soares de Souza (artista, pintor, profissional gráfico, *pater familias*) e Eliane Chaves de Souza (filha de Pastor, dona de casa, ativa e voluntária na Igreja). Fiz o primeiro grau na EE Prof. Gabriel Oscar de Azevedo Antunes, em Santo André, e o segundo grau no Colégio Objetivo, na mesma cidade. Desde pequeno já me inclinava às coisas da religião: neto de pastor presbiteriano, cresci na Igreja Luterana, colecionava Bíblias, lia textos de religiosos/as e/ou sobre religião, gostava de visitar diferentes Igrejas e templos, e sonhava um dia trabalhar e pesquisar as coisas da religião. Se Immanuel Kant estiver certo, de que em nossa mente já está programada nossa vida *a priori*, Teologia é a escolha e decisão que fiz em algum momento antes para o meu caminho: faltava somente descobri-la e, acima de tudo, assumi-la: faltava coragem – o que me levou ao esporte e ao trabalho gráfico de meu pai (editoração gráfica e fotografia), fazendo-me confundir, num sentido até que positivo, dentro dos limites da decisão, serem estas minhas vocações na tentativa de evitar meu desafio ontológico.

Aos 22 anos, no ano de 2004, ingressei no curso de bacharelado em Teologia da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Realizei uma boa e proveitosa graduação, e concluí o curso em 2007, com 26 anos. Na ocasião, fiz meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) com o professor Milton Schwantes, pois, além de admirar o pro-

fessor Milton, julguei ser o Antigo Testamento a área que tive menor aproveitamento ao longo dos estudos – tive, então, a oportunidade de aprofundar-me no Antigo Testamento com o tema *As Faces de Javé* (um trabalho de pesquisa hermenêutica sobre o nome Javé no Antigo Testamento). Em Julho de 2008 ingressei no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da UESP e, com o incentivo dos professores e da CAPES, busco o grau de Mestre em Ciências da Religião, na área de *Teologia e História*. Pesquiso Mircea Eliade, que me inspira e lidera, do mais alto ao mais primário, em seu pioneiro método fenomenológico, a filosofia e história das religiões; e tive a honra de ser orientado pelo professor Rui de Souza Josgrilberg.

O interesse pela hermenêutica e filosofia da religião surgiu na graduação e amadurece na pós-graduação. Escolhi Mircea Eliade como assunto para minha dissertação de Mestrado, pois me identifico com sua pesquisa, aprecio suas obras literárias e tenho curiosidade e interesse em aprofundar seus estudos e método de trabalho. Enquanto aluno de Mestrado, realizei meu estágio acadêmico na graduação da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, junto com o professor Rui de Souza Josgrilberg, lecionando disciplinas de Hermenêutica e Métodos em Teologia. Também colaborei com a editoração da revista acadêmica *Correlatio*; na organização e realização dos seminários Paul Tillich junto com o professor Etienne Alfred Higué; na criação do grupo de pesquisa *Archéion* e participação do grupo de pesquisa Paul Tillich.

Atualmente desejo estabelecer minha experiência de trabalho no campo da filosofia da religião, em especial a hermenêutica. Para isso, inspiro-me nos professores que me encantam e dedico-me à pesquisa acadêmica e estudos de assuntos de interesse pessoal.

para Maria de Nazareth Rangel Barboza

“Não basta pensar, é preciso sentir nosso destino”
Miguel de Unamuno

*Esta pesquisa foi patrocinada pela
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.*

*A essa instituição e aos professores e responsáveis
que me recomendaram à bolsa de estudos expresso aqui a minha gratidão.*

AGRADECIMENTOS

Nesta nota, com gratidão e brevidade, cito, de forma espontânea, nomes que fizeram parte da minha jornada acadêmica e pessoal na composição desta dissertação de Mestrado: (1) Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg, por confiar, primeiramente, no meu estudo e trabalho teológico e, posteriormente, incentivar-me e orientar-me, sem igual, de forma especial, na minha pesquisa na pós-graduação – certamente esta experiência foi decisiva e marca uma nova fase na minha vida; (2) pessoas da Universidade Metodista de São Paulo: Luiz Carlos Ramos, pela revisão final do texto; Milton Schwantes, pela inspiração na pesquisa; Etienne Alfred Higuët, pela instrução no saber; Lauri Emilio Wirth, pela vibração incondicional; Claudio de Oliveira Ribeiro, pelo incentivo constante; Eliane Taylor Quintella, por auxiliar meus encontros de estudos com o professor Rui; (3) meu irmão, Diogo, e meus pais, João e Eliane, pois graças a vocês sei como viver, em tudo que faço vocês me fazem crescer, só tenho que agradecer; (4) os/as amigos/as Eduardo Hiroshi Nakamatsu, Nicolas Antonoff, Luci Nakajuni Mitushima, Sidnei Vilmar Noé, Sandro Graciliano Souza, Lilia Dinelli, José Carlos de Souza, Edson de Faria Francisco, Carlos Musskopf, Rolf Schünemann e Ariê Denis Sangiuliano, pois sempre me apoiaram em minhas escolhas; (5) e, por fim, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bonificação da bolsa de estudos.

SOUZA, Vitor Chaves de. *A Ontologia em Mircea Eliade*. São Bernardo do Campo, 2010. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião – Teologia e História) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

SINOPSE

Esta pesquisa propõe-se a tematizar a ontologia em Mircea Eliade. Constata que a ontologia é o centro do pensamento e do trabalho do autor. Ao analisar a forma mais elementar do ser, Eliade diz que o sujeito religioso funda o mundo ontologicamente a partir da experiência com o sagrado e a vivência dos mitos. A ontologia arcaica ritualiza eventos primordiais e confere sentido para a vida, enquanto a ontologia moderna nega qualquer tipo de transcendência e sacralidade. Eliade sugere uma *ontologia religiosa* que aponta para um novo humanismo a fim de solucionar as crises existenciais modernas. Esta análise da ontologia em Eliade é feita com base no método fenomenológico e hermenêutico. Este estudo é realizado em três etapas: primeiramente, buscam-se os eventos que inauguraram a ontologia na vida e obra de Eliade, analisando seu método de pesquisa e introduzindo a ontologia; em segundo lugar, formula-se uma abordagem geral dos assuntos trabalhados por Eliade – e.g., mito, símbolo, existência e ser – apresentando a ontologia arcaica e moderna; e, por último, a partir dos conteúdos apresentados, procede-se a uma análise do mundo constituído pela manifestação do sagrado e as possibilidades de uma ontologia religiosa para a pós-modernidade. Espera-se que o resultado seja uma reflexão que permita uma melhor compreensão da pesquisa de Eliade, bem como que sirva de referencial e fundamento para futuros estudos acerca de Eliade, da nova hermenêutica e da questão do ser religioso.

Palavras-chave: Mircea Eliade – ontologia – mito – sagrado – fenomenologia da religião

SOUZA, Vitor Chaves de. *A Ontologia em Mircea Eliade*. São Bernardo do Campo, 2010. 140 f. Thesis (Master Degree in Sciences of Religion – Theology and History) — São Paulo Methodist University, São Bernardo do Campo, 2010.

ABSTRACT

This research intends to demonstrate Mircea Eliade's ontology. It certifies that ontology is the center of Eliade's thought and work. For Eliade, when he analyzes the most rudimentary way of being, the religious person ontologically finds the world through the experience of the sacred and myths. Archaic ontology ritualizes primordial events and confers meaning to life, while modern ontology denies any kind of transcendence and sacredness. Eliade suggests a *religious ontology* that points towards a new humanism in order to resolve the modern existential crises. This analysis of Eliade's ontology is achieved with the phenomenological and hermeneutic method. This approach is accomplished in three stages: first, the events that made ontology possible in Eliade's life and work are sought, his research method is examined and ontology is introduced; second, a general approach of Eliade's topics is formulated – e.g., myth, symbol, existence and being – featuring the archaic and modern ontology; and third, from the presented references, the research proceeds analyzing the world that is constituted by the manifestation of the sacred and the possibilities of a religious ontology for the post-modernism. The result will be a reflection that makes possible a better understanding of Eliade's research, as well as foundation for future analysis on Eliade, new hermeneutics and the question of religious being.

Key words: Mircea Eliade – ontology – myth – sacred – phenomenology of religion.

SUMÁRIO

Autobiografia	3
Introdução	13
CAPÍTULO I	
Itinerário, método e ontologia: aproximações iniciais	17
I.1 Biografia de Mircea Eliade	18
I.1.1 A vida	19
I.1.2 A espiritualidade	23
I.1.3 A literatura	28
I.1.4 Mircea Eliade no Brasil	33
I.2 Aproximações metodológicas	34
I.2.1 Fenomenologia como método de pesquisa	37
I.2.1.1 Um exercício fenomenológico: a árvore cósmica	39
I.3 Ontologia como centro da pesquisa de Mircea Eliade	42
CAPÍTULO II	
Mito, história e existência: aspectos da ontologia de Mircea Eliade	47
II.1 O mundo do mito	48
II.1.1 Origem e retorno	49
II.1.2 Arquétipos e cosmogonias	51

	12
II.1.3 Função e estrutura do mito _____	53
II.2 Ontologia arcaica _____	57
II.2.1 Ontologia do mito _____	57
II.3 Ontologia moderna _____	62
II.3.1 Ontologia e história _____	65
II.4 Categorias da reflexão ontológica do mito _____	69
II.4.1 Mistério _____	71
II.4.2 Símbolo _____	72
II 4.2.1 Característica do símbolo _____	75
II.4.3 O Rito _____	78
II.5 Existência e ontologia _____	80
CAPÍTULO III	
O retorno da religião: a ontologia do mundo constituído pelo sagrado _____	84
III.1 O sagrado _____	87
III.1.1 Irredutibilidade do sagrado e <i>homo religiosus</i> _____	88
III.1.2 Hierofania: a manifestação do sagrado _____	91
III.1.3 Dialética e paradoxo do sagrado _____	93
III.1.4 Sintaxe do sagrado _____	97
III.2 Ontologia e “mundo” constituído pelo sagrado _____	103
III.3 Ontologia em Mircea Eliade: possibilidades e contribuições _____	106
III.3.1 Eliade e a nova hermenêutica ontológica _____	109
III.3.2 Símbolo ontológico _____	111
III.3.3 Uma possibilidade ontológica para a pós-modernidade _____	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS E OBSERVAÇÕES CRÍTICAS _____	118
Referência Bibliográfica _____	125
Glossário _____	137

INTRODUÇÃO

No primeiro parágrafo do livro *O Mito do Eterno Retorno* – um dos trabalhos de síntese mais expressivos do autor – Mircea Eliade diz: “Este livrinho propõe-se estudar certos aspectos da ontologia arcaica”, e continua: “mais exactamente, as concepções do ser e da realidade que podem ser detectadas no comportamento do homem das sociedades pré-modernas”¹. A presente pesquisa propõe analisar a ontologia em Eliade. Em outras palavras, as formas ontológicas da constituição do mundo religioso pela manifestação do sagrado e pelo mito em suas obras. Diferente de Rudolf Otto, que buscou compreender a relação entre os elementos irracional e racional da religião, “Eliade volta seu interesse, fundamentalmente, para compreender a visão existencial e ontológica que está implicada em todas as expressões religiosas da humanidade”². A ontologia é sua motivação principal e, por isso, possui importância central em sua pesquisa. É na ontologia que está a originalidade com a qual Eliade trabalhou as religiões. No entanto, entre os comentaristas de Eliade, encontramos poucos estudos sobre sua ontologia – seria por que a maioria das críticas feitas a Eliade desconhecem ou desconsideram seus pressupostos metodológicos que conduzem ao aspecto ontológico? Inferimos, inicialmente, que a ontologia de Eliade seja desconhecida por grande parte de seus leitores – inclusive por aqueles que a negam. Elucidá-la se tornou fundamen-

¹ ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1969. 174p., p. 17.

² GUIMARÃES, André Eduardo. A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade. 1980. 276f. Mestrado em Filosofia, Belo Horizonte: UFMG, p. 18.

tal. Nela estão enraizadas suas elementares considerações, presentes em todos seus livros, acadêmicos ou romances; porém, não exatamente explícita.

Eliade afirmou que as hierofanias constituem ontologicamente o mundo do ser humano.³ Esta afirmação apresenta preocupação fenomenológica. Cada palavra possui uma densidade própria que se articula com o todo da expressão hipotética. São palavras-chave para a fenomenologia da religião. A palavra *hierofania* carrega experiências, pessoais ou comunitárias, com a revelação do sagrado. Para Eliade, hierofanias são caminhos pelos quais se chega à ontologia, caminhos apontados pela manifestação do sagrado. Pela hierofania uma pessoa ou grupo vê emergir a *constituição* do fundamento do ser (aquilo que está relacionado ao “fundo”, ao todo, ao universal) através da experiência com o sagrado. Constituir significa “co-instituir”: instituir junto, indicar junto, compor junto. A hierofania é uma evidência imanente que constitui um mundo intencional. O indivíduo depende da hierofania para acessar seu mundo originariamente. O mundo constituído pela hierofania é constituído ontologicamente, pois envolve todo o ser da pessoa (expressado em categorias existenciais, envolvendo o insondável mistério da vida) como também partes na vida da pessoa (regendo gestos de ação e resposta para aspectos contingentes da vida social e religiosa).

Esta pesquisa interessa aos profissionais da Teologia e Ciências da Religião, afinal trata de algo original, a saber, o pioneiro método de pesquisa de Eliade e a valorização da experiência religiosa na vida do ser humano que descobre sentidos e significados no mito e no símbolo, colaborando para a reflexão do fenômeno religioso pelo instrumental da fenomenologia e hermenêutica. Paul Tillich, talvez o mais notável teólogo sistemático do século XX, observou, ao final de sua carreira, em sua última palestra: “O significado da história das religiões para o teólogo sistemático”⁴ (palestra publicada no livro *The Future of Religion*⁵), que se ele tivesse conhecido Eliade antes da sua produção literária⁶ provavelmente sua Teologia e seus livros teriam sido mais profundos no que diz respeito às religiões.⁷ Raffaele Pettazzoni, um dos pioneiros da história das religiões, afirmou que graças a Eliade a história das religiões “é atualmente compreendida, de uma maneira mais vasta e completa, na Itália

³ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 191p., p. 25.

⁴ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”. In: ELIADE, Mircea. *Journal II: 1957-1969*, p. 269.

⁵ TILLICH, Paul. *The Future of Religions*, Ed. Jerald C. Brauer, Harper & Row, Publishers, New York, 1966, 94p.

⁶ Id., *apud* MUTHURAJ, Joseph G., “The Significance of Mircea Eliade for Christian Theology”. In: *Bangalore Theological Forum*, p. 46.

⁷ TILLICH, Paul. *The Future of Religions*, p. 91.

do que em muitos outros países europeus”⁸. Eliade ainda influenciou filósofos como Kurt Hübner e sua explicação do pensamento mítico. Aquele que ler este texto e conhecer a ontologia de Eliade certamente enriquecerá sua formação tanto acadêmica como espiritual, assim como aconteceu com Paul Tillich e outros.

O trabalho de Eliade não pode passar despercebido pela sociedade atual, sobretudo pelos pesquisadores e líderes religiosos preocupados com a formação espiritual da sociedade. A despeito das críticas, Eliade possui contribuições fundamentais para a reflexão atual da religião, tais como: o confronto e diálogo entre diferentes tradições culturais e religiosas; sensibilidade intuitiva para perceber o mundo e os aspectos significativos da vida; disposição para refletir as questões mais profundas do ser em seu próprio plano de referência; ir às coisas mesmas do religioso na esfera da religião; perceber a importância do sagrado que constitui o mundo do sujeito; aprofundar a narrativa mítica e a epistemologia do símbolo na intencionalidade do sujeito religioso; e, a mais significativa, a questão do ser, i.e., a *ontologia* e os conteúdos de Eliade que colaboram para abertura e flexibilidade na formação acadêmica nos estudos da religião e promovem um considerável passo ecumênico na formação religiosa do ser humano na pós-modernidade.

O objetivo desta pesquisa é refletir a ontologia em Eliade. Para isto, perguntamos: como é a ontologia em Mircea Eliade? Este questionamento inicial nos levará às implicações que constituem os passos necessários para o estudo da sua ontologia. São nossos objetivos específicos: (1) vasculhar a bibliografia de Eliade, procurando por elementos ontológicos referentes à manifestação do sagrado e à constituição do mundo pessoal por meio dos mitos; (2) aprofundar o método fenomenológico de pesquisa de Eliade e seus temas centrais, como o sagrado, o mito, o símbolo e a questão do ser; e (3) refletir sobre os conteúdos da pesquisa de Eliade e as formas ontológicas que constituem o mundo do sujeito religioso, segundo o referencial de leitura no próprio autor.

Observamos três passos metodológicos: primeiro, *a leitura*, na qual vasculhamos textos fundamentais da pesquisa de Eliade, seus livros mais importantes, suas obras marginais, seus romances e seus diários, identificando aspectos metodológicos e pontos centrais de sua pesquisa; segundo, *a reflexão*, na qual aprofundamos a leitura dos temas pertinentes

⁸ PETTAZZONI, Raffaele, *apud* GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p., p. 89.

(fenomenologia, sagrado, mito e ontologia) e elaboramos um marco inicial para a redação da pesquisa; e, terceiro, *o confronto* da ontologia de Eliade entre diferentes ideias, perspectivas e autores que apresentam contribuições salutares sobre a ontologia, sintetizando a proposta ontológica do autor e projetando possibilidades e considerações.

O texto desta pesquisa está dividido em três capítulos. No primeiro, *Itinerário, Método e Ontologia: Aproximações Iniciais*, apresentaremos o itinerário de Eliade ao realizar uma revisão de seus textos autobiográficos e diários, identificando os eventos capitais na formação ontológica do autor e introduzindo suas preocupações fundamentais; também verificaremos o método de pesquisa de Eliade, sua contribuição à fenomenologia da religião e, também, como a sua fenomenologia religiosa colabora para a compreensão do mundo religioso e da condição do humano inserido nesta realidade; introduzimos, por fim, a ontologia na pesquisa de Eliade. No segundo capítulo, *Mito, História e Existência: Aspectos da Ontologia de Mircea Eliade*, trabalharemos assuntos que inauguram a pesquisa de Eliade e a caracterizam por ontológica: o mundo do mito, a questão da história, a ontologia arcaica e a ontologia moderna, as categorias da reflexão ontológica do mito, a epistemologia do símbolo e a existência real do mundo à medida que se revela como mundo sagrado. No terceiro capítulo, *O Retorno da Religião: a Ontologia do Mundo Constituído pelo Sagrado*, estenderemos a análise do aspecto ontológico ao analisar a relação entre hierofania e ontologia, a dinâmica da revelação e sintaxe do sagrado, a constituição do mundo fundado pela experiência religiosa, e aprofundaremos e refletiremos a ontologia em Eliade, com contribuições, críticas, possibilidades e considerações através dos conteúdos estudados.

CAPÍTULO I

ITINERÁRIO, MÉTODO E ONTOLOGIA:

APROXIMAÇÕES INICIAIS

Toda jornada possui destinos secretos
dos quais o viajante não está consciente
(Martin Buber)

A ontologia está presente em todos os textos e considerações de Eliade, às vezes explícita, às vezes camuflada. Seu primeiro artigo acadêmico publicado nos primórdios de sua graduação filosófica, quando contava apenas 20 anos de idade, já registrava sua preocupação ontológica. Motivado por uma viagem acadêmica a Paris, marcada por novas experiências e reflexões, Eliade escreveu um artigo intitulado “Itinerariu spiritual” (*itinerário espiritual*). Nesse texto, a despeito da brevidade das informações apresentadas, o autor reflete sobre as grandes religiões, constatando que “a herança ortodoxa poderia constituir uma concepção total de mundo e existência, e que esta síntese, se ela puder ser entendida, tornar-se-ia um novo fenômeno na história da cultura romena moderna”⁹. Um de seus professores de

⁹ “The Orthodox heritage could constitute a total conception of the world and existence, and that synthesis, if it

Bucareste, Nae Ionescu, ao ler o texto percebe o aspecto ontológico de Eliade e comenta: “para você, existência significa, em primeiro lugar, uma série de aventuras espirituais”¹⁰. Pois esta afirmação já adianta e inaugura alguma coisa sobre a ontologia de Eliade: uma *ontologia religiosa*, constituída pelo símbolo e mito religioso.

André Eduardo Guimarães, um dos bons expoentes em Eliade no Brasil, afirmou que a originalidade de Eliade residiu no aspecto estrutural e histórico, dado pela dialética do sagrado e do profano¹¹, e por isso colocou o estudo do simbolismo no centro de sua hermenêutica. Estes assuntos são fundamentais na pesquisa de Eliade – e o símbolo é uma das principais contribuições da hermenêutica do autor – no entanto, conforme sugerimos, sua originalidade e aspecto central estão na ontologia (e suas implicações). Destacar o aspecto ontológico em Eliade é um desafio metodológico e reflexivo. Deixar escapar esta questão central de Eliade pode limitá-lo ao trabalho de historiador das religiões. Isto acontece quando desconhecemos suas intenções e as finalidades de seus textos e, sobretudo, quando desconhecemos a preocupação ontológica de Eliade, perdendo de vista o uso que o autor faz do método fenomenológico.

I.1 Biografia de Mircea Eliade

Conhecer a vida e as obras de um autor é essencial para a aproximação de suas preocupações e dos propósitos de sua reflexão. Eliade é um escritor plural, polivalente, com habilidades para diversos assuntos. Sua vida foi marcada por viagens e uma vasta coleção de textos. Para os objetivos de nossa pesquisa, a biografia e a experiência espiritual de Eliade devem ser destacadas com a mesma seriedade de sua metodologia.

could be realized, would be a new phenomenon in the history of modern Romanian culture”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, 347p., p. 132. Nota: todo texto em português citado do inglês na íntegra em forma de nota de rodapé é tradução do pesquisador deste trabalho.

¹⁰ “For you, existence means in the first place a series of spiritual adventures”. Id., *ibid.*, p. 133.

¹¹ Cf. GUIMARÃES, Eduardo André, “A importância de Mircea Eliade”, *apud* ROHDEN, Cleide Scartelli. *A Camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 143p., p. 10.

I.1.1 A vida

Mircea Eliade nasceu em 09 de Março de 1907, em Bucareste, Romênia, e faleceu em 22 de Abril de 1986, em Chicago, Estados Unidos. Eliade foi um filósofo romeno especializado em religiões comparadas, história das religiões, periodista, novelista e poeta. Suas obras mais importantes para os estudos em religião incluem: *O Mito do Eterno Retorno* (1949), *Tratado de História das Religiões* (1949), *Imagens e Símbolos* (1952), *O Sagrado e o Profano* (1957), e *História das Crenças e das Idéias Religiosas* (1985).¹²

Quando criança, Eliade se interessou por livros. Lia muito, um livro por dia, sobre qualquer assunto, e com 20 anos de idade sua biblioteca pessoal já era bastante volumosa. Na escola, demonstrou interesse pelas ciências exatas (matemática e química, em especial, pois lhe davam acesso aos mistérios da natureza – aliás, foi seu interesse pela química que o levou a estudar alquimia e, conseqüentemente, as religiões). Com o passar dos anos, já adolescente, e com o avanço de seus estudos, Eliade percebeu que ter optado por estudar matemática foi um equívoco e se transferiu para o curso de modernidade, onde estudou línguas e assuntos contemporâneos. Logo seu interesse não estava mais somente nas ciências naturais, mas na leitura de livros de diversos assuntos (científicos, romances e biografias) tendo acesso a diversos universos e mundos desconhecidos.¹³

Nesse período de formação escolar, trabalhou como tradutor de francês, alemão e italiano para comprar livros. Aos 17 anos de idade descobriu seu interesse pela filosofia, cultura oriental e história das religiões – influenciado, primeiramente, por Raffaele Pettazzoni ao ler seu livro *I Misteri*.¹⁴ Aos 18, Eliade entrou para a faculdade de humanidades e estudou filosofia na Romênia. Até então já havia publicado cem artigos escolares.¹⁵ Na faculdade ele tem acesso à fenomenologia e ao existencialismo – o primeiro artigo sobre Søren Kierkegaard a aparecer em romeno foi escrito por Eliade.¹⁶ Em um intercâmbio escolar em Roma, no verão de 1928, com 21 anos de idade, Eliade realizou sua monografia acadêmica sobre filosofia renascentista italiana, em particular os autores Pico della Mirandola,

¹² Cf. Revista *Salud Alternativa*, número 31, Chile, 1985.

¹³ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937*, Journey East, Journey West, p. 46.

¹⁴ Cf. id., *Journal I – 1945-1955*. Chicago: The University of Chicago Press. 1990, 219p., p. 88.

¹⁵ Cf. id., *Autobiography, Volume 1: 1907-1937*, Journey East, Journey West, p. 84.

¹⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 129.

Giordano Bruno e Campanella.¹⁷ Aqui vale destaque sobre o simbolismo da alquimia. O século XVII e o estudo da religião possuíam um cuidado especial com a alquimia. A alquimia traduz preocupações religiosas e coloca a ontologia no contexto do símbolo. Eliade, motivado pela reflexão renascentista italiana, surpreende-se com a questão da alquimia e redigiu, mais tarde, uma obra sobre o simbolismo da alquimia: *Ferreiros e Alquimistas*.¹⁸ A preocupação ontológica primeiramente vivenciada na literatura, o interesse pelo simbolismo da alquimia e a curiosidade pelas religiões de mistério o levaram a se aprofundar no estudo do fenômeno religioso.

Licenciado em Filosofia pela Universidade de Bucareste, em 1928, Eliade ganha uma bolsa de estudos e vai para a Índia estudar sânscrito e filosofia hindu, na Universidade de Calcutá, entre 1928 a 1931, com eruditos hindus. Seu mestre pessoal foi Surendranath Dasgupta, professor da Universidade de Calcutá. A viagem para a Índia teve um marco fundamental na vida de Eliade. Neste tempo estudou, praticou ioga, pesquisou e escreveu seu trabalho de pós-graduação. Retornou para a Romênia em 1933 para defender, na Universidade de Bucareste, sua tese de doutorado publicada depois com o título *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*.

Ao refletir sobre suas experiências na Índia, em particular sobre estudo da história das religiões e sua ruptura com o mestre Dasgupta, o jovem Eliade alcança considerações ontológicas acerca da história como meio de investigação que repercutirão no seu método fenomenológico de pesquisa.

Se a Índia “histórica” estava proibida para mim, o caminho estava aberto para a Índia “eterna”. Eu percebi também que tinha de conhecer a paixão, o drama e o sofrimento antes de renunciar à dimensão “histórica” de minha existência e caminhar em direção ao trans-histórico, atemporal, dimensão exemplar na qual tensões e conflitos poderiam desaparecer em si mesmos.¹⁹

Podemos afirmar, com certa precisão, que o aspecto ontológico na pesquisa e vida de Eliade foi manifestado primeiramente na literatura e, principalmente, na sua experiência

¹⁷ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 128.

¹⁸ Cf. id., *Ferreiros e Alquimistas* Madrid: Aliança Editorial, S.A. 1983, 106p.

¹⁹ “If ‘historical’ India were forbidden to me, the road now was opened to ‘eternal’ India. I realize also that I had to know passion, drama, and suffering before renouncing the ‘historical’ dimension of my existence and making my way toward a trans-historical, atemporal, paradigmatic dimension in which tensions and conflicts would disappear of themselves”. Id. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 189.

espiritual com a técnica do ioga. “A meditação e técnicas do Ioga que eu estudei [...] convenceram-me, mais uma vez, que elas são resultados de um conhecimento extraordinário da condição humana.”²⁰ A formação Ocidental de Eliade confronta outra forma de ver o mundo e de conhecer o ser humano. Envolvido pela nostalgia do ioga e da sabedoria Oriental, Eliade repensa valores e investiga uma possível forma de estudar o ser. Essa nova forma de estudar o ser humano, sua história e seus valores estará fundamentada na ontologia, que é a vivência do indivíduo em seu “mundo”, constituindo a realidade do ser.

Entre 1933 a 1940, Eliade foi assistente de Nae Ionescu e professor de metafísica e história da lógica, na Universidade de Bucareste. Casou com Nina Mareş (1934), passou seis meses em refúgio no Himalaia, onde também foi professor de filosofia (1936) e palestrante sobre o tema “O centro do mundo”²¹ – tema ontológico. O ser humano constitui seu mundo através das experiências e a experiência mais original, para Eliade, dá-se através do sagrado. A experiência com o sagrado torna possível a inauguração do mundo para o indivíduo. O sagrado se manifesta, o real é revelado, o mundo passa a existir. “Mundo” é palavra simbólica que está diretamente relacionada com o ser, simbólico como totalidade de sentido e como possibilidade de auto-reconhecimento humano como ser-no-mundo. “Mundo”, conforme veremos ao longo desta pesquisa, significa a realidade com ordem e sentido. O centro do mundo, sua fundação no sagrado e a existência humana é interpretada como uma relação com o sagrado.

Em 1940, trabalhou no setor cultural de Londres como adido cultural da legação real da Romênia na Inglaterra, mas logo foi transferido para Lisboa, Portugal, onde passou cinco anos (1941-1945), desenvolvendo atividades culturais e de imprensa, em representação diplomática romena. Pesquisou a cultura e a religião lusitana. Teve impressões tanto alegres como tristes de Portugal – suas considerações sobre esse período estão assimiladas em forma de literatura no seu livro *Bosque Proibido (Noaptea de Sânziene)*. Observe-se que devido à sua paixão pela obra *Os Lusíadas*, de Camões, e pelo poeta Fernando Pessoa²² – teve contato com a literatura portuguesa ainda em Calcutá, Índia – estudou e dominou a língua

²⁰ “The yogic meditations and techniques that I had studied with Dasgupta in the classic texts, which I was now applying under the guidance of Shivananda, had convinced me once more that they were the result of an extraordinary knowledge of the human condition”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 190.

²¹ Id., *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile’s Odyssey*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 248p., p. 174.

²² Cf. id., *Journal I – 1945-1955*, p. 177.

portuguesa.²³ Portugal, junto com a Índia, foi outro marco na vida de Eliade, mas, no caso de Portugal, o país simboliza o adeus à pátria (pois não voltou mais à Romênia por motivos políticos), o adeus à própria cultura (pois o que o espera, agora, é uma vida em novas sociedades), e o adeus à primeira mulher (pois faleceu Nina Mareş). Portugal, um pouco mais trágico, oposto da romantizada Índia, representa o fim de uma época e o início de outra: “um exílio definitivo”, nas palavras de Eliade.

Eliade vai para Paris, em 1945, onde exerce o magistério como professor visitante na Sorbonne. É convidado pelo professor Georges Dumézil para lecionar na *École des Hautes Études*. Por volta de 1950, redige e publica os livros *O Mito do Eterno Retorno* e *Tratado de História das Religiões* – obras decisivas para sua carreira. Casou com Christinel Cottescu, sua segunda esposa. Ficou em Paris até 1957, lecionando e realizando conferências em Universidades como a de Roma, Strasburgo, Munique e Friburgo, até se mudar para os Estados Unidos, uma terra onde poderia continuar seu trabalho.

Depois de experiências em Portugal, França e Inglaterra, Eliade foi, em 1958, convidado para assumir a cadeira de professor e diretor de História das Religiões na Universidade de Chicago, Estados Unidos. Trabalhou brevemente com Joachim Wach e logo o substituiu. Teve encontros e diálogos com Carl Jung, no campo da psicologia. Lecionou diversos seminários com Paul Tillich. Realizou intercâmbios para outros países (destaque para a Austrália, onde fez uma das poucas pesquisas de campo²⁴, e para o Japão, onde realizou interessantes diálogos entre as religiões ocidentais e as japonesas – estes encontros renderam bons frutos, pois nessa fase a metodologia e resultados de pesquisa de Eliade já eram bem difundidos na academia). Dialogou com mestres e religiosos de religiões americanas. Foi conselheiro do “Committee of Social Thought”. Em 1964, recebe o título de “Sewell L. Avery Distinguished Service Professor”. Recebeu títulos de doutor *honoris causa* na América e na Europa. Em dezembro de 1985, seu escritório pessoal foi acidentalmente incendiado e Eliade perde diversos textos inéditos. Eliade faleceu em 1986, nos Estados Unidos.

²³ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 90.

²⁴ Cf. In: ELIADE, Mircea. *Australian Religions: An Introduction (Symbol, myth & ritual)*. New York: Cornell University Press, 1973, 213p.

I.1.2 A espiritualidade

O aspecto ontológico na pesquisa religiosa de Eliade foi primeiramente expressado na literatura. Sua literatura, assim como todo seu trabalho, possui motivação ontológica. Na literatura, Eliade encontrou um meio para expressar suas preocupações. Na religião e na rubrica do Espírito, encontrou uma das formas mais eficientes para investigar suas preocupações existenciais. Sobre sua espiritualidade e a importância do Espírito, daremos devida atenção agora.

Eliade teve educação cristã ortodoxa na Romênia e ao longo de sua vida e carreira descobriu e se aprofundou no ioga e hinduísmo como religião pessoal. Por não ter abandonado suas raízes, a religiosidade de Eliade oscilou entre o cristianismo e hinduísmo. O ponto inicial foi a espiritualidade romena popular, *spiritualitatea populară românească*, herdada culturalmente. Suas heranças religiosa, folclórica e cultural romenas o ajudaram a desenvolver uma hermenêutica contemporânea e particular sobre a religião.²⁵ Posteriormente, a vivência com a religiosidade oriental foi o ápice em sua trajetória. Sua experiência com o ioga e a religião oriental colaborou para aprofundar suas questões existenciais. As raízes culturais romenas serviram de fontes primárias que o inspiraram para criar um método de interpretação autêntico da experiência do sagrado em relação com outros fenômenos religiosos. “Os elementos comuns das culturas populares indianas, balcânicas e mediterrâneas me demonstraram que existe um universalismo fundamental, que é o resultado de uma história em comum (a história das culturas camponesas), e não uma forma abstrata”²⁶, diz Eliade sobre a confluência de experiências religiosas que o despertaram para uma nova hermenêutica. Devido à abertura religiosa e valorização das hierofanias, os conflitos espirituais em Eliade buscaram novos horizontes. Ora Eliade aprofunda suas reflexões no cristianismo, ora no hinduísmo.²⁷ Notemos que esta tensão e oscilação caracteriza e enriquece a pesquisa de

²⁵ Sobre a influência romena no pensamento de Mircea Eliade, consultar: ELIADE, Mircea. *Zalmoxis the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972, 260p.

²⁶ “The common elements of Indian, Balkan, and Mediterranean folk culture proved to me that it is here that organic universalism exists, that it is the result of a common history (the history of peasant cultures) and not an abstract construct.” Id., *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 203.

²⁷ Sobre o cristianismo, de um lado Eliade faz elogios ao destacar que a fé bíblica foi um evento original e determinante na humanidade (conferir parte final do *Mito do Eterno Retorno*), mas, por outro lado, faz críticas às tradições judaicas e cristãs por terem sido responsáveis em atacar a religiosidade cósmica e esvaziar a natureza do sagrado. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998, 384p., p. 221.

Eliade. Ela é interessante e contribui para a pesquisa acadêmica, pois, independente da opção religiosa, para Eliade, assim como para Kierkegaard, “a reflexão intelectual é indissociável de uma atitude espiritual”²⁸. A experiência espiritual de Eliade é fundamental para o trabalho acadêmico.

A despeito do hinduísmo nos anos avançados, a espiritualidade de Eliade não se insere, como motivação original, em dogmas institucionais de uma religião específica. Suas práticas espirituais são compostas por diferentes elementos de diversas religiões que o atraíram sem o compromisso de representar com fidelidade um determinado credo religioso. Isto pode ser ilustrado com a seguinte prática “espiritual”:

Naquele tempo eu praticava um “exercício espiritual” que me protegia interiormente tornando-me invulnerável: eu deitava na cama, fechava meus olhos e me imaginava num daqueles mundos que me fascinavam – o universo de ficção dos livros de Camille Flammarion ou uma das civilizações perdidas, como o Egito, Mesopotâmia, a Índia hindu, ou a Grécia dos mistérios de Orfeu. Eu deitava imóvel, concentrado, por meia hora, até sentir que estava completamente *presente* em um destes mundos extraterrestres ou mundos perdidos. Então começava a viver lá, andando num lugar que, pra mim, parecia totalmente *real*, encontrando seres extraordinários que estavam, acima de tudo, instigados por problemas realmente interessantes (em outras palavras, eles tinham os mesmos interesses que eu) e eu os escutei discutir somente questões importantes e urgentes (por exemplo: por que podemos saber nada sobre Deus? Por que não há ainda prova definitiva da imortalidade da alma?). Quando eu acordava após este “exercício espiritual” eu estava perfeitamente indiferente pelo o que aconteceu ou poderia acontecer comigo.²⁹

A experiência espiritual e a temporalidade, de forma livre e espontânea, nas palavras de Eliade, aquelas sem intermediações de uma tradição religiosa, às vezes chamadas de “luz interior”, atraíram a curiosidade de Eliade muito cedo, tanto para vivenciá-las como para

²⁸ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006, 259p., p. 23.

²⁹ “At that time I used a “spiritual exercise” that fortified me inwardly and made me invulnerable: I would lie on the bed, close my eyes, and imagine myself in one of those worlds that fascinated me—either the universe of Camille Flammarion’s science-fiction books, or one of those lost civilizations, such as Egypt, Mesopotamia, Vedic India, or the Greece of the Orphic Mysteries. I would lie motionless, concentrating, for about half an hour, until I felt I had become completely *present* in one of those extraterrestrial or lost worlds. Then I begin to live there, to move in a landscape that, to me, seemed entirely *real*, meeting extraordinary beings who were excited over truly *interesting* problems (they had, in other worlds, the same interest as I) and listening to them discuss only important and urgent questions (for instance: why can we know nothing about God? Why has no definite proof of the immortality of the soul, as yet been found?). When I awoke after such a “spiritual exercise”, I was perfectly indifferent to what had happened or was about to happen to me”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 97.

estudá-las. Eliade possuía uma percepção atenta para sentir e experimentar diretamente fenômenos humanos e espirituais – a experiência direta do sujeito com o fenômeno, sem intermediações, é uma das principais características da fenomenologia que se torna consciente na fase adulta de Eliade.

Além da experiência espiritual de Eliade ser espontânea, ela tem a ver com as situações da vida. Suas experiências iniciaram logo cedo. Desde criança, Eliade teve experiências que julgou serem espirituais e que mexeram com seu estatuto ontológico. Ele deveria ter quatro ou cinco anos de idade quando, caminhando com seu avô por uma famosa rua de sua cidade natal, cruzou com uma garota, aparentemente de mesma idade, e teve um profundo contato olho-no-olho, autêntico Eu-Tu, com a garota. “Algo extraordinário e decisivo aconteceu”³⁰, observou Eliade sobre o encontro. A experiência o marcou tão profundamente que a imagem da garota se tornou em um tipo de talismã: em momentos posteriores ele visualizava a cena para se sentir num estado de felicidade que nunca tinha sentido antes, prolongando este estado indefinidamente. Em suas palavras:

Durante os meses que se seguiram, eu poderia trazer aquela imagem várias vezes ao dia, principalmente antes de dormir. Eu sentia meu corpo inteiro tremendo quente, e depois endurecido; e no momento seguinte tudo ao meu redor desaparecia. Eu ficava suspenso, como num suspiro anormal prolongado ao infinito. Por anos a imagem daquela garota da Strada Mare foi um tipo secreto de talismã para mim, porque ela poderia me refugiar instantaneamente naquele fragmento de tempo incomparável.³¹

Em outra experiência, ainda jovem, Eliade entrou em segredo no quarto de pintura de seu pai e descobriu um mundo novo. O quarto lhe parecia um palácio de contos de fadas, envolto de verde e por uma luz difusa que entrava pela janela, dando-lhe a impressão de estar dentro de uma grande uva. Olhou para um dos espelhos do quarto e se enxergou maior e mais belo no espelho, como se estivesse iluminado por uma luz de outro mundo.³² Ficou parado e admirado pela beleza e novidade do quarto – algo o levou para um estágio de contemplação – e, por um longo tempo, observou vislumbrado aquele mundo desconhecido que

³⁰ “I felt only that something extraordinary and decisive had occurred”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 4.

³¹ “During the months that followed, I would call up that image several times a day at least, especially before falling asleep. I would feel my whole body draw up into a warm shiver, then stiffen; and in the next moment everything around me would disappear. I would remain suspended, as in an unnatural sight prolonged to infinity. For years the image of the girl on Strada Mare was a kind of secret talisman for me, because it allowed me to take refuge instantly in that fragment of incomparable time”. Id., *ibid.*, pp. 4-5.

³² Cf. id., *ibid.*, p. 6.

teve então acesso. Esta experiência, assim como a da garota da rua Strada Mare, que o acompanhou por diversos anos seguintes, possui um forte aspecto existencial na vida de Eliade.

Ao darmos a devida atenção à importância da espiritualidade de Eliade, podemos situar e compreender com mais clareza os temas de sua pesquisa e o conteúdo ontológico de suas obras literárias e acadêmicas. Essas experiências de Eliade, se aprofundadas e relacionadas com seu trabalho, representam um dos aspectos mais interessante para a pesquisa acadêmica acerca de sua ontologia. Suas observações e considerações mais significativas sobre as religiões foram motivadas pelas experiências espirituais pessoais. A espiritualidade é chave fundamental para formar e apontar o horizonte de pesquisa de Eliade. Dessas vivências espirituais Eliade descobriu temas essencialmente religiosos como a dimensão do mistério, a esfera significativa do símbolo e o rito da experiência, podendo “reviver com a mesma intensidade o momento quando encontrei por acaso aquele paraíso de incomparável luz”³³, Quando ele diz, “eu pratiquei por muitos anos este exercício de recapturar o momento epifânico, e sempre encontrei a mesma plenitude”³⁴, Eliade, ao lembrar e revivenciar a emoção e contemplação sentidas no quarto de pintura do pai, já estava compreendendo a dinâmica do símbolo religioso, incorporado numa vivência ritualística. Quando ele diz, “eu entrava dentro desta experiência como um fragmento desprovido de tempo – sem início e sem fim”³⁵, Eliade, ao experimentar a prática meditativa, já estava assimilando o paradoxo religioso da condição do ser no cosmos. As temáticas da dialética do sagrado e do profano, tempo sagrado e tempo ordinário, espaço sagrado e espaço secular, são, de certa forma, aprofundamentos com abordagem científica da vivência de Eliade. O desejo em retornar às experiências originárias e a frustração em perder alguns mundos que não tinham mais acesso colaboraram para formular o “mito do eterno retorno” na consciência religiosa.

Ao refletir, logo de início, sobre estas experiências e sua função no ser, Eliade diz:

Recentemente eu descobri uma grande variedade de exemplos sobre “experiências espontâneas” da luz interior – isto é, aquelas que aconteceram sem uma instrução religiosa/devocional. Eu estava interessado no fato de que

³³ “I would relive with the same intensity the moment when I had stumbled into the paradise of incomparable light”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937*, Journey East, Journey West, p. 7.

³⁴ “I practiced for many years this exercise of recapturing the epiphanic moment, and I would always find again the same plenitude”. Id., *ibid.*, p. 7.

³⁵ “I would slip into it as into a fragment of time devoid of duration—without beginning and without end”. Id., *ibid.*, p. 7.

em várias tradições religiosas e em experiências espontâneas a luz interior expressava sempre uma epifania do Espírito. Tais experiências projetavam o sujeito num outro universo diferente daquele da existência diária, radicalmente alterando seu estatuto ontológico, abrindo-o para os valores do Espírito. O significado da luz interior era revelado diretamente aos que o experimentaram. Mas, por outro lado, o significado tornava-se acessível apenas dentro da estrutura da ideologia religiosa familiar ao assunto. Embora a *experiência* da “luz mística” parecia ser a mesma em diversas culturas – dos “primitivos” aos indianos védicos, no budismo e no cristianismo monástico – o seu significado e valor espiritual varia de uma tradição religiosa para outra. Tal análise comparativa interessou-me porque elas revelavam a unidade básica de certas experiências religiosas, assim como a variedade dos significados que elas adquiriram em diferentes tradições e que provavam, mais uma vez, a criatividade do Espírito.³⁶

Em suas primeiras considerações, Eliade nota que as experiências revelam uma unidade básica na estrutura do ser. Independente da cultura e tradição, a experiência espiritual “leva o ser humano para fora de seu universo ou situação histórica profana e o projeta para um universo qualitativamente diferente, um mundo inteiramente diferente, transcendente e sagrado”³⁷. Para ele, o Universo, ao revelar o sagrado, coloca-se em contraste com o “Universo profano” devido à essência espiritual acessível somente para aqueles que estão na dimensão do Espírito. A experiência com o sagrado, como a da luz interior, é pessoal e “muda radicalmente a condição ontológica do sujeito por abri-lo ao mundo do Espírito”³⁸. O encontro com o sagrado, independente da integração cultural ou ideológica subsequente, produz uma ruptura na existência do sujeito, abrindo o ser e revelando as questões mais profundas de sua existência, como o mundo do Espírito, a santidade, a liberdade e Deus. Estas são

³⁶ “Recently I had discovered a great many examples relative to “spontaneous experiences” of inner light – that is, those occurring without preliminary ascetic-religious instruction. I was interested in the fact that in the various religious traditions as well as in the “spontaneous experiences”, the inner light expresses always an epiphany of the Spirit. Such experiences project the subject into another universe from that of the everyday existence, radically altering his ontological status, opening him to the values of the Spirit. The meaning of the inner light was revealed directly to the one who experienced it. But on the other hand the meaning became intelligible only within the framework of the religious ideology familiar to the subject. Although the *experience* of the “mystic light” seemed to be the same in many cultures –from “primitives” to Vedic Indians, in Buddhism and Christian monasticism – its spiritual *meaning and value* varied from one religious tradition to another. Such comparative analyses interested me because they brought out the basic unity of certain religious experiences, as well as the variety of meanings which they acquired in different traditions and which prove, once again, the creativity of the Spirit”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 188-189.

³⁷ “They bring a man out of his profane universe or historical situation, and project him into a universe different in quality, an entirely different world, transcend and hole”. Id., *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1978, 148p., p. 94.

³⁸ “The experience of Light radically changes the ontological condition of the subject by opening him to the world of the Spirit”. Id., *ibid.*, p. 94.

considerações introdutórias e elementares para o método e o conteúdo de Eliade, descobertos logo no início de sua carreira e aprofundados ao longo de seus textos.

Eliade usa frequentemente o conceito Espírito ao trabalhar com a modalidade do ser humano. A categoria do Espírito é, portanto, importante para Eliade. Ele usa a palavra com letra maiúscula: “epifania do Espírito”, “valores do Espírito”, “criatividade do Espírito”, “mundo do Espírito”. Temos que situar aqui o *Geist* (palavra alemã para *espírito*). Eliade está inserido no contexto europeu onde o *Geist*, o Espírito, é uma “dimensão da vida”³⁹; uma determinada classe intencional de atos volitivos, intelectuais e emocionais; em outras palavras, a mais alta expressão do ser na arte, no amor, na cultura, na veneração, na literatura, na própria religiosidade e outras exteriorizações. A dimensão do Espírito, neste caso, para Eliade, é a abertura para o “mundo”⁴⁰. O Espírito abre horizontes e fornece acesso a outras realidades. “A gênese do homem”, nota Max Scheler, “é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito”⁴¹. É um aspecto da vida que não se limita a um fator ou parte, mas envolve todo o ser. É o auge das expressões humanas de arte, literatura, poesia, religião etc. O Espírito é vivenciado e expressado, também, em categorias simbólicas interpretadas para Eliade em outra escala. O símbolo é a chave da natureza humana, conforme notou Ernst Cassirer. O símbolo interpola com a linguagem (literatura), com o mito (religião) e com o ser (ontologia). O Espírito é fundamental para Eliade e para a própria ontologia, pois o Espírito é antropológico e caminho para a ontologia.

O aspecto transcendente do ser humano pelo Espírito, vivenciado em experiências espontâneas e religiosas, possui dimensão pessoal (da experiência) e universal (da estrutura), sendo a estrutura geral da religião. Tais preocupações, de cunho ontológico, são expressas através da espiritualidade, dos estudos em religião e da literatura.

I.1.3 A literatura

Eliade foi um grande escritor. Inspirado no trabalho polivalente de Voltaire⁴², Eliade utilizou diversas ferramentas disponíveis da linguística para realizar suas obras: escreveu

³⁹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, 434p., p. 111.

⁴⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*, p. 94.

⁴¹ SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, 140p., p. 38.

⁴² “Voltaire attracted me at first because he wrote about everything [...] with the same unequalled perfection”.

livros acadêmicos, monografias, novelas, romances, diários e contos. Enquanto escritor, Eliade foi um artista. Ele pertence a uma tradição cultural romena que não via com bons olhos a incompatibilidade entre a investigação científica e o mundo artístico. Os melhores acadêmicos, como Mihail Eminescu, eram também notáveis artistas. Era comum um estudante ou professor romeno ser também um romancista ou um poeta. Eliade é fruto dessa cultura romena. Ele acreditava que a literatura tratava das coisas significativas e exemplares do humano. A literatura busca investigar e compreender os significados universais da criação e dos fenômenos – em especial o fenômeno religioso, na literatura de Eliade. Sua vida inclui aquilo que é pertinente do escolar (academia e ciência) e do cotidiano (criatividade), ou, como ele mesmo diz, a imaginação diurna e a imaginação noturna:

Eu disse para mim mesmo que meu equilíbrio espiritual – a condição da qual é indispensável para a criatividade – estava assegurado por esta oscilação entre a pesquisa de natureza científica e a imaginação literária. Como outros, vivo alternativamente entre um modo diurno do espírito e um modo noturno. Eu sei, evidentemente, que estas duas categorias da atividade espiritual são interdependentes e expressam uma unidade profunda, pois elas tem a ver com o mesmo “objeto” – o *ser humano* ou, mais precisamente, o modo de ser no mundo específico do ser humano, e suas decisões para assumir seu modo de ser.⁴³

O *ser* já é uma das profundas preocupações de Eliade. Sua pesquisa é enriquecida devido àquilo que ele chamou de “equilíbrio espiritual”, representado em suas obras literárias: a postura existencial de abertura para o mundo através da religião. Diferente da produção literária de Kierkegaard, seus livros possuem uma unidade fundamental⁴⁴: a preocupação ontológica inaugurada pelo mito, pelo símbolo e pelo sagrado. O corpo de seu trabalho literário e científico apresenta a concepção filosófica de religião natural, “homem universal” e um novo humanismo, e suas preocupações sobre a criação, o tempo e o sagrado. A humanidade moderna e a arcaica, cada uma com suas preocupações míticas, simbólicas e sagradas, interessa Eliade não apenas para pesquisa, mas para reflexão e expressão literária.

ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 70.

⁴³ “I said to myself that my spiritual equilibrium—the condition which is indispensable for any creativity—was assured by this oscillation between the research of a scientific nature and the literary imagination. Like many others, I live alternatively in a diurnal mode of the spirit and in a nocturnal one. I know, of course, that these two categories of spiritual activity are interdependent and express a profound unity, because they have to do with the same ‘subject’—*man* or, more precisely, with the mode of existence in the world specific to man, and his decision to assume this mode of existence”. ELIADE, Mircea. *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. New York: The Continuum Publishing Company. 1985, 185p., p. 171.

⁴⁴ Cf. id., *Journal II: 1957-1969, Exile’s Odyssey*, p. 164.

Os escritos de Eliade, tanto os romances como os diários, são elaborações e anotações com detalhes e especificidades de seu pensamento que devem interessar ao pesquisador e leitor. Seus diários são mais versáteis que um exclusivo “diários de romance”, como era o *Le Journal des Fauxmonnayeurs*, de André Gide: são registros de apontamentos e *insights*⁴⁵, anotações das mais diversas experiências pessoais e profissionais, desde situações do cotidiano, ideias filosóficas, impressões de uma viagem ou de uma pessoa. Servem como recurso de trabalho acadêmico como também fonte para poesias e romances.⁴⁶ Em suas obras acadêmicas Eliade é cuidadoso ao sistematizar movimentos ontológicos e descrições filosóficas. No entanto, questões e impressões pessoais específicas como o *tempo* e o *mal*, que geralmente aparecem cercadas pelo assunto que lhe são pertinentes em suas obras, são aprofundadas, de forma mais livre e pessoal, com certos julgamentos, em seus diários e romances. No diário ele diz: “Eu nunca acreditei no Diabo nem tive obsessão pelo pecado, e era indiferente ao ‘problema do mal’”⁴⁷ (diferente de Paul Ricoeur, cuja preocupação central era o mal).⁴⁸ Segundo Mac Linscott Ricketts, um historiador das religiões que aprendeu romeno e viajou para a Romênia para escrever uma biografia de Eliade, o maior inimigo para Eliade era o *tempo*⁴⁹, pois era a única coisa que o impedia de estender e aprofundar sua obra – esta preocupação com o tempo é fundamental para compreendermos a pesquisa de Eliade; ela está representada de forma autobiográfica no romance *Le temps d'un centenaire*, traduzida para o inglês por *Youth Without Youth*⁵⁰, e sistematizada em sua obra onde há o mito do eterno retorno (negação do tempo) e a busca pelo tempo primordial, *in illo tempore*, das coisas e do ser.⁵¹ É interessante registrar que Eliade e Ricoeur, mesmo com motivações diferentes, utilizaram da análise do símbolo para expressar suas preocupações.

Outro aspecto que notamos nas obras literárias e romances de Eliade, além de uma unidade central, é que são obras praticamente autobiográficas do autor. Cada romance reflete uma situação que Eliade viveu ou uma etapa de sua vida. No livro *Bosque Proibido*, a

⁴⁵ ELIADE, Mircea. *Bosque Proibido*. Lisboa/Portugal: Editora Ulisseia, 1963, 621p., p. 6.

⁴⁶ Cf. Id., *Autobiography, Volume 1: 1907-1937*, Journey East, Journey West, pp. 62-63.

⁴⁷ “I had never believed in the Devil nor ever suffered an obsession with sin, and I was indifferent to the ‘problem of evil’”. Id., *ibid.*, pp. 167-168.

⁴⁸ Cf. Paul Ricoeur In: RICOEUR, Paul. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Geneva: Labor et Fides, 1986, 64p.

⁴⁹ RICKETTS, Mac Linscott In: ELIADE, Mircea. *Journal I, 1945-1955*, p. X.

⁵⁰ ELIADE, Mircea. *Youth Without Youth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 137p. *Youth Without Youth* recebeu uma adaptação para o cinema, em 2007, filmado pelo diretor Francis Ford Coppola, estrelado pelo célebre ator Tim Roth e pela talentosa Alexandra Maria Lara. <http://www.imdb.com/title/tt0481797/>

⁵¹ Em seus diários, Eliade frequentemente fala sobre o seu terror contra a passagem do tempo. Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 216.

mais importante obra literária declarada pelo próprio autor⁵², seu *chef-d'oeuvre*, o personagem principal, Ștefan Viziru, preocupa-se com “os ritmos cósmicos e eventos históricos que camuflam significados de ordem espiritual; e espera que o amor quebre com o plano da existência revelando uma nova dimensão existencial – a experiência da liberdade absoluta”⁵³. Esta preocupação é exclusivamente de Eliade projetada no personagem que, na história, também apresenta uma esperança paradoxal ao questionar a possibilidade de estar apaixonado por duas mulheres: esta foi outra dúvida que o perturbou conforme suas anotações em seus diários.

Nós brasileiros desconhecemos o “Mircea Eliade escritor”, que logo jovem já fazia parte da Sociedade Romena de Escritores⁵⁴ e tinha uma renda acima da média (maior até que o salário de seus professores) por causa da venda de seus contos e livros de literatura. Podemos até desconfiar que foi um “acidente” Eliade se especializar no estudo das religiões. Tudo indicava que ele seria um escritor de romances. Porém, ao analisar a biografia e preocupações de Eliade, descobrimos que o motivo que o levou a ser um filósofo das religiões foi justamente o aspecto ontológico que buscava como fundamento de sua vida. Reconheceu tal aspecto não apenas na literatura, mas, principalmente, na prática espiritual, identificando-se com a ontologia dos mitos, celebração dos ritos e a dinâmica do símbolo das religiões. Seus grandes temas apresentados em seus trabalhos acadêmicos (como a dialética do sagrado e o mito do eterno retorno) são aprofundamentos daquilo que apareceu primeiro na sua literatura como exercício de um pesquisador que buscava compreender a existência humana – destaque para *Bosque Proibido*, *Sarpele*, *La Tiganci* e *Podul*, que são anteriores aos seus trabalhos acadêmicos de maior expressão.

Aqui, um adendo histórico e cultural sobre a literatura em Eliade. Ele foi um escritor existencialista. Seus textos literários, até o final de sua vida, demonstram preocupação ontológica sobre a condição do ser humano que busca o transcendente. Martin Heidegger, inspirado pelo existencialismo de Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, despertou a ontologia na poesia. A influência de Heidegger atingiu escritores e filósofos como Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Mircea Eliade. A literatura existencial expressa a preocu-

⁵² “Posso enganar-me, mas creio que *Bosque Proibido* é a mais importante das minhas obras literárias”. ELIADE, Mircea. *Bosque Proibido*, p. 5.

⁵³ “The cosmic rhythms and historical events camouflage deep meanings of a spiritual order; and above all his hope that love can break through the plane of existence, revealing a new existential dimension – that is, the experience of absolute freedom”. Id., *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 136.

⁵⁴ Cf. id., *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 296.

pação ontológica de Eliade – em paralelo com Sartre, Marcel e outros. Os romances de Eliade são ontológicos devido ao contexto de influência da literatura de sua época.

A ficção e o romance, de uma maneira geral, é, para Eliade, uma das maneiras de explorar, aprofundar e expressar seu trabalho acadêmico e suas preocupações ontológicas, pois “revela algumas dimensões da realidade que estão inacessíveis para outras aproximações intelectuais”⁵⁵. Eliade acredita que o romance supre, de certa forma, os mitos no mundo moderno. “A narração”, diz ele no prefácio da sua obra *Bosque Proibido*, “constitui uma experiência literária autônoma e irredutível; e isto pela simples razão de que a narração épica corresponde, na consciência do homem moderno, à mitologia na consciência do homem arcaico”⁵⁶. Em sua condição de *homo religiosus*, o homem moderno, assim como o homem arcaico, não pode existir sem mitos. O mito refere-se às narrações exemplares: pois qualquer mito que relata uma estória ou conto de uma criação, diz-nos como algo veio a ser.⁵⁷ O mito, para Eliade, é uma história exemplar que se oferece como paradigma para o presente enfraquecido. Há um “valor exemplar”⁵⁸ do mito na narração do romance/ficção. O romance narrativo, a narração em si, possui uma função metafísica, pois nos diz algo que aconteceu e que tal acontecimento influi na existência de certas pessoas; evidentemente este sentido metafísico não foi sentido por gerações realistas e psicologizantes (que atribuíram importância à análise psicológica, espectral e psicomental do texto), mas a narração do romance, com sua dimensão metafísica, revela significados inesperados e esquecidos para a contemporaneidade e para o leitor sofisticado.⁵⁹ Para Eliade, “a dignidade metafísica da narração está em vias de ser redescoberta pelo homem moderno”⁶⁰. “A narração só readquire sua dignidade metafísica se os acontecimentos que descreve correspondem – de um modo misterioso e sem a consciência do autor – aos acontecimentos exemplares da mitologia”⁶¹. O autor de romances usa da fonte obscura e inesgotável dos mitos e dos símbolos, pois os mitos e os símbolos estão na gênese da humanidade. Não é algo abstrato nem uma técnica simples de apreender e realizar, mas uma tentativa de superar a “limitação de nossa função cogniti-

⁵⁵ “Disclose some dimensions of reality that are inaccessible to other intellectual approaches”. ELIADE, Mircea. *Two Strange Tales*. Massachusetts: Shambhala Publications, Inc. 1970, 130p., p. XIII.

⁵⁶ Id., *Bosque Proibido*, p. 6.

⁵⁷ “For any myth relates a story or tale of a creation, tells how something came into being”. Id., *Two Strange Tales*, p. XII.

⁵⁸ “Exemplary value”, cf. id., *ibid.*, p. XII.

⁵⁹ ELIADE, Mircea. *Two Strange Tales*, p. XII.

⁶⁰ Id., *Bosque Proibido*, p. 7.

⁶¹ ELIADE, Mircea. *Bosque Proibido*, p. 7.

va”⁶², comenta Paul Tillich sobre a função do mito e da poesia. A narrativa moderna da literatura e do cinema está marcada por mitos e símbolos. Há uma dimensão de “universo simbólico” na literatura, anunciado por Ernst Cassirer, em *Mito e Linguagem*, onde o ser humano, negando sua condição de ser racional, afirma-se como ser simbólico.⁶³ Para Eliade, isso acontece com o uso de *imagens*. Imagem é um importante conceito em Eliade, tanto na pesquisa da história das religiões como na literatura fantástica, pois está relacionado com a narrativa e símbolo, e, no caso da literatura, invoca a “nostalgia de um passado mistificado, transformado em arquétipo, que esse passado contém, além da saudade de um tempo que acabou, mil outros sentidos: ele expressa tudo que poderia ter sido, mas não foi”⁶⁴.

A literatura existencial, portanto, possui um papel fundamental na vida de Eliade. A força da narrativa e a dimensão simbólica de imagens da literatura fantástica de romances, enquanto capacidade imaginativa e reflexiva de primeira ordem, imitam e reproduzem variações da realidade profunda da vida e da própria alma humana. Eliade expressa suas preocupações ontológicas e encontra na religião o caminho para aprofundar seus conteúdos; encontra no sagrado a ontofania; encontra no mito a ontologia.

1.1.4 Mircea Eliade no Brasil

Eliade ainda possui pouco espaço em território brasileiro. Talvez o estudo de maior expressão em Eliade no Brasil seja o do André Eduardo Guimarães em sua obra doutoral *O Sagrado e a História: Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*.⁶⁵ Também foi tema de Cleide Rohden, em dissertação de mestrado, *A Camuflagem do Sagrado e o Mundo Moderno à Luz do Pensamento de Mircea Eliade*.⁶⁶ No entanto, nenhum destes trabalhos estuda a ontologia em Eliade. Por outro lado, suas principais obras estão traduzidas para o português e há uma quantidade considerável de

⁶² TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1973, 300p., p. 178.

⁶³ Cf. CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992, 116p., p. 23.

⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 178p., p.13.

⁶⁵ GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p.

⁶⁶ Cf. ROHDEN, Cleide Scartelli. *A Camuflagem do Sagrado e o Mundo Moderno à Luz do Pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 143p.

artigos publicados em revistas. Ele também ganhou destaque em citações nos novos ramos de pesquisa sobre hermenêutica.

Em razão da sua importância para os estudos de religião no mundo, um dos nomes mais determinantes e indispensáveis para as Ciências da Religião e para a Teologia, e em razão de ter pouca expressão em ensaios, monografias e dissertações no Brasil, torna-se imprescindível o despertar para a pesquisa acadêmica em Eliade em território nacional. O método de pesquisa de Eliade pode colaborar para se compreender mais a fundo a religião e as expressões simbólicas brasileiras.

1.2 Aproximações metodológicas

A experiência de vida de Eliade e a pesquisa fenomenológica possuem estreitas relações – e estas juntas apontam para um horizonte: a ontologia. O método de pesquisa de Eliade é uma notável contribuição aos estudos em religião. Ao estudar os fenômenos religiosos e seculares, Eliade confrontou tradições e ferramentas acadêmicas desenvolvendo um método próprio e pioneiro, novo até então, provocador de críticas e admiração.⁶⁷

Apesar de declarar em sua autobiografia, ao final da vida, que uma de suas maiores decepções foi não ter escrito um tratado sobre metodologia, como queria, Eliade se ocupou especificamente da questão – participou de seminários e simpósios com o tema *Métodos Contemporâneos no Estudo da História das Religiões* com Wilhelm Koopers, Joseph Campbell e Kitagawa⁶⁸ – e apresentou considerações em alguns textos de orientação estritamente metodológica: dois livros, *The History of Religions: Essays in Methodology* (com Joseph M. Kitagawa) e *The Quest: History and Meaning in Religion*; e alguns capítulos ou ensaios soltos em alguns livros, como os capítulos didáticos do *Tratado de História das Religiões* e o específico capítulo “Observações do Método” em *Imagens e Símbolos*.

⁶⁷ Sobre críticas e respostas ao método de Eliade, Douglas Allen, em âmbito internacional, e André Eduardo Guimarães, em âmbito nacional, possuem esforços e colaborações. Um professor da universidade de Kyushu, no Japão, perguntou para Eliade: “Qual é seu método para estudar a história das religiões? Até agora, eu usei o método X e o método Y, mas pelos resultados, tenho a impressão que o seu é melhor. Qual é?”. “What is your method in the study of the history of religions? Up to now, I’ve used the method of X and that of Y, but to judge from the results, I have the impression that yours is better. What is it?”. Cf. ELIADE, Mircea. *Journal II 1957-1969*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 343p., p. 29-30.

⁶⁸ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 200.

Inicialmente, Eliade aponta a utilidade de um método de pesquisa, situando sua preocupação sobre a forma de se fazer pesquisa em história das religiões. Ele diz:

Se nós tivermos as melhores ferramentas possíveis, nós poderemos fazer desta terra um paraíso; se nós tivermos os melhores métodos disponíveis, nós entenderemos a história das religiões e toda sua complexidade, e nós estaremos numa posição para fazer descobertas inesperadas por qualquer pessoa antes.⁶⁹

Para Eliade, isso só será possível se houver um novo procedimento hermenêutico mais adequado capaz de interpretar o símbolo e o significado do fenômeno religioso; precisa-se de um novo esforço hermenêutico, e não de uma nova demitologização.⁷⁰

A nova hermenêutica possui uma motivação original. Eliade nota que o mundo está num processo de transformação que não é estritamente político. Há uma transformação intensa na religião. “Em breve poderá acontecer um novo confronto entre a espiritualidade do Oriente e do Ocidente”⁷¹, diz Eliade. Sua primeira preocupação, ainda jovem, após voltar da Índia, é traduzir e apresentar o Oriente para o Ocidente possibilitando o diálogo entre as diferentes culturas. Esta preocupação em estabelecer comunicações eficientes entre diversas intencionalidades é o projeto central do trabalho dos filósofos Gadamer e Habermas. Os encontros de diversos mundos e tradições são positivos para Eliade – pelos seus estudos da espiritualidade indiana ele pôde entender a estrutura da sua própria cultura romena.⁷² Igualmente causam admiração em teólogos e cientistas da religião: em um dos seminários interdisciplinares que Eliade e Paul Tillich promoveram juntos, Eliade notou que “Paul Tillich era fascinado pelo pensamento e discussão provocados pelas comparações entre religiões cósmicas e tradições bíblicas”⁷³. A gênese da pesquisa de Eliade é que ele se propôs a fazer esta ponte entre diferentes culturas em sua pesquisa, despertando-o para o método de religiões comparadas.

⁶⁹ “If we have the best tools possible, we can make a paradise of this land; if we have the best method available, we will understand the history of religions in all its complexity, and we will be in a position to make discoveries unsuspected by anyone before”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 187.

⁷⁰ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 7.

⁷¹ “Soon there would become possible a new confrontation between Oriental and Occidental spirituality”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 107.

⁷² Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 203.

⁷³ “Paul Tillich was fascinated by the thoughts and discussions provoked by such comparisons between cosmic religions and biblical tradition”. Id., *ibid.*, p. 203.

Somente haverá eficiente diálogo no encontro de diferentes culturas e condições humanas se a matriz da espiritualidade oriental for realmente compreendida pelo Ocidente. Para este diálogo, como também para qualquer estudo em religião, é necessário utilizar uma metodologia de pesquisa apropriada para tal estudo. Por diversas vezes Eliade questionava alertando sobre a importância da metodologia⁷⁴, diferenciando-se de empiristas científicos do século XX e historicistas, criticando o reducionismo reinante. Ele insistia na necessidade de uma nova abordagem teórica de pesquisa em história das religiões. Sua preocupação é evidenciar e elucidar o significado dos grandes temas religiosos.

A análise correta de mitos e pensamentos míticos, de símbolos e imagens primordiais, especialmente as criações religiosas que emergem das culturas orientais e “primitivas”, são, em minha opinião, o único caminho para abrir a mente ocidental e introduzir um novo humanismo planetário. Estes documentos espirituais – mitos, símbolos, figuras divinas, técnicas contemplativas e por aí em diante – foram estudados anteriormente com o mesmo desinteresse e indiferença dos naturalistas do século XIX ao estudarem os insetos. Mas agora se percebeu que estes documentos expressam situações existenciais e que conseqüentemente fazem parte da história do espírito humano. Deste modo, o procedimento adequado para procurar seu significado não é a “objetividade” naturalista, mas a compreensão inteligente da hermenêutica. *O procedimento em si que deveria ser mudado*. Até mesmo as mais aberrantes formas de comportamento devem ser consideradas como um fenômeno humano; não podem ser interpretados como um fenômeno animal ou um caso de teratologia. Esta convicção orientou minha pesquisa sobre os significados e funções dos mitos, a estrutura dos símbolos religiosos e, em geral, na dialética entre o sagrado e o profano.⁷⁵

Citando Alfred North Whitehead, Eliade critica os métodos de pesquisa de sua época afirmando que “a história da filosofia ocidental não passava de uma série de notas de rodapé

⁷⁴ Em suas aulas Eliade constantemente questionava: “Qual o melhor método para estudar e compreender a história das religiões?”. “What’s the best method to study and understand the history of religions?” ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 187.

⁷⁵ The correct analyses of myths and of mythical thought, of symbols and primordial images, especially the religious creations that emerge from Oriental and “primitive” cultures, are, in my opinion, the only way to open the Western mind and to introduce a new, planetary humanism. These spiritual documents—myths, symbols, divine figures, contemplative techniques, and so on—had previously been studied, if at all, with the detachment and indifference with which nineteenth-century naturalists studied insects. But it has now begun to be realized that these documents express existential situations, and that consequently they form part of the history of the human spirit. Thus, the proper procedure for grasping their meaning is not the naturalist’s “objectivity”, but the intelligent sympathy of the hermeneut. *It was the procedure itself that had to be changed*. For even the strangest of the most aberrant form of behavior must be regarded as a human phenomenon; it cannot be interpreted as a zoological phenomenon or an instance of teratology. This conviction guided my research on the meaning and function of myths, the structure of religious symbols, and in general, of the dialectics of the sacred and the profane. Id., *Journal II, 1957-199*, p. XII. Parte deste texto encontra-se no prefácio do livro *Mefistófeles e o Andrógeno*.

à filosofia de Platão”.⁷⁶ Alcançar uma nova forma de ver o mundo é fundamental – afinal, é característica da época moderna o confronto com o desconhecido, estrangeiro, insólito, não familiar ou arcaico. Para compreender as mais diversas formas de situações humanas, a filosofia deve incluir tradições de pensamentos de diferentes culturas e religiões, como a Índia e Japão, a fim de ampliar e enriquecer o conhecimento da condição do humano. E, além disso, ao estudar a história das religiões e seus significados, deve abdicar de alguns métodos modernos (como o método cartesiano ou kantiano), pois não são as ferramentas mais adequadas para se compreender a ontologia da religião arcaica e contemporânea.

A solução encontrada por Eliade para sugerir a nova hermenêutica, estudar a história das religiões e apresentar diferentes mundos (como a espiritualidade oriental ao mundo ocidental) foi optar pela fenomenologia e história comparada das religiões.

1.2.1 Fenomenologia como método de pesquisa

“A fenomenologia e a história das religiões, como eu as pratiquei, parecem-me a preparação mais apropriada para este diálogo pendente”⁷⁷, diz Eliade sobre o método de estudo das religiões em questão. Este aspecto é central na metodologia de Eliade. Ele é um fenomenólogo da religião e utiliza a fenomenologia como método de pesquisa.⁷⁸ Os pressupostos de aproximação de Eliade são essencialmente fenomenológicos. Preocupações como “estruturas gerais”, “sistemas universais”, “o sagrado”, “modos/modalidades do sagrado” são, em primeiro lugar, noções fenomenológicas para se referir às estruturas da consciência, seus elementos ou sistemas de estruturas que constituem um mundo e modo religioso de ser.⁷⁹ Por isso, Eliade não foi somente um mitólogo⁸⁰, mas um fenomenólogo da religião, um dos mais expressivos do século XX e “não surgiu depois de Mircea Eliade um fenome-

⁷⁶ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 232p., p. 1,

⁷⁷ “The phenomenology and history of religions, as I practiced it, seemed to me the most suitable preparation for this imminent dialogue.” Id., *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 107.

⁷⁸ Cf. JORGE, J. Simões. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, 138p., p. 40.

⁷⁹ Cf. STUDDILL, Randall. *Eliade, phenomenology, and the sacred*. Cambridge: Religious Studies, Volume 36, Issue 02, Jun 2000, pp 177-194., p. 178.

⁸⁰ Cf. NESTI, Arnoldo. A perspectiva fenomenológica. In: FERRAROTTI, F. et alii. *Sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1990., p. 267.

nólogo da religião tão importante e de tão ampla produção literária”⁸¹. Talvez a definição mais apropriada para Eliade, dada por ele mesmo, é de *filósofo da história das religiões*; pois seu objetivo, em suas palavras, é “decifrar, por meio de vigorosas análises, os significados dos fenômenos religiosos e, conforme os documentos permitirem, tentar reconstruir a história de tais fenômenos”⁸².

Conhecedor da filosofia e da literatura sobre religião no século XIX, Eliade toma conhecimento, em sua graduação em filosofia, da fenomenologia existencial. A influência da fenomenologia na Romênia chega ao conhecimento de Eliade por intermédio de seus professores. Entretanto, ele é um fenomenólogo que não se inspirou diretamente em Edmund Husserl. Ele usa a metodologia husserliana em suas formas redutivas e diversas abordagens, porém mediante intermediários. Sua genealogia metodológica passa, de um lado, pelos “cientistas da religião”: Gerardus Van der Leeuw, Friederich Schleiermacher, Rudolf Otto, alguns precursores menos conhecidos como Karl Beth (muito valorizado por Gerardus Van der Leeuw) e, especialmente, Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye; do outro lado, Eliade teve influência da fenomenologia de Martin Heidegger e Max Scheler – além de Søren Kierkegaard e Lev Isaákovich Shestov⁸³, e também de seus professores romenos. Seguramente, podemos afirmar que Eliade possui raízes ontológico-existenciais em sua pesquisa.

A fenomenologia, por meio da redução eidética, e o existencialismo resgatam para a ontologia o retorno às coisas mesmas. A fenomenologia em si já é uma forma de ontologia, pois “revela os entes à luz de estruturas ontológicas”⁸⁴. A fenomenologia tem como característica a “tentativa de uma descrição direta da nossa experiência como tal, como ela é, e sem nenhuma deferência a sua gênese psicológica e às explicações que o cientista, historiador ou sociólogo possam fornecer”⁸⁵. Desde cedo, Eliade já demonstrava uma preocupação fenomenológica de “ir diretamente às fontes, de consultar exclusivamente as palavras dos tra-

⁸¹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, 521p. p. 58.

⁸² “To decipher, through vigorous analysis, the meanings of religious phenomena and, whenever the documents would permit, to attempt to reconstruct their history”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 137.

⁸³ Id., *ibid*, p. 106.

⁸⁴ GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004. 164p., p. 34.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 662p., p. 2.

balhos dos especialistas, de esgotar a bibliografia”⁸⁶. Ao fenomenólogo não interessa explicar um fenômeno, no sentido positivista do termo, mas compreender, descrever e interpretar. Por isso, central na atitude fenomenológica de Eliade é sua posição *compreensiva*⁸⁷ – conforme notam Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, classificando a pesquisa de Eliade na tradição da “fenomenologia religiosa compreensiva”⁸⁸. Compreender um fato histórico ou símbolo religioso é a finalidade da história das religiões. A posição compreensiva de Eliade é a compreensão do sagrado que envolve a sua vivência e a sua experiência como campo de estudo próprio.⁸⁹ O sagrado só tem sentido em contato com o vivo e só é compreensível se conectado à fonte vital de sua compreensão na vivência mesma do sagrado. Eliade não objetiva limitar a história ou o contexto, que são molduras para ele, pois o fundamental é o sagrado vivo de todas as épocas.

1.2.1.1 Um exercício fenomenológico: a árvore cósmica

Para ilustrar a influência e uso da fenomenologia em Eliade, analisaremos, como exemplo, o estudo da árvore cósmica, ou, se preferir, árvore sagrada. Eliade frequentemente utiliza o simbolismo da árvore cósmica: a árvore do êxodo no Sinai, a árvore Yggdrasil da Mesopotâmia, Índia ou Sibéria, a árvore da experiência dos xamãs⁹⁰, entre outras. Por agora, limitar-nos-emos ao simbolismo universal e geral da árvore.⁹¹

A chave da experiência do sujeito com o mundo (no caso, com a árvore cósmica) é a intuição. O indivíduo é capaz de adquirir conhecimento da essência do fenômeno através da sua intencionalidade com o objeto/fenômeno experimentados. A percepção e a intencionalidade se dão de forma imediata. Para a fenomenologia existe uma imediaticidade entre o sujeito e o real. Há uma aproximação direta com as coisas. O ser humano aproxima-se da

⁸⁶ ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 68.

⁸⁷ “Compreensão” (*Verstehen*) diferencia-se da “explicação” por envolver a subjetividade e a objetividade num só movimento. A compreensão implica em interpretação do ser humano que conhece tanto quanto do objeto que é conhecido. Dilthey escreveu que a compreensão é o órgão das ciências humanas. Joachim Wach, antecessor de Eliade em Chicago, escreveu uma obra intitulada “*Verstehen*”, em três volumes onde trata das implicações metodológicas da “compreensão”.

⁸⁸ FILORAMO, Giovanni, PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, 295p., p. 54.

⁸⁹ Cf. ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, pp. 216-217.

⁹⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, 610p.

⁹¹ Para um estudo mais profundo e completo da árvore cósmica, ver: ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 479p., capítulo VIII.

árvore e percebe a manifestação do sagrado. A primeira consideração fundamental de Eliade é a hierofania. Rapidamente, pois mais à frente aprofundaremos o assunto, hierofania é a manifestação do sagrado. As hierofanias correspondem às percepções da fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, pois elas são uma maneira de perceber a realidade e de ser no mundo. Ao visar à “árvore” não visamos apenas ao objeto dos sentidos, nem a um conteúdo particular puramente psicológico da representação “árvore”: visamos imediatamente a um conteúdo eidético que não é nem o conteúdo empírico, nem o conteúdo psicológico. O “eidos” é o objeto intencional comum (o real inteligível) que aparece quando uso a palavra “árvore” como conteúdo inteligente comum a todos os que visam à “árvore”. Esse conteúdo é explorado fenomenologicamente e compreensivamente. Sua estrutura eidética permite uma sintaxe com o entorno, com os aspectos humanos e com o mundo. O sujeito que contempla a árvore cósmica em ato intencional visa ao perfil essencial da árvore, i.e., atribui sentido especial à árvore. O sujeito interage com a árvore por meio de sua percepção e sensações internas e externas. A árvore doa seus perfis à imanência do encontro. Uma identidade é percebida pelo sujeito – no caso, o sagrado que ela porta. A consciência do sujeito (que é ato de intencional) percebe a estrutura da essência que dá com a coisa mesma. A árvore possui elementos *a priori* que projetam a generalização e a universalidade. Isso é visto diretamente nas coisas mesmas.

Nesta relação entre o sujeito religioso que percebe a árvore cósmica e sua dimensão sagrada, Eliade faz uma redução para chegar ao eidos da coisa mesma, chegar ao eidos do sagrado e do símbolo da árvore. A percepção é, geralmente, parcial – ou, como diria Husserl, “inadequada”⁹². Pois não é possível ao sujeito ver todos os perfis da árvore com sua primeira consciência intencional. O mundo se reduz na relação da coisa com a consciência. Eliade nota que frequentemente o sujeito religioso verá o perfil da árvore que corresponder à sua realidade.⁹³ Quando uma hierofania acontece, o sujeito vê algo essencial: a cratofania⁹⁴ de um perfil nunca antes visto, qualitativamente diferente dos perfis ordinários. A atividade perceptiva se inscreve num objeto doado ao sujeito. A árvore, no seu campo espacial, é diferenciada de outras árvores pela hierofania e pela redução eidética do sujeito que

⁹² HUSSERL, Edmund. *Idéias e diretrizes...*, apud DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, 127p., p.60.

⁹³ Cf. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 163p., p. 98.

⁹⁴ “Manifestação da força”. Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 21.

percebe um significado transcendental na árvore. No horizonte da árvore há o horizonte interno deste objeto segundo seus perfis e o horizonte externo, o campo espacial diferenciado.⁹⁵ A árvore ganha um sentido especial e se torna algo além de uma simples e particular árvore: ela revela uma modalidade do mundo que não estava evidente antes. Aqui há a transcendência: o mundo existe para e como consciência. A atenção noemática⁹⁶ orienta as sensações do sujeito e sua consciência diante a aparição do perfil da árvore que lhe é dado. Há uma correlação num novo nível: o sentido é visado em sua realidade própria e *sui generis*. A árvore é “simbolizada”, i.e., o sentido se encarna em palavras, imagens, gestos etc. A árvore cósmica se torna um símbolo na vida do sujeito que a contempla e ganha um lugar especial na consciência ritualística.

O sensível que o sujeito experimenta é significado na intuição. A intuição que se dá de forma sensível envolve o espaço corporal de qualidades visíveis da árvore, táteis e/ou olfativas. O indivíduo percebe a manifestação do sagrado pela sua intuição sensível. Enquanto intuição intelectual, aquela que se dá de forma categorial⁹⁷, o indivíduo percebe além da existência do próprio objeto (a árvore): percebe a essência do objeto, no caso, o sagrado na árvore. “Quando um fenômeno se apresenta à consciência, sua essência é apreendida.”⁹⁸ Esta percepção é percebida de forma imediata e plena, e constitui um novo mundo na consciência do indivíduo que vivenciou a hierofania. As vivências externas de contemplação e admiração da manifestação do sagrado na árvore estimulam sensações proprioceptivas provocando vivências hiléticas – são vivências e sensações como as de Eliade no quarto de pintura do seu pai, por exemplo, ou a relação Eu-Tu com a garota da rua Strada Mare. Essas vivências e sensações são possíveis “porque são dotadas de uma consciência material própria”⁹⁹. Há, na intencionalidade do sujeito, uma passividade em relação ao que lhe é manifestado materialmente e uma ação ativa em sua consciência noemática. Neste sentido o sujeito promove uma tomada gradual da presença do sagrado até este se tornar universal, isto é, o grau máximo da verdade, indubitável e absoluto. No caso, a árvore que se torna sagra-

⁹⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. *Filosofia primeira...*, II, lição 48 *in fine*, apud DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, p. 60.

⁹⁶ *Noema* (do grego νόημα) é o correlato intencional dos atos perceptivos (*noese*). É o conteúdo percebido com seu componente inteligível. A atenção noemática é possível graças à redução eidética que nos coloca face ao “eidos” sem nenhuma explicação externa a ele. Noema é “o objeto entendido como unidade de sentido para a consciência, que resulta de seu próprio objeto”. DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, p. 119.

⁹⁷ Intenção categorial é que visa a estrutura eidética e seus modos de sintaxe de um dado significado.

⁹⁸ GOTO, Tommy Akira. *O Fenômeno Religioso*, p. 31.

⁹⁹ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, p.61.

da, símbolo religioso e pessoal, fundadora de um mundo que orienta a consciência do sujeito para o transcendente.

Um importante aspecto na fenomenologia de Eliade, a exemplo da árvore sagrada, que vale adiantar antes da apresentação dos temas centrais da pesquisa, são os aspectos de universalidade que a consciência humana opera mesmo quando voltada para a singularidade. O simbolismo da árvore é universal; ela pode ser *axis mundi*, *imago mundi* ou qualquer outra representação religiosa. A árvore cósmica, em sua constituição natural, é um elemento universal, mas, ao portar o sagrado, transcende sua particularidade e, conforme a experiência do sujeito religioso com a hierofania, a árvore também é singular. Na universalidade ela corresponde às mais diversas categorias eidéticas; na singularidade ela tem a ver com as condições existenciais da situação humana de cada indivíduo. “Cada ser humano descobre aquilo que ele está culturalmente e espiritualmente preparado para descobrir”¹⁰⁰, notou Eliade. A relação entre o todo e a parte, a árvore sagrada local e a árvore símbolo total, e o universal e o singular se faz presente na intencionalidade que percebe o mundo pela hierofania, despertando categorias fundamentais do ser no paradoxo da dialética do sagrado. A consciência é fenomenológica por ver o essencial mesmo quando olha para o particular.

I.3 Ontologia como centro da pesquisa de Mircea Eliade

“Ontologia é o centro de toda filosofia”¹⁰¹, como também o centro do pensamento de Eliade. Conforme sugerimos, a ontologia é o aspecto central de Eliade e a chave de leitura principal para se compreender os passos e horizontes da pesquisa do autor, e inferimos que este aspecto seja desconhecido por grande parte dos leitores. Se a ontologia em Eliade é tão fundamental em sua obra, segundo o próprio autor¹⁰², por que ela foi tão negligenciada pelos comentaristas? Encontramos, ao longo desta pesquisa, apenas um pesquisador, Chung Chin-Hong, que notou, no final de seu artigo *Mircea Eliade's Dialectic of Sacred and Profane and Creative Hermeneutics*, que a “consciência ontológica” está no centro do argumen-

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, p. 94.

¹⁰¹ “Ontology is the center of all philosophy”. TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, 84p., p. 6.

¹⁰² Cf. ELIADE, Mircea. *La prueba del laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L. 1980, 166p., p. 99.

to de Eliade.¹⁰³ No entanto, Chung Chin-Hong não aprofundou o tema. Além dele, a importância da ontologia em Eliade foi citada, brevemente, por Ulrich Berner.¹⁰⁴ Isto mostra a novidade do tema e a necessidade de estudo. Há autores que negaram a ontologia em Eliade, que é o caso de Bryan Rennie. Em seu livro *Mircea Eliade: a Critical Reader*¹⁰⁵, e outros textos, ele conclui que Eliade não discute uma postura ou substrato ontológico, mas apenas trabalha com estruturas estéticas que possuem alguma dialética, nas quais o sagrado é mais uma proposição sistemática do que ontológica. Douglas Allen discorda desta posição de Bryan Rennie, pois “Rennie define ‘ontologia’ como uma visão restrita da realidade como existência completamente independente da percepção, consciência e envolvimento”¹⁰⁶. A ontologia, a investigação sobre o ser, não está restrita a tal concepção. Será que a ontologia não é um dos fatores de crítica dos historiadores e etnógrafos que queriam uma ciência sem ontologia? Aqueles que perceberam o aspecto ontológico por vezes teceram críticas ao método de pesquisa de Eliade ao declarar que seus pressupostos são ontológicos e teológicos.¹⁰⁷ Como o antropólogo Edmund Leach, que vê em Eliade mais um profeta ou um xamã que propriamente um cientista. Como Ninian Smart, que critica a pesquisa de Eliade por ter perspectiva ontológica¹⁰⁸; para ela, o estudo acadêmico das religiões não deveria se envolver com aspectos da transcendência. Ao realizar seu trabalho – e se diferenciar de alguns métodos de pesquisa – Eliade vai, algumas vezes, ao chão da fenomenologia envolvendo preocupações existenciais e ontológicas.¹⁰⁹ Esse movimento de transcendência faz parte da proposta do autor para um novo humanismo e uma nova hermenêutica.

No campo desse novo procedimento hermenêutico, a convencional metodologia ajuda em algumas aproximações do estudo da religião e seus temas, mas não é suficiente para

¹⁰³ Cf. CHIN-HONG, Chung. “Mircea Eliade’s Dialectic of Sacred and Profane and Creative Hermeneutics”, In: RENNIE, Bryan (Org.). *The International Eliade*. New York: State University of New York Press. 2008, 318p., p. 204.

¹⁰⁴ Cf. BERNER, Ulrich. *Mircea Eliade (1907-1986)*. In MICHAELIS, Axel. *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, Beck, 1997, p. 343-353.

¹⁰⁵ Cf. RENNIE, Bryan (Org.). *Mircea Eliade: a Critical Reader*. London: Equinox Publishing, 2007, 448p.

¹⁰⁶ “Rennie defines ‘ontology’ as restricted to a view of reality as existing completely independent of human perception, consciousness, awareness, and involvement”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 71.

¹⁰⁷ Cf. “Those who criticized Eliade’s methodological principles state that behind this methodology stand theological and ontological presuppositions about a transcendent reality”. CORDONEANU, Ion. “Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade’s work”, In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 41.

¹⁰⁸ Cf. SMART, Ninian, *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*, in “Numen”, 25 (2), p. 171-183 *apud* CORDONEANU, Ion. “Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade’s work”, In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 42.

¹⁰⁹ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 13.

aprofundar o texto e símbolo religioso em suas significações. A antiga hermenêutica (a hermenêutica vigente até o século XIX) é marcada pelo positivismo. A nova hermenêutica, como sugerimos, proposta a partir de Paul Tillich, Paul Ricoeur e Mircea Eliade, rompe com a antiga hermenêutica ao abrir novos caminhos de significações para o símbolo e novos horizontes a partir do mito religioso e da vivência espiritual. A hermenêutica proposta por Eliade é filosófica – a pergunta pela questão do ser – e, em especial, fenomenológica, pois possui no seu centro a ontologia.

Diante do espírito europeu iluminista, que decide explicar o mundo por uma série de reduções – como a desmistificação utilizada pelos autores marxistas –, “o único propósito da existência é encontrar um sentido para a existência”¹¹⁰. Eliade possui uma profunda inquietação pelo sentido das coisas e da existência humana. Para ele, pela ontologia é possível ao ser humano encontrar sentidos e significados para a vida no mundo. Paul Tillich sintetizou a estrutura ontológica básica como a interdependência do eu profundo e do mundo.¹¹¹ Essa interdependência é realizada, em sua profundidade, pela religião. O que importa, nota Eliade, “é a significação da existência humana, e essa significação é de ordem espiritual”¹¹². A ontologia é necessariamente religiosa, pois o único movimento possível, na história da humanidade, que se preocupou com as mais profundas questões existenciais, segundo Eliade, é o movimento religioso.

Aqui, podemos contextualizar a ontologia citando Paul Tillich. “O princípio ontológico na filosofia da religião pode ser afirmado da seguinte maneira: *“os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que é o prius da separação e da interação entre sujeito e objeto, tanto teórica como praticamente”*¹¹³. A ontologia de Eliade, a partir deste princípio ontológico da consciência do incondicional e da relação do sujeito com o mundo, possui uma perceptibilidade do mundo e das coisas para uma possibilidade de abertura do ser mesmo: o ser como condição de visar às coisas. O mito traduz esta condição existencial quando expressa um modo de ser fundamental e faz a essência das pessoas e do social dependerem do sentido comum, vivo e presente, que anima as pessoas. Nessa perspectiva, o texto religioso arcaico possui mais do que dados e informações. O texto e narrati-

¹¹⁰ “The only purpose of existence is to find a meaning for existence.” ELIADE, Mircea, *apud* DURAC, Livia. *Mircea Eliade: the hermeneutics of the religious phenomenon*, p. 1.

¹¹¹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 1, p. 181.

¹¹² ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógeno*, p. 168.

¹¹³ TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, 272p., p. 60.

vas religiosas são arquivos da humanidade. Há dimensões profundas e significativas relacionadas às questões da vida e à situação existencial de uma determinada pessoa ou cultura que estão registradas nos mitos. A narrativa religiosa segmenta significações e aponta para um centro, que é ontológico. Devido a esse caráter existencial, toda hermenêutica possui uma ontologia.

O centro a partir do qual o homem empreende os atos de objetivação de seu corpo e de sua *psyche*, tornando objetivo o mundo em sua plenitude espacial e temporal, não pode ser ele mesmo uma “parte” deste mundo e também não pode, por conseguinte, possuir nenhum lugar qualquer e nenhum tempo qualquer determinados: ele só pode estar colocado no *fundamento ontológico mais supremo*.¹¹⁴

É no fundamento ontológico mais supremo que as pesquisas de Paul Tillich, Paul Ricoeur, Gadamer e Eliade possuem suas ontologias hermenêuticas. Tal fundamento caracteriza o método de pesquisa de cada autor. No caso de Eliade, é a *ontologia religiosa* que sustenta o corpo de seu trabalho e que dá unidade ao seu pensamento. A hermenêutica de Eliade, por ser ontológica, coloca a questão do ser e as preocupações humanas mais profundas como ponto de partida, e a narrativa religiosa e o mito assumem lugar especial por estarem na origem do ser humano.

Ao partir do humano, das questões de mundo e de ser, a ontologia, para Eliade, não lida com realidades trans-empíricas, com um mundo atrás do mundo, existente somente na imaginação especulativa, mas lida com o mundo-da-vida, ser no que é vivido e o que significa existir. A questão ontológica é a questão do ser.¹¹⁵ “A questão do ser não é a questão de um ser em especial, sua existência e natureza, mas a questão do que significa *ser*”¹¹⁶. O ser é uma afirmação de muitas coisas, inclusive o não-ser último. O ser se retrai quando a significação do mundo cede esforço para sentidos puramente empíricos ou positivistas. Daí a oposição de Eliade a uma interpretação exclusivamente científica do mito, como tenta Lévi-Strauss. O mito para Lévi-Strauss só oferece uma estrutura de pensamento. Para Eliade, o mito é ontologia, mensagem e revelação de algo. A valorização do mito é importante para a modernidade, afinal são os arquivos da humanidade.

¹¹⁴ SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 45.

¹¹⁵ “The ontological question—the question of being”. TILICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 18.

¹¹⁶ “The question of being is not the question of any special being, its existence and nature, but it is the question of what it means to *be*”. Id., *ibid.*, p. 6.

Paul Tillich, ao considerar a ontologia como o ato daquele ou daquela pessoa que aspira à sabedoria, propõe uma análise ontológica do mundo para descobrir os princípios das coisas mais essenciais, as estruturas e a natureza do ser inserido na realidade de tudo. Precisa-se de uma análise ontológica da vida.¹¹⁷ Essa descoberta das coisas importantes e essa necessidade de uma análise da vida é possível, para Eliade, pelos mitos principais na história da humanidade.

¹¹⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 6.

CAPÍTULO II

MITO, HISTÓRIA E EXISTÊNCIA:

ASPECTOS DA ONTOLOGIA DE MIRCEA ELIADE

Mitos expressam nos termos do mundo a compreensão que o ser humano tem de si mesmo em relação ao fundamento e o limite de sua existência.
(Paul Ricoeur)

A palavra ontologia, proposta na forma grega *οντολογία* por Rudolf Goclenius¹¹⁸, em 1613, foi primeiramente especulada no que Aristóteles chamou de “filosofia primeira” e, posteriormente, passou a ser chamada de “metafísica”. Ontologia vem do grego *ov*, “ser”, aquilo que Aristóteles definiu como “o ser enquanto ser” e “o ente enquanto ente”¹¹⁹. Paul Tillich diz que ontologia é “a auto-afirmação básica de um ser por sua simples existência”¹²⁰. Para Eliade, o sagrado é fator ontológico fundante na condição existencial do ser humano. A pessoa, ao perceber a hierofania e encarná-la em sua vida, coloca o sagrado na

¹¹⁸ Disponível em GOCLNIUS. Rudolf. *Lexicon philosophicum, quo tantam clave philosophiae fores aperiuntur*, Hildesheim, Georg Olms, 1980.

¹¹⁹ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 741p., p. 523.

¹²⁰ TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, 146p., p. 33.

gênese de sua vida e de seu mundo. “A percepção de um mundo real e com significado está ultimamente relacionada com o descobrimento do sagrado.”¹²¹ Søren Kierkegaard disse que o ser humano “determina a sua relação com o geral tomado como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto com referência ao geral”¹²². Em outras palavras: o absoluto – no caso do sujeito religioso, o sagrado – torna-se a referência para as generalidades da vida. Tal referência confere sentido e existência ao ser humano. A auto-afirmação básica do ser é possível quando o indivíduo passa a viver na esfera do sagrado e funda sua existência, cheia de sentidos e significados, nos mitos e ritos de uma determinada religião. Mito e símbolo passam a ser referência do absoluto para a relação do indivíduo com o mundo vivido. Analisar o mito, em Eliade, é, portanto, a porta de entrada para estudar sua ontologia.

II.1 O mundo do mito

Mesmo com a dificuldade da definição de mito, e com algumas críticas, Eliade arrisca uma definição, na qual podemos basear nossas aproximações em virtude do forte teor descritivo e fenomenológico de sua consideração:

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 Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala apenas do que *realmente* aconteceu, 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

¹²¹ ELIADE, Mircea. *La Busqueda*, p. 7.

¹²² KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008, 115p., p. 64.

mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.¹²³

A ênfase primária de Eliade está nos mitos.¹²⁴ Podemos destacar o aspecto essencial do mito: “o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a *realidades*.”¹²⁵ Os mitos narram um início primordial, uma criação, que confere sentido à vida. O real recebe significações originárias em narrativas míticas. O mito torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas. Os israelitas saem do Egito e vão para a terra prometida porque Javé ordenou; os australianos Aruntas celebram determinadas cerimônias porque os Nemu (antepassados míticos) determinaram¹²⁶; teólogos e ritualistas hindus afirmam: “devemos fazer o que os deuses fizeram nos primórdios”¹²⁷; “assim fizeram os deuses, assim fazem os homens”¹²⁸. O tempo primordial e os significados das cosmogonias estão nas origens, e para alcançá-los é preciso um retorno.

II.1.1 Origem e retorno

A obra *O Mito do Eterno Retorno* é considerada pelo autor como “a mais significativa” de suas obras.¹²⁹ Ao analisar as ideias e comportamentos das religiões arcaicas e primitivas, Eliade percebeu, inspirado no “eterno retorno” de Friedrich Nietzsche, que há uma “tendência do Espírito ao retorno ao Todo-Um”¹³⁰, tendências de reintegração e unificação do ser humano para superar os contrários e realizar a androginia – o ser humano perfeito que supre todas contradições – e alcançar a unidade-totalidade em uma origem primordial, narrada em mitos e vivenciada em ritos. “O homem é obrigado a regressar aos actos do Antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, não os esquecer, em suma, seja qual for a vida escolhida para operar esse *regressus ad originem*.”¹³¹ A função e objetivo do retorno é a regeneração total da vida e do ser. Isso pode ser ilustrado pelo ioga: as técnicas do yogui buscam a

¹²³ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2006, 179p., p. 11.

¹²⁴ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 179.

¹²⁵ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 12.

¹²⁶ Cf. STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritia-Stämme in Zentral Australien*, Vol. II, p. 1, *apud* Id., *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70. 1963, 170p., p. 13.

¹²⁷ *Satapatha Brâhmana*, VII, 2, 1, 4, *apud* Id., *ibid.*, p. 14.

¹²⁸ *Taittiriya Brâhmana*, 1, 5, 9, 4, *apud* Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 36.

¹²⁹ “Quando me perguntam em que ordem meus livros devem ser lidos, sempre recomendo que se comece pelo presente trabalho (*O Mito do Eterno Retorno*)”. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 13.

¹³⁰ Id., *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 120.

¹³¹ Id., *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p., p. 47.

reintegração e unificação de diferentes modalidades do ser com o todo. “A reintegração total, isto é o retorno à unidade, constitui para o espírito indiano o objetivo supremo de toda existência responsável.”¹³² Tal retorno às origens torna as religiões cíclicas. O fim não é a meta, mas a origem. A ontologia está no retorno. “O essencial é que há sempre uma concepção do fim e do princípio de um novo período do tempo, baseada na observação dos ritmos cósmicos”¹³³, diz Eliade sobre a renovação periódica da vida e o eterno retorno às origens, que é a repetição de atos cosmogônicos – daí provém questões de novo nascimento, tentativa de restauração do mundo, tempo mítico, *orientatio* e negação da história. Apenas mais tarde “os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus”¹³⁴ e, com o profetismo, pela primeira vez uma religião valoriza a história. O judaísmo e o cristianismo perdem, portanto, a característica do eterno retorno.¹³⁵ Paul Tillich, no livro *Era Protestante*, diz que a história antiga (grega) é cíclica e circular, e nas tradições mono-teístas, em especial a cristã, a história é linear e teleológica. A história é o terror das sociedades primitivas¹³⁶: ritualizar-se e inserir-se no tempo é negar a história e suas consequências.¹³⁷ As religiões perdem sua dimensão histórica e preferem o estatuto ontológico, pois a história pode ser abolida e, por conseguinte, renovada, várias vezes, antes do *eschaton* final. O mito é a experiência pessoal que vai legitimar a renovação e o retorno às origens.

A ontologia em Eliade é centrada na vida como experiência do ser. É uma ontologia existencial e experimental. O mundo se revela, i.e., ordena-se, desdobra-se como *mundus* e *kósmos* por uma experiência comum da consciência do mundo. “O ser humano experimenta a si mesmo como possuindo um mundo ao qual pertence.”¹³⁸ O mundo do ser humano é sempre o mundo em que se vive. Essa revelação de mundo se expressa especialmente em palavras e se sedimenta nos mitos. A sintaxe de mundo é estabelecida originariamente nos mitos. O mito é a descrição dramática dessa ontologia. O mundo é organizado, normatizado, classificado e recebe seu significado na narrativa mítica.

¹³² ELIADE, Mircea. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena. 1996, 398p., p. 112.

¹³³ Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 67.

¹³⁴ Id., *ibid.*, p. 119.

¹³⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 118 e p.144.

¹³⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 162.

¹³⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 109.

¹³⁸ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol 1., p. 179.

II.1.2 Arquétipos e cosmogonias

“Viver”, para o ser humano das culturas tradicionais, significa viver segundo os modelos extra-humanos, de acordo com os arquétipos, repetir um arquétipo, um modelo, um mito primordial com a finalidade de renovar os cosmos.¹³⁹ A “renovação pode ser obtida pela repetição ritual da cosmogonia, efetuada anualmente (enredo do Ano-Novo), por ocasião das crises cósmicas (secas, epidemias etc.) ou de acontecimentos históricos (posse de um novo rei etc.)”¹⁴⁰. O ser humano se sente responsável pela renovação do mundo¹⁴¹, e a repetição instaura o tempo mítico dos deuses e dos antepassados no tempo presente.¹⁴² Sempre que se repete o rito ou um ato significativo “imita-se o gesto arquetípico do deus ou do antepassado, o gesto que teve lugar na *origem* dos tempos, quer dizer, num tempo mítico”¹⁴³. Logo, encontra-se sentido para a vida através dos arquétipos e cosmogonias.

Devemos esclarecer a densidade do termo *arcaico*. Provém do grego Ἀρχή, *arché*, que significa “origem”, “princípio”, “aquilo que é originário”; mas, no novo sentido filosófico, também significa, enquanto elemento, aquilo que é “principal”, “essencial na vida”¹⁴⁴. Não significa algo antigo e ultrapassado, mas algo que é principal e originário na vida e na religião. Neste sentido, *arquétipo*, que também tem sua raiz na palavra grega *arché*, aparece na obra *O Mito do Eterno Retorno* como sendo um tipo original e principal. Eliade usa o termo arquétipo no seu significado neoplatônico – “modelo exemplar”¹⁴⁵ – e não no significado de Jung¹⁴⁶ – que o entende como as estruturas do inconsciente coletivo.

O sujeito religioso dirige-se periodicamente aos arquétipos, aos estados “puros”; conseqüentemente, há uma tendência em retornar ao primeiro momento, à repetição do que estava *no início*. Porquanto se não forem compreendidas as funções de “simplificação” e “arquétipos” dos *retornos*, *repetições* e *recomeços*, nós não compreenderemos como a experiência re-

¹³⁹ Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 109.

¹⁴⁰ Id., *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 170.

¹⁴¹ Daí provém a origem de todas as formas de política, tanto “clássicas” quanto “milénaristas”. Id., *ibid.*, p. 170.

¹⁴² Cf. Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 319.

¹⁴³ Id., *ibid.*, p. 319.

¹⁴⁴ CASSIRER, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought*. New Haven: Yale University, 1955, 269p., p. 50.

¹⁴⁵ Esta é a melhor definição do termo para o autor, segundo ele próprio em sua autobiografia. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960*, 1988, p. 162.

¹⁴⁶ Cf. o prefácio do *Mito do Eterno Retorno*.

ligiosa e a continuidade do divino são possíveis – resumindo, como é possível ter uma *história* e uma *forma* na “religião”.¹⁴⁷

Ao retornar para os mitos cosmogônicos, ou seja, ao caos pré-cósmico, a religião é, em sua essência, *arcaica*, no triplo sentido etimológico (e não pejorativo da palavra): é um começo (*arché*) primeiro (*archaios*) que comanda (*árchein*).¹⁴⁸ A origem guia, aponta e orienta o comportamento do sujeito religioso para as próprias origens. Nestas origens estão as cosmogonias. Os mitos cosmogônicos estão relacionados à ontogênese, i.e., à origem do ser, à inauguração do ser – em outras palavras, a cosmogonia diz como o mundo passou a existir: por uma criação *ex nihilo*¹⁴⁹ (através de uma divindade ou ser supremo), pelo Mergulhador da Terra (narrativas onde o gesto de mergulho no oceano de uma divindade ou um enviado do divino que cria o mundo), pela criação mediante a divisão em duas partes de uma unidade primordial (a separação do Céu e da Terra) ou pela criação pelo desmembramento de um ser primordial.¹⁵⁰ Pelos mitos cosmogônicos algo em especial na vida do sujeito religioso ganha sentido e há passagem de um mundo para outro, de uma forma de ser para outra forma de ser, a renovação do tempo, que é total, real e verdadeira. “Os documentos míticos revelam a escala hierárquica de valores concedendo condição ontológica primária e estrutura central e papel funcional para os mitos cosmogônicos.”¹⁵¹ É o modelo exemplar para o comportamento do ser. “O nascimento, a criação do mundo é, acima de tudo, o aparecimento do Ser, ontofania.”¹⁵² A criação do mundo para a religião tem relação com a manifestação do ser. Em algumas narrativas há a consciência do “Deus ocioso”, *Deus otiosus*, nos primitivos, e.g., Aranda da Austrália central – Deus que se retirou do mundo após sua criação e não mais interfere nas atividades cotidianas; o “Deus escondido”, *Deus absconditus*, de

¹⁴⁷ “Religious man tends periodically toward archetypes, toward ‘pure’ states; hence the tendency to return to the first moment, to the repetition of that which was *at the beginning*. So long as the ‘simplifying’, ‘archetypizing’ function of returns, repetitions, and rebeginnings is not understood, we will not understand how religious experience and the continuity of divine forms are possible—in a word, how it is possible to have *history* and *form* in ‘religion’”. ELIADE, Mircea. *Journal I* – 1945-1955, p. 20.

¹⁴⁸ Cf. COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 192p., p. 28.

¹⁴⁹ *Ex nihilo* é um termo em latim que significa “criação a partir do nada”; este termo é fruto da patrística, mas Eliade o usa de forma geral para denominar a criação através de um ser divino exterior ao mundo.

¹⁵⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras*, p. 67.

¹⁵¹ “Mythic documents reveal a hierarchical scale of values granting primary ontological status and central structural and functional role to the cosmogonic myths”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, pp. 194-195.

¹⁵² “The birth, the creation of the world is, above all, the appearance of Being, ontophany”. ELIADE, Mircea. *Journal II* – 1957-1969, p. 290.

Tomás de Aquino.¹⁵³ O que importa para as religiões arcaicas, ao narrar a origem do mundo, é contar a origem do sentido da vida, ou seja, contar a criação (e não o criador). Há dois tipos de primórdios: aquele dominado por um Ser Supremo (que pode vir a ser um *deus otiosus*) e aquele no qual os ancestrais foram criados.¹⁵⁴ O primórdio que possui mais receptividade na cosmogonia mítica arcaica é aquele com mitos de origem que narram como os ancestrais foram criados, pois é outra forma de “criação”: toca profundamente o humano arcaico em suas questões mais fundamentais, permitindo a manifestação do ser.¹⁵⁵ Cosmogonias de criação, escatológicas e de renovação possuem implicações ontológicas, pois permitem ao ser humano a recriação da vida por meio da perfeição absoluta do ser na esfera do sagrado.¹⁵⁶ Estas implicações ontológicas de criação de sentido e valor do ser são possíveis pelo mito religioso.

II.1.3 Função e estrutura do mito

A estrutura mais elementar do mito, ao conferir modelos exemplares para o comportamento e pensamento humano, é a aproximação real-verdade no mito. Esta aproximação é essencial para Eliade, pois Eliade defende a *verdade no mito*: narrativa que traz o real manifesto de alguma maneira. Ao ser narrativa e ao trazer o real manifesto, a principal função do mito é “revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas”¹⁵⁷.

Mito, do grego μύθος, significa, simplesmente, “palavra”. Mas não é palavra como *logos*. Mito, na sua constituição, é uma narração originária. E a narrativa, por ser originária, torna-se uma verdade exemplar. Conforme vimos na biografia de Eliade (no primeiro capítulo), Eliade era fascinado pela narrativa. Ele foi um escritor romancista. Em seus diários há anotações significativas sobre o valor da narração, tanto na sociedade antiga como na moderna. Ele comenta a dimensão autônoma, gloriosa e irredutível da narrativa que está presente, de uma forma readaptada, na consciência do humano moderno, afirmando que tal

¹⁵³ Cf. ELIADE, Mircea. *Journal II – 1957-1969*, p. 290.

¹⁵⁴ Id., *Journal II – 1957-1969*, p. 288.

¹⁵⁵ “Criação” como a criação artística: cria-se a partir de algo existente para significar e dar sentido. Neste âmbito surge a escatologia indiana, gnóstica e, especialmente, hebraica, deslocando a cosmogonia para o futuro.

¹⁵⁶ “A Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia, pois, como já dissemos, a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação”. Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 74.

¹⁵⁷ Id., *Mito e Realidade*, p. 13.

indivíduo, como o homem das sociedades arcaicas, “não pode existir sem mitos, sem histórias exemplares”¹⁵⁸. Há uma *necessidade existencial* para narrativas, mitos e sonhos que é praticamente orgânica. Pois “os universos imaginários criados nas novelas, histórias e contos revelam certos valores e significados únicos para a condição humana que, sem tais narrativas, ficariam desconhecidos ou, pelo menos, compreendidos imperfeitamente”¹⁵⁹. Nessa condição, a verdadeira literatura não pode desaparecer do mundo humano e cotidiano, pois a imaginação literária é a continuação da criatividade mitológica e da experiência onírica (referente aos sonhos). Assim como todo fenômeno religioso é hierofânico, nota Eliade, a “criação literária desvenda os sentidos universais e exemplares escondidos no ser humano e nos eventos triviais mais comuns.”¹⁶⁰

O mito traz narrativas que comunicam verdades e comportamentos para as atividades do cotidiano, como a alimentação, casamento, trabalho, educação, arte, sabedoria etc., envolvendo a vida e todo o ser da pessoa que participa. O significado e a função do mito, em Eliade, são possíveis pelo anti-reducionismo de sua pesquisa. A escala cria o fenômeno, diz Eliade.¹⁶¹ O mito deve ser estudado em seu próprio plano de referência. Onde a escala cria o fenômeno, o símbolo confere comunicação e vida ao mito. Devemos destacar que todo mito é irredutivelmente simbólico. É através do símbolo que a hermenêutica de Eliade é possível.

O equilíbrio espiritual acontece, para Eliade, quando há oscilação entre sua pesquisa acadêmica e seu imaginário literário.¹⁶² “A imaginação não é uma invenção arbitrária; etimologicamente, é relativo a *imago*, ‘representação, imitação’, e a *imitor*, ‘imitar, reproduzir’. A imaginação *imita* modelos exemplares – ‘imagens’ – reatualizando-os, repetindo-os mais e mais”¹⁶³. O poder da imaginação é fundamental para a receptividade do mito e a vivência do ser. Neste sentido, o mito, diferente da fábula, lenda ou conto, é uma forma intuitiva de pensamento, uma explicação de mundo, crível como fato, sagrado, divino e verdadeiro que, remoto num lugar primordial ou outro mundo, instaura e narra um novo mundo.

¹⁵⁸ “Modern man, like the man of archaic societies, cannot exist without myths, without exemplary stories”.

ELIADE, Mircea. *Journal I – 1945-1955*, p. 150.

¹⁵⁹ “The imaginary universes created in novels, stories, and tales reveal certain values and meanings unique to the human condition which, without them, would remain unknown, or, at the very least, imperfectly understood”. Id., *Journal III – 1970-1978*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 370p., p. 283.

¹⁶⁰ Cf. Id., *ibid.*, p. 284.

¹⁶¹ Cf. Id., *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, 180p., p. 7.

¹⁶² Cf. Id., *O Bosque Proibido*, p. VI.

¹⁶³ “Imagination is not an arbitrary invention; etymologically, it is cognate with *imago*, ‘representarion, imitation’, and with *imitor*, ‘to imitate, to reproduce’. The imagination *imitates* exemplary models – ‘images’ – reactualizes them, repeats them over and over.” Id., *Autobiography, Volume 2: 1937-1960*, p. 156.

Mitos são imagens dos principais modelos originários de uma comunidade. É a “interpretação de algo que tem relevância na vida social do grupo”¹⁶⁴. O mito mantém vivo o pensamento e o rito religioso. Todo mito é religioso, no entanto nem toda religião é mítica.¹⁶⁵

As características de pré-reflexivo, não-consciente e coletivo se entrelaçam no mito pela reflexão e se manifesta em palavras. Paul Ricoeur fala sobre a “constituição passiva”, i.e., as percepções coletivas e pré-conscientes que estão num determinado estágio da vida. Esta é uma dimensão do mito: ele acontece quando não há, a princípio, uma reflexão consciente da ação tomada ou do gesto recebido. A maioria dos mitos é vivenciada neste estágio de forma espontânea e passiva. Há, conforme notou Merleau-Ponty, uma “espessura passiva” na consciência, onde o sujeito recebe o que lhe é dado de forma passiva (por exemplo, a linguagem e a cultura). Existe dinamismo, porém, não há reflexão, apenas receptividade nesta fase. Notemos que a passividade da qual falamos refere-se à reflexão primeira. A reflexão é sempre sobre alguma coisa já dada. O dado vem em forma passiva ou reflexiva. A reflexão não é só reflexão do passivo. Ela assume a passividade, mas vai além, usando de modo ativo o que foi recebido passivamente. O ser humano se apropria do processo e possui a capacidade de refletir. O simbolismo do ser humano arcaico não é reflexivo: o simbolismo do ser humano arcaico é *vivido* – daí, todas as categorias de mistério, sagrado, símbolo e rito são possíveis.

Na fenomenologia, a ontologia e o sentido são primeiros. As estruturas nascem da sintaxe destes, e não o contrário. A diferença entre o estruturalismo e a fenomenologia está no lugar e na prioridade que se dá ao sentido e à estrutura. Eliade não é um estruturalista como Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure ou Jacques Lacan, os estruturalistas de referência. No estruturalismo de Lévi-Strauss o mito tem uma ação inconsciente de estruturar a razão e o mundo de um grupo humano. Não é o drama, não é a diacronia, não é a história que o mito ensina ou transmite, mas o mundo racionalmente organizado de modo inconsciente. Já na fenomenologia, as estruturas possuem lugares diferentes no horizonte do tema. Para os comentaristas, Eliade considera ser importante o estruturalismo para a pesquisa quando diz que um fenômeno pode ser estudado pela morfologia e estruturalismo¹⁶⁶, po-

¹⁶⁴ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 241.

¹⁶⁵ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 65.

¹⁶⁶ “Understanding does not occur by the reconstruction of a particular phenomenon, but rather by the reintegration of that phenomenon within its system of associations through the use of morphology and structuralism”. RASMUSSEN, David M. *Symbol and Interpretation*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1974, 107p., p. 32.

rém ele utiliza o estruturalismo no que diz respeito às estruturas das formas simbólicas que são dinâmicas, dialética e sintáticas.¹⁶⁷ Ou seja, a estrutura, para Eliade, está a serviço daquilo que “é a relação intencional entre o religioso e o sagrado”¹⁶⁸, sem remover de um evento mítico ou de um texto religioso suas personagens, sua subjetividade, nem sua sequência linear textual. Eliade não é “estruturalista”, pois inclui na estrutura utilizada por sua pesquisa a sua própria experiência existencial a serviço da interpretação dos assuntos estudados buscando o sentido de um mito e do sagrado.¹⁶⁹

A estrutura e função do mito podem ser sintetizadas em cinco estágios. (1) O mito constitui uma história dos atos de criação e origem dos Seres Sobrenaturais. (2) É uma história verdadeira, mas no sentido “realista”. (3) Possui a dimensão da criação, de como e porquê que algo veio à existência. (4) Ao conhecer o mito, conhece-se a origem das coisas; é conhecimento vivido ritualmente e simbolizado ontologicamente. Pelo ritual a vivência e a ontologia do mito são possíveis. Narra-se em cerimônia o mito, efetua-se o ritual ao qual o mito serve de participação. (5) Viver o mito em eventos rememorados ou reatualizados.¹⁷⁰ O mito oferece subsídios para se compreender o sentido e significado dos dados e informações da religião, e a religião oferece subsídios para se compreender o próprio mito. Eis algumas características do mito pertinentes às suas estruturas e funções na ontologia: possui correspondência com a situação humana e com a sacralização do mundo; é pré-reflexivo e inconsciente, mas unificador; nasce numa comunidade e difunde níveis de experiência no âmbito de uma co-intencionalidade; revela aspectos paradoxais da realidade; sustenta a relação com o mistério, o símbolo e o rito religioso.

¹⁶⁷ Há um episódio na vida de Mircea Eliade onde ele e Claude Lévi-Strauss participaram de um mesmo seminário (*Le mythe dans Le monde moderne*, 13 de Janeiro de 1950) e Lévi-Strauss discordou das interpretações de Eliade sobre o sentido das religiões. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960*, p. 142.

¹⁶⁸ STUDESTILL, Randall. *Eliade, phenomenology, and the sacred*, p. 178.

¹⁶⁹ No mesmo sentido, Paul Ricoeur criticou Lévi-Strauss dizendo que o trabalho dele, apesar de ser muito interessante, não tinha mensagem.

¹⁷⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, pp. 21-22.

II.2 Ontologia arcaica

A vivência do mito e o comportamento das realidades sagradas possuem relação com o ser, com a mais “profunda dimensão existencial do ser humano”¹⁷¹. Douglas Allen fez uma breve descrição da ontologia de Eliade: relaciona-se com a formulação da estrutura universal da dialética do sagrado, do simbolismo e do mito ao constituir a condição humana; prioridade pelas estruturas não-históricas; e crítica ao ser humano moderno de ser incapaz de resolver as crises existenciais.¹⁷² A característica elementar é que a ontologia de Eliade está relacionada com o mito.

Todas as vezes que o homem toma consciência de sua própria situação existencial, ou seja, de seu modo específico de existir no Cosmos, e assume esse modo de existência, exprime essas experiências decisivas por imagens e mitos que gozarão, mais tarde, de uma situação privilegiada na tradição espiritual da humanidade.¹⁷³

Os mitos expressam uma ontologia, pois estão relacionados a um sentido adquirido do mundo do sujeito. Eliade denomina, inicialmente, sua ontologia por *ontologia arcaica* – arcaico no sentido técnico do termo: aquilo que é princípio e principal. Esta ontologia é uma ontologia “primitiva”¹⁷⁴, uma metafísica rudimentar, pois traz narrativas originais em mitos e revela o mundo por meio de um modelo exemplar que supre todas as formas de realidade. Esta ontologia, mesmo “primitiva”, deveria interessar aos pesquisadores, em especial aos filósofos, porque esta é a forma que o ser humano passou a *ser* em um grande número de civilizações arcaicas.

II.2.1 Ontologia do mito

A narrativa mítica da ontologia arcaica condensa no particular as universalidades de uma compreensão do mundo e do real. É pela essência ontológica do mito que Eliade entra na composição e compreensão estrutural e morfológica do mundo. O mito traz com ele uma *verdade ontológica*. A verdade do mito não é uma verdade de fato, mas uma verdade com-

¹⁷¹ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 65.

¹⁷² Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 71.

¹⁷³ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, pp. 187-188.

¹⁷⁴ Id., *Journal II – 1957-1969*, p. 291.

preensivo-existencial. A pesquisa de Eliade está situada na tradição da “compreensão” (*Verstehen*), conforme já apontamos nas aproximações metodológicas. De acordo com Wilhelm Dilthey, *Verstehen* oferece possibilidades para reflexão e estudo das experiências vividas (*Lebenswelt*). O passo ontológico de Martin Heidegger é compreender, além da existência dos entes/seres (*das Sein des Seiendes*), a existência de si mesmo (*das Sein des Seins*).¹⁷⁵ Neste sentido, Eliade é influenciado tanto por Dilthey como por Heidegger, pois Eliade pressupõe que as experiências religiosas em si são gerais e totais, e a partir delas o ser humano confere existência a si mesmo. O mito possui centro ontológico devido ao fato de constituir uma verdade (de compreensão) e uma possibilidade de existência ao ser humano. Podemos caracterizar a ontologia de Eliade como *ontologia do mito*.

A ontologia do mito está próxima de Parmênides, Heidegger, os existencialistas e o hinduísmo nos aspectos existenciais, e está um pouco distante de Aristóteles e da ontologia medieval. De Aristóteles, Eliade difere no que diz respeito à hierarquização do mundo e dos entes. Mas notamos que, assim como em Aristóteles e Eliade, o ser é visto por muitos ângulos e diferentes interpretações. A diversidade dos mitos traduz esta preocupação que vem de Aristóteles: o ser se diz de muitos modos. Poderíamos, parafraseando Aristóteles e inspirados em Eliade, dizer: “o ser se diz de muitos modos nos mitos”. A variedade de mitos mostra a variedade de possibilidades de ser. A filosofia de Eliade é também influenciada por Parmênides e o hinduísmo nos aspectos sobre o real e a experiência temporal ser atemporal.¹⁷⁶ No entanto, a ontologia do mito aproxima-se com exatidão à ontologia de Platão.

Eliade herdou do hinduísmo a dimensão da negação do tempo, e encontrou em Platão seu fundamento. A ontologia de Eliade é platônica no que diz respeito aos arquétipos. Eliade identifica a estrutura da “ontologia primitiva” como platônica, pois os atos e objetos, para a religiosidade primitiva, só se tornam reais na medida em que imitam ou repetem um arquétipo.¹⁷⁷ Devido a participação do símbolo no arquétipo e na repetição de determinados gestos e mitos, remetendo o comportamento e o ser para uma narrativa primeira e principal, que aconteceu no princípio do tempo, *ab origine*, a ontologia do mito assemelha-se, como

¹⁷⁵ Cf. LAITILA, Tuevo. *Mircea Eliade's Understanding of Authentic Being*. Some Observations., p. 44.

¹⁷⁶ What is perceived as sacred in a hierophany proves the existence of primordial ontology characterized by Eliade in Parmenidean (the real is atemporal), Platonic (the archetypes), or Indian terms (the temporal experience is atemporal). CORDONEANU, Ion. “Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade’s work”, In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 41.

¹⁷⁷ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 49.

movimento e conceito, à estrutura platônica do mundo das ideias. As cerimônias religiosas são *reproduções* de antigos gestos e consagrações consideradas ideais. Conforme nota Eliade, “para as sociedades tradicionais, todos os actos importantes da vida quotidiana foram revelados *ab origine* por deuses ou heróis”¹⁷⁸. Eliade chega a propor denominar Platão como “o filósofo por excelência da ‘mentalidade primitiva’”¹⁷⁹. Platão conseguiu perceber e valorizar o comportamento da humanidade arcaica. Eliade cita um texto fundamental de Platão, o *Político*, onde temos a ideia do retorno aos ideais:

Neste Universo, que é o nosso, o conjunto de seu movimento circular é por vezes guiado pela divindade e por vezes entregue a si próprio, uma vez que não ultrapassa a duração que lhe cabe nesse Universo; ele volta então a girar no sentido oposto, por si próprio.¹⁸⁰

Platão sugere que as mudanças são seguidas de destruições e, por conseguinte, de renovações (paradoxais). Nascem, daí, mitos do paraíso primordial (presentes em várias culturas), dos começos paradisíacos, sempre tomados no *illud tempus* primordial. Por remeter a um início, a um arquétipo, a uma situação primordial e exemplar, a ontologia do mito de Eliade é platônica. A imitação e repetição de arquétipos configuram a realidade e instauram o ser. Além disso, a ontologia do mito busca superar o tempo, a duração, o finito e a história pela repetição de gestos pragmáticos instaurados nos mitos. Para Eliade, as sociedades primitivas buscam, com os mitos de repetição e com arquétipos exemplares, suprimir o tempo (herança de Parmênides e do hinduísmo). É nesta intencionalidade que os mitos e o ser adquirem um estatuto ontológico de arquétipo. O ser humano arcaico, segundo Eliade, não aceita o *cronos* devorador e busca aboli-lo periodicamente por meio dos ritos. Assim, o ser humano transforma-se no próprio arquétipo. Eliade conclui que para o povo primitivo o que interessa é o mito e o coletivo, e não o pessoal e o individual: “*categorias em vez de acontecimentos, arquétipos em vez de personagens históricas.*”¹⁸¹

Na Grécia antiga temos duas valorizações da memória: uma que se refere aos eventos primordiais, e outra que se refere à memória das existências anteriores.¹⁸² Por priorizar os mitos (categoria) e o coletivo (arquétipo), a ontologia arcaica insere-se no contexto da memória que privilegia os eventos primordiais. O pensamento indiano e algumas mitologias

¹⁷⁸ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 47.

¹⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 49.

¹⁸⁰ PLATÃO, apud Id., *ibid.*, p. 135.

¹⁸¹ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 58.

¹⁸² Cf. id., *ibid.*, p. 110.

primitivas, em suas intuições, “proclamam que o ato decisivo que fundou a atual condição humana ocorreu num passado primordial e portanto que *o essencial precede a atual condição humana*”¹⁸³. Isto entra em contraste com uma ontologia que poderíamos designar de pitagórica-pessoal. Tal ontologia, aparentemente oposta à ontologia mítica, inaugurada por Pitágoras e Empédocles, coloca o sujeito ao centro e favorece a experiência do indivíduo com o mundo vivido ao invés do mito; ou seja, neste caso *a existência precede a essência*. A vida e o sentido da existência não são mais explicados por narrativas sagradas e míticas, i.e., por uma essência, mas pela experiência do próprio indivíduo – daí provém a ideia de reencarnação, na qual antes de se explicar os desafios e estatutos ontológicos de uma pessoa pelos mitos primordiais, explica-os pela vida própria da pessoa, por suas possíveis vidas passadas e reencarnações anteriores. Entretanto, Eliade nota que o eterno retorno pode ser atribuído ao pitagorismo primitivo, pois é “a repetição periódica das existências anteriores”¹⁸⁴, a ideia de que a sucessão dos eventos cabe ao próprio sujeito, e este retorna às suas origens. Paradoxalmente, a ideia do eterno retorno reforça o mito, e não o sujeito, pois o que está na origem, geralmente, é uma ideia, um ideal, uma essência, um começo primordial.¹⁸⁵ Independente se a ontologia arcaica é platônica (mitos) ou pitagórica (pessoal), o movimento de retorno é o que constitui a mentalidade e o comportamento do indivíduo, e é este movimento que deve interessar ao filósofo e teólogo ocidental para que tomem conhecimento como e porque os indianos e algumas mitologias possuem a concepção do retorno ao passado primordial. Eliade quer resgatar este movimento em sua filosofia, pois acredita que a única saída para a crise existencial moderna é a intencionalidade do ser humano que busca respostas para suas questões existenciais nos mitos mais elementares que fundaram a humanidade como ela é percebida ao longo de sua existência.

Lauri Emilio Wirth observou que “o estudo da religião que prioriza os ritos, os símbolos, as festas, os discursos e doutrinas etc., tem pouca consideração pelo sujeito religioso como tal”¹⁸⁶. Tal crítica procede, afinal, como notou Arthur Schopenhauer, “se as ideias devem se tornar objeto do conhecimento, a condição é a supressão da individualidade no

¹⁸³ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógeno*, p. 6.

¹⁸⁴ Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 134.

¹⁸⁵ “Em todo o caso, é de notar que, por um lado, a memória popular recusa-se a conservar os elementos pessoais, ‘históricos’, da biografia de um herói, enquanto que, por outro lado, as experiências místicas superiores implicam uma elevação última do Deus pessoal para o Deus transpessoal”. Id., *ibid.*, p. 61.

¹⁸⁶ WIRTH, Lauri Emilio. *A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*, In: *Estudos de Religião* 25, p. 178.

sujeito cognoscente”¹⁸⁷. No entanto, Wirth infere que Eliade exclui o sujeito religioso do centro de sua pesquisa¹⁸⁸ devido à seguinte afirmação do Eliade:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta.¹⁸⁹

Se esta afirmação fosse feita como meio de investigação histórica, a crítica de Wirth se mantém, desqualificando o método de Eliade; porém, tal afirmação de Eliade não parece fazer referência ao método de pesquisa do autor (pois seria contrário ao próprio método fenomenológico), mas ao sistema religioso no qual a essência precede a existência e que pretende negar a história em busca do *in illo tempore*, inabilitando qualquer memória pessoal a fim de sustentar a autonomia e soberania do próprio sistema sobre as crenças e experiências pessoais. Eliade não exclui o sujeito da memória e do discurso religioso de sua metodologia. O método “compreensivo” de Eliade é essencialmente a inclusão do sujeito. Quem o exclui é a consciência arcaica.¹⁹⁰ Pois quando o assunto é método de pesquisa em história das religiões, ele diz que o pesquisador deve fazer uso de todos os recursos disponíveis para a pesquisa: “fragmentos de uma vasta literatura sacerdotal oral, referências encontradas nas notas de viajantes e missionários, monumentos, inscrições e recordações conservadas nas tradições populares.”¹⁹¹

Os principais recursos de dados empíricos de Eliade são os registros de mitos e outros textos das religiões. No entanto, não há uma subtração do sujeito religioso em prol de uma possível supremacia dos mitos, ritos e símbolos. Pelo contrário: sem a experiência religiosa do sujeito não se compreende o que é religião. “A maioria das partes da Bíblia descreve o encontro religioso em termos fortemente personalistas.”¹⁹² A gênese da religião se dá entre o indivíduo religioso e sua experiência pessoal com o divino que lhe manifesta. Esta consideração é uma abordagem de cunho fenomenológico. Posteriormente, após a vivência

¹⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*, III parte. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005. 303p., p. 22.

¹⁸⁸ Mircea Eliade é frequentemente criticado por antropólogos e outros estudiosos nos mesmos termos. Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 36.

¹⁸⁹ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 90.

¹⁹⁰ “Pois a consciência arcaica não dá qualquer importância às recordações pessoais”. Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 62.

¹⁹¹ Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 11.

¹⁹² TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 126.

do sujeito, haverá mitos, ritos e símbolos. Eliade concentra sua pesquisa nesses aspectos, mas não exclui, de forma alguma, o sujeito religioso como fonte de historiografia. Uma das orientações elementares da fenomenologia, expressas por Husserl, é que a análise de qualquer fenômeno ou consciência se dá pela vivência.¹⁹³ O aspecto vivencial é condição *sine qua non* do método fenomenológico que considera a experiência pessoal e individual tanto do pesquisador como das pessoas e dos objetos estudados pelo historiador das religiões que dispõe de ferramentas fenomenológicas.

II.3 Ontologia moderna

Eliade frequentemente faz *juízos negativos* sobre o ser humano moderno e a modernidade. A ontologia histórica é a ontologia moderna. Esta busca uma identificação total com o que é temporal e histórico, negando os modelos míticos exemplares de transcendência. Para Eliade, tal modo de ser (moderno) é desumano, anti-humano, alienado, sem sentido e auto-frustante.¹⁹⁴ Podemos inferir pelas teorias apresentadas que Eliade valoriza os mitos para a ontologia, a despeito de experiências pessoais, e que qualquer forma de ontologia diferente da ontologia arcaica é desqualificada.

Se Platão é o filósofo por excelência da mentalidade primitiva, Hegel pode ser considerado o filósofo da mentalidade moderna, pois “Hegel esforça-se por criar uma filosofia da história na qual o acontecimento histórico, se bem que irreversível e autônomo, poderia contudo ser enquadrado numa dialética ainda aberta”¹⁹⁵. A história seria nova e livre, nunca se repete. A natureza, por outro lado, é cíclica e se reproduz infinitamente. Eliade nota que para os primitivos, ao se oporem por todos os meios de história, há uma nostalgia de paraíso perdido, do retorno ao princípio, por obra do desejo de não se perder na memória e no tempo. Há uma sede do primitivo pelo ôntico, representado pelos seres arquetípicos. Já, para o ser humano moderno, a história não se opõe ao ser, mas é uma nova forma de viver.

Segundo Eliade, “o homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcen-

¹⁹³ Cf. GOTO, Tommy Akira. *O Fenômeno Religioso*, p. 31.

¹⁹⁴ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 194.

¹⁹⁵ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 105.

dência”¹⁹⁶. Para o ser humano moderno o sagrado é um empecilho para o ser e a dessacralização do mundo. Na opinião de Eliade o posicionamento existencial do indivíduo a-religioso é trágico e desprovido de grandeza. Os indianos, logo quando perceberam o sofrimento e a história, trataram de ontologizar a causalidade universal em *karma*: explica-se os acontecimentos e sofrimentos de uma pessoa, mas não se o limita em sua dimensão histórica, pois há uma meta de transcendência, já que até os sofrimentos e eventos históricos assumem sentido positivo. “Na área mediterrâneo-mesopotâmica, os sofrimentos do homem foram muito cedo relacionados com os de um deus. Atribuía-se-lhes assim um arquétipo que lhes conferia simultaneamente realidade ‘normalidade’”¹⁹⁷. O comportamento primitivo, que busca não perder o contato com o ser, nega a história ao repetir um gesto primordial que confere significado para a vida. Pela repetição, o tempo é suspenso e o ser pode alcançar seu fundamento. No entanto, quando um sofrimento ou problema social adquire dimensão de acontecimento e fato histórico, temos aí o início do destino histórico, o modo de ser na história.

A perspectiva da ontologia arcaica muda quando se perde o sentido da religiosidade cósmica. As elites intelectuais de certas comunidades, ao se desligarem dos padrões das religiões tradicionais, esvaziam os significados da santificação periódica do tempo cósmico. Algumas celebrações continuam a existir (como a concepção primitiva do Ano-Cosmos), mas sua estrutura mantém-se no nível do inconsciente e do coletivo, sem a intenção da repetição do arquétipo original para se inserir na existência. Entre as religiões arcaicas e as concepções filosóficas do eterno retorno na Grécia e Índia, o povo Hebreu e o judaísmo possuem uma característica própria, que é a *ontologia histórica*.¹⁹⁸ A história, assim como as catástrofes e o sofrimento, era necessária, pois fora prevista por Deus para que o povo judeu não fosse contra o seu próprio destino, destruindo a herança religiosa legada por Moisés.¹⁹⁹ Esta história teve um começo e terá um fim. Javé, diferente de outras divindades que se manifestavam no tempo cósmico, manifesta-se no *tempo histórico*. “A História, em sua totalidade, torna-se, pois, uma teofania: tudo o que se passou na História *devia passar-se assim*, pois assim o quis o Espírito universal”²⁰⁰. A história é o local da intervenção pessoal de Javé a favor de seu povo. “Os Hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história

¹⁹⁶ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 165.

¹⁹⁷ Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 115.

¹⁹⁸ Cf. id., *O Sagrado e o Profano*, p. 97.

¹⁹⁹ Cf. id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 117.

²⁰⁰ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 98.

como epifania de Deus”²⁰¹, nota Eliade. Com os profetas, a história é valorizada. O profetismo ultrapassa a tradicional visão do eterno retorno e descobre um tempo com sentido único.

Pela primeira vez, afirma-se e desenvolve-se a idéia de que os acontecimentos históricos têm um valor em *si mesmos*, na medida em que são determinados pela vontade de Deus. Este Deus do povo judeu já não é uma divindade oriental criadora de gestos arquetípicos, mas *personalidade* que intervém constantemente na história, que revela a sua vontade através dos acontecimentos. Os factos históricos transformam-se assim em “situações” do homem perante Deus, e como tal adquirem um valor religioso, que até então nada podia assegurar.²⁰²

Na ontologia bíblica, segundo Eliade, há a salvação do devir histórico pela valorização escatológica do futuro onde a história deixará de existir. Nesta dimensão de valorização do futuro, da história como teofania e de reconciliação com Javé, há uma notável inovação em relação às outras tradições religiosas: a *fé* judaico-cristã. Enquanto Kierkegaard, em sua análise existencial da religião, faz um elogio a Abraão, Eliade vê neste personagem bíblico o marco que dividiu a concepção tradicional da repetição do gesto arquetípico da nova dimensão religiosa que inauguraria o mundo moderno. A fé, da forma que Abraão a viveu, é o elemento que caracteriza as religiões bíblicas, diferenciando-as das demais tradições religiosas. Se antes o ser humano vivia mitos e símbolos que ritualizavam uma cosmogonia, inserindo-os na existência, agora a Bíblia inaugura uma nova dimensão religiosa: “Deus revela-se como pessoal, como uma existência ‘totalmente diferente’ que ordena, gratifica, exige, sem qualquer justificação racional (ou seja, geral e previsível), e para quem tudo é possível”²⁰³. Essa dimensão habilita a fé, e o acontecimento histórico que passou a ser uma teofania revela uma ontologia histórica, na qual Deus e o seu povo possuem gestos e vontades comuns na história. Pela fé, o tempo passa a ser atual e a regeneração do mundo passa a ser a regeneração do próprio ser humano. A história também pode ser renovada pela experiência da fé. “O retorno às origens fornece esperança ao renascimento”²⁰⁴ – é por isso que o cristianismo acredita na ressurreição do corpo, a *resurrectio carnis*, ou ressurreição da vida²⁰⁵, termo que Jürgen Moltmann prefere, e rejeita, formalmente, o conceito grego da imor-

²⁰¹ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 119.

²⁰² Id., *ibid.*, pp. 118-119.

²⁰³ Id., *ibid.*, p. 124.

²⁰⁴ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 199.

²⁰⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça: um Testamento Teológico para a América Latina*, p.

talidade da alma. O retorno às origens colaborou para noções apocalípticas e escatológicas do fim do tempo, da vinda do Messias, da própria ressurreição. A sintaxe do sagrado presente na Bíblia aponta para um futuro bom, um novo começo, “novos céus e nova terra” (Apocalipse 21 e 22), pois “a história que é destinada ao Universo é limitada, e que o fim do mundo coincide com a eliminação dos pecadores, com a ressurreição dos mortos e com a vitória da eternidade sobre o tempo”²⁰⁶.

Se o cristianismo não for o responsável, possui, pelo menos, para Eliade, uma notável parcela de responsabilidade pela ontologia histórica, pois o cristianismo vai mais longe na valorização da história. “Visto que Deus *encarnou*, isto é, que assumiu uma *existência humana historicamente condicionada*, a História torna-se suscetível de ser santificada.”²⁰⁷ As celebrações litúrgicas do cristão não o remetem para um tempo *ab origine*, mas para um *illud tempus* evocado pelos Evangelhos que é um tempo histórico, que teve lugar próprio em determinada situação histórica. Os pais da Igreja, como Santo Agostinho, São Gregório e Orígenes opuseram-se às teorias cíclicas de retorno das religiões tradicionais. “Somos superiores ao destino”, escreveu Taciano.²⁰⁸ Isto é, há um sentido na história que não é meramente fatalismo ou acidente. Pelo profetismo, a história ganha força, pois nela Deus revela sua vontade. A história das grandes civilizações, como a de Roma, adquirem dimensões dramáticas com esforços para a libertação de qualquer influência sobre a história. Toda tentativa de regeneração que negava ciclos cósmicos possuía uma valorização da história no plano cósmico. O destino histórico é superado quando a história se renova em épocas de paz, quando a vontade de Deus é realizada e o futuro novo é possível. O historicismo é, portanto, “o produto da decomposição do cristianismo”²⁰⁹, mesmo negando a soteriologia e a transcendência.

II.3.1 Ontologia e história

A crítica que é feita ao método fenomenológico de Edmund Husserl é que ele não considera a importância da história em seu método – Paul Tillich também fez esta observa-

66.

²⁰⁶ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 143.

²⁰⁷ Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 97.

²⁰⁸ TACIANO, Aos Gregos, 9, *apud* ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 146.

²⁰⁹ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 98.

ção.²¹⁰ Somente ao final de sua vida Edmund Husserl percebeu a importância da história para o método fenomenológico. Eliade é alvo de semelhantes críticas que o acusam de não ser um historiador legítimo. No entanto, a questão da história em Eliade é mais complexa.

No prefácio de seu livro *O Sagrado e o Profano*, Eliade comenta que os historiadores da religião estão divididos em duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: aqueles que concentram sua atenção principal no sentido e nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, e aqueles que se interessam de preferência pelo contexto histórico dos fenômenos religiosos. Sua pesquisa encontra-se na primeira categoria: estudo do fato religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, com a finalidade de aprender o seu significado último. Eliade trabalha como historiador das religiões. Eliade critica, com razão, o historicismo. “Eu me rebelei contra os diferentes tipos de ‘historicismos’ pós-hegelianos, e não contra a história mesma.”²¹¹ Eliade valoriza a história, utiliza a história, faz história (do seu jeito) e até considera algum aspecto do historicismo: “Eliade reconheceu como um dos grandes mistérios do historicismo a abertura ao universalismo histórico na compreensão do homem”²¹²; no entanto, recusa a redução da história por excelência como explicação das culturas arcaicas e tradicionais. A visão de Eliade sobre a humanidade “é anti-historicista, mas não anti-histórica”²¹³. Eliade possui um jeito especial de lidar com a história, que é próprio do método fenomenológico e que alguns de seus críticos não aceitam.

Altizer insiste no caráter não-histórico dos meus trabalhos. No entanto, no *Yoga* e no *Nascimento e Renascimento*²¹⁴ e em outras monografias menores eu tentei descrever a formação dos padrões religiosos através do envolvimento próprio com o tempo histórico dos acontecimentos. Além disso, a aproximação sincrônica é tão válida como a diacrônica. Eu concentrei fundamentalmente nas estruturas porque estou convencido que tal método é o mais adequado para descobrir o significado do fenômeno religioso.²¹⁵

²¹⁰ Vd. TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*, p. 30.

²¹¹ “It is against the different types of post-Hegelian “historicisms” that I rebelled rather than against history as such”. ELIADE, Mircea. “Notes for a Dialogue”, In: COBB, John B. (Ed.) *The Theology of Altizer: Critique and Response*. Philadelphia: Westminster Press, 1970, 269p., p. 238.

²¹² GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*, pp. 531-532.

²¹³ Id., *ibid.*, p. 532.

²¹⁴ *Yoga, Imortalidade e Liberdade, e Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*.

²¹⁵ “Altizer insists on the ahistorical character of my works. However, in *Yoga*, in my *Birth and Rebirth*, and in other minor monographs I tried to describe the transformation of religious patterns by the very fact of their involvement with historical time. Moreover, the synchronic approach is as valid as the diachronic one. I concentrate primarily on structures because I am convinced that such a method is the most adequate for uncovering the meaning of religious phenomena.” “It is against the different types of post-Hegelian “historicisms”

Eliade leva a sério as manifestações históricas do religioso e do sagrado. Durante sua vida buscou na história o maior número possível de registros de mitos e cosmogonias. As críticas que atacam Eliade nesses pontos são infundadas. A crítica mais fundada, que nos parece ter razão, é o modo de ver o sagrado como *evasão* da história. Sua intencionalidade historiográfica está no âmbito da fenomenologia em perceber as ideias do ser, dos significados e da verdade, com repercussão ontológica.²¹⁶ Douglas Allen lembra que Eliade também usa abordagens empíricas.²¹⁷ O historiador das religiões “lida com fatos histórico-religiosos que ele se propõe a compreender e tornar inteligíveis aos outros”²¹⁸. Para Eliade, o historiador das religiões não reúne somente dados e fatos históricos, mas os *reflete e interpreta* segundo a estrutura dos fenômenos religiosos. Em outros termos, nas palavras do próprio autor, “o objetivo da história das religiões é *identificar a presença do transcendente na experiência humana*”²¹⁹. A religião “ontologiza” a história para que ela não vire *história*. No entanto, parece que Eliade não percebeu que o “terror da história”, a máquina do tempo e da história, que tudo destrói, os horrores da história profana e seus absurdos, não têm poder para destruir o sagrado. Há uma prioridade do sagrado e superioridade ontológica do sagrado sobre a temporalidade profana. Tudo o que tem valor na história, tem seu significado arquetípico fora da história. A experiência do sagrado seria um eterno retorno do mesmo que provoca a superação dialética do tempo profano com síntese do sagrado. Neste ponto Eliade se coloca numa tradição evasivista da história por um viés do sagrado arcaico (e.g., certas expressões do hinduísmo).

Sua crítica ao “desencantamento” promovido pelo judaísmo e pelo cristianismo vem pela encarnação histórica e cria horizontes históricos. Eliade parece querer reduzir tudo o que vale na história a uma história sagrada cujo valor vem de sua *arché* em *in illo tempore*. “A Eliade não interessam as sequências cronológicas ou as relações causa-efeito entre os eventos, mas o estudo do desenvolvimento do pensamento humano que abarque vastas regiões do tempo e do espaço”²²⁰. Eliade parece tomar a posição de uma antiga forma de rela-

that I rebelled rather than against history as such”. ELIADE, Mircea. “Notes for a Dialogue”, In COBB, John B. (Ed.) *The Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 242.

²¹⁶ Cf. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 89.

²¹⁷ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 5.

²¹⁸ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*, p. 208.

²¹⁹ “The ‘goal’ of the history of religions is to identify the presence of the transcendent in human experience”. Cf. Id., *Journal II: 1957-1969*, p. 89.

²²⁰ GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: fenômeno religioso e valorização da história a luz*

cionar tempo e eternidade na qual todas as épocas e todos os momentos são equidistantes da eternidade (simbolizado pelo sagrado). O sentido de cada momento é deferido pela sua relação com o sagrado que “muda de roupa”, mas mantém seu centro e sua estrutura imutáveis.

A ontologia histórica é inaugurada pelas religiões bíblicas e ganha força no cristianismo. A crise existencial do ser humano moderno é, segundo Eliade, uma crise *religiosa*.²²¹ A história passa a ter sentido e se torna necessária. Os impérios erguiam-se e caíam, as guerras provocavam inúmeros sofrimentos, a imoralidade, a dissolução de costumes, a injustiça social etc., agravavam-se continuamente porque “tudo isso era *necessário*, ou seja, exigido pelo ritmo cósmico, pelo demiurgo, pelas constelações ou pela vontade de Deus”²²². A falha da ontologia histórica é que o “homem histórico”, como Eliade denomina, o humano moderno que deseja ser criador da história, descende do *homo religiosus*, e por mais que o ser humano moderno negue a dimensão do sagrado e do mito, os conteúdos e estruturas no inconsciente estão na origem do humano em sua condição religiosa. Para Eliade, até as mais seculares histórias podem ser tentativas de valorizar a história no plano cósmico, como o mito da renovação eterna das cidades. Isso acontece, pois “o inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos”²²³.

O paralelismo entre a filosofia hegeliana, o marxismo e a teologia dos profetas demonstra a preocupação do ser humano moderno. Hegel buscou reconciliação com a história ao ver cada acontecimento como a vontade do Espírito Universal. O marxismo atribuiu sentido à história quando os acontecimentos revelam uma estrutura coerente de fatos que conduzem a eliminação final do terror da história e uma possível “salvação”. O profetismo deu base para a filosofia ao mostrar o tempo irreversível e válido em si mesmo, na medida de uma nova manifestação revolucionária da vontade de Deus, perante as sociedades tradicionais.²²⁴ No entanto, não se pode negar a própria condição que constituiu a humanidade tal como hoje ela é. Eliade discorda da negação da ontologia arcaica e da mentalidade histórica. Mesmo com narrativas e contos, é impossível haver mudança ontológica, pois “não são vi-

do anti-historicismo de Mircea Eliade, p. 35.

²²¹ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 171.

²²² Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 147.

²²³ Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 171.

²²⁴ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 161.

vidas pelo *homem total* e não transformam uma situação particular em situação exemplar²²⁵; em outras palavras, não constituem o ser.

A solução sugerida por Eliade para a crise existencial moderna é religiosa: “A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência ‘aberta’ a valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito²²⁶. Douglas Allen afirma que Eliade realiza movimentos e julgamentos ontológicos por suas pressuposições arcaicas e míticas, pois elas revelam as verdades essenciais sobre as estruturas do inconsciente, solução para as crises existenciais mais fundamentais e a natureza da realidade.²²⁷ Eliade aponta que é possível conceber uma época na qual se deixará de fazer “história” no sentido que se começou a fazer antigamente para se repetir e viver os gestos arquetípicos e primordiais a fim de criar uma nova humanidade mediante as profundas dimensões existenciais que o ser humano histórico nunca imaginou poder criar.

II.4 Categorias da reflexão ontológica do mito

Ao estudar as religiões e expressões do sagrado, Eliade evita, diferentemente de Ernst Cassirer, uma perspectiva evolucionista do mito e do símbolo religioso. Para ele, as religiões arcaicas não são menos evoluídas que as modernas. Por grande parte de sua vida Lucien Lévy-Bruhl considerou as sociedades primitivas como portadoras de “mentalidade primitiva” pré-lógica, pois a sociedade era governada por uma “participação mítica”.²²⁸ Eliade discorda deste posicionamento, pois, para ele, as religiões arcaicas, sendo *arquivos* da humanidade, possuem uma forma original e principal de comportamento diante das origens primordiais, dos fatos significativos e exaltantes, da sacralização, do real, do verdadeiro, do tempo primordial, da ritualização dos modelos exemplares e da transcendência, separando

²²⁵ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 172.

²²⁶ Id., *ibid.*, p. 171.

²²⁷ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 281.

²²⁸ ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 87.

fenômenos ordinários de fenômenos religiosos.²²⁹ Sendo assim, os mitos e símbolos estão inseridos numa realidade que lhe são pertinentes.

Por assumirem uma postura ontológica, os mitos exprimem situações humanas exemplares e correspondem, como resposta, a algum problema ou condição humana de uma determinada situação ou época – como a interpretação de Gênesis 1, proposta pela Teologia da Libertação. Aproximando-nos do contexto histórico da composição do texto de Gênesis, notamos que a preocupação central do relato da criação de Gênesis não é narrar sistematicamente como o planeta Terra foi criado — esta é uma preocupação moderna. Os primeiros versículos de Gênesis buscam responder à repressão babilônica que o povo hebreu sofria. “Ao recitar Gênesis 1 torna-se, pois, imprescindível incorporar, como pano de fundo, os gemidos e as dores de gente escravizada e sugada ao máximo para a glória do império. A interpretação precisa situar esta poesia nesse conflito!”²³⁰, diz o professor Milton Schwantes. A datação é precisa pelos exegetas: Gênesis 1-11 foi composto por volta do século VI a.C. Naquela época, o povo estava no exílio na Babilônia. De forma poética e litúrgica, o texto tem como oposição a religião dominante do império babilônico. Os astros eram os símbolos maiores das divindades babilônicas. Todo Império era representado pelo sol. No entanto, Javé é Deus maior que as divindades babilônicas dos astros. Deve-se desautorizar os astros como divindades para desmontar o maquinário militar e imperial. Pois Javé é Deus que criou o céu, o sol, a lua, as luzes e todos os astros. O texto conduz responsabilidade social quando se opõe à opressão do regime operante: o sábado é fator diferenciador, pois além de ser o dia de encontro com o “criador” e o povo para celebração, é o protesto para se sobreviver contra condições adversas conquistando direitos elementares para a sobrevivência. O relato de criação de Gênesis 1, como cosmogonia, é, também, um relato de libertação do povo de Deus. É uma liturgia poética com a voz dos massacrados e espoliados pelo imperialismo babilônico. É ação de fé contra a idolatria e ação esperançosa a favor do direito do humano. Eliade orienta que a principal função dos mitos e símbolos exemplares é convidar e ajudar o ser humano a pensar e descobrir continuamente significações nova na vida, podendo aprofundar os conteúdos destes mitos e símbolos articulando-os com sua situação

²²⁹ “Myths reveal experiences of the sacred and express the universal structure of the dialect of the sacred and the profane. It is the universal structure of the sacralization, as formulated in Eliade’s dialectic of the sacred, that allows Eliade to differentiate myths and other religious phenomena from nonreligious phenomena”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 101.

²³⁰ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança: Meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2009. 136p., p. 35.

específica, conforme refletimos na perícopes de Gênesis. Será que nesta interpretação não poderíamos dizer que o “mito da libertação histórica” se sobrepõe ao “mito da libertação cosmogônica”, e nesse sentido incorpora uma visão da história diferente de Eliade? Assim, pela possibilidade de uma síntese entre a ontologia arcaica e a ontologia da história, podemos falar de um “mito da história”, onde a história também faz parte da ontologia e do mito.

II.4.1 Mistério

O mito, além de ter uma lugar existencial em uma determinada situação humana, sempre tem relação com o sagrado e o mistério. Falar de mito significa abraçar o paradoxo da manifestação do sagrado e a dimensão existencial do mistério. Mistério, para Rudolf Otto, como também para Eliade (que segue a linha de Otto neste aspecto) é o desconhecido, inapreensível e incomensurável pela natureza humana.²³¹ Em suma, é o “totalmente outro”, o “totalmente diferente”. A palavra mistério é usada na Bíblia neste sentido proposto por Otto. Vejamos um exemplo da dimensão do mistério no Novo Testamento bíblico. A palavra mistério aparece com certa frequência na Bíblia, em especial no Novo Testamento. Os Evangelhos falam em “mistérios do reino dos céus” (Mateus 13:11, Marcos 4:11, Lucas 8:10). O apóstolo Paulo fala em “mistérios de Deus” (1 Coríntios 4:1); “mistério de Cristo” (Efésios 3:4, Colossenses 4:3); “mistério de Deus e Pai, e de Cristo” (Colossenses 2:2); “mistério do evangelho” (Efésios 6:19); “mistério da fé” (1 Timóteo 3:9); “mistério da piedade” (1 Timóteo 3:16); “a sabedoria de Deus, oculta em mistério” (1 Coríntios 2:7). O sentido da palavra mistério usada pelos Evangelhos e Paulo não significa enigma ou problema. Mistério, aqui, como também nas diversas religiões, contém sentido técnico que significa *algo que podemos conhecer em parte, mas não totalmente*. A religião dota uma porção sondável, que é uma dimensão que podemos conhecer, mas seu profundo é insondável e desconhecido. É possível conhecer Deus em parte, assim como pode-se conhecer, também em parte, Cristo, os Evangelhos, a salvação e a fé. A condição do mistério perpassa pelo mito e pelo sagrado e participa de uma forma particular na ontologia do sujeito e seu mundo.

²³¹ OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, 224p., pp. 58-63.

Eliade nota que o comportamento do sujeito religioso que vive a dimensão do mistério, tal como o de toda humanidade arcaica, é existencial: “eles (os aborígenes australianos) reagiram desta maneira (diante os mistérios de iniciação) logo que sentiram no mais profundo do seu ser a sua particular situação no universo, quer dizer, quando se deram conta do mistério da existência humana”.²³² No mistério da morte e sexualidade, por exemplo, há dimensões de *fascinans* e *tremendum*, dimensões que são vivenciadas. O mistério, ao ser vivido, expõe as verdadeiras dimensões da existência. Eliade aprofunda questões do mistério, iniciação, existência, participação e consciência do sujeito religioso em seu livro *Mitos, Sonhos e Mistérios*, relacionando tais assuntos com o estudo dos mitos.

II.4.2 Símbolo

Paul Tillich disse que em consequência da variedade das pesquisas sobre o significado e função do símbolo “todo escritor que usa o termo ‘símbolo’ deve esclarecer sua compreensão de símbolo”.²³³ Neste sentido, devemos expor a compreensão de símbolo e simbolismo em Eliade, não apenas para compreendermos o significado deste tema, mas para aprofundarmos as considerações ontológicas da pesquisa do autor. Ao estudar as religiões e suas expressões, Eliade percebe diferentes modalidades do ser em relação às situações existenciais interpeladas pelo sagrado. Há uma forma mais pura de mundo que se difere das categorias nacionalistas de culturas européias; há uma forma mais original de ser, com uma marca espiritual, que é o *mundo do símbolo*²³⁴ – Paul Ricoeur fala do *mundo do texto*; Eliade fala do *mundo do símbolo*.

Para compreendermos a opção de Eliade pelos mitos e símbolos, precisamos observar a importância do inconsciente na hermenêutica do autor. Ele enfatiza o inconsciente em suas principais interpretações.²³⁵ O *homo religiosus*, i.e., o sujeito religioso, é um dos *a priori* da pesquisa de Eliade – aprofundaremos o *homo religiosus* no capítulo seguinte – e seu pressuposto é que o ser humano, em sua condição *homo religiosus*, envolve a pessoa toda, incluindo o inconsciente. Para Eliade, as mais profundas manifestações do sagrado e do mi-

²³² ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*, p. 211.

²³³ “Every writer who uses the term ‘symbol’ must explain his understanding of it”. TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper, 2001. 147p., p. 47.

²³⁴ ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 37.

²³⁵ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 36.

to nascem e estão no inconsciente.²³⁶ O sagrado sobrevive na modernidade secular no nível do inconsciente. “Em primeiro lugar houve as descobertas da psicologia do profundo, especialmente pelo fato que a atividade do inconsciente pode ser compreendida através da interpretação dos símbolos, figuras e cenários.”²³⁷ É devido o inconsciente que Eliade se preocupa em estudar os símbolos, mitos e ritos. As estruturas e os significados dos símbolos e mitos sempre estarão presentes nos registros religiosos para serem estudados, fornecendo acesso à ontologia arcaica, mesmo quando religiosos ou não-religiosos não reconhecerem tais mitos e símbolos. O desafio do pesquisador das religiões é descobrir e interpretar os mais profundos significados escondidos e camuflados nas estruturas simbólicas, levando em consideração a condição de *homo religiosus* e o inconsciente.

O símbolo religioso possui uma dinâmica própria que nenhuma outra lógica ou linguagem consegue expressar. Enquanto a modernidade tenta definir o símbolo pela semiótica, o símbolo possui uma “outra epistemologia”, diferente da razão analítica, da lógica aristotélica, cartesiana e kantiana do mundo moderno, que é a função de abrir níveis da experiência e da realidade.²³⁸ Eliade, ao descrever o símbolo, diz que este *acumula sentidos* ao invés de seccioná-lo e dividi-lo em conceitos. O símbolo tem a ver com os aspectos mais profundos da vida e da experiência do ser em relação ao mundo. A palavra *símbolo*, do grego *sym-ballo*, possui basicamente dois significados. O etimológico é de “pôr junto e jogar”. O histórico significa, na antiguidade, quando havia duas coisas que só tinham sentido juntas – os gregos, ao fazerem um contrato, quebravam em duas partes um objeto para que cada pessoa tivesse um dos pedaços: a união das partes permitia reconhecer que a amizade ou o contrato permanecia intacto.²³⁹ A definição de símbolo, tanto a semântica como a histórica, possui a ideia de duas coisas separadas, mas que se complementam. Símbolo é a união de duas partes, e se realiza quando estas duas partes são jogadas juntas. Tal simbolismo implica em vivência e inaugura a abertura do ser humano ao mundo e todas possibilidades de ser. Pelo símbolo o ser humano

²³⁶ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 170.

²³⁷ “In the first place there have been the discoveries of depth psychology, especially the fact that the activity of the unconscious can be grasped through the interpretation of images, figures, and scenarios”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 86.

²³⁸ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 187.

²³⁹ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 85.

sai de uma situação particular e se abre para situações universais.²⁴⁰ O símbolo possui, portanto, implicações ontológicas.

Ao analisar os aspectos sugeridos por Eliade para compor uma metodologia para o estudo da história das religiões, conferimos que Eliade sugere o símbolo religioso como principal acesso ao estudo do fenômeno religioso hoje. O historiador das religiões está preocupado com o *sentido* de um fenômeno religioso e sua *história*.²⁴¹ O símbolo torna-se o principal recurso para a pesquisa do historiador das religiões por portar o sentido e história de uma determinada religião ou cultura e apontar para uma realidade meta-empírica. Devido à importância dada ao símbolo religioso por Eliade, poderíamos inferir, assim como o fez Lupașcu, que Eliade “força” a pré-existência de símbolos ao ler a história do mundo e das religiões. Todavia, o autor se defende com a seguinte afirmação: “eu vejo tais símbolos porque eles *estão lá*. Se outra pessoa não os vê, isto não significa que eles não existem, mas simplesmente que a pessoa não os consegue ver”.²⁴² Além disso, não devemos confundir a importância do estudo do símbolo reduzindo a história das religiões ao estudo da simbologia.

O estudo do símbolo possui etapas elementares: decifrar o simbolismo implícito num mito e/ou rito; estudar morfológicamente e historicamente cada um dos símbolos; e elucidar a situação existencial que tornou possível a formulação de tais símbolos.²⁴³ Para Eliade, este empreendimento de caminhos ontológicos não é uma “redução” do símbolo, mas uma *integração*, pois o símbolo não é um fim em si próprio. O símbolo é uma “mediação imediata” do sujeito com o mundo.²⁴⁴ É uma experiência vivencial que envolve a intencionalidade do sujeito e seu mundo todo. O mundo “fala” através do símbolo e é compreendido diretamente. “O mundo é apreendido como *vida*, e no pensamento primitivo *vida é um aspecto do*

²⁴⁰ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 172.

²⁴¹ Id., “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 88.

²⁴² “I see such symbols because they *are there*. If another person doesn’t see them, it doesn’t mean they *don’t exist* but simply that he can’t see them”. Id., *Journal II: 1957-1969*, p. 8.

²⁴³ Id., “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 96.

²⁴⁴ O símbolo é mediação como toda linguagem que é usada na reflexão ou na comunicação. O símbolo, para sua compreensão, depende de sua vivência real ou de uma relação imediata com o vivido. Por isso, o símbolo é “mediação imediata”.

ser”.²⁴⁵ O estudo do símbolo parte do mito e de uma situação existencial na história para mostrar como a vida e o mundo foram constituídos num momento original.

Mitos sobre a origem do homem: ele foi criado (por um Criador ou um Ser Supernatural), a partir da *matéria prima*: barro, pedra, madeira. Esta *matéria prima* é obviamente conectada com as estruturas das respectivas culturas: o povo megalítico enfatizou a pedra (mas o mito é encontrado em outros lugares também), os agricultores, a terra ou o pó (a fertilidade do solo etc.). Mas, não é nisto que está a importância – ela está no simbolismo subentendido por estas substâncias. Rocha, pedra, são as expressões plásticas da perenidade: quando o homem foi criado (ou extraído) da pedra, ele recebeu o modo de ser da pedra. Ele suportou; ele não conhecia a morte. Por outro lado, a perenidade da vida em periódica regeneração eterna é expressada pela terra fértil, a madeira das árvores.²⁴⁶

II 4.2.1 Característica do símbolo

O símbolo é a linguagem da religião. “Para Eliade, o mito é simbólico e símbolos são a linguagem do mito”²⁴⁷. Esta é a primeira característica e função do símbolo. A linguagem religiosa é necessariamente simbólica. O símbolo expressa o incondicional, conforme Tillich observou²⁴⁸, e situa o ser humano em sua situação histórica e existencial. O mito ganha vida e se propaga pelo símbolo. O mito é uma particularidade central na religião que comunica uma história verdadeira que revela realidades sagradas. Com o mito, o símbolo acompanha a narrativa das histórias sagradas e reais, comunicando-as. Esta é outra característica do símbolo, que é o desdobramento de sua função: o símbolo religioso é o cotidiano de um mito, o lugar onde o mito ganha vida, expressão e perpetuamento. Apenas compreendermos a metodologia de Eliade e sua ontologia se levarmos em consideração o simbolismo religioso, pois ele é parte fundamental da pesquisa de Eliade sobre as religiões.

²⁴⁵ ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 98.

²⁴⁶ “Myths on the origin of man: he was made (by the Creator or by a Supernatural Being) from a *materia prima*: clay, stone, wood. This *materia prima* is obviously connected with the structures of the respective cultures: the megalithic peoples emphasized stone (but the myth is found elsewhere also), the agricultural ones, earth or dust (the fertility of the soil, etc.). But it is not where the significance lies – it lies in the symbolism implied by these substances. Rock, stone, is the plastic expression of perennality: when man was made (or extracted) from stone, he partook of the mode of being of rock. He endured; he did not know death. On the other hand, the perennality of life in a periodic, eternal regeneration is expressed by the fertile earth, the wood of trees”. ELIADE, Mircea. *Journal II – 1957-1969*, p. 208.

²⁴⁷ “For Eliade, myth is symbolic, and symbols are the language of myth”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 180.

²⁴⁸ Aqui, Tillich segue a concepção kantiana. TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*, p. 47.

Como a linguagem e o mito, o símbolo é pré-reflexivo e de origem inconsciente. Não é exatamente irracional (a negação da razão), mas não-racional, como Rudolf Otto bem precisou sobre o sagrado: uma dimensão que ultrapassa a razão. Em sua hermenêutica, além de confrontar diferentes tradições, Eliade chama para o centro a hierofania e o símbolo religioso. “Hierofanias e símbolos religiosos constituem uma linguagem pré-reflexiva. Por ser um caso de uma linguagem especial, *sui generis*, necessita de uma hermenêutica apropriada.”²⁴⁹ O símbolo, conforme apresentado no trabalho *Imagens e Símbolos*, possui uma dimensão pré-reflexiva, coletiva e inconsciente. Ao psicólogo e etnógrafo interessa, sobretudo, o símbolo religioso, na opinião de Eliade, pois no símbolo está a mais profunda manifestação do inconsciente.

O símbolo, tanto para Eliade como também para Tillich, participa com aquilo que ele aponta. Pela vivência, o símbolo faz parte do mundo do *homo religiosus* e abre realidades que estavam antes fechadas, pois, ao comunicar o incondicional, revela profundidades escondidas no próprio ser. O símbolo não é deliberadamente criado: o símbolo surge de forma pessoal ou comunitária no âmbito do inconsciente.²⁵⁰ Resumindo, diz Paul Tillich sobre a função do símbolo:

Esta é a maior função dos símbolos: apontar além deles mesmos, em direção à força que eles apontam, para abrir níveis de realidades que de certo modo estão fechadas, e para abrir níveis da mente humana que de certo modo ainda não está consciente.²⁵¹

O símbolo não é apenas um reflexo de uma realidade objetiva, mas revela algo mais profundo e básico. “O símbolo religioso é capaz de revelar a modalidade do real ou a estrutura do mundo que não está evidente no nível da experiência imediata”²⁵². O símbolo abre o ser e aponta para a ontologia.²⁵³ Por isso, conforme observou Joachim Wach, o símbolo é ontológico, e Eliade concorda que a experiência religiosa inaugurada pelo mito e símbolo

²⁴⁹ “Hierophanies and religious symbols constitute a prereflective language. As it is a case of a special language, *sui generis*, it necessitates a proper hermeneutics”. ELIADE, Mircea. *Journal II: 1957-1969*, p. 313.

²⁵⁰ Cf. TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*, pp. 48-49.

²⁵¹ “This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality which otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware”. Id., “Theology and Symbolism”, In: JOHNSON, Ernest (Ed). *Religious Symbolism*. New York: Harper Bros, 1955, 263p., p.107.

²⁵² “Religious symbols are capable of revealing a modality of the real or a structure of the World that is not evident on the level of immediate experience”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 98.

²⁵³ Id., *ibid.*, p. 99.

preocupa-se com o “ser total” e a Realidade Última, e não apenas com o aspecto da mente, da emoção ou da vontade.²⁵⁴ O símbolo revela o mundo como uma vivência total que se regenera de forma frutífera, rica e inesgotável, onde os significados da vida são expandidos, levando o ser para as reflexões mais originárias da fundação última do mundo, ou seja, para todas cosmogonias e ontologias.²⁵⁵

O símbolo libera ambos os conteúdos do mecanismo puramente circunstancial ao unir um conteúdo não sensível com um conteúdo sensível numa representação. O ser humano passa a dispor de “um mundo” ao qual ele pode se referir mesmo em ausência, apelando para o símbolo. O “mundo” é temporalizado num antes e num depois. Os arquivos humanos – as *archés* – são simbólicos. O humano simbolizou para entender a manifestação sagrada-ontológica (ontogenia). Como disse Ernst Cassirer, o símbolo é a chave do ser humano. Podemos mencionar o antigo simbolismo da corrente de flechas. Em diversos mitos antigos, deuses e heróis ascendiam aos céus através de uma corrente de flechas.²⁵⁶ O simbolismo da corrente de flechas representa uma situação existencial, paradoxal, carregado de *coincidentia oppositorum*, e não deve ser interpretado isolado de seu contexto. Para Eliade, há uma transformação paradoxal das flechas em uma estrutura rígida e resistente que conecta a terra com o céu, estabelecendo uma nova comunicação entre estes planos.²⁵⁷ O simbolismo da corrente de flechas possui a função do *axis mundi*; semelhante ao simbolismo da árvore cósmica, o simbolismo da corrente de flechas implica, necessariamente, em conexão entre os três planos da existência: terra, céu e inferno. Uma interpretação eficiente do simbolismo da corrente de flechas relaciona seu significado ao *axis mundi* que configura o centro do Universo, aquilo que é verdadeiro e exemplar, e passa a representar um espaço no mito e na prática desta narrativa.

A simbologia em Eliade possui importância elementar para a hermenêutica e abre novas possibilidades de pesquisa. Por agora, destacamos aspectos capitais do símbolo: o símbolo é a linguagem da religião; ao lado dos mitos, símbolos narram e apresentam uma história verdadeira com realidades sagradas; revela, em multivalência, diferentes níveis da realidade humana; o símbolo é um modo de cognição autônomo que, ao ser vivido, confere

²⁵⁴ ELIADE, Mircea, *apud* ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 136.

²⁵⁵ Cf. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 98.

²⁵⁶ Cf. Id., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, 610p., p. 430

²⁵⁷ Cf. Id., *apud* ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 145.

sentido à existência humana; e, assim, a metodologia de Eliade para o estudo da história e fenomenologia da religião coloca o símbolo religioso como parte fundante de sua hermenêutica.²⁵⁸ Portanto, “sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico”²⁵⁹. E o ato simbólico por excelência é o rito religioso.

II.4.3 O Rito

Durante sua vida, Eliade buscou compreender a presença do sagrado na história da humanidade. Esta busca tinha duas motivações centrais: a *criação* e o *tempo*.²⁶⁰ Eliade possuía uma profunda inquietação, tal como a dos povos antigos, em sua opinião, para descobrir a criação do mundo e a origem do tempo. Estas não são questões físicas ou metafísicas, de uma ciência positivista, mas questões ontológicas do fundamento do ser. Criação e tempo são preocupações que envolvem a vida e a descoberta do ser humano. “Ciclos temporais se encurtam conforme a escala: ciclo geológico, biológico (vida das espécies); ciclo histórico (duração das culturas); ciclo individual (pessoa humana). Mas só o ser humano conhece seu verdadeiro ‘significado’, só ele é capaz de libertar-se do Tempo”²⁶¹. Para Eliade, a liberdade do ser humano está na supressão do tempo e da história – daí temos pistas interessantes e possibilidades de discussões que nos permitem inferir a atitude anti-histórica de Eliade.²⁶²

No mito temos três características em relação ao tempo: periodicidade, repetição e eterno presente. Elas correspondem à tentativa de homogeneidade hierofânica diante do tempo profano. A vivência do mito faz com que o sujeito religioso sinta-se contemporâneo dos seres supernaturais, ancestrais e eventos sagrados descritos nos mitos.²⁶³ Segundo Eliade, na religião “a periodicidade significa sobretudo a utilização indefinida de um tempo mí-

²⁵⁸ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 129.

²⁵⁹ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 217.

²⁶⁰ Cf. APOSTOLOS-COPPADONA, Diane. “Mircea Eliade: The Scholar as Artist, Critic, and Poet”, In: ELIADE, Mircea. *Symbolism, the Sacred, the Arts*. New York: The Continuum Publishing Company, 1985 p. XI

²⁶¹ “Temporal cycles are shorter and shorter: geological, biological (life of the species); historical (duration of cultures); individual (the human person) cycles. But man alone knows their true ‘significance’, and he alone is capable of freeing himself of Time”. ELIADE, Mircea. *Journal III – 1970-1978*, p. 301.

²⁶² Não é por acaso que sua tese de doutorado chama-se *Yoga, Imortalidade e Liberdade*. Douglas Allen nota que há um espaço para debate que se preocupa em aprofundar até que ponto a preocupação do tempo de Eliade e sua atitude pessoal anti-histórica influenciou sua interpretação do mito. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 220.

²⁶³ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 192.

tico *tornado presente*²⁶⁴. Pelo ritual, o sujeito sai do mundo ordinário e entra num outro plano de existência, onde a comemoração deixa o centro e a reiteração com os eventos míticos tomam posição no ser. “A paixão de Cristo, sua morte e sua ressurreição não são simplesmente comemoradas no decurso dos ofícios da Semana Santa: elas sucedem verdadeiramente *então* sob os olhos dos fiéis.”²⁶⁵ O cristão se torna contemporâneo dos eventos trans-históricos narrados pela Igreja. Ao vivenciar mitos e narrativas em ritos, o tempo primordial se torna presente. Os eventos que acontecem no princípio possuem um “tempo forte”, um tempo sagrado, onde algo novo, forte e significativo foi manifestado. Neste sentido, Søren Kierkegaard, em seu ideal de condição cristã, reproduziu, em termos recentes, a ideia e condição original do ser humano arcaico ao tentar ser contemporâneo de Jesus.²⁶⁶

Max Scheler, um dos autores que mais influenciaram Eliade, observou que a “relação fundamental do homem com o fundamento do mundo reside no fato de que este fundamento se compreende e realiza no homem”, isto é, “tanto como ser espiritual quanto como ser vivo, é sempre a pensar um centro parcial do espírito e do ímpeto do ‘ser que existe por si’”²⁶⁷. O ser humano se compreende e se realiza imediatamente em si mesmo ao experimentar o sagrado e constituir seu mundo. O sagrado, aquilo que “se opõe ao profano”²⁶⁸, sacraliza o modo de ser no mundo. Haverá uma nova relação com o cosmos por parte do *homo religiosus* onde tudo será sagrado e uma nova ordem de ser, significado e verdade acontecerá na existência do sujeito religioso. Os mitos e símbolos vêm de longe, vêm da relação mais antiga do indivíduo com o cosmos, e fazem parte do ser humano desde sua origem, exprimindo, em planos diferentes e com os meios que lhes são próprios, “um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas”²⁶⁹. O *homo religiosus* identifica o mito arquétipo e o que é sagrado ao Universo inteiro²⁷⁰, pois funda a realidade última das coisas e o próprio mundo; em outras palavras, o centro da vida. Para a pessoa religiosa, a sacralidade é real e o mito é verdadeiro. “Quanto mais religioso é o homem, mais real ele é”²⁷¹. Toda experiência religiosa ritualizada demonstra a “tentativa feita

²⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 317.

²⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 317.

²⁶⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 318.

²⁶⁷ SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 89.

²⁶⁸ CAILLOIS, Roger *apud* ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 2.

²⁶⁹ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 17.

²⁷⁰ Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 373.

²⁷¹ ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, p. 373.

pelo homem para se inserir no real”²⁷². E essa inserção no real se dá inicialmente pela noção de espaço sagrado, que “implica a idéia de repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço”²⁷³. Pelo desejo de viver e reviver o mito, surge o rito.

O ser humano funda o rito religioso para tornar as origens acessíveis e viver o mito que lhe confere realidade e verdade. Ritualizar é dar vida e sentido à experiência religiosa (que revela uma série de modalidades complementares e integráveis do sagrado) para trazê-la ao centro de sua existência. O rito vai em busca de uma experiência religiosa, mas isso não significa necessariamente atingi-la (mesmo porque força a revelação do sagrado e “agrude a espontaneidade do mistério”²⁷⁴). Rito é transgressão, cisão no tempo e no espaço. Pelo rito há a solução de continuidade. Pela vivência do mito em rito o sujeito religioso se torna contemporâneo dos seres supernaturais, ancestrais e eventos sagrados descritos nas narrativas religiosas.²⁷⁵ O rito é uma “manipulação do sagrado”²⁷⁶. O sentido do rito está no evento fenomenológico da vida de romper o espaço e tempo do cotidiano para viver o sagrado. Não é nem a diminuição do cotidiano, nem sua condenação. É uma transgressão em direção ao sagrado. Pelo símbolo e pelo rito o mito torna-se possível, e podemos, assim, aproximar-nos da existência do sujeito religioso e de seu estatuto ontológico.

II.5 Existência e ontologia

Eliade é um pouco severo ao criticar a hipótese totêmica de Émile Durkheim como desprovida de base²⁷⁷; entretanto, ele partilha da louvável consideração de Durkheim de que “não há religiões falsas, todas correspondem a condições dadas da existência humana”²⁷⁸. É neste ponto – da correspondência entre mundo e *existência*²⁷⁹ humana – que Eliade funda-

²⁷² ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, p. 37.

²⁷³ Id., *ibid.*, p. 296.

²⁷⁴ BUBER, Martin, *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas, SP: Verus Editora, 2007, 153p., p. 36.

²⁷⁵ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 192.

²⁷⁶ ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, 2002, p. 6.

²⁷⁷ Para Eliade, o equívoco metodológico elementar de Durkheim foi considerar o totemismo a origem das religiões, enquanto o totemismo está ausente em inúmeras culturas arcaicas dispersas pelo mundo. Id., *Imagens e Símbolos*, p. 19.

²⁷⁸ DURKHEIM, Émile, *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 609p., p. 25.

²⁷⁹ Existência, do latim, *ex-sistentia*, significa, conforme Heidegger sugere, “ser fora de si”. É a abertura ao mundo.

menta sua pesquisa sobre o mito. A vontade do ser humano em se inserir no real e imitar e viver mitos mostra que o *homo religiosus* experimenta uma crise existencial.²⁸⁰ Diante dos desafios do ser, o sujeito precisa de uma decisão: escolher um mundo que envolve toda sua vida, emoção e planos, racionais e não-racionais, assim como o consciente e o inconsciente. O mito norteará a decisão das escolhas mais profundas do ser e terá funções que permitirão ao ser humano existir. Esta existência é religiosa.

A interpretação de Eliade sobre a religião e seus pressupostos, principalmente o conceito do *homo religiosus* e a verdade do mito, levou-nos a uma consideração capital da pesquisa de Eliade: “a essência precede a existência”²⁸¹. Isto acontece, segundo Eliade, pois “o sujeito religioso, quer seja de tradição arcaica, asiática ou ocidental, acredita que o sagrado essencial precede e fornece sentido, significado e realidade para sua existência”²⁸². No entanto, para Eliade a existência precede à essência em outras situações. Conforme vimos, Eliade não exclui o sujeito religioso de sua pesquisa. Enquanto temporalidade, a existência precede a essência; enquanto origem e ideal, a essência precede a existência. Paul Tillich, neste aspecto, é de opinião semelhante à de Eliade. Para Tillich, em alguns momentos a essência precede a existência e, em outros, a existência precede a essência – alcançando seu auge no paradoxo ontológico no qual existência e essência são a mesma coisa em Deus. Para o *homo religiosus*, a existência autêntica e verdadeira começa no momento primordial da história que lhe é comunicado e que lhe comunica as mais significativas verdades e consequências. Os arquétipos são essências que configuram o comportamento do ser no mundo. Mas só o foram porque houve um momento onde a existência foi anterior a qualquer forma de ser.

Esta posição de Eliade difere dos existencialistas “seculares” (como Jean-Paul Sartre e sua noção de que a existência precede a essência). Para Eliade, o ser humano, em seu estatuto ontológico, é o que é hoje, pois houve eventos *ab origine* que, por possuírem um caráter mítico, constituíram o ser em narrativas e símbolos. Os mitos revelaram, em primeiro lugar, o sagrado nas culturas onde o mito era vivido e, por conseguinte, sendo uma história primordial *in illo tempore* (história sagrada), o mito torna-se história real conferindo sentido e valor à existência de uma determinada pessoa ou comunidade que corresponde a uma situ-

²⁸⁰ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 83.

²⁸¹ “The essential precedes existence”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 186.

²⁸² “Religious persons, whether of archaic, Asian, or Western traditions, believe that the essential sacred precedes and gives meaning, significance, and reality to their existence”. Id., *ibid.*, p. 186.

ação vivencial. A essência precede a existência, pois os mitos são contados, narrados e vividos tradicionalmente – é por isso que o conteúdo da essência varia de acordo com a cultura e a visão religiosa. Mas a existência precede a essência quando o sujeito busca respostas e soluções para o seu ser. Afinal, ambas, existência e essência, são intrínsecas à condição humana. Sartre e outros existencialistas que não se inserem na posição de Eliade discordariam do autor por considerarem a afirmação de que a “essência precede a existência” como uma posição alienante e ilusória da realidade, e por não aceitarem a aparente contradição do intrínseco.

O ser humano nasce em uma comunidade com mitos religiosos. O retorno às origens, constata Eliade, é uma necessidade humana. Há uma receptividade passiva do humano para receber as narrativas significativas e primordiais. Mito e símbolo são vivenciados no momento pré-reflexivo e precedem a racionalização. “Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do Mundo e de seu próprio modo de existir no Mundo, mas sobretudo porque, ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*”²⁸³. Para o religioso, conhecer os mitos é fundamental para conhecer a origem das coisas mais significativas e conferir sentido à existência. A ontologia de Eliade é inaugurada pela existência, pela sede do ser, pela angústia da falta do sentido, pela “profunda insatisfação do homem com sua situação atual, com aquilo que se chama condição humana”²⁸⁴, e, paradoxalmente, a ontologia de Eliade encontra sua realização na essência dos mitos e ritos primordiais. A ontologia de Eliade é arcaica (enquanto movimento para as coisas principais e primeiras) e mítica (enquanto vivência de um arquétipo e uma narrativa mítica).

Cada religião responde uma situação dada à existência humana. Para Eliade, “abordar um símbolo, um mito ou um comportamento arcaico enquanto expressão de situações existenciais já é atribuir-lhes dignidade humana e significação filosófica”²⁸⁵. Esta dignidade humana insere o ser humano em seu contexto e busca compreender, fenomenologicamente, sua situação vivencial e seu estatuto ontológico. Mitos são narrativas que trazem um mundo verdadeiro e abrem a possibilidade do ser para a significação na vida. Aqui entramos em outro nível de reflexão: o sagrado e o profano que constituem duas modalidades de ser no

²⁸³ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 17-18.

²⁸⁴ Id., *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 127.

²⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 4.

mundo.²⁸⁶ O sagrado chega ao ser humano pela mediação das hierofanias, i.e., quando o próprio se revela e ultrapassa as condições presentes. Esta revelação traz em si a manifestação de algo de ordem diferente, misterioso e divino, que constituirá a estrutura, espaço e tempo do mundo da pessoa religiosa, e fundará ontologicamente o mundo dessa pessoa pelos mitos. A religião passa a assumir uma posição na existência do sujeito e a ontologia de Eliade é aprofundada quando colocamos os mitos, símbolos, ritos, técnicas místicas, lendas, crenças, *coincidentia oppositorum*, reunião dos contrários e totalização dos fragmentos em contato com o tema do sagrado.

²⁸⁶ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 20.

CAPÍTULO III

O RETORNO DA RELIGIÃO: A ONTOLOGIA DO MUNDO CONSTITUÍDO PELO SAGRADO

A experiência com o sagrado torna possível a constituição do mundo.
(Mircea Eliade)

Eliade lamenta não haver outra palavra mais precisa para indicar a experiência com o sagrado a não ser *religião*.²⁸⁷ A palavra religião é responsável por diferentes culturas, expressões religiosas e por temas como sagrado, ser, significado e verdade. É necessário que haja um cuidado especial para estudar a religião devido à sua insondabilidade e abrangência. Por influência de seu professor Nae Ionescu, Eliade sugere centrar a pesquisa das religiões no próprio fenômeno religioso, pois “o fenômeno religioso é também um fenômeno social, econômico, psicológico e, evidentemente, histórico, porque acontece em um momento histórico e está condicionado por tudo que aconteceu antes”²⁸⁸. No prefácio do *Tratado*

²⁸⁷ Cf. ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. I.

²⁸⁸ “A religious phenomenon is always also a social, an economic, a psychological phenomenon, and, of course, a historical one, because it takes place in historical time and it is conditioned by everything which had happened before”. Id., *ibid.*, p. 52.

de *História das Religiões*, ao sugerir alguns procedimentos metodológicos de pesquisa, Eliade apresenta intenções fenomenológicas ao afirmar que o fenômeno do sagrado, primeiramente, deve ser estudado por “aquilo que nele existe de único e irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado”²⁸⁹. A religião pode ser mais bem compreendida em sua essência se for analisada a partir do fenômeno religioso. Isso significa que a religião deve ser compreendida por uma hermenêutica do religioso e não por explicações exclusivamente sociológicas, econômicas, psicológicas, históricas etc.

Eliade acompanha as descrições e posições dos fenomenólogos sobre a religião (e.g., Gerardus van der Leeuw, Friederich Schleiermacher, Rudolf Otto, Max Scheler, Martin Heidegger). Sua posição difere dos pensadores da hermenêutica da suspeita²⁹⁰, pois religião não é uma consciência falsa ou simples ideologia alienante: é, em um de seus aspectos, a opção criativa e original do ser humano por responder à determinados problemas e por encontrar possíveis respostas para sua existência.²⁹¹ “A vida religiosa consiste exatamente em engrandecer a solidariedade do ser humano com a vida e a natureza”²⁹². Não significa necessariamente acreditar em Deus, deuses, ou fantasmas, mas se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, está relacionada com as ideias de *ser*, *significado* e *verdade*.²⁹³ Estas são expressões importantes para a ontologia de Eliade e para a fenomenologia – principalmente a ideia de ser, essência e sentido, que estão diretamente ligadas à ontologia. Religião é a experiência com o sagrado que envolve o ser todo do indivíduo, os significados do seu mundo e a verdade que lhe manifesta – a história das religiões, como Eliade a pratica,

²⁸⁹ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 1.

²⁹⁰ “Feuerbach vê a religião como alienação, Marx como ópio do povo, Nietzsche como debilidade gregária e Freud como sobrevivência nociva e patológica da imagem paterna na idéia de Deus”. ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991, 195p., p. 17.

²⁹¹ Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 171.

²⁹² “There are, above all, urgent rectifications to bring to so many clichés still encumbering contemporary culture, for example, Feuerbach's and Marx's celebrated interpretations of religion as alienation. As one knows, Feuerbach and Marx proclaimed that religion estranges man from the earth, prevents him from becoming completely human, and so on. But, even if this were correct, such a critique of religion could be applied only to late forms of religiosity such as those of post-Vedic India or of Judeo-Christianity - that is, religions in which the element of 'other-worldness' plays an important role. Alienation and estrangement of man from the earth are unknown, and, moreover, inconceivable, in all religions of the cosmic type, 'primitive' as well as oriental; in this case (that is to say, in the overwhelming majority of religions known to history), the religious life consists exactly in exalting the solidarity of man with life and nature.” Id., *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. 64.

²⁹³ “It (religion) does not necessarily imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experiences of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of being, meaning, and truth”. Id., *ibid.*. “Preface”, p. V.

busca em decifrar e compreender a situação existencial que tornou uma expressão religiosa possível, auxiliando o estudo da religião para compreender a ontologia arcaica e moderna.²⁹⁴

A religião possui papel fundamental na ontologia. “O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica”²⁹⁵. Para Eliade, um dos níveis mais elevados de cultura, *viver como um ser humano*, é em si um *ato religioso*.²⁹⁶ A primeira percepção do ser humano de sua condição humana se dá pela religião. “A consciência do mundo real e significativo está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado”²⁹⁷. É pela experiência do sagrado que o ser humano percebe a manifestação do ser, i.e., a ontofania, que é a percepção daquilo que se manifesta e daquilo que não se manifesta do ser. A humanidade não pode viver no caos (desordem). A ordem (cosmos) é encontrada pelo resultado do processo dialético da manifestação do sagrado. A consciência da manifestação é o primeiro ato intencional perceptivo do ser humano, provocado pela simbolização. Aquilo que o ser humano percebe de diferente na imanência opondo-se ao caos denominou-se sagrado. A manifestação do sagrado, i.e., *hierofania*, é a percepção dialética originária na consciência humana. O sagrado se manifesta, *le sacré se manifest*, como algo absolutamente diferente do profano.²⁹⁸ É o “totalmente outro”.²⁹⁹ A experiência com o totalmente outro e a imitação dos modelos transhumanos, *imitatio dei*, proporcionaram a possibilidade das demais experiências humanas. Eliade diz que a dialética do sagrado serviu de modelo para todos os movimentos de dialética subsequentes descobertos pela mente humana.³⁰⁰ Uma das características de religião para Eliade é a de abrir o mundo. A fundação do ser-no-mundo acontece pela religião. Assim, a função da religião na vida humana é primordial (pois acompanha o ser humano em sua origem) e essencial (pois permite ao ser humano *ser*).

²⁹⁴ Cf. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 89.

²⁹⁵ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*, p. 6.

²⁹⁶ Cf. ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. II.

²⁹⁷ “The awareness of a real and meaningful world is intimately related to the discovery of the sacred”. Id., *ibid.*, p. I.

²⁹⁸ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 17.

²⁹⁹ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*, p. 56.

³⁰⁰ Cf. ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. II.

III.1 O sagrado

O professor André Eduardo Guimarães sugere que o sagrado é “a maneira de melhor nos aproximar do veio filosófico que atravessa a obra de Eliade”³⁰¹. De fato, podemos considerar o sagrado como uma das portas de acesso à pesquisa sobre as religiões em Eliade – tendo em mente que a estrutura de suas preocupações, tanto as científicas como as poéticas, é ontológica. O sagrado está presente em todas as religiões porque “é o meio pelo qual o ser humano encontra as representações de sua preocupação última”³⁰². A religião, por ser portadora da expressão da preocupação última, é inaugurada pelo sagrado. “A base universal religiosa é a experiência com o Sagrado no finito”³⁰³. Já notamos que o autor sugere que o fenômeno seja estudado a partir da própria escala. José Severino Croatto destaca que para entender a linguagem religiosa “é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem quer comunicar. Do contrário, trabalha-se sobre termos sem seu correlato real na vida”³⁰⁴. Esta preocupação, de estudar o sagrado pelo sagrado em si, é, originalmente, de Friederich Schleiermacher³⁰⁵ – adiantando a redução eidética de Husserl ao se preocupar com o “voltar às coisas mesmas”³⁰⁶ –, e teve seu auge com Rudolf Otto em sua famosa obra *O Sagrado* – referência em anti-reducionismo, essência *a priori* do numinoso, irredutibilidade das categorias religiosas. Eliade herda a hermenêutica anti-reducionista do século XX de Friederich Schleiermacher, Rudolf Otto e Joachin Wach, concordando com Otto sobre a necessidade de o sujeito ter uma experiência anterior com o numinoso a fim de estudar as coisas da religião. No entanto, sua maior influência sobre a irredutibilidade do sagrado veio de seu professor romeno de filosofia, Nae Ionescu.³⁰⁷

³⁰¹ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 6.

³⁰² “[...] they are the way in which man always encounters the representations of his ultimate concern”. TIL- LICH, Paul. *Dynamics of Faith*, p. 15.

³⁰³ “The universal religious basis is the experience of the Holy within the finity”. Id., *The Future of Religions*. Santa Barbara, CA: Greenwood Pub Group, 1976, 94p., p. 86.

³⁰⁴ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 41.

³⁰⁵ Vd. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000. 176p., pp. 28-29.

³⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 26.

³⁰⁷ Cf. Mac Linscott Ricketts afirma que o elemento mais básico da pesquisa de Mircea Eliade proveniente de sua juventude que refletiu em suas obras ao longo de toda sua vida é justamente a irredutibilidade do sagrado.

III.1.1 Irredutibilidade do sagrado e *homo religiosus*

Para Nea Ionescu, “existe um plano de realidade científico, filosófico e religioso: cada plano é independente, com métodos próprios, mutuamente irredutíveis”³⁰⁸. A intencionalidade didática de Eliade é de se aproximar de uma religião em seu próprio contexto de realidade, para interpretar o que é real para o ser humano, e não para impor a opinião do pesquisador sobre o que ele acha ser ou não real. Deve haver “um esforço para compreender (a religião e seus assuntos) no seu próprio nível de referência”³⁰⁹ – delimitar tal fenômeno ao estudo de outros campos do saber, como a psicologia, a sociologia, a linguística etc., a despeito da manifestação religiosa não ser evento único e exclusivo do sagrado, mas também atitude humana, deixaria escapar precisamente o próprio sagrado. Neste sentido, o sagrado deve ser irredutível e ser tratado por realidade, realidade última, como é sentido e vivido por aqueles que o experimentam. Para Eliade, os reducionistas falham em perceber as mais profundas informações míticas, únicas e irredutíveis da estrutura e do significado religioso.³¹⁰ O sagrado é um fenômeno *sui generis*, irredutível e significativo.

Primeiro argumento: “o sagrado” é um elemento da *estrutura* da consciência, e não um momento na *história* da consciência. Segundo: a experiência com o sagrado está indissolavelmente associada ao esforço feito pelo ser humano para construir um mundo significativo.³¹¹

A partir desta afirmação de Eliade podemos inferir que a gênese do humano é a gênese do sagrado. Para Eliade, em sua abordagem fenomenológica que busca o sentido do ser e seus significados, o sagrado é um elemento da estrutura humana.³¹² Com suas categorias

³⁰⁸ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 9.

³⁰⁹ “An effort to understand them on their own plane of reference”. Cf. ELIADE, Mircea, *The Quest: History and Meaning in Religion*, p.4.

³¹⁰ Cf. ALLEN, Douglas. Op. cit., p. 13.

³¹¹ “First argument: ‘The sacred’ is an element of the *structure* of consciousness, and not a moment in the *history* of consciousness. Next: The experience of the sacred is indissolubly linked to the effort made by man to construct a meaningful world”. ELIADE, Mircea. *Journal II*, 1957-1969, p. 313.

³¹² “If, in the history of religions, the idea of the sacred is related to the idea of being and meaning, the historian of religions – who is also a phenomenologist because of his concern with meaning – will eventually discover something which has not always been evident: that the sacred is an element in the structure of human consciousness. [...] [M]an simply discovers himself in the world, that the structure of his consciousness is such that somewhere in his experience there is something absolutely real and meaningful, something that is a source of value for him. As far as I understand it, the structure of human consciousness is such that man cannot live without looking for being and meaning. If the sacred means being, the real, and the meaningful, as I hold it does, then the sacred is a part of the structure of human consciousness”. ELIADE, Mircea *apud* RENNIE, Bryan S. *Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory*, p. 197.

místicas e sobrenaturais, o sagrado é *conatural* no ser humano, i.e., faz parte da estrutura na consciência humana. O sagrado nasce com o indivíduo, é originário e, portanto, conato. O sagrado promove uma experiência e suas expressões são conaturais em qualquer sociedade, arcaicas ou modernas, pois representa parte daquilo que preocupa ultimamente o ser. O sagrado é a objetividade na consciência intencional do humano no qual é fenomenologicamente compreendido pela categoria dos objetos constituídos subjetivamente, sendo tanto “realidade última”³¹³ como correlato do profano e do mundo material.³¹⁴

A busca por significados e sentidos, que caracteriza o sujeito religioso em sua preocupação ontológica de realidade e possibilidades para ser na esfera do sagrado, inaugura o *homo religiosus*. O ser humano não é apenas um *homo sapiens*, como observou o biólogo Linnaeus, mas, também, para Eliade e outros estudiosos da religião, um *homo religiosus* e *homo symbolicus*.³¹⁵ *Homo religiosus* é o aspecto constitutivo da religião no humano, distinguindo o ser humano dos demais seres. É a capacidade natural de perceber aquilo que é sagrado, i.e., de perceber aquilo que é especial e diferente do ordinário, e de simbolizar. É a experiência com o sagrado e a dimensão do Espírito. *Homo religiosus* é, em suma, “o ser humano que experimenta a irreducibilidade da dimensão sagrada da existência como realidade última”³¹⁶. Em outras palavras, a disposição em viver as categorias religiosas. A concepção do *religiosus* não é original de Eliade: remonta a movimentos protestantes e pensadores do século XIX, como Friederich Schleiermacher e Max Scheler. O *homo religiosus* é a manifestação das coisas mais essenciais e não se opõe ao *homo sapiens*, mas antes é uma das características e condições do *homo sapiens*. Max Scheler, que aprofundou o tema, disse que o *homo religiosus* é um tipo particular da personalidade humana; é o ser humano que possui Deus nas ações e no coração, que é capaz em sua própria figura espiritual de transformar almas e penetrar a palavra de Deus em corações fracos e desesperados.³¹⁷ É característica do *homo religiosus* a sede pelo ser orientado pelo sagrado – em contraste com o homem moderno que vive sob o domínio do *tornar-se*. Gregory D. Alles esclarece que o *homo religiosus* deseja viver no centro do mundo; experimenta a descontinuidade do espaço e

³¹³ “Ultimate reality”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 17.

³¹⁴ Cf. STUDSTILL, Randall. *Eliade, phenomenology, and the sacred*, p. 178.

³¹⁵ Cf. ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, p. 20.

³¹⁶ “*homo religiosus*: the human being who experiences the irreducibly sacred dimension of existence as ultimate reality”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 72.

³¹⁷ Cf. SCHELER, Max. *On the Eternal in Man*, p. 127, *apud* ALLES, Gregory D. “Homo Religiosus”, In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religions*. Second Edition. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2004. 11000p., p. 4109.

tempo pela dialética do sagrado e do profano; possui uma profunda ansiedade gerada pelos eventos históricos e ameaças do nada.³¹⁸ Há no humano uma pré-disposição natural para perceber as hierofanias e vivenciar o sagrado. Neste sentido, o *homo religiosus* efetiva o sagrado e ambos fazem parte da estrutura da consciência do ser humano que expressa aspectos específicos e universais da sacralização do mundo e da ontologia.

O indivíduo, com sua experiência do sagrado, participa daquilo que ele vivencia. Max Scheler diz que o ser humano, no curso de seu desenvolvimento e de seu autoconhecimento, chega à consciência de sua cruzada conjunta, de sua co-obtenção da divindade.³¹⁹ Eliade experimenta a manifestação do sagrado e vivencia sua condição de *homo religiosus* na co-obtenção da divindade no ioga e na prática hindu. De uma forma autobiográfica Eliade declarou: “eu percebi depois como um detalhe ordinário, um evento sem significado aparente, pode mudar radicalmente sua vida, empurrando para um caminho que, somente algumas horas antes, parecia improvável ou desinteressante”³²⁰. A manifestação do sagrado promove mudança no ser. Ao mesmo tempo há uma consciência de entrega e abandono de si por parte do sujeito religioso diante do sagrado que lhe é manifestado.³²¹ “Somente na entrega da pessoa mesma abre-se a possibilidade para também ‘saber’ o ser do ente que existe por si”³²². Acontece uma experiência de perda (esvaziamento) e ganho (preenchimento) da consciência com a contemplação serena da beleza manifestada, esquecendo o próprio ser para se confundir com o objeto contemplado num único ser. Diante de seu objeto que porta o sagrado, e.g., a árvore cósmica, o sujeito religioso descobre, como uma “heurística do espírito”, a sacralidade, impressionando-se e incorporando-a. A descoberta é singular e plural: o sujeito religioso descobre o sagrado enquanto manifestação e descobre a si mesmo enquanto relação, sentido e ser.

O sagrado é aquilo que é separado do mundo ordinário das coisas experimentadas e por uma específica participação ontológica³²³, aquilo que “é separado do mundo das rela-

³¹⁸ ALLES, Gregory D. “Homo Religiosus, In: JONES, Lindsay (Ed.), *Encyclopedia of Religion*, p. 4109.

³¹⁹ Cf. SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 90.

³²⁰ “I realized later how an ordinary detail, an event without any apparent significance, can radically alter your life, thrusting you onto a course which, only a few hours before, had seemed improbable or of no concern to you”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 197.

³²¹ Mesma dinâmica anunciada por Arthur Schopenhauer quando ele analisa a reação do artista diante da beleza. SCHOPENHAUER, Arthur *apud* BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 275p., p. 17.

³²² SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 90.

³²³ Como há também em Tillich, Cf. TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, no qual algumas traduções sugerem “Religião Bíblica e Ontologia” (*Religion Biblique et Ontologie*).

ções finitas”³²⁴. Para Henri Delacroix, o sagrado é “uma das reações do espírito humano”³²⁵; para Rudolf Otto, o sagrado é uma experiência ao lado de outras experiências; para Eliade, o sagrado é a experiência do sentido radical.³²⁶ Esta experiência do sentido radical só é possível porque algo se manifesta – o sagrado – e o sujeito participa com o manifestado.

III.1.2 Hierofania: a manifestação do sagrado

“A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*”³²⁷. Hierofania³²⁸ é a “manifestação do sagrado”³²⁹. O aparecimento revelador do sagrado, “as manifestações das realidades mágico-religiosas”³³⁰. Algo de sagrado se nos revela. As hierofanias revelam uma *modalidade* do sagrado e uma *situação do ser humano* em seu contexto histórico e cultural refletindo a condição humana. A hierofania não é apenas uma manifestação, mas exprime, à sua maneira, “uma modalidade do sagrado e um momento de sua história”³³¹. Tal processo de sacralização envolve uma separação ontológica radical daquilo que revela o sagrado – o objeto hierofânico – de todas as outras demais coisas.³³² Todas as demais coisas são as coisas profanas. O sagrado é o que se opõe ao profano, e o profano é o que se opõe ao sagrado. Profano³³³ significa “em face do sagrado”, “em face do que se manifesta”. “Estar diante das portas do santuário”³³⁴. O que se manifesta é o sagrado; profano é o contra-ponto do sagrado. Assim, o sagrado e o profano estão presentes em todas as religiões e fazem parte da consciência moderna.

A manifestação do sagrado, enquanto fundadora de uma ontologia, implica numa dialética, num paradoxo e numa sintaxe. Martin Buber disse que o decisivo não é o apareci-

³²⁴ TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*, p. 16.

³²⁵ DELACROIX, Henri *apud* BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem*, p. 15.

³²⁶ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 4.

³²⁷ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 17.

³²⁸ A palavra hierofania possui sua raiz no grego. *Hier(o)*, do antepositivo grego *hierós, a* ou *ós, on*, significa “sagrado”, “santo”, “divino”. *Fania*, do pospositivo grego *phanós, é, ón*, significa basicamente “aparecer”, mas também “luminoso”, “visível”, “manifesto”, “evidente”, “fazer ver”, “tornar visível”.

³²⁹ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, p. 17.

³³⁰ “The manifestations of the magico-religious realities”. Id., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 32.

³³¹ Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 8.

³³² Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 76.

³³³ Do latim *profanus, a, um*: de *pro-* “diante de” + *fanum*, “manifestado”.

³³⁴ “To be before the doors of the sanctuary”. TILLICH, Paul. *The Future of Religion*, p. 88.

mento do divino, mas o *comportamento* da pessoa em relação ao divino.³³⁵ Eliade vai além, pois “é em torno da consciência da manifestação do sagrado que se organiza o comportamento do *homo religiosus*”³³⁶. Comportamento é a participação do indivíduo na manifestação do sagrado na constituição do mundo. “Os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos”³³⁷. Há uma co-intencionalidade e co-instituição do sagrado e dos mitos. O sagrado confere realidade para o indivíduo quando este o percebe.³³⁸ “Toda realidade implica uma posição no espaço e uma posição no tempo”³³⁹. O sujeito religioso possui uma relação especial com o espaço e o tempo inaugurados pela manifestação do sagrado. “As mais elementares hierofanias nada são que uma separação ontológica radical de algum objeto de sua zona cósmica circundante”³⁴⁰, notou Eliade ao estudar as expressões xamânicas. A separação implica em organização espacial e temporal dos elementos e valores da vida. A hierofania torna o espaço sacralizado.³⁴¹ Há divisão do espaço sagrado e do espaço profano. No Monte Sinai (Êxodo 3.5) Moisés precisa descalçar as sandálias pois se encontra em uma “terra santa”. O “espaço não é homogêneo”³⁴². O portal do santuário resolverá a solução de continuidade da heterogeneidade das porções qualitativamente diferentes – oposto da experiência profana (a dessacralização do mundo) onde o espaço é homogêneo. Pelo espaço sagrado torna-se possível viver ritos e mitos, os sinais de hierofania e teofania, e a criação de um mundo que é arquétipo de todo gesto criador humano. A sacralização do mundo pela hierofania também reflete no tempo. A tentativa de apreender o tempo em templo, *tempus et templum*, vivenciado em rito, caracteriza a heterogeneidade do tempo e sua reversibilidade. O tempo é “reversível”³⁴³, pode ser interrompido pela celebração ritualística e pode-se atualizar um evento sagrado passado no presente. A cosmogonia vivenciada no tempo litúrgico é a suprema manifestação divina servindo de modelo para o itinerário dos indivíduos. O tempo sagrado converge, pelo mito e pelo rito, o tempo cotidiano em história para uma comunidade religiosa que, com a presença do sagrado, tornar-se-á história

³³⁵ Cf. BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*, p. 28.

³³⁶ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 18.

³³⁷ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 22.

³³⁸ Cf. id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 50.

³³⁹ SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 50.

³⁴⁰ “The most elementary hierophanies, that is, are nothing but a radical ontological separation of some object from the surrounding cosmic zone”. ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 32.

³⁴¹ O ser religioso não escolhe o local de uma hierofania, mas a “construção” do espaço sagrado (altar, totem, santuários) se dá pela prescrição de cânones tradicionais. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, 2002, p. 299.

³⁴² ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, p. 25.

³⁴³ Id., *ibid.*, p. 63.

sagrada. No espaço sacralizado, no tempo divino, em companhia dos mitos e ritos, o ser religioso transgride para o sagrado e nega o tempo (profano) e a história.³⁴⁴ É pela cerimônia que a pessoa interrompe seu tempo profano e entra no tempo sagrado. A dialética entre o sagrado e o profano tem função primordial na vida do religioso, pois vai “preceder toda a reflexão sobre o mundo”³⁴⁵.

III.1.3 Dialética e paradoxo do sagrado

“O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo”³⁴⁶, diz Eliade – esta é uma linguagem profundamente ontológica (aludindo ao ser e ao mundo da ontologia de Heidegger). A dialética entre sagrado e profano, sendo uma experiência existencial originária da posição do ser humano nos cosmos e da separação dos contrários, a quebra e ruptura de níveis, “a mais primitiva polarização da nossa realidade”³⁴⁷, o modelo exemplar de toda existência humana³⁴⁸, representa a cisão radical nas modalidades da existência e configura o sagrado como o centro do mundo, o “centro ontológico”³⁴⁹, o “foco de toda ordem cósmica e harmônica”³⁵⁰ na vida da pessoa religiosa.

A característica inicial da dialética do sagrado e do profano é que ambos são correlatos. Alguns críticos de Eliade, como Thomas J. J. Altizer, afirmam que Eliade possui uma dialética da negatividade, ou seja, o sagrado é a negação do profano. “Um momento não pode ser sagrado e profano ao mesmo tempo”³⁵¹, diz Altizer. O ser humano, em busca de sua essência, *essentia*, possui disposição para negar a realidade em busca de uma transcendência e compreensão da vida. Algumas hermenêuticas, para Altizer, representam esta “teoria negativa do espírito”: Platão visualizou a volta da alma sobre si mesma diante do conteúdo sensível das coisas e da realidade; a doutrina budista da redenção, onde Buda, através da meditação, desrealizou o mundo de si-próprio; Arthur Schopenhauer expressou noções

³⁴⁴ Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 164.

³⁴⁵ Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 26.

³⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 19.

³⁴⁷ GLEISER, Marcelo. *A Dança do Universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 415p., p. 28.

³⁴⁸ “It seemed to me that this dialectics of hierophanies constituted – though camouflaged – the exemplary model of every human existence.” ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile’s Odyssey*, p. 131.

³⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 17.

³⁵⁰ Id., *O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras*. São Paulo: Mercuryo, 1995. 401p., p. 109.

³⁵¹ ALTIZER, Thomas J. J., *apud* ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 78.

de “repressão às pulsões e aos afetos”, auto-negando a vontade da vida.³⁵² A hermenêutica da dialética de Eliade difere da opinião de Altizer sobre os autores mencionados. A dialética, aqui, não é constituída essencialmente de uma negatividade, como a dialética da negação de Hegel. Em Eliade o sagrado reafirma o profano, e vice-versa. Eles não são incompatíveis. Existe uma correlação entre o sagrado e o profano, pois um não exclui o outro, mas convivem juntos. Paul Tillich também notou que há uma correlação entre sagrado e profano: “a religião e o mundo secular estão no mesmo barco. Não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional”³⁵³. A experiência com o sagrado se dá no cotidiano, no real, e funda o mundo verdadeiro, mas sem negar o profano. “A experiência religiosa acontece na experiência geral. Elas podem ser distinguidas mas não separadas”³⁵⁴, observou Tillich sobre a experiência com o sagrado. Por isso, o sagrado e o profano coexistem em uma relação paradoxal. “Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente”³⁵⁵. Nesta relação paradoxal há uma dimensão de negatividade, mas esta, para Eliade, é uma precariedade da constituição humana que está na intencionalidade do sujeito religioso, como também uma particularidade da dialética do sagrado e do profano, e não o centro da dialética, nem o centro das profundas considerações de Eliade. O centro da pesquisa de Eliade é a ontologia.

Ao possuir o elemento da correlação a dialética inclui aspectos de paradoxo, ambiguidade e aquilo que Eliade chama de coincidência dos opostos. É um “mundo paradoxal”³⁵⁶, pois ao mesmo tempo que revela o sagrado, esconde-o³⁵⁷ – ou, em termos mais apropriados, *camufla*³⁵⁸ – a camuflagem está presente, de uma forma geral, em suas obras,

³⁵² Aqui alguns poderão dizer que Edmund Husserl realizou a redução fenomenológica. No entanto, a redução em Husserl é positivação, liberação de um conteúdo aprisionado numa certa atitude. Apesar do nome, a redução de Husserl não é “reducionista”. Husserl se opôs a todo “reducionismo”. Devemos deixar claro, pois Eliade também a pratica, que a redução de Husserl é apenas a suspensão de atitudes epistemológicas que “escondem” ou não “permitem” a atenção para a coisa mesma.

³⁵³ TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*, p. 46.

³⁵⁴ “Revelatory experiences are imbedded in general experience. They are distinguished from it but not separated from it”. Id., *Systematic Theology*. Vol I, p. 157.

³⁵⁵ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 18.

³⁵⁶ Id., *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 127.

³⁵⁷ Cf. id., *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 84.

³⁵⁸ “Como reconhecer o *real* camuflado no *aparente*?” “How to recognize the *real* camouflaged in *appearances*?” Id., *ibid.*, p. 198.

desde os ensaios acadêmicos, os rascunhos dos diários, até os romances.³⁵⁹ O paradoxo, alerta Eliade, não é o fato da manifestação do sagrado nas pedras ou nas árvores, “mas o próprio fato de ele se *manifestar* e, por consequência, de se *limitar* e se tornar *relativo*”³⁶⁰. A manifestação do sagrado sempre se dá por meio de alguma coisa diferente de si mesma. “Em todas as religiões a experiência do sagrado é mediada por alguma parte da realidade finita”³⁶¹. Eis a condição paradoxal do sagrado: o divino, que é eterno, absoluto e livre, manifesta-se num fragmento material, precário e condicionado.³⁶² A pedra sagrada que carrega uma hierofania não é mais uma pedra apenas, mas também não deixou de ser pedra. O Deus que se manifesta em “carne”, em algo material, físico e em uma realidade histórica incorpora o paradoxo e inaugura um singular estatuto ontológico.³⁶³ Uma árvore sagrada por portar e revelar o sagrado, e por ter sido “escolhida” como objeto ou lugar no qual comporta e revela o sagrado, é ontologicamente separada de todas as demais árvores que não contém o sagrado, ocupando um plano diferente e supernatural.³⁶⁴ Neste sentido, a manifestação do sagrado incorpora o paradoxo – no entanto, o paradoxo existente na manifestação do sagrado não anula a dinâmica da divindade: o paradoxo é teológico.³⁶⁵

Ao se manifestar, o sagrado é incorporado no material (objetos, mitos ou símbolos), formando o paradoxo: o sagrado se manifesta, mas não totalmente, nunca integralmente ou de maneira imediata na sua totalidade, e por isso o objeto portador da sacralidade já não é mais o que era, mas não deixa de ser o que também foi. É o que Eliade chama de “ato paradoxal da incorporação”.³⁶⁶ Através deste paradoxo, todas as hierofanias são igualmente válidas, tanto as elementares e esquecidas nos livros de história como aquelas presentes na sociedade atual formando o arquétipo de referência religiosa.

³⁵⁹ Como está no conto *Nights at Serampore* e *The Secret of Dr. Honigberger*, mesmo que seja usado, nestas histórias, de uma “maneira paradoxal”, pois o leitor decidirá em sua imaginação o que é “realidade” e o que é “ficção”. ELIADE, Mircea. *Two Strange Tales*, p. X.

³⁶⁰ Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 34.

³⁶¹ “In every religion the experience of the holy is mediated by some piece of finite reality”. TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 22.

³⁶² Cf. ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, p. 33.

³⁶³ Cf. TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 5.

³⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 32.

³⁶⁵ A incorporação da divindade revela a sua liberdade de tomar qualquer forma, coincidindo com o profano sem anular a sua própria modalidade de ser. “Estou neste mundo, mas não sou deste mundo”, disse o apóstolo Paulo. O sagrado está neste mundo (incorporou-se), mas não é deste mundo. Afinal, “o *sagrado* manifesta-se num objeto *profano*”. Id., *Tratado de História das Religiões*, p. 33.

³⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 31.

Rudolf Otto, que influenciou Eliade em sua concepção do sagrado, notou que é característica do sagrado a sua dimensão misteriosa que possui um fascínio e um tremor, *mysterium fascinans et tremendum*, o mistério que fascina e o mistério que causa tremor. O sagrado é paradoxal, pois há nele a disposição criativa e a disposição destrutiva – conforme notou Tillich sobre a força divina e demoníaca na esfera do sagrado.³⁶⁷ Tal dialética possui uma dimensão paradoxal expressada na *coincidentia oppositorum*. A manifestação do sagrado na realidade cósmica compreende a coincidência dos contrários, dos opostos, das polaridades, como: espaço sagrado e espaço profano, tempo sagrado e tempo profano, o micro e o macro, o ser e o não ser, o absoluto e o relativo, o eterno e o devir, o fascinoso e o temeroso.³⁶⁸ Estas polaridades (ou, se preferir, opostos), são encontradas “na base de cada experiência religiosa”³⁶⁹. A revelação do sagrado numa árvore, como a *Açvattha* para os indianos, ou a árvore da sarça ardente pela qual Javé se comunica com seu povo, ou a videira da parábola de Jesus, é local; entretanto, a estrutura da hierofania é universal. Esta é a dimensão dialética fenomenológica: compreende o movimento da *parte* para o *todo*, da *identidade* para a *multiplicidade*, da *presença* para a *ausência*.³⁷⁰ Ao estudar a história das religiões, em especial o mito e simbolismo do andrógono e a dialética da integração dos opostos na estrutura de certas divindades³⁷¹, Eliade nota que a *coincidentia oppositorum* encontra-se na filosofia japonesa Madhyamika, como também em alguns princípios físicos nucleares da modernidade, como o princípio da complementaridade de Oppenheimer³⁷² (onde a natureza de toda energia e matéria é dual e não contraditório, mas complementar). Qualquer hierofania ou manifestação do sagrado no mundo demonstra a *coincidentia oppositorum*: o objeto ou gesto que se torna sagrado e transcende este mundo, mas continua sendo o que era antes; participa no mundo e ao mesmo tempo o transcende.³⁷³

A distinção entre sagrado e profano é visada pelo sujeito religioso e constitui sentido especial, mas não nega (no sentido da “teoria negativa do espírito”) o mundo-da-vida que é o espaço primeiro das vivências hierofânicas, incorporando a *coincidentia oppositorum*,

³⁶⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Filosofia de la Religión*. Megápolis, Buenos Aires, 1973, p. 43.

³⁶⁸ Vimos, no primeiro capítulo, item *Um exercício fenomenológico: a árvore cósmica*, as noções de universalidade e singularidade na consciência humana que se correspondem à categorias eidéticas (universalidade, essencial) e situações existenciais (singularidade, particular).

³⁶⁹ “The paradox of the coincidence of opposites is found at the base of very religious experience”. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937*, Journey East, Journey West, p. 257.

³⁷⁰ Cf. SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 247p., p. 31.

³⁷¹ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960*, Exile’s Odyssey, p. 82.

³⁷² Cf. id., *ibid.*, p. 198.

³⁷³ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937*, Journey East, Journey West, p. 257.

levando às experiências mais originais do humano. A relação entre o sagrado e o profano apenas aponta para algo além, para outro nível de reflexão: a sintaxe simbólica. Motivado pela dialética, ao refletir sobre a função da árvore cósmica, Eliade pergunta: “Qual é o significado do símbolo? O que ele *revela*, o que ele *mostra* como símbolo religioso?”³⁷⁴ Estas preocupações são possíveis devido a uma postura fenomenológica e ao processo da dialética do sagrado que busca a transcendência.

III.1.4 Sintaxe do sagrado

A reflexão do sagrado possui alguns estágios elementares, como a dialética, o paradoxo, a *coincidentia oppositorum* e, por fim, a sintaxe. O termo sintaxe é utilizado em algumas áreas (como a linguística, a gramática). Aqui, sintaxe significa as relações acompanhadas de conectores que seguem normas de espaço, de tempo, de modo, de ação etc. Eliade aponta a sintaxe nas suas pesquisas sobre as religiões. A sintaxe merece especial atenção, pois é o desdobramento da dialética do sagrado e profano e um momento fundamental para a Teologia e as Ciências da Religião (no campo da hermenêutica e da fenomenologia).³⁷⁵ A sintaxe é a interpretação da fronteira entre o sagrado e o profano; a análise de até onde vai o movimento do sagrado e até onde vai o movimento do profano em um determinado fenômeno ou expressão religiosa. Seria uma tentativa de uma definição mais aprimorada do sagrado pelo movimento da fronteira com o profano, e vice-versa. Em suma, é o resultado que temos pela dinâmica do sagrado e profano em uma determinada expressão religiosa.

A sintaxe na pesquisa religiosa de Eliade é uma postura existencial e uma consideração ontológica de ruptura, ou ainda, de superação da ambiguidade e do paradoxo, de uma forma geral, sintetizando a fronteira entre o sagrado e o profano em suas observações. Não podemos confundir a sintaxe com a superação em si; a sintaxe aponta para uma superação da dialética do sagrado e profano, mas ela não é a superação. Seu significado etimológico demonstra que sintaxe é a união das esferas sagradas e profanas. Do grego, *syn*, “unir”, e *taxis*, “categoria”, significa unir categorias, juntar dois conceitos, duas esferas, para haver

³⁷⁴ “What is the meaning of this symbol? What does it *reveal*, what does it *show* as a religious symbol?”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 93.

³⁷⁵ Eliade desenvolve a sintaxe nos trabalhos temáticos, como por exemplo, *Yoga, Imortalidade e Liberdade*.

algo novo a partir desta união. Pela sintaxe, algo é unido, e a forma a que algo se une caracteriza a sintaxe. Neste sentido, podemos falar de sintaxe de superação, pois a sintaxe, em sua condição simbólica, pode levar à superação da dialética do sagrado e profano.

Ao analisar os paradoxos e a coincidência dos opostos, a preocupação de Eliade em compreender estas dimensões opostas na vida e na religião tornou possível a sintaxe. No plano pessoal, um destes paradoxos, para Eliade, foi assumir o modo de vida romeno e, ao mesmo tempo, viver como um estrangeiro: ser um “autêntico Bucareste” e um “homem universal” ao mesmo tempo.³⁷⁶ Outro paradoxo foi seu casamento: para o casamento ser feliz, Eliade acreditava que o matrimônio tinha que parecer um desastre aos olhos das outras pessoas – seu primeiro casamento foi alvo de críticas em razão das circunstâncias ocorridas, mas, após algum tempo, as pessoas perceberam que o casamento de Mircea Eliade e Nina Mareş era o oposto do que aparentava. A postura existencial confronta o conflito da ambiguidade, confronta a *coincidentia oppositorum*, e conclui pela sintaxe que o paradoxo é somente aparente, pois a correlação não prende o ser na dialética. Assim, o sofrimento leva à libertação, a perda aponta para a salvação, e a tragédia pode ser o caminho que constrói a felicidade e auto-satisfação. A espiritualidade indiana chama esta atitude de “camuflagem otimista”. A camuflagem é uma das características da dialética do sagrado. O paradoxo é a camuflagem de algo que está além; na religião, é a camuflagem de um sentido que precisa ser descoberto e vivido. O paradoxo do cristianismo é descobrir e viver o sentido dos Evangelhos e da mensagem cristã inscrita nos mistérios das coisas divinas.

A sintaxe acontece na vida de Eliade quando ele assimila, diante do tormento, remorso e ressentimento, que viver certos paradoxos fazia parte de seu destino, a fim de que sua existência fosse histórica e além da história. Eliade, assim como Kierkegaard, realizou um movimento interior ao infinito. A sintaxe de Eliade, como postura existencial de voltar ao centro, é a ação que aponta para a ontologia religiosa e busca a mudança do ser, centro do ser e existência³⁷⁷; como investigação científica, é o modo religioso de ser no mundo.³⁷⁸

Para se compreender melhor a sintaxe, vejamos um exemplo. Já refletimos, brevemente, no primeiro capítulo, sobre o aspecto universal do simbolismo religioso da árvore cósmica. Atenhamo-nos ao aspecto singular do simbolismo da árvore cósmica; no caso, a

³⁷⁶ Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West*, p. 257.

³⁷⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 190.

³⁷⁸ “I was rather [...] my religious mode of being in the world”. Id., *ibid.*, p. 257.

árvore do monte Sinai no êxodo bíblico. A revelação de Deus no Sinai, livro do Êxodo capítulo 3, é uma representação exemplar da sintaxe formada pela dialética do sagrado, estruturada em mitos fundantes, com implicações ontológicas. Há uma dimensão histórica de eventos e circunstâncias (condição social) e uma dimensão religiosa (a fé e a esperança) que dirigem Moisés e os hebreus para fora do Egito, em direção à Terra Prometida. O judaísmo (como o cristianismo mais tarde) não tinha preocupações ontológicas, mas, sim, históricas, diz o biblista Werner Schmidt.³⁷⁹ Para ele, é uma religião histórica com teologia, expressão e afirmação de fé que “Deus age na história”³⁸⁰. Tal declaração é consequência da historização dos cenários e acontecimentos primordiais no judaísmo: para se conservar o primeiro significado e eventos capitais (como o êxodo, a travessia do Mar Vermelho, a conquista de Canaã, o cativo da Babilônia etc.) foram aplicados a acontecimentos históricos.³⁸¹ O exegeta G. von Rad, neste aspecto, dá um passo e aproxima-se da ontologia: “a constituição de Israel no Monte Sinai por Javé e seu servidor Moisés, não precisa permanecer na esfera da recordação através da tradição oral ou da narrativa escrita, mas pode ser submetida à renovação em um culto”³⁸². Eliade segue a linha de G. von Rad: a experiência do êxodo como cosmogonia, sendo modelo para todas as outras construções ontológicas do indivíduo que vive e experimenta sua ritualização. Para se chegar a estas considerações, precisamos refletir sobre a perícopa em questão segundo o método de Eliade.

Primeiro, identifica-se o simbolismo do “centro do mundo” na montanha sagrada. Há a constituição dos limites do mundo. A montanha do Sinai, em sua condição *axis mundi*, “está localizada bem no Centro do mundo”³⁸³. A montanha sagrada é o local onde Céu, Terra e Inferno se encontram, segundo as crenças mesopotâmicas (três regiões cósmicas). É o ponto mais alto do mundo, o umbigo (centro) do mundo (como, por exemplo, o monte Garizim, na região central da Palestina, chamado de “Umbigo da Terra” em Juízes 9,37: “Eis que descem homens do lado do Umbigo da Terra”³⁸⁴) e onde há uma passagem de uma região cósmica para outra. Estas categorias estruturais e funcionais do simbolismo do centro da

³⁷⁹ Seria porque, conforme critica Paul Tillich, a maior parte dos biblistas pressupõem uma ontologia ingênua? JOSGRILBERG, Rui de Souza. “Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?”, In: *Paul Tillich: trinta anos depois*, p. 55.

³⁸⁰ SCHMIDT, Werner H., *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562p., p. 31.

³⁸¹ Cf. WENSINCK, J., *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, apud ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 47.

³⁸² von RAD, apud ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 49.

³⁸³ ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*, p. 23.

³⁸⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Êxodo 20,17, p. 131.

montanha sagrada implicam na abolição do tempo profano no monte Sinai inserindo *illo tempore* mítico a cosmogonia de Israel.³⁸⁵ Com Moisés sozinho diante de Deus, *coram deo*, surge a hierofania: o sagrado se revela a Moisés por meio de uma árvore. Nas religiões antigas, em geral, o simbolismo da árvore/vegetal é o simbolismo do que é cíclico, representando o mito do eterno retorno. Javé se revela com suas categorias divinas, mas não se limita à árvore. Afinal, Javé não é um ente. O hebraico não tem verbo “ser” de entidade: isso é uma questão do mundo filosófico grego. O tradutor da Septuaginta é grego, e ao traduzir אֲנִי הָאֱלֹהִים³⁸⁶ para o verbo grego εἰμι³⁸⁷, ele já introduz o conceito grego do “ser entidade” (“Eu sou o *ente*”³⁸⁸). O “ser” do Antigo Testamento, segundo Werner Schmidt, “não significa um ser em si absoluto”³⁸⁹, mas, conforme sugere o professor Milton Schwantes, um “estar aí/presente/atuante”³⁹⁰. A hierofania revela o verbo *ser* ontológico em correlação com o sujeito religioso que vive a hierofania. Vale notar que não existe – e nem deve existir – uma interpretação absoluta do nome divino; no caso, por efeito de curiosidade, podemos citar outras interpretações do nome de Deus em Êxodo: “eu sou a vivência” (relacionado ao verbo arcaico *hawah; jahwesh*, o vivente), ou “eu sou o que serei” (como propõe Martin Buber na sua tradução do Antigo Testamento para o alemão – interpretação muito interessante para a sintaxe do sagrado). Seguimos, entretanto, na teofania do verbo divino, com a etimologia básica de que Javé é “acontecer”, Javé é “(ele) acontece”³⁹¹. Ao se manifestar a Moisés por verbo (“ele é aquilo que está acontecendo”) a história não fica num passado ideal e nem aponta apenas para um retorno às origens, mas aponta para um novo horizonte, uma nova vida, uma nova realidade. O sagrado se manifesta, o indivíduo o percebe e interage com ele: “O sentido é encontrado e se manifesta quando a própria pessoa participa e se envolve com ele (o sagrado)”³⁹². O Deus do Sinai, o Deus do êxodo, está ali na árvore, no vegetal cíclico, mas vai além: está na libertação histórica do povo. Não é mais um ciclo, não é mais um retorno: é um além, das origens para o futuro. O princípio é uma projeção para o futuro, e não um retorno para o passado. “Acredita-se na possibilidade de recuperar o ‘começo’ absolu-

³⁸⁵ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p. 304.

³⁸⁶ Êxodo 3.14: “Eu sou o que sou”. KITTEL, Rudolf, *Biblia Hebraica*, p. 82.

³⁸⁷ Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edição de Alfred Rahlfs. Stuttgart: Privileg. Weertt. Bibelanstalt, 1950. v. 2.

³⁸⁸ SCHMIDT, Werner H., *A fé do Antigo Testamento*, p. 105.

³⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 104.

³⁹⁰ SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origem*. São José dos Campos: Editora Com Deus, 2004. 144p., p. 154.

³⁹¹ von RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 2006. 901p., p. 30.

³⁹² BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*, p. 36.

to”³⁹³. No entanto, busca-se o recomeço mediante algo novo; um *começo absoluto*. Esta preocupação, presente no cristianismo, possui uma motivação escatológica, e não de retorno como objetivo final. O retorno é vivido como reflexão: “precisamos voltar ao cristianismo das origens”, dizem os teólogos cristãos. O cristianismo, em sua gênese, é escatológico: é o fim e o propósito último da presença salvífica de Deus (*eschaton*).³⁹⁴ “A escatologia não é mais do que a prefiguração de uma cosmogonia do futuro”³⁹⁵. As origens, para o cristianismo, são sempre uma projeção ao futuro: a origem do mundo é o Paraíso, e a origem aponta para o Paraíso. Nem a criação nem o humano plenificam-se em função do pecado e da queda. “Paraíso” é tanto o começo bom quanto a plenificação da criação temporal no fim. O retorno “ritual” não é uma “revalidação ontológica do mundo”, mas a fecundação da história para sua realização escatológica. Javé é *verbo* que age no ser, na história e na criação, e aponta para além. A condição de verbo permite a sintaxe e o estatuto ontológico do ser humano que constitui sua existência por meio da vivência dos mitos e ritos de uma determinada religião.

A dialética exprime as categorias correspondentes ao sagrado e profano com sua estrutura e morfologia; a sintaxe promove a síntese da dialética e a transcende para alcançar o ontológico. A sintaxe, em seu movimento transcendente, possui duas categorias: a *sintaxe horizontal* – que são os aspectos da religião, do social, acompanhado pelos elementos comuns do mito, símbolo e rito, como também o cotidiano, a vida comunitária, o *Sitz im Leben*; elementos que caracterizam uma determinada jornada religiosa, uma determinada situação humana, e orientam comportamentos e atitudes daqueles que cruzam tal jornada – e a *sintaxe vertical* – que é, de certa forma, a superação da dialética, a atitude existencial que rompe e busca acesso a uma perspectiva na qual os contrários se anulem, a reintegração com o Cosmos se efetue, e o originário, aquilo que foi despedaçado *in illo tempore*, seja inaugurado plenamente. Ambas as sintaxes não são opostas nem separadas: elas se cruzam, correspondem-se e correlacionam-se. A sintaxe horizontal acompanha a vertical e dá estrutura e fundamento para a experiência religiosa. Hoje não vivemos o êxodo do povo hebreu, mas, pela sintaxe horizontal, i.e., pelo rito dos mitos e símbolos, podemos realizar o movimento da sintaxe vertical em qualquer cultura ou perspectiva existencial.

³⁹³ ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 48.

³⁹⁴ Cf. HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. 575 p., p. 449.

³⁹⁵ ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 49.

A sintaxe dialética da experiência da *coincidentia oppositorum*, a reunião dos contrários, o movimento da totalidade, uma profunda insatisfação do ser humano com a sua situação atual, sua condição humana que se esforça em superar os opostos, levam o ser humano a “sair de sua situação imediata e pessoal e a alçar-se a uma perspectiva transubjetiva; em outros termos, a atingir o conhecimento metafísico”³⁹⁶. A superação que o povo hebreu experimentou no êxodo é comparável à abolição do Cosmos na ioga clássica: “o ‘liberto em vida’ recupera a situação original enriquecida com as dimensões da liberdade e da transconsciência”³⁹⁷. Pela sintaxe, um novo horizonte ontológico é apresentado ao ser humano que presencia uma hierofania e vive os mitos e símbolos em rito. A sintaxe aponta para a ontofania, que é a vivência de uma mitologia. Delimitar a contribuição da pesquisa de Eliade em categorias superficiais da dialética do sagrado reduz a contribuição dos estudos de Eliade para as Ciências da Religião e para a Teologia. No exemplo do êxodo, a sintaxe mostra a função essencial do sagrado: a vivência religiosa acarretará na libertação histórica dos hebreus e apontará uma nova possibilidade de ser e de mundo. A sintaxe é a incorporação ontológica do sagrado no ser e o salto existencial para além. O salto é ontológico, sua possibilidade singular é ontofânica e aponta, como consequência, para a superação do paradoxo.

Analisamos, pois, as características da religião, a dimensão do sagrado e suas implicações ontológicas. Assim, Eliade conclui: “A hierofania é uma ontofania – a experiência do sagrado fornece realidade, forma e significado para o mundo”³⁹⁸. A hierofania é uma manifestação do ser no próprio ser. A experiência com o sagrado abre o mundo para o transcendente. O transcendente é identificado frequentemente pelas pessoas religiosas por “Deus”, “divino”, “supranatural”, “realidade absoluta”, “realidade última”, “eterno”, “trans-histórico”, “infinito”. Estas são terminologias que participam da estrutura do sagrado, aprofundam sua dialética e apontam para a transcendência. Ao vivenciar o sagrado e manifestar o ser, o sujeito religioso encontra o real, o significativo e a abertura para o mundo. O papel da hierofania é, portanto, abrir o ser e constituir ontologicamente o mundo.

³⁹⁶ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 96.

³⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 125.

³⁹⁸ In short, the hierophany is an ontophany – the experience of the sacred gives reality, shape, and meaning to the world. ELIADE, Mircea. “Notes for a Dialogue”, In: COBB, John B. (Ed.) *The Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 243.

III.2 Ontologia e “mundo” constituído pelo sagrado

Conforme vimos, a experiência do sagrado constitui ontologicamente o mundo do sujeito religioso. *Experiência* é uma palavra importante para Eliade – talvez mais importante que fé. Assim como para Joachim Wach³⁹⁹, a experiência do indivíduo com sua realidade – no caso, a hierofania – é pressuposto metodológico para a pesquisa do fenômeno religioso. A religião, para Eliade, envolve um modo humano peculiar de ser no mundo que é único, irreduzível e intencional na relação com o sagrado experimentado como elemento transcendente.⁴⁰⁰ O ser humano reconhece o sagrado no real, assimila-o e incorpora-o no seu jeito de ser pelas narrativas míticas e simbólicas. O sagrado, enquanto tal, é o objeto intencional da crença do sujeito religioso. O visar do objeto sagrado inaugura a ontologia religiosa e torna possível ao ser humano encontrar significados e sentidos para sua vida.

Mundo, assim como *cosmos*, é uma palavra fenomenológica e essencialmente ontológica – com uma dimensão profundamente simbólica. Do latim, *mundus*; do grego, κόσμος; significa “ordem”, “harmonia”. O mundo é a passagem do caos ao cosmos, da desordem à ordem, das trevas à harmonia. “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”⁴⁰¹, narra o livro de Gênesis. A criação do mundo acontece quando este ganha harmonia. Deus cria o mundo tornando o caos em ordem. O combate entre Tiamat e Marduk, no Egito e Ugarit, simboliza a cosmogonia da passagem do caos ao cosmos.⁴⁰² O mundo do sujeito religioso refere-se ao evento decisivo na história do mito que constitui o ser humano e suas relações com o mundo e a realidade que lhe aparece.⁴⁰³ E para a fenomenologia, mundo é *Lebenswelt*, i.e., o mundo-da-vida.⁴⁰⁴ O mundo-da-vida é uma questão filosófica proposta por Husserl em contraste com a ciência moderna. As teorias matemáticas e exatas de Galileu, Descartes e Newton não são, para Husserl, suficientes para abordar certos aspectos

³⁹⁹ Cf. seu artigo “*The Meaning and Task of the History of Religions*” (1935), a Ciências da Religião não é puramente acadêmica pois está inserida na vida, buscando respostas e significados para os eventos do cotidiano inaugurados pela experiência com o sagrado. CORDONEANU, Ion. “Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade’s work”, In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 41.

⁴⁰⁰ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 70.

⁴⁰¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 33.

⁴⁰² Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 71.

⁴⁰³ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 278.

⁴⁰⁴ Cf. SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*, p. 157.

tos da vida. “A fenomenologia reconhece o valor e a distinção da ciência matemática moderna, mas não a supervaloriza”⁴⁰⁵. Para compreender a vida deve-se partir do mundo vivido. Husserl propõe uma outra via para visar os objetos e os sujeitos. O *Lebenswelt*, o mundo-da-vida, é o solo da reflexão fenomenológica que levará a ciência a um novo paradigma inserindo-a no mundo-da-vida, no qual se dão as vivências eidéticas e hiléticas intencionais do ser humano, ampliando o conhecimento do próprio mundo no qual vivemos. O mundo é o “solo de nossa inscrição prática, sensível e comunitária enquanto sujeitos encarnados”⁴⁰⁶. A descoberta do mundo-da-vida acontece, em Husserl, quando se faz o primeiro movimento de suspensão: descobre-se o mundo mesmo, como nota Natalie Depraz, na qualidade de doador de sentido conferido pela subjetividade.⁴⁰⁷ O mundo é resultado de um retrocesso ao originário sensível motivado pela vivência.

Para Eliade, há um mundo mais originário que a *Lebenswelt*: o ser na esfera do sagrado pela cosmogonia que inaugura a condição humana e desperta o símbolo. A primeira manifestação do humano acontece pelo mito e símbolo religioso. Esta condição antecede a *Lebenswelt*. O mundo constituído pelo sagrado é a forma ontológica mais original de ser humano. A vivência que experimenta o sagrado funda um mundo peculiar de valores transcendentais revelados pelos entes divinos ou ancestrais míticos. O mundo originário é sagrado e corresponde ao prestígio dos primórdios. A criação do mundo possui cosmogonias que nos revelam “uma das funções essenciais do mito, tanto nas culturas arcaicas como nas primeiras civilizações do Oriente”⁴⁰⁸, como, por exemplo, o fato do mundo e sua criação estarem fortemente relacionados com a renovação do mundo. “O Criador é convidado a descer novamente para uma nova criação do Mundo”⁴⁰⁹. Jesus Cristo é Deus que desce do céu para curar a Terra e voltá-la às origens de sua criação⁴¹⁰; Tak bo Think, divindade com poderes sobrenaturais dos hindu-tibetanos, desceu antigamente à Terra para criar o mundo: “desce agora para o voltar a criar”⁴¹¹. A ontologia do mito implica num retorno e nascimento. Em algumas tradições indígenas, como a dos Osages, quando uma criança nasce é visitada por um homem experiente com divindades para ser saudada e ter recitada a história da criação

⁴⁰⁵ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*, p. 159.

⁴⁰⁶ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*, p. 119.

⁴⁰⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 53.

⁴⁰⁸ ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 36.

⁴⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 31.

⁴¹⁰ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101p., p. 46-47.

⁴¹¹ HERMANNNS, Matthias. *The Indo-Tibetans*, p.66, *apud* ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, p. 31.

do Universo e das coisas terrestres. No cristianismo, quando uma criança nasce é batizada em nome de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, para que tenha nova vida, guardando todas as coisas que Cristo ensinou; a iniciação e a *orientatio* é um novo momento, “o ponto de partida para um novo começo”⁴¹². A criança que nasceu é colocada perante uma série de começos. Ela é iniciada com palavras e gestos exemplares da origem. Em certas tribos a pessoa só passa a comer certos alimentos após aprender a história das origens com os mestres da tribo.⁴¹³ No cristianismo, a pessoa só participa da eucaristia após a decisiva experiência com o ensino da doutrina (crisma, confirmação de fé etc). O novo nascimento faz parte da ontologia do mito e representa uma recapitulação simbólica da cosmogonia de uma comunidade para uma nova criação. Assim como o novo nascimento, o povoamento de uma nova região “equivale a um acto de criação”⁴¹⁴. Quando Deus ordena que Abraão saia de sua situação e vá para a Terra Prometida, a terra que Javé lhe reservou para fazer uma grande nação, engrandecer o nome de Abraão e abençoar aqueles e aquelas que viverem na cidade (Gênesis 12), temos aí um modelo de criação (de mundo) pela mediação de arquétipos celestes instaurados no centro do mundo que constituem a ontologia do sujeito religioso. A ontologia religiosa recebe significações originárias em narrativas míticas que são primeiras e principais. O mundo constituído pelo sagrado envolve o ser e o sentido⁴¹⁵, ganha significado, torna-se real, verdadeiro e o centro da vida. O mundo constituído pelo sagrado é um mundo com modelos e verdades originárias exemplares pelos mitos e pelo arcaico, com a função de “despertar e manter a consciência de um outro mundo do além – mundo divino ou mundo dos ancestrais”⁴¹⁶.

⁴¹² NOSSA FÉ, NOSSA VIDA: Guia para a vida comunitária na IECLB, p. 19.

⁴¹³ Cf. FLETCHER, A. C., FLESHCE, L. La., *The Omaha Tribe*, p. 116, *apud* ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, p. 35.

⁴¹⁴ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 24.

⁴¹⁵ Ser e sentido possuem uma raiz comum. Provêm de *essência*; do latim, *esse, essentia, sensum*.

⁴¹⁶ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 123.

III.3 Ontologia em Mircea Eliade: possibilidades e contribuições

A ontologia religiosa carrega um mundo significativo e real que “é resultado de um processo dialético que pode ser denominado por manifestação do sagrado”⁴¹⁷. A principal função da religião e do sagrado é a de conferir à existência humana uma abertura para o mundo “super-humano” de valores transcendentais.⁴¹⁸ O sagrado constitui uma forma de ser no mundo e o mito é narrativa que traz o real manifesto de alguma maneira. O estatuto ontológico do sujeito religioso envolve essência e existência ao receber significações originárias por meio da experiência com o sagrado e expressar sua essência em narrativas míticas e simbólicas. Pelos mitos, o sujeito religioso tem acesso ao plano transcendente – que é o plano de realidades absolutas. “É através da experiência do sagrado”, afirma Eliade, “do encontro com uma realidade transhumana, que nasce a ideia de que alguma coisa existe realmente, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana”⁴¹⁹. A experiência religiosa inaugurada por uma preocupação ontológica implica elementos de aspectos verticais, que sentido, ser e transcendência, e aspectos horizontais, ou se preferir, com certo resguardo ao termo, aquilo que André Eduardo Guimarães chamou de “estrutura sistêmica”⁴²⁰, que são mitos, símbolos e ritos no processo de significação e na ritualização. Assim, a hermenêutica eliadiana abre o horizonte para o contemporâneo. Sua hermenêutica ontológica e suas principais contribuições para o estudo da religião e sua original proposta ontológica de um retorno da religião paradoxalmente valoriza o espontâneo e o atual.

A ontologia religiosa, expressada em categorias arcaicas, não é exclusiva das sociedades primitivas: é condição do ser humano, o *homo religiosus*, representada não apenas nas culturas antigas, mas também em outras sociedades, como a Índia e a espiritualidade oriental. A ontologia religiosa é o movimento do indivíduo que busca ir além da história e integrar-se com as origens, a natureza e os cosmos; é condição do *homo religiosus* transcender tudo que é material, finito, temporal e histórico; é a busca pela consciência espiritual da

⁴¹⁷ ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. VI.

⁴¹⁸ Cf. id., *ibid.*. *O Sagrado e o Profano*, p. 28.

⁴¹⁹ Id., *ibid.*, *Mito e Realidade*, p. 124.

⁴²⁰ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 127.

liberdade incondicional que está além do tempo, história e até do cosmos.⁴²¹ Para Eliade, o ser humano contemporâneo pode viver tal ontologia em contra-ponto com a ontologia moderna.

A ontologia religiosa de Eliade é mítica, pois comporta as histórias inaugurais da humanidade, e arcaica, pois possui as primeiras e principais expressões do humano. Eliade sugere que a ontologia moderna busque as raízes do que é humano e leve em consideração a condição simbólica e as questões mais essenciais da vida. Não propomos viver como os antigos, mas descobrimos contribuições fundamentais da ontologia de Eliade para a sociedade contemporânea. Sua proposta hermenêutica é retornar às origens do que é humano. Há um movimento de retorno para se conhecer as origens e descobrir os sentidos escondidos e esquecidos nos mitos e nos símbolos. Para Eliade, “a renovação dos seres humanos modernos envolverá ‘rupturas’ inesperadas e novas criações espirituais”⁴²². Isso é possível se o ser humano moderno praticar uma hermenêutica ontológica e criativa, pois na modernidade o sagrado está camuflado. Ao confrontar e dialogar diferentes tradições (como a arcaica e a ocidental) o ser humano moderno deve incorporar preocupações existenciais em novos caminhos para que novas concepções míticas e religiosas possam existir e ter sentido, para então revelar e descobrir aspectos universais do espírito humano.

Quando dizíamos que se pode situar a angústia dos tempos modernos na perspectiva da história das religiões, pensávamos num método de comparação totalmente diferente. Em poucas palavras, consiste nisto: pretendemos inverter os termos de comparação, colocarmo-nos no exterior da nossa civilização e do nosso momento histórico e julgá-los na perspectiva das outras culturas e das outras religiões. Não sonhamos encontrar entre nós, europeus da primeira metade do século XX, certos comportamentos já identificados nas antigas mitologias – como se fez, por exemplo, a propósito do complexo de Édipo; trata-se de nos olharmos a nós mesmos como um observador inteligente e simpático, situado ao nível de uma civilização extra-européia, encarar-nos e julgar-nos. Para pormenorizar mais, pensamos num observador que participe noutra civilização e nos avalie à escala dos seus próprios valores; mas não de um observador abstracto, que nos avaliasse a partir do planeta Sírius.⁴²³

⁴²¹ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 220.

⁴²² “For Eliade the renewal of modern human beings will involve unexpected ‘breakthroughs’ and new spiritual creations”. Id., *ibid.*, p. 307.

⁴²³ ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*, p. 50.

Eliade não procura, ao propor um retorno da religião, mera reprodução dos mitos e ritos antigos. Há uma orientação de cunho fenomenológico em Eliade sobre o ser humano moderno que é a preocupação de olhar para si mesmo para se auto-conhecer e auto-julgar. A contribuição de Eliade para a sociedade atual é que o ser humano busque as raízes de sua origem para poder enfrentar suas crises existenciais. Eliade situa a situação moderna e sugere uma saída:

Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é “religiosa”, visto que, aos níveis arcaicos de cultura, o *ser* confunde-se com o *sagrado*. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. Em outras palavras, na medida em que o inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos. Pois a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um *outro* mundo, trans-humano. A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência “aberta” a valores que não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito.⁴²⁴

A ontologia é o que resta após o que foi vivenciado com o sagrado. É a manifestação do ser que teve seu mundo inaugurado e aberto pela experiência religiosa. Em relação a este aspecto específico da ontologia em Eliade talvez seja mais correto falarmos de uma *ontogênese mítica* do que uma cosmogonia ou cosmogonia mítica, pois o *ser* se manifesta na criação inaugurada pelos *mitos* e narrativas religiosas. A ontogênese mítica possui um espaço vivencial onde o ser foi manifestado e vivido. Como vimos, no capítulo sobre o mito, explorando a interpretação da Teologia da Libertação da leitura situada e contextualizada do Gênesis 1, os mitos exprimem situações humanas exemplares e correspondem, como resposta, a algum problema ou condição humana de uma determinada situação ou época.

Se para a religião arcaica a memória pessoal não conta, percebemos o progresso ontológico de Eliade quando este escreve um diário pessoal com mais de mil páginas, autobiografias, diversos romances de cunho auto-biográfico e coloca a questão do ser como chave hermenêutica para as religiões. Por priorizar os mitos não significa que a ontologia de Elia-

⁴²⁴ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 171.

de supre a condição humana para privilegiar somente os mitos, símbolos e ritos. As motivações originais de Eliade valorizaram os mitos, pois estes refletem sujeitos e situações históricas enquanto documentos religiosos que possuem uma situação existencial e fazem parte do espírito humano.⁴²⁵ Mitos não são criações arbitrárias com fins políticos de manobra ou idealização, mas narrativas da mais profunda vivência do humano que busca sentidos. Estudar os mitos é uma das formas de conhecermos as condições humanas. O esforço de Eliade para compreender o mito dá-se pela intenção em apreender o estatuto ontológico inserido nos mitos, pois estes foram criados existencialmente por pessoas que tinham ânsia em ser. Mito e existência são intrínsecos no ser humano. A ontologia em Eliade aponta que toda essência religiosa e existência humana são intrínsecas e não devem existir separadamente para o sujeito religioso.

III.3.1 Eliade e a nova hermenêutica ontológica

A pesquisa de Eliade, inaugurada pelo aspecto ontológico, apresentou-nos a importância para um novo processo hermenêutico. A hermenêutica é a principal ferramenta – se não a única⁴²⁶ – da pesquisa para a história das religiões proposta por Eliade. Enquanto movimento de ir às coisas mesmas (e.g., irredutibilidade do sagrado) e diálogo entre diferentes tradições, Eliade possui uma hermenêutica fenomenológica e existencial voltada para a interpretação do mito.⁴²⁷ O autor propõe uma interpretação do fenômeno religioso com fins ontológicos fundamentado na experiência e na vivência dos mitos mais elementares da humanidade. A hermenêutica de Eliade, ao trabalhar com as categorias religiosas, o ser, o mundo constituído pelo sagrado e o sentido da vida, torna-se uma *hermenêutica ontológica*. “A hermenêutica”, segundo Eliade, “é a busca do sentido, da significação ou das significações que tal ideia, ou tal fenômeno religioso tiveram através da história”⁴²⁸. Por Eliade buscar significações do humano e da história nos mitos primordiais, podemos, também, denominar por *hermenêutica do mito*, porque é constituída pela experiência religiosa, que é a

⁴²⁵ Cf. ELIADE, Mircea, *Journal II, 1957-199*, p. XII.

⁴²⁶ Alguns autores falam da exclusividade e soberania da hermenêutica em Eliade, “*total hermeneutics*”, Cf. CORDONEANU, Ion. “Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade’s work”, In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 44.

⁴²⁷ Cf. GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 176.

⁴²⁸ ELIADE, Mircea. *La prueba del laberinto*, p. 86.

experiência com o sagrado, e centrada na vivência do mito, que é uma forma de ser no mundo. Hermenêutica do mito, pois é o “mito que revela como uma realidade veio à existência”⁴²⁹. E, sendo ontológica e mítica, a hermenêutica de Eliade é também uma *hermenêutica humanista*⁴³⁰, pois a interpretação de Eliade do mito valoriza e coloca no centro o próprio humano.

Eliade nos deixa alguns desafios por sua proposta hermenêutica. Um deles é o diálogo. Privilegiar o estudo do sagrado pelo próprio sagrado não significa ignorar os outros campos do saber. Eliade nota que as diferentes pesquisas podem tornar o estudo do sagrado mais rico e que cada uma possui uma contribuição.

O historiador das religiões somente pode ser grato pelas pesquisas empreendidas em diferentes pontos de vista sobre um assunto tão importante para o seu próprio campo. Desde que as ciências humanas são interdependentes, cada importante descoberta possui repercussões em disciplinas análogas. O que a psicologia ou a semântica ensina sobre a função dos símbolos é definitivamente importante para a Ciência das Religiões. Fundamentalmente, o assunto é o mesmo: nós estamos sempre lidando com a compreensão do ser humano e sua situação no mundo. Um estudo frutífero pode até ser trabalhado nas relações entre as disciplinas mencionadas acima e a Ciência das Religiões.⁴³¹

Outro desafio é o uso da fenomenologia como método de pesquisa. “O postulado metodológico da irredutibilidade do sagrado quer pôr a salvo o estatuto ontológico original do sagrado, o modo específico pelo qual este é dado à experiência fenomenológica”⁴³². A irredutibilidade do sagrado busca preservar aquilo que o sagrado possui de mais específico e especial, incluindo a ontologia, e encontra na fenomenologia subsídio para tal tarefa. “A aproximação anti-reducionista de Eliade tem muito em comum com a ‘fenomenologia existencial’ francesa e dos outros escritores europeus, especialmente com a ‘fenomenologia

⁴²⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 70.

⁴³⁰ Cf. GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 176.

⁴³¹ “The historian of religions can only be grateful for these researches undertaken from different points of view on a subject so important to his own field. Since the sciences of man are interdependent, each important discovery has repercussions in neighboring disciplines. What psychology or semantics teaches is concerning the function of symbols is definitely of importance for the science of religions. Fundamentally, the subject is the same: we are always dealing with the understanding of man and his situation in the world. A fruitful study might even be undertaken on the relationships between the disciplines mentioned above and the science of religions”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, pp. 87-88.

⁴³² GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 35.

hermenêutica’ dos filósofos Martin Heidegger e Paul Ricoeur”⁴³³, notou Douglas Allen. A hermenêutica ontológica de Eliade é fenomenológica e pressupõe um método próprio que coloca a diversidade de manifestações a serviço de uma intuição de sua unidade de fundo.

A tarefa do fenomenólogo é a de decifrar o sentido profundo de cada hierofania, de descrever sua morfologia e sua tipologia para entender seu significado, ou seja, como o sagrado é vivido na hierofania. O comportamento do ser humano religioso é o espelho de sua experiência do sagrado. Tal comportamento manifesta-se em seus símbolos, mitos e ritos, que têm relação com sua vida concreta e histórica.⁴³⁴

Por fim, o principal desafio. Eliade diz que este novo método hermenêutico deve ser sistematizado por nós: “resta para mim ou para outra pessoa sistematizar esta hermenêutica”, diz ele.⁴³⁵ Porém, não basta apenas sistematizar esta nova hermenêutica de metodologia fenomenológica e existencial: para Eliade, no prefácio de *Mefistófeles e o Andrógeno*, o desafio de nossa geração, como tarefa para o nosso tempo, é o de recuperar a história espiritual da humanidade, dialogar com diferentes tradições religiosas, aprimorar o método de pesquisa e, acima de tudo, a maior tarefa: traduzir os significados dos mitos, dos símbolos e das pesquisas das Ciências da Religião em termos cotidianos para que toda a humanidade possa se beneficiar e realizar o movimento da reflexão do ser.⁴³⁶

III.3.2 Símbolo ontológico

A epistemologia do símbolo é uma contribuição fundamental de Eliade para o estudo das religiões. O estudo do símbolo é possível pela ontologia, pois o símbolo comunica as questões existenciais que não cabem em conceitos. O símbolo está na origem do ser humano e possui uma implicação ontológica. Para Merleau-Ponty, o ser humano é um símbolo natural. A expressão do relacionamento do corpo humano com seu entrelaçamento e entroncamento com a natureza é simbólica e abre o ser no mundo (expressão de Heidegger). Desta forma, a ciência empirista, depois de Descartes, cortou o “cordão umbilical” da relação do

⁴³³ “Eliade’s antireductionist approach has more in common with the ‘existential phenomenology’ of French and other European writers and especially with the ‘hermeneutic phenomenology’ of such philosophers as Martin Heidegger and Paul Ricoeur”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, pp. 56-57.

⁴³⁴ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 57.

⁴³⁵ “It now remains for me or for another to systematize this hermeneutics”. ELIADE, Mircea. *Journal II: 1957-1969*, p. 313.

⁴³⁶ Cf. Id., *Mefistófeles e o Andrógeno*, p. 5.

humano com o mundo, relação que se dá simbolicamente. Enquanto Eliade sugere o retorno à religião, Merleau-Ponty faz uma fenomenologia da natureza para voltar aos valores originais da humanidade. O corpo é o lugar geral da simbólica do mundo. No quiasmo corpo-mundo, o ser humano é símbolo. A partir disto, o corpo simboliza e abre horizontes para as simbolizações possíveis (como a linguagem, a arte, a religião).

Segundo Ernst Cassirer, se desejarmos compreender os símbolos (e, em especial, os símbolos artificiais, i.e., os signos arbitrários que a consciência cria na linguagem, arte e mito) devemos retornar ao “simbolismo natural”, em última instância, a representação da consciência como um todo que está necessariamente contida, ou pelo menos projetada, em cada momento e fragmento da consciência.⁴³⁷ O símbolo natural é o símbolo original – um pouco do ser indiviso de Merleau-Ponty (ser humano e natureza juntos na origem). Cassirer ainda nota que “a força e efeito destes signos mediadores permaneceriam em mistério se eles não estiverem ultimamente enraizados no processo espiritual original que pertence à própria essência da consciência”⁴³⁸. As formas simbólicas são, para Cassirer, e também para Eliade, as direções onde o sentido é percebido e realizado na consciência humana.

Em Eliade, o símbolo, a partir das ideias apresentadas, ganha uma nova perspectiva. “A formulação simbólica de um sistema ontológico elaborado está vários níveis distanciado da imediação da experiência fundamental do sagrado.”⁴³⁹ Isto significa que a essência do ser humano, em sua dimensão existencial, é ele mesmo ser o próprio símbolo. Eliade frequentemente define a imagem do ser humano como *homo symbolicus*.⁴⁴⁰ “Deveríamos definir o homem como *animal symbolicum* e não como *animal rationale*”⁴⁴¹, afirmou Ernst Cassirer. O primeiro grande símbolo é o ser humano ser ele próprio símbolo. Em 1950 Eliade declarou que gostaria de ter escrito um livro chamado *L'Homme comme symbole* (Homem como símbolo) tão original como *O Mito do Eterno Retorno*. Neste livro, erudição e hermenêutica histórica-religiosa dariam lugar a uma reflexão filosófica⁴⁴², “mostrando a necessidade do

⁴³⁷ Cf. CASSIRER, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms: Language*. New Haven: Yale University, 1953, 328p., p. 52.

⁴³⁸ “The force and effect of these mediating signs would remain a mystery if they were not ultimately rooted in the original spiritual process which belongs to the very essence of consciousness”. Id., *ibid.*, p. 52.

⁴³⁹ “The symbolic formulation of an elaborate ontological system is many levels removed from the immediacy of the foundational experience of the sacred”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 188.

⁴⁴⁰ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 132.

⁴⁴¹ CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Editora Martins Fontes, s/d, 400p., p. 50.

⁴⁴² Cf. ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 146.

ser humano de viver em conformidade com sua essência simbólica, com o arquétipo”⁴⁴³, insistindo na função que a imaginação tem de técnica espiritual, preenchimento, equilíbrio e fecundação. O ser humano, na sua condição *homo symbolicus*, é um formador de símbolo em potencial: “tudo que o ser humano produz é simbólico”⁴⁴⁴. A polissemia do símbolo que Eliade anuncia é característica do próprio símbolo e do humano. Há uma dupla vinculação onde o ser humano é o símbolo originário. O ser humano ser o símbolo originário possui implicações ontológicas.

Quando a narrativa bíblica, ao recitar as palavras de Javé, diz “ façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1.16), há aí um possível primeiro registro da percepção inaugural do humano. O ser humano percebe que sua existência é símbolo e, ao mesmo tempo, modelo. “Transformar a existência em paradigma e a personagem histórica em arquétipo.”⁴⁴⁵ Ser imagem e semelhança de Deus possui um sentido de arquétipo e de símbolo. Enquanto arquétipo, é o gesto reconciliador com a condição humana que é símbolo próprio. Enquanto símbolo, nas simbólicas das tradições religiosas antigas, o homem – Adão, do hebraico אָדָם *adam*, que significa *humanidade* – sendo imagem e semelhança de Deus, representa que algo no humano escapa da natureza. A linguagem e a capacidade do símbolo inauguram o ser humano nos processos de interpelação e resposta dos grupos originários. Lembremos do *mundo do símbolo*, de Eliade⁴⁴⁶: tal mundo está na origem do humano pois “os símbolos despertam a experiência individual e transmudam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do Mundo”⁴⁴⁷. Em suma, o símbolo abre o mundo do sujeito religioso, torna o mundo aberto, e ajuda o sujeito a alcançar sua identidade e universalidade.

As preocupações e os problemas mais profundos, fundamentais e significativos do ser humano são encontrados no símbolo, na origem, na criação e na religião. Os símbolos nos ajudam a redescobrir as raízes do ser humano e os significados mais profundos que estão *fons et origo*, na fonte e na origem, para ajudar o ser humano a realizar uma nova forma de ser. Ao vivenciar estruturas sagradas por seus símbolos, os mitos deixam de ser narrativas que expressam simbolicamente o sagrado e passam a ser hierofânicos por si próprio,

⁴⁴³ ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 132.

⁴⁴⁴ “All that he produces is symbolic”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 87.

⁴⁴⁵ ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 25.

⁴⁴⁶ Vd. id., *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, p. 37.

⁴⁴⁷ Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 172.

fundando e estendendo o processo da hierofanização e do simbolismo. A ontologia do sujeito que vivencia mitos no nível de sua própria referência está vinculada e, paradoxalmente, aberta e limitada, ao símbolo que lhe é vigente. Os símbolos se referem às situações constitutivas de toda existência humana e procuram a “realidade última”⁴⁴⁸. A ontologia está num complexo e sofisticado mundo de expressão mítica e simbólica. Para o sujeito religioso que vivencia mitos e símbolos, o símbolo é a mediação própria na experiência com o mundo. Narrativas são formadas (como o Gênesis) com a função de abrir níveis a partir de um estado pré-reflexivo que apenas o símbolo pode decifrar. “O mito simbólico mais sofisticado, complexo, altamente elaborado e até ‘racional’ funciona em níveis pré-reflexivos e não-rationais da experiência.”⁴⁴⁹ O ser se descobre, primeiramente, nos níveis pré-reflexivos e não-rationais, e sua descrição mais profunda está no mito e no símbolo que articula sua existência. O mito é revelador e o símbolo é um modo cognitivo de expressar as experiências significativas, fundando a revelação dos significados de sacralização e do mundo.

Esta nova epistemologia do símbolo foi elaborada por Paul Tillich, Mircea Eliade e Paul Ricoeur, entre outros que possuem apontamentos similares. Exploramo-la aqui, motivados pelas contribuições da ontologia em Eliade, e refletimos as possibilidades da epistemologia do símbolo, apontando a necessidade de aprofundamento deste tema para abrir novos horizontes na pesquisa das Ciências da Religião junto com novas hermenêuticas.

III.3.3 Uma possibilidade ontológica para a pós-modernidade

Após analisar a ontologia em Eliade, retomamos o projeto humanista do autor ao final desta pesquisa. Este capítulo chama-se *O Retorno da Religião* devido à proposta de Eliade para um novo humanismo inaugurado pelo retorno da religião na vida pós-moderna.

A história das religiões alcança e faz contato com aquilo que é essencialmente humano: a relação do homem com o sagrado. A história das religiões pode desempenhar um papel extremamente importante na crise a qual

⁴⁴⁸ ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 105.

⁴⁴⁹ “The most sophisticated, complex, highly elaborated, even ‘rational’, symbolic myths function on prereflective and nonrational levels of experience”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 188.

vivemos. A crise do homem moderno são certamente *religiosas*, a medida que elas são um despertar consciente da ausência de significado.⁴⁵⁰

Diante da crise existencial atual, o retorno da religião é a oportunidade do ser humano rever seus valores e buscar novos horizontes. A proposta ontológica para a pós-modernidade confronta diferentes formas de existências e essências, a começar entre o ser humano arcaico e o moderno, pois o comportamento mítico e a estrutura do sagrado fazem parte da consciência humana independente de épocas. As inovações que a humanidade presenciou até então foram realizadas como “retornos” às origens: a Reforma protestante e seu retorno ao cristianismo primitivo, a Revolução Francesa e o paradigma dos romanos, entre outros exemplos nos quais a origem e o primordial possuem um privilégio quase mágico.⁴⁵¹ Há, também, as estruturas míticas da imagem do herói e do paraíso presentes na consciência moderna. Se o marxismo assimilou a escatologia cristã da redenção final, a literatura e o cinema abraçaram o mito do herói e sua função de personagem excepcional para as nostalgias da modernidade. A narrativa épica e o romance prolongam a narrativa mitológica, pois comunicam uma história com significados. As novas expressões da arte contemporânea, assim como as novas igrejas e religiões, trazem o desejo de descobrir um novo sentido do mundo e da existência humana. Em tudo isso há vestígios da estrutura arcaica: “a ‘saída’ do tempo histórico e pessoal, e o mergulho num tempo fabuloso, trans-histórico”⁴⁵². Eliade quer mostrar que muitas das atitudes do ser humano moderno são similares às dos antigos. Para ele, os traços comuns de atos e comportamentos de diferentes sociedades revelam o desejo de reencontrar e reintegrar aquilo que foi vivido e experimentado pela primeira vez: a recuperação de um princípio, a luta contra o tempo, contra a morte, contra a falta de sentido e o esvaziamento do ser.

Paul Tillich nota que o ser humano do século XX “perdeu um mundo significativo e um eu”⁴⁵³. Eliade é sensível à crise espiritual do ser humano moderno como recusa de todo apelo à transcendência: “perda de Deus do século XIX”⁴⁵⁴, com Feuerbach e Nietzsche; o

⁴⁵⁰ The history of religions reaches down and makes contact with that which is essentially human: the relation of man to the sacred. The history of religions can play an extremely important role in the crisis we are living through. The crises of modern man are to a large extent *religious* ones, insofar as they are an awakening of his awareness to an absence of meaning. ELIADE, Mircea. *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 226p., p. 148.

⁴⁵¹ Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 157.

⁴⁵² ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 164.

⁴⁵³ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 109.

⁴⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 111.

céu deserto, “*le ciel désert*”, dos existencialistas. Martin Buber, solidário a tal crítica, chamou esta fase de “eclipse de Deus”. A possibilidade ontológica para a pós-modernidade está no “estudo das culturas arcaicas, sociedades essencialmente religiosas, no sentido, quem sabe, de encontrar aí uma fonte de criatividade e de renascimento do homem moderno”⁴⁵⁵. O ser humano pós-moderno, conforme sugerem alguns hermeneutas, perdeu a significação da própria existência. “A ansiedade que determina nosso período”, para Paul Tillich, “é a ansiedade da dúvida e insignificação”⁴⁵⁶. Na perda do significado da existência, o indivíduo, frente ao seu vazio interior, busca sentido para a vida. Os antigos encontraram sentido nas coisas mais fundamentais da vida: a narrativa que comunica questões existenciais, o símbolo que torna possível a ligação com o incondicional, a celebração que fornece espaço para a vivência de um ideal. Entretanto, motivado pela insignificação e desespero, e não pela coragem de ser, o indivíduo atual, que reage perante seus desafios com atitudes cínicas diante das condições mais elementares do humano, pode constituir uma ontologia superficial e frágil. Karl Marx observou que nossa civilização, longe de destruir os mitos, multiplicou-os. Multiplicou-os talvez não para fins religiosos, mas por quê?, por causa da condição religiosa inerente ao humano, percebeu que poderia usar dimensões do sagrado para outros fins. A sociedade capitalista, com intenção cruel de lucro e uso do outro, aproveita da falta de sentido na vida para associar a ideia de existência com a de consumo. Consumir dá sentido à vida e nos faz cidadãos da pós-modernidade.⁴⁵⁷ E não nos referimos apenas ao consumo material de um determinado produto ou marca, mas principalmente o consumo ideológico e religioso. O consumo negligente de algumas práticas religiosas de caráter próspero, não obstante a ansiedade e o medo, é fuga mental e existencial, e uma forma de ser sem a responsabilidade social que a humanidade deveria ter. O ser que evita o desafio ontológico de enfrentar a crise existencial tende a fugir de si mesmo e refugiar-se nos meios de comunicação e no consumo. Nossa civilização pós-moderna e nossa consciência estão inseridas no *instrumental*. Há uma exacerbação da tecnologia e dos meios de ser: vivemos os meios. Tal instrumental e tal fuga, se aliados, podem colocar o ser humano como simples ferramenta de um sistema. Agostinho disse que o ser humano é um ser inquieto. Na sua inquietude, o ser humano busca significados, busca caminhos que tenham sentido, mas, motivado por uma sociedade tecnicista e de consumo, o movimento do sujeito pode ser traidor com ele mesmo.

⁴⁵⁵ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 177.

⁴⁵⁶ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 135.

⁴⁵⁷ Cf. CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. 290p., p. 83.

Com o retorno da religião, não voltaremos a ser como as sociedades arcaicas e primitivas, tão pouco religiosos entusiastas, pois a estagnação existencial não faz parte da condição humana. Uma das contribuições mais nobres de Eliade é proporcionar um espaço de reflexão com ferramentas acadêmicas e referencial teórico para a reflexão do ser e do sagrado. Diante dos desafios de nossa época – que são científicos, tecnológicos e sociais – nos é possível, num movimento de introspecção, conhecer melhor nossas raízes para, então, decidirmos pelo passo ontológico que permitirá uma melhor convivência. Estudar os mitos antigos que inauguraram nossa humanidade nos ajuda a compreender nossa situação atual, permitindo-nos novos processos de cognição, entendimento, evolução e novas possibilidades de espiritualidade pós-moderna. Apesar das possibilidades de espiritualidade arcaica estarem em nós – são parte da condição do *homo religiosus* – aprendemos com Eliade que é fundamental conhecermos as primeiras expressões religiosas, originais e principais, para nos auto-conhecermos e, a partir disso, escolhermos se desejamos uma determinada experiência religiosa, por mais antiga que ela seja, ou se a negaremos, por termos reconhecido outros elementos na vida humana que antes não poderiam ser vistos na formulação de tal rito religioso.

A ontologia em Eliade colabora com diversos aspectos para as Ciências da Religião e a Teologia. O profissional que trabalha com a pesquisa acadêmica e comunidades religiosas, por sua vez, inspirado na obra de Eliade e motivado por seus desafios ontológicos, pode contribuir para a sociedade e o meio acadêmico ao vivenciar a profundidade e riqueza de novas possibilidades do ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

Ser religioso significa perguntar apaixonadamente a questão sobre o sentido de nossa existência.
(Paul Tillich)

Com esta dissertação, propusemos o desafio de contribuir aos estudos em religião sobre os pontos essenciais da pesquisa de Eliade ao investigar, refletir e aprofundar a ontologia desse autor. Para isso, passamos por algumas etapas. No primeiro capítulo abordou-se a biografia do autor, a fim de identificar possíveis eventos que o levaram às suas considerações ontológicas, como também o uso da fenomenologia por Eliade, que é seu modo de ver o mundo e de fazer pesquisa, e introduzimos a ontologia. No segundo capítulo trabalhamos a ontologia em Mircea Eliade dialogando-a com o mito, o símbolo, a história, o moderno, conferindo suas implicações. No último capítulo aprofundamos a ontologia ao investigar o sagrado, a sintaxe, o ser e a existência no mundo, discutindo e refletindo a proposta ontológica em seu posicionamento mais particular, articulando com os assuntos estudados anteriormente e apresentando suas possibilidades, implicações e contribuições, a destacar uma nova hermenêutica, aprofundamento da epistemologia do símbolo e uma possibilidade de ontologia para o ser humano pós-moderno com o retorno da religião.

Ao tematizar a ontologia em Eliade vimos ser esta o centro do pensamento e da pesquisa do autor. Desde sua formação escolar e acadêmica, Eliade possuía uma profunda inquietação sobre o ser e as questões mais essenciais da vida. Encontrou tanto na literatura como na filosofia um espaço para explorar tais problemas – que eram de caráter ontológico. Mas foi na religião que descobriu as categorias e reflexões próprias do humano. Conferimos e concluímos que Eliade possui uma ontologia religiosa de características mítica e arcaica. A ontologia religiosa exprime relação com a estrutura universal da dialética do sagrado, com as narrativas míticas e o simbolismo inserido em uma determinada condição humana, apontando para um novo humanismo religioso e sugerindo soluções existenciais. Motivado pela ontologia religiosa, a experiência é a porta de acesso à nova hermenêutica. Toda experiência religiosa “se deve à tentativa feita pelo homem para se inserir no real, no sagrado, através dos atos fisiológicos fundamentais que transforma em cerimônias”⁴⁵⁸. O sujeito religioso funda seu mundo a partir da experiência com o sagrado e a vivência dos mitos, realizando cultos e ritos, buscando um modelo transcendente, assegurando a normalidade e um estatuto ontológico ao ato religioso.

Eliade assume uma postura ontológica do religioso com ênfase nos mitos antigos perante as diversidades do mundo. No entanto, o autor, em seus paradoxos, deixa o caminho aberto para novas ontologias – nosso exercício final foi justamente refletir possibilidades para uma ontologia atual a partir da ontologia em Eliade. Conforme notamos ao longo do texto, o equilíbrio espiritual para Eliade, condição fundamental para toda criatividade, está na oscilação entre a pesquisa científica e a imaginação literária. As tensões e imperfeições criam atritos para a criação de algo novo, independente das áreas de interesse. O movimento que busca sentidos e significados expressivos para a vida por meio da religião, arte ou ciência beneficia e contribui com expressões e medidas de significados profundos quando os conflitos são enfrentados e superados. Nesse movimento até os erros podem ser mais nobres que alguns acertos, pois apontam para horizontes que acertos não teriam apontado. A partir dessa busca pelo equilíbrio, cabe-nos algumas observações críticas a Eliade.

Se os etnógrafos criticaram Eliade pelo seu aspecto ontológico, agora podemos tecer uma crítica a Eliade, não pelo seu aspecto ontológico, como alguns pesquisadores queriam, mas por Eliade não considerar, como deveria, *questões etnográficas*. Eliade realizou extensas e competentes pesquisas literárias, no entanto, não realizou estudos de diferentes ritos e

⁴⁵⁸ ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, p. 37.

celebrações em campo. Sua experiência inaugural foi o ioga. Por um lado, ela pode ter sido suficiente para promover ao autor perspectivas de reflexões e modelo de pesquisa para o estudo da religião como ele trabalha; porém, por outro lado, ater-se apenas em documentos literários não seria a forma mais interessante de estudar o fenômeno religioso. Não devemos cair no erro de Bryan Rennie que negou completamente a ontologia de Eliade, categorizando o pensamento de Eliade apenas como estruturas estéticas com alguma dialética, onde o sagrado é mais uma proposição sistemática do que ontológica.⁴⁵⁹ Lembremo-nos que Eliade não se apresenta como antropólogo nem etnógrafo. No entanto, o trabalho histórico de sociedades arcaicas exige um pouco de etnografia. Em defesa aos críticos, Eliade possui uma séria lacuna etnográfica em suas pesquisas de campo. Através da motivação e pesquisa de Eliade podemos ampliar e abrir novos espaços para outras possibilidades de pesquisas inseridas no campo da antropologia e ciências sociais levando em consideração a etnografia.

Destacamos, também, a *questão da linguagem*. Atualmente a linguagem possui um vínculo essencial com a ontologia. Religião e ontologia dependem da *palavra* e sua relação com o ser. Infelizmente Eliade não aprofundou a relação entre linguagem e religião. Apesar de ter sido um poliglota⁴⁶⁰ e de ter notado a importância de se dominar um idioma ao estudar uma cultura e religião (como notou em seus estudos em etnologia russa sobre o xamanismo siberiano que ao aprender o idioma russo ele “poderia provar que não estava confundindo o povo russo com o regime vigente, o imperialismo soviético”⁴⁶¹), Eliade não tematizou a questão da linguagem. Talvez porque, para ele, “o historiador das religiões não age como um filologista, mas como um hermeneuta”⁴⁶². Tematizar a linguagem não é o mesmo que filologia. O equívoco de Eliade foi considerar a linguagem apenas como filologia e, diferente de outros grandes hermeneutas, como Ricoeur, Gadamer e Heidegger, que tematizaram a linguagem em seus trabalhos, Eliade a coloca num patamar onde pressupõe que a história das religiões já a compreende como filologia. O que leva ao filologista várias horas de estudo para decifrar a estrutura da linguagem, um historiador das religiões deve ser capaz

⁴⁵⁹ Cf. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, pp. 70-71.

⁴⁶⁰ Mircea Eliade dominava bem os idiomas romeno, sânscrito, inglês, francês, alemão, português, russo e hebraico.

⁴⁶¹ “I would be able to read the works of Russian ethnologists on Siberian shamanism; on the other hand, because by learning the language I would prove I was not confusing the Russian people with the current regime, with Soviet imperialism.” ELIADE, Mircea. *Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey*, pp. 115-116.

⁴⁶² “The historian of religions does not act as a philologist, but as a hermeneutist”. ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, p. 91.

de alcançar os mesmos resultados pelo estudo dos dados religiosos no seu próprio campo de trabalho, na opinião de Eliade. Mito é palavra – e “palavra é fenômeno originário”⁴⁶³ –, por consequência, linguagem – e “o homem só é homem através da linguagem”⁴⁶⁴. A linguagem é necessária para a hermenêutica e por isso deve ser tematizada. No entanto, ao inserir a *imagem* no campo da literatura e de todo imaginário comunicativo, há ainda uma contribuição, pelo menos significativa, do autor sobre o tema, representado na discussão das imagens e símbolos. Pois a imaginação *imita* modelos exemplares – imagens –, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os indefinidamente. No assunto da linguagem, dentro de outras observações, o trabalho de Ernest Cassirer possui uma contribuição mais fundamental.

Talvez a mais polêmica crítica seja a *questão da história*. Apesar de André Eduardo Guimarães dizer que Eliade é anti-historicista, mas não anti-histórico⁴⁶⁵, as críticas ainda estão abertas, pois Eliade buscou em sua ontologia *transcender* a história. Sua justificativa é a busca pela essência do ser humano.⁴⁶⁶ No entanto, seus meios são críticos, pois a história também faz parte da transcendência e possui papel fundamental na vida e na pesquisa. Os motivos da negação da história, para Eliade, são existenciais. Entretanto, quase a totalidade dos existencialistas, com as exceções de Bultmann, Eliade e Kierkegaard (este último apenas em alguns aspectos), enfatizou a história e a historicidade. Para nós, como para outros pesquisadores, o sentido não é engolido pela história de conflitos ou absurdos. Conceber a história não significa necessariamente cair num niilismo ou perder as origens mais fundamentais. A história é uma ferramenta poderosa para a pesquisa e para se conhecer o sujeito religioso. Em defesa do professor Lauri Wirth, lembramos, aqui, o equívoco que se pode cometer de esquecer o sujeito como tal ao estudar mitos e símbolos. Não cometeremos tal falha ao fazer história das religiões se utilizarmos a fenomenologia como método de pesquisa, pois o estudo do mito e do símbolo que a nova hermenêutica propõe realizar coloca o sujeito no centro – evidentemente algumas das estratégias não são semelhantes aos métodos da pesquisa histórica oral, mas por meio de reflexões filosóficas sobre o ser, ambos procedimentos podem trabalhar juntos para enriquecer o estudo da religião. Apesar de Eliade di-

⁴⁶³ SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 105.

⁴⁶⁴ Von HUMBOLDT, Wilhelm, *apud* SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*, p. 105.

⁴⁶⁵ Cf. GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*, p. 527.

⁴⁶⁶ “É mais provável que o desejo que o homem das sociedades tradicionais tem de recusar a “história” e de se conformar a uma imitação constante dos arquétipos revele a sua sede do real e o seu pavor de se “perder” ao deixar-se invadir pela insignificância da existência profana.”. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 106.

zer que o trabalho do historiador das religiões se finaliza como um trabalho de fenomenólogo ou de filósofo da religião⁴⁶⁷, negar a história não justifica sua atitude fenomenológica. Curioso notar que o próprio Eliade diz que graças à concepção histórica “dezenas de milhões de homens puderam aceitar, durante séculos, as grandes pressões históricas sem se suicidarem nem caírem nessa apatia espiritual que traz sempre consigo uma visão relativista ou niilista da história”⁴⁶⁸. E continua afirmando que os historiadores das religiões devem ser gratos com outros meios de pesquisa, principalmente a história. Mesmo assim, Eliade possui certa resistência para aceitar algumas ciências – quando ele diz que um estudo frutífero *pode até ser trabalhado* nas relações entre as disciplinas das ciências humanas com as Ciências da Religião⁴⁶⁹, ele já demonstra dificuldade de aceitação de outros procedimentos – e esta resistência não seria interessante de ser reproduzida. Não deveríamos, hoje, falar do *mito da história*, i.e., mito que encontra sua história exemplar em personagens bíblicos, por exemplo, ao colocarem ações históricas arquetípicas no centro da história e que dão no final das contas sentido à história?

Por fim, a *questão avaliativa das religiões bíblicas*. Longe de fazer, aparentemente, uma defesa do cristianismo ao colocá-lo numa posição especial na história da humanidade por ser a religião que não repete os movimentos de eterno retorno e se insere no tempo, Eliade faz críticas à religião cristã. É possível que Eliade tenha desenvolvido um preconceito contra a religião cristã por suas experiências negativas com a ortodoxia oriental e suas relações políticas. Como para Eliade o que interessa na religião é a experiência do sagrado, e não necessariamente a existência de Deus e a vivência da fé⁴⁷⁰, o autor é um pouco severo com o cristianismo. Para ele a inovação cristã da percepção da história e da vivência da fé não é positiva se comparada à experiência religiosa dos povos arcaicos e primitivos. Eliade possui uma visão negativa do cristianismo acerca da história e da fé, e diz que o cristianismo é “a religião do homem ‘desiludido’”⁴⁷¹. A fé em termos bíblicos está sujeita a julgamentos negativos, pois anula outras hierofanias.⁴⁷² Atualmente, o grande desafio da teologia cristã é a soterio-

⁴⁶⁷ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógeno*, p. 208.

⁴⁶⁸ Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 164.

⁴⁶⁹ ELIADE, Mircea. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*, pp. 87-88.

⁴⁷⁰ Cf. Id., *The Quest: History and Meaning in Religion*, “Preface”, p. V.

⁴⁷¹ Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 174.

⁴⁷² “Talvez valha a pena esclarecer que o que se designa por “fé” no sentido judaico-cristão se distingue, do ponto de vista estrutural, das outras experiências religiosas arcaicas. A autenticidade e validade religiosas destas últimas não devem ser postas em causa, pois baseiam-se numa dialética do sagrado universalmente comprovada. Mas a experiência da “fé” deve-se a uma nova teofania, a uma nova revelação que anulou,

logia e a relação com diferentes tradições de fé – a despeito da visão negativa de Eliade sobre o cristianismo, a teologia cristã pode encontrar no autor um interessante respaldo para tal desafio. Eliade resume sua visão de fé cristã à crítica do homem moderno. Segundo ele, a Bíblia assumiu uma cosmogonia escatológica na qual a fé hebraica está enraizada numa esperança futura. “Escatologias, em suas estruturas essenciais, podem ser compreendidas como cosmogonias do futuro.”⁴⁷³ Ao analisar os mitos de fim de mundo, como os mitos de dilúvio, Eliade conclui que a escatologia é apenas uma prefiguração de uma cosmogonia que está por vir.⁴⁷⁴ O fim é o recomeço primordial, o cosmos do fim é o mesmo cosmos da criação no início dos tempos, porém purificado. Isto, para nós, é discutível. Eliade não percebe que no cristianismo há também uma superação da história que acontece de modo alternativo, não como total negação da história (como ele deseja⁴⁷⁵), mas analógico com o de outras religiões: a história do mal, do absurdo e do nada é superada no começo (criação boa), no meio (Cristo-ressurreição), no fim (nova criação, Reino, e toda a escatologia cristã). O originário no cristianismo se renova no meio e no fim em uma relação temporal e histórica de superação da história pela história. Não seria necessário repensar a superação da história nos paradoxos da própria história ao invés de fazê-lo depender de um recomeço originário sem fim?

Ao finalizar esta pesquisa, com suas contribuições e críticas, destacamos que Eliade tentou nos últimos trabalhos uma visão humanística e diálogo entre as religiões (sem a pretensão de unificação das religiões), pois notou que a ontologia é a estrutura elementar do religioso. Ele buscou compreender o modo de ser no mundo. Pela história das religiões, um novo humanismo mais autêntico e mais completo pode ser possível.⁴⁷⁶ O comportamento do ser humano primitivo revela um modo de ser e exprime uma realidade: o ser humano regido pelo mito e pelo sagrado na tentativa de opor-se ao mundo irreal, profano e o nada. O ser humano moderno perdeu a busca por um mundo significativo e sagrado, na opinião de Eliade. O retorno passa a ser um exercício para o ser humano moderno se auto-conhecer. Em

para as respectivas elites, a validade de outras hierofanias”. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 123.

⁴⁷³ “Eschatologies, in their essential structures, can be understood as cosmogonies of the future”. ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 204.

⁴⁷⁴ Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 54.

⁴⁷⁵ Cf. “Notemos apenas que, mesmo nas três grandes religiões – iraniana, judaica e cristã – que reduziram a duração do Cosmos a um determinado número de milênios e que afirmam que a história acabará *in illo tempore*, subsistem todavia vestígios da antiga doutrina da renovação periódica da história”. Id., *O Mito do Eterno Retorno*, p. 144.

⁴⁷⁶ Cf. Id., *Imagens e Símbolos*, p. 25.

uma entrevista, Eliade sugere que o Ocidente deve voltar às fontes espirituais e religiosas que fundaram a humanidade, a fim de uma renovação espiritual em frente à crise da modernidade.⁴⁷⁷ Conforme aponta o professor André Eduardo Guimarães, sobre o novo humanismo de Eliade, “está, portanto, aí a grande novidade do trabalho de Mircea Eliade”⁴⁷⁸. Retomamos e propomos, com algumas orientações, o projeto humanitário de Eliade. A origem humana está segmentada em uma tradição que não é a modernidade, a lógica cartesiana ou o avanço científico e tecnológico. A origem humana está fundamentada nas expressões mais profundas e simbólicas. Encontramos vestígios e orientações para este fundamento nos primeiros e principais mitos e símbolos religiosos. O humano, na sua mais profunda expressão linguística e simbólica, está inserido nas antigas religiões, *fons et origo*, na fonte e na origem. Pelo estudo das antigas religiões, mitos e símbolos teremos sólidos fundamentos que nos ajudarão a descobrir o ser na vida e o significado da existência.

⁴⁷⁷ Cf. ELIADE, Mircea. “La Poursuit de L’Absolu”, In: *L’Express*, Paris, 1979: 64-70, *apud* GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 23.

⁴⁷⁸ GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*, p. 23.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

De fazer muitos livros não há fim;
e o muito estudar é enfado da carne.
(Eclesiastes 12.12)

I. Obras de Mircea Eliade

- ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Vol. 1. Chicago: University Of Chicago Press, 1981, 508p.
- _____. *A History of Religious Ideas: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Vol. 2. Chicago: University Of Chicago Press, 1985, 580p.
- _____. *A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*. Vol. 3. Chicago: University Of Chicago Press, 1988, 367p.
- _____. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70. 1963, 170p. (Perspectivas do homem; v. 19).
- _____. *Australian Religions: An Introduction (Symbol, myth & ritual)*. New York: Cornell University Press, 1973, 213p.
- _____. *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, 347p.

- _____. *Autobiography, Volume 2: 1937-1960, Exile's Odyssey*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 248p.
- _____. *Bengal Nights*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, 176p.
- _____. *Bosque proibido*. Lisboa/Portugal: Editora Ulisseia, 1963, 621p.
- _____. *Ferreiros e alquimistas*. Madrid: Aliança Editorial, S.A. 1983, 106p.
- _____. *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc. 1974, 162p.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v.1 t.1. 284p.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v.2 t.1. 277p.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v.1 t.2. 360p.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v.2 t.2. 246p.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maome a Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. t. 3. 400p.
- _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 178p.
- _____. *Journal I: 1945 – 1955*. Chicago: The University of Chicago Press. 1990, 219p.
- _____. *Journal II: 1957 – 1969*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 343p.
- _____. *Journal III: 1970 – 1978*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 370p.
- _____. *Journal IV: 1979 – 1985*. Chicago: The University of Chicago Press. 1990, 167p.
- _____. *La Busqueda*. Buenos Aires: Megápolis, 1971, 204p.
- _____. *La prueba del laberinto*. Madrid: Ediciones Crisandad, S. L. 1980, 166p.

- _____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 232p.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2006, 179p.
- _____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p. (Perspectivas do homem; v. 32).
- _____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 1995. 401p.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70. 1969. 174p. (Perspectivas do homem; v. 32).
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 191p.
- _____. *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1978, 148p.
- _____. *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 226p.
- _____. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1996, 484p.
- _____. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper Books, Spring Publications, Inc. 1958, 175p.
- _____. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, 610p.
- _____. *Symbolism, the Sacred, the Arts*. New York: The Continuum Publishing Company. 1985, 185p.
- _____. *The Forge and the Crucible: the Origins and Structures of Alchemy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, 238p.
- _____. *The Old Man and the Bureaucrats*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, 128p.
- _____. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, 180p.
- _____. *The myth of the eternal return: cosmos and history*. New York: Princeton University Press 2005, 195p.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 479p.
- _____. *Two Strange Tales*. Massachusetts: Shambhala Publications, Inc. 1970, 130p.
- _____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena. 1996, 398p.

- _____. *Youth Without Youth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 137p.
- _____. *Zalmoxis the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972, 260p.
- _____.; COULIANO, Ioan P. (Org.). *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 342p.
- _____.; KITAGAWA, Joseph. M. (Org.). *The History of Religions: Essays on Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 163p.

II. Obras sobre Mircea Eliade

- ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998, 384p.
- CAVE, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford University Press, USA. 1993, 232p.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p.
- RENNIE, Bryan S. (Org.). *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. New York: State University of New York Press, 2000, 306p.
- RENNIE, Bryan (Org.). *Mircea Eliade: a Critical Reader*. London: Equinox Publishing, 2007, 448p.
- RENNIE, Bryan S. *Reconstructing Eliade*. New York: State University of New York Press, 1996, 308p.
- RENNIE, Bryan S. (Org.). *The International Eliade*. New York: State University of New York Press. 2008, 318p.
- ROHDEN, Cleide Scartelli. *A Camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 143p.
- STUDSTILL, Randall. *Eliade, phenomenology, and the sacred*. Cambridge: Religious Studies, Volume 36, Issue 02, Jun 2000, pp 177-194.

III. Outras obras consultadas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 976 p.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. 7ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, 223p.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* 5ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, 131p.
- ARMSTRONG, Karen. *A Short History of Myth*. London: Canongate U.S., 2006, 176p.
- _____. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 460p.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002. 2206p.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 275p.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas, SP: Verus Editora, 2007, 153p.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. 290p.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução Filosofia de Cultura Humana*. São Paulo: Editora Martins Fontes, s/d, 400p.
- _____. *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992, 116p.
- _____. *The Philosophy of Symbolic Forms: Language*. New Haven: Yale University, 1953, 328p.
- _____. *The Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought*. New Haven: Yale University, 1955, 269p.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2a. edição. São Paulo: Editora Forense Universitária. 2008, 345p.
- _____. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, 278p.
- _____. *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Illinois: University Of Chicago Press, 1995, 384p.
- COBB, John B. (Ed.) *The Theology of Altizer: Critique and Response*. Philadelphia: Westminster Press, 1970, 269p.

- COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 192p.
- _____. *Tratado do Desespero e da Beatitude*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 370p.
- _____. *Viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 371p.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, 521p.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, 127p.
- DREHER, Luis H. (Org). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. 139p.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 609p.
- _____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 165p.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988, 170p.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006, 259p.
- FERRAROTTI, F. et alii. *Sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1990.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, 295p.
- GLEISER, Marcelo. *A dança do universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 415p.
- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004. 164p.
- HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. 575 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005; [S.l.]: USF. 549p.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2004, 2922p.
- IDE, Pascal. *A arte de pensar*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 299p.
- INDINOPULOS, Thomas A. (Org.), YONAN, Edward A. (Org). *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Boston: Brill Academic Publishers, 1997, 238p.

- JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1413p.
- JOHNSON, Ernest (Ed.). *Religious Symbolism*. New York: Harper Bros, 1955, 263p.
- JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religions*. Second Edition. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2004. 11000p.
- JORGE, J. Simões. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, 138p.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, 157p.
- _____. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008, 115p.
- LAKATOS, Eva Maria, MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2000. 289p.
- LEEUW, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*. v.1 and v.2, New York: Harper & Row, 1963.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 662p.
- MOLTMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101p.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 741p.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, 224p.
- PIAZZA, Waldomiro Octavio. *Introdução à fenomenologia religiosa*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. 351p.
- RASMUSSEN, David M. *Symbol and Interpretation*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1974, 107p.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 509p.
- SANTOS, Rosileny Alves. *Entre a razão e o êxtase: experiência religiosa e estados alterados de consciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 249p.
- SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Paris: Routledge Classics Edition, 2008, 659p.
- SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, 140p.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000. 176p.
- SCHIMIDT, Werner H., *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*, III parte. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005. 303p.
- SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origem*. São José dos Campos: Editora Com Deus, 2004. 144p.
- _____. *Projetos de Esperança: Meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2009. 136p.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 247p.
- TEIXEIRA, Faustino (Org). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004. 436p.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, 146p.
- _____. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, 84p.
- _____. *Dynamics of Faith*. New York: Harper, 2001. 147p.,
- _____. *Filosofía de la Religión*. Megápolis, Buenos Aires, 1973.
- _____. *História do pensamento cristão*. 4 ed. São Paulo: ASTE, 2007, 293p.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 2 ed. São Paulo: ASTE, 1999, p255.
- _____. *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1973, 300p.
- _____. *Systematic Theology*. Vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1975, 187p.
- _____. *Systematic Theology*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, 434p.
- _____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, 272p.
- _____. *The Future of Religions*. Santa Barbara, CA: Greenwood Pub Group, 1976, 94p.
- UNAMUNO, Miguel. *Do Sentimento Trágico da Vida*, São Paulo: Martins Fontes, 1996, 321p.

- VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University Of Chicago Press, 1961, 198p.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 93p.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 2006. 901p.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Trad. Augustin Wernet; prefácio Johannes Winckelmann. 3 ed. São Paulo: Cortez; Ed. UNICAMP, 1999. 210p.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991, 195p.

IV. Artigos e publicações em periódicos

- ALLEN, Douglas. *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*. The Journal of Religion, Vol. 52, No. 2 (Apr., 1972), pp. 170-186. The University of Chicago Press. Disponível em <http://www.jstor.org/pss/1201637>. Consultado em Janeiro de 2009.
- BERGER, Adriana. *Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade*. The Journal of Religion, Vol. 66, No. 2 (Apr., 1986), pp. 141-156, The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/1202584>. Acessado em Novembro de 2008.
- CARVALHAES, Cláudio. *Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*. Revista Correlatio, No. 3, 2003, São Bernardo do Campo. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/uma-critica-das-teologias-pos-modernas-a-teologia-ontologica-de-paul-tillich/>. Acessado em: Agosto de 2008.
- CORDONEANU, Ion. *Experience and hermeneutics in the history of religions – a hypothesis on Mircea Eliade's work*. pp. 40-46. Journal for the Study of Religions and Ideologies. JSRI No. 16, Spring 2007. Edited by S.C.I.R.I. & S.A.C.R.I. ISSN: 1583-0039. Disponível em: http://www.jsri.ro/new/?download=jsri_16.pdf. Acessado em Fevereiro de 2009.
- Do nome sagrado (Myôgô ni tsuite)*, Entrevista de Paul Tillich com os professores Atsushi Nobukuni e Rijin Yasuda, interpretados por R. de Martino. Tradução

e organização do Rev. Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves, do Instituto Budista de Estudos Missionários e da Associação Religiosa Nambei Hojganji Brasil Betsuin. In: *Correlatio* n° 2. Disponível em:

<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio02/do-nome-sagrado-myogo-ni-tsuite/>. Acessado em Agosto de 2008.

DURAC, Livia. *Mircea Eliade: the hermeneutics of the religious phenomenon*. 4th International Conference on Human Being in Contemporary Philosophy. May 28-31 2007, „Petre Andrei” University, Iasi, Romania. Disponível em: http://volgograd2007.goldenideashome.com/online_session.htm. Acessado em Fevereiro de 2010.

ELIADE, Mircea. *The Sacred in the Secular World*. Cultural Hermeneutics 1 (1973) pp. 101-113. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland.

LAITILA, Tuevo. *Mircea Eliade's Understanding of Authentic Being. Some Observations*. Universităţii „Ştefan cel Mare” Suceava. Editura Universităţii din Suceava.15, XII, 2007, TOMUL XIII, Nr. 2. Disponível em:

<http://www.litere.usv.ro/anale/B.%20Literatura,%20Tomul%20XII,%20Nr.2,%202007.php>. Acessado em Janeiro de 2009.

McKELWAY, Alexander J. *The Systematic Theology of Paul Tillich: A Review and Analysis*. New York: A Delta Book, 1964, 280p.

MUTHURAJ, Joseph G. *Bangalore Theological Forum*, (United Theological College, Bangalore), Vol. XXXIII, No. 2, December 2001, pp. 38-59.

NOGUEIRA, Adriana Tanese. *O parto: encontro com o sagrado*. Texto & Contexto - Enfermagem. ISSN 0104-0707. Vol.15, no. 1, Florianópolis Jan./Mar, 2006. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-07072006000100015&lang=pt&tlng=pt. Acessado em Novembro de 2009.

O método fenomenológico e o estudo da religião. Theos - Revista de Reflexão Teológica, Campinas, v. 1, n. 1, p.103-129, nov. 2004. Disponível em:

<http://www.revistatheos.com.br>. Acessado em Novembro de 2009.

RENNIE, Bryan S. *Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory*. The Finnish Society for the Study of Religion, Temenos Vol. 43 No. 1 (2007), pp. 183-208. Disponível em: <http://www.naasr.com/onlinearticles.html>. Acessado em Novembro de 2008.

- RICKETTS, Mac Linscott. *Mircea Eliade's Love of Art*. *Philologica Jassyensia*, An II, Nr. 1, 2006, p. 61-71.
- STUDSTILL, Randall. *Eliade, Phenomenology, and the Sacred*. *Religious Studies*, Vol. 36, No. 2 (Jun., 2000), pp. 177-194. Cambridge University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20008280>. Acessado em Fevereiro de 2010.
- TERROR, Heloisa Helena Guedes. *Uma Teologia da História das Religiões a partir de Paul Tillich*. *Revista Eletrônica Correlatio nº 12 - Dezembro de 2007*, São Bernardo do Campo, SP. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/correlatio12/uma-teologia-da-historia-das-religoes-a-partir-de-paul-tillich/>. Acessado em Julho de 2008.
- SILVA, Anaxsuell Fernando da. *Mircea Eliade a questão da autonomia dos estudos da religião*. *Revista Eletrônica Inter-Legere*. Número 2 - Julho a Dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufm.br/interlegere/revista/pdf/2/me01.pdf>. Acessado em Dezembro de 2009.
- Von BRUNN, Albert. *Mircea Eliade em Portugal (1940-1944)*. *Revista ICALP*, vol. 20 e 21, de Julho - Outubro de 1990, 37-50. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/revistas/revistaicalp/meliade.pdf>. Acessado em Setembro de 2009.
- WIRTH, Lauri Emilio. *A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*, pp. 171-183. In: *Estudos de Religião* 25, Ano XVII, no. 25, dezembro de 2003, São Bernardo do Campo, SP: Umesp, p. 178.

V. Dissertações e teses

- GUIMARÃES, André Eduardo. *A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade*. 1980. 276f. Mestrado em Filosofia, Belo Horizonte: UFMG. Orientação: Prof Dr. Pedro Paulo Christóvam dos Santos.
- KUCK, Jaime. *Transformações no espaço sagrado e profano na história do Cristianismo*. 2001. 105f. Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo: Umesp. Orientação de: Lauri Emilio Wirth.

SÁNCHEZ, Teresa Sánchez. La obra narrativa de Mircea Eliade (1945-1986): de lo antropológico a lo literario. 1998. 463f. Doutorado em Filosofia, Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Orientação: Eugenia Popeanga Chelaru.

GLOSSÁRIO

Os limites da minha linguagem
denotam os limites do meu mundo.
(Ludwig Wittgenstein)

Ab initio: (latim) desde o início.

Ab origine: (latim) no princípio; desde o princípio.

Ambivalência: usado para o sagrado e sua ordem axiológica que comporta tanto características “sagradas”, puras e santas, como maculadas, poluídas e malditas.

Axis mundi: (latim) centro do mundo, pilar cósmico, algo que conecta o céu e a terra, ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno; geralmente sua simbologia é representada por um templo, cidade ou montanha sagrada.

Coincidentia oppositorum: (latim) coincidência dos opostos; a manifestação do sagrado num objeto possui *coincidentia oppositorum*: o objeto se torna sagrado mas continua sendo o que era antes; está em todas religiões e na base da experiência religiosa.

Cosmos: (grego) mundo; mundo como ordem; imagem do mundo; geralmente referido como “centro do mundo”.

Cosmogonia: (grego) o corpo de doutrinas, princípios religiosos, míticos ou científicos, que se ocupa em explicar a origem do mundo e o princípio do universo; origem por excelência.

Cratofania: (grego) manifestação da força; um dos aspectos da hierofania.

Epifania: (grego) aparição, manifestação, personificação e manifestação de algo incomum, geralmente algo divino e religioso.

Existencial: sentido subjetivo de realidade e existência; delimitação ou definição do ser; modo de ser; aquilo que é essencial e peculiar à existência; pertinente à corrente filosófica do Existencialismo.

Fenomenologia: (grego) descrição filosófica dos fenômenos; ciência que estuda e descreve a experiência vivida da consciência com as coisas que se apresentam elas mesmas.

Hic et nunc: (latim) aqui e agora.

Hierofania: (grego) manifestação do sagrado; algo de sagrado se nos revela; é característica da hierofania exprimir à sua maneira uma modalidade do sagrado e uma situação do ser humano em um determinado momento de sua história.

Historicismo: corpo teórico que busca fazer da história o princípio explicativo de conduta e valores da cultura humana; a realidade e todo conhecimento é história.

Homo religiosus: (latim) homem religioso; condição religiosa comum inerente no ser humano.

Illud tempus: (latim) aquele tempo; refere-se ao tempo das origens, o tempo sagrado quando o mundo foi criado.

Imago mundi: (latim) imagem e modelo do mundo; representação dos cosmos na Terra; a ordem cósmica em construção.

Imitatio dei: (latim) imitação do/s Deus/deuses.

In aeternum: (latim) para a eternidade; eterno.

In illo tempore: (latim) naquele tempo.

In principio: (latim) no princípio.

Mana: um tipo de força misteriosa divina presente nos deuses, nos homens e nos objetos na medida em que há participação e interação religiosa. Tudo o que é por excelência possui mana; o que é provido de mana está no plano ontológico. Pode ser uma força impessoal em alguns momentos de certas religiões, mas não é uma noção universal.

Mito: (grego) relato, discurso e palavra precedente, enunciando um acontecimento que teve lugar *in illo tempore*; modelo exemplar de conduta e ser; possui função de reintegrar o ser humano numa época atemporal (*illud tempus*), num tempo auroral, paradisíaco, além da história, oferecendo sentido ao ser.

Morfologia: (grego) estudo da forma, da configuração e estrutura de um objeto, de uma religião ou determinado assunto religioso que constituem o sagrado; são as formas que constituem uma experiência religiosa na sua dimensão relacional e dialética com a vida.

Numen: (latim) divindade; ente sobrenatural sem noção mais precisa.

Numinoso: (latim) experiência com o ente sagrado; sentido fora do ser humano; irracional; causa fascínio e arrepio ao mesmo tempo.

Ontologia: (grego) teoria filosófica da existência do ser e da realidade.

Orientatio: (latim) a orientação de um determinado comportamento religioso por uma instituição religiosa.

Profano: (latim) aquilo que está em face do sagrado constituindo uma correlação sintática dentro da mesma esfera.

Religionswissenschaft: (alemão) a disciplina do estudo das religiões (ciências da religião).

Rito: (latim) cerimônia religiosa com usos e costumes culturais e religiosos com fins transcendentais; tentativa de manipular o sagrado para a solução de continuidade.

Símbolo: (grego) signo de reconhecimento; aquilo que substitui ou sugere algo; possui valor evocativo, mágico ou místico; elemento com mais de um significado. O símbolo revela certos aspectos da realidade que revela as mais secretas modalidades do ser. Possui funções básicas como prolongar uma hierofania ou constituir uma revelação inexprimível de outra forma mágico-religiosa

Sui generis: (latim) único/a em seu gênero.

Templum: (latim) espaço sagrado; templo.

Terra mater: (latim) terra-mãe.

Weltanschauung: (alemão) concepção de mundo; conceito de vida; cosmovisão; ponto-de-vista.

FICHA CATALOGRÁFICA

So89o Souza, Vitor Chaves de
A ontologia em Mircea Eliade / Vitor Chaves de Souza. São Bernardo do
Campo, 2010.
140f.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Humanidades e Direito, Pro-
grama de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metro-
dista de São Paulo.

Bibliografia

Orientação: Rui de Souza Josgrilberg

1. Mitologia – Estudo e ensino 2. Ontologia 3. Fenomenologia I. Título
CDD 291.13

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)