

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Logo na introdução da obra o autor lembra a contribuição do teólogo e historiador das religiões Rudolf Otto, quando esse enfatiza o lado "irracional" das experiências religiosas que apontam para um "Deus vivo", expresso como "poder terrível" (*mysterium tremendum* e outras características como *majestas*, *mysterium fascinas*...). Contudo, o sagrado se opõe ao profano e por isso mesmo pode ser estudado na sua totalidade (p. 17). O sagrado que se manifestava como "totalmente outro", diferente das realidades "naturais", embora, para título de comunicação deste sagrado se use termos e linguagens tiradas de empréstimo da própria natureza. Não será muito antecipar que o texto apresenta o sagrado e o profano como "duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história" (p. 20).

O ESPAÇO SAGRADO E A SACRALIZAÇÃO DO MUNDO

Numa existência religiosa quando o sagrado se manifesta por uma hierofania dá-se origem, e ordenamento, a um mundo com sentido. O caos é superado, vencido por meio de uma "rotura" no espaço que antes se mostrava uno, homogêneo. Surge um local "especial", um "ponto fixo" absoluto, um "Centro" (p.26). Este lugar especial de revelação torna-se uma "porta", uma abertura para o transcendente. Interessante notar que essa "porta" é muito mais que um umbral de passagem de um lado para outro, de uma realidade para outra:

O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem (ELIADE, 2013, p. 29).

É por essa "abertura" que os homens se comunicarão com as divindades. A Igreja em uma cidade é citada como um exemplo deste espaço que se "abre para cima", uma "porta para o alto" que possibilitara trânsito dos seres nos dois sentidos de realidade (p. 28). Quando em qualquer cultura os homens consagram lugares aos deuses, se instala imediatamente um ordenamento, uma repetição às vezes daquele momento primordial de "rotura" do espaço comum, profano, e, se estabelece uma

ordem cósmica. Esse processo é chamado de "cosmização do mundo", "repetição da cosmogonia" (p. 34). Não se pode viver no caos, é preciso ter a "abertura para o alto".

Assim se resume a instalação deste espaço e de seus rituais de cosmização:

Temos, pois, de considerar uma sequência de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num "sistema do Mundo" das sociedades tradicionais: (a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma "abertura", pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao Axis Mundi: pilar (cf. a universalis columnna), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvores, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o "Mundo" ("nossa mundo") - logo, o eixo encontra-se "ao meio", no "umbigo da Terra", é o Centro do Mundo (ELIADE, 2013, p. 38).

A instalação deste espaço é a fundação de "um mundo", não um mundo qualquer, mas, um "mundo com ordem", o "nossa mundo", um mundo como "expressão do sagrado", com um "centro", com um centro referencial de "total organização", um "cosmos" (belo, equilibrado, fonte de beleza). A questão não ocorre num espaço geográfico, que aliás pode se multiplicar grandemente, mas num espaço existencial, sagrado. Eliade já tinha dito anteriormente que mesmo para "o homem mais francamente não-religioso", alguns locais (a paisagem natal, os sítios dos primeiros amores, ou certa cidade visitada na juventude), guardam "uma qualidade única: são os lugares sagrados" do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana (p. 28).

A construção de templos, de basílicas, de catedrais representam uma manifestação arquitetônica, física, de algo ditado pelos deuses. Por isso é um espaço privilegiado, sagrado, e, mais ainda, é um espaço que santifica o mundo como um todo.

A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um "mundo divino", ter uma casa semelhante à "casa dos deuses", tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador (ELIADE, 2013, p. 61).

O TEMPO SAGRADO E OS MITOS

Assim como para o espaço, o Tempo também não é igual para o homem religioso. O Tempo profano, da duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados e o Tempo sagrado das festas (na sua grande maioria festas periódicas). Entre estes Tempos por meio de ritos o homem religioso dá uma solução de continuidade para "passar" sem perigo da duração de um Tempo a outro. O Tempo sagrado é "reversível", "reatualizado", "tempo mítico primordial tornado presente", através de ritos. "A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado" (p.64). O homem religioso vive em duas espécies de Tempo, e "recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de "presente histórico"; esforça-se por voltar a unir-se a um "Tempo sagrado (p.64) ...que pode ser equiparado à eternidade". O homem não-religioso também experimenta uma descontinuidade e heterogeneidade no Tempo quando ouve uma música que lhe foi significativa ou se encontra com alguém que lhe é precioso (a)..."

O serviço religioso é uma rotura na duração temporal profana.

Templum-tempus: "a correspondência cósmico-temporal é de natureza religiosa: o cosmos é identificável ao Tempo cósmico (o "ano"), pois tanto um como o outro são realidades sagradas, criações divinas" (p. 67).

Templum exprime o espacial, a "cabana sagrada", um centro do qual o mundo se serve para dar uma volta em torno, o ano. *Tempus* o temporal. "O conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal".

Assim explica Eliade:

[...] para o homem religioso das culturas arcaicas, toda criação, toda existência começa no Tempo: antes que uma coisa exista, seu tempo próprio não pode existir. Antes que o Cosmos viesse à existência, não havia tempo cósmico. Antes de uma determinada espécie vegetal ter sido criada, o tempo que a faz crescer agora, dar fruto e perecer, não existia. É por esta razão que toda criação é imaginada como tendo ocorrido no começo do Tempo, in princípio. [...] Eis por que o mito desempenha um papel tão importante [...] é o mito que revela como uma realidade veio a existir (ELIADE, 2013, p. 69,70).

O Tempo sagrado é o Tempo forte, pois foi nele que tudo se criou e assim o homem se esforça para se unir a esse tempo primordial, a reatualizá-lo. É o Tempo sagrado que torna possível o Tempo ordinário. Se o homem religioso sente necessidade de reproduzir indefinidamente os mesmos gesto exemplares, é porque deseja e se esforça por viver muito perto de seus deuses" (p. 81). A nostalgia das "origens" equivale pois a uma nostalgia religiosa.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo, *ab initio* - desde o início - (p. 84).

O mito proclama a aparição de uma nova "situação" cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto é sempre a narração de uma "criação": conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente.

É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar (ELIADE, 2013, p. 85).

O mito é o "modelo exemplar", revela a "sacralidade absoluta", "descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo" (p. 86). O homem religioso quer imitar o que foi feito num tempo remoto - *in illo tempore* - e isto às vezes ganha contornos graves. Caso do deus que havia espancado o monstro marinho e o esquartejado para criar o Cosmos (p. 89). Existe aqui um sacrifício de sangue que pode se repetir inclusive no ritual de canibalismo. Lembrar que o verdadeiro pecado é o esquecimento. *É a imitatio dei.*

A "história sagrada" é a história dos mitos e não deve ser esquecida - deve ser reatualizado -, os homens se aproximam de seus deuses; é a expressão do desejo de santidade e de sua nostalgia ontológica. O calendário festivo é um retorno periódico. A ideia do "tempo cíclico", do retorno, é ultrapassado pelo judaísmo: o Tempo tem um começo e terá um fim, cada gesto ou intervenção de Jeová na história não é redutível, a uma manifestação anterior. Seus gestos são intervenções pessoais na história (p. 97). O cristianismo aprofundou esta questão: valorizou mais ainda o tempo histórico, Deus encarnou, assumiu uma condição humana historicamente condicionada. O *illud tempus* - naquele tempo - evocado pelos evangelhos é um tempo histórico claramente delimitado; Nos tempos de Pôncio Pilatos governava a Judéia...

O historicismo é uma decomposição do tempo histórico criado pelo cristianismo: concede uma importância decisiva para o acontecimento histórico, mas, nega-lhe valor soteriológico, trans-histórico.

A SACRALIDADE DA NATUREZA E A RELIGIÃO CÓSMICA

Para o homem religioso o universo está repleto de manifestações do sagrado. É uma explosão da sua criatividade. Sua estrutura não é o Caos, mas um Cosmos. "A

simples contemplação da abóbada celeste é suficiente para desencadear uma experiência religiosa" (p. 100). Diversos nomes para o Deus supremo são elencados (p. 102) com a observação de que não se trata de "naturismo", o Deus celeste não é identificado com o Céu... Ele é o criador do Céu e de todo o Cosmos. Deus longínquo: o fenômeno do afastamento de Deus se repete em diversas culturas (p.103, 104). Eliade afirma que:

O mesmo acontece entre a maioria das populações africanas: o grande Deus celeste, o Ser supremo, criador e onipotente, desempenha um papel insignificante na vida religiosa da tribo. Encontra-se muito longe, ou é bom demais para ter necessidade de um culto propriamente dito, e invocam-no apenas em casos extremos (ELIADE, 2013, p. 104,105).

É o *deus otiosus* a quem os homens lembram-se apenas em casos extremos. Isso acontecia não somente nos casos dos povos primitivos, mas também, no caso dos antigos hebreus que invocavam o Deus supremo em casos "que a própria existência da coletividade está em jogo" (p. 107).

Perenidade dos símbolos celestes:

Retirado da vida religiosa propriamente dita, o sagrado celeste permanece ativo por meio do simbolismo. Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência (ELIADE, 2013, p. 109).

A emersão e o simbolismo das águas: morte e ressurreição. A dissolução das formas no mito cosmogônico. Terra mater: até hoje sobrevive um sentimento de uma solidariedade mística com a terra. (p. 118). A hierogamia Céu e Terra, "Deus -Céu" e "Terra-Mãe", é um mito ou união em um mito exemplar para a união humana (p.121,122).

Diversos simbolismos são tratados na obra como: o simbolismo da árvore cósmica, que simboliza, a vida, a juventude, a imortalidade, a sapiência (p.124, 125); o simbolismo da montanha, símbolo do universo, do lago como símbolo dos mares; a pedra como símbolo, uma hierofania, uma ontofania por natureza. Aquela que se mantém sempre a mesma, não muda - impressiona pelo que tem de irredutível e absoluto. A lua e o sol (p. 130-132).

Assim como a habitação de um homem perdeu um pouco de sua dimensão cósmica, seu corpo também foi privado de significado religioso (embora nas cartas de Paulo o

corpo seja apontado como casa do Espírito de Deus). No cristianismo "a salvação é um problema que diz respeito ao homem e seu Deus" (p. 146).

Como afirma Eliade:

Toda forma de "Cosmos" - o Universo, o Templo, a casa, o corpo humano - é provida de uma "abertura" superior. Agora se comprehende melhor o significado desse simbolismo: a abertura torna possível a passagem de um modo de ser a outro, de uma situação existencial a outra. Toda existência cósmica está predestinada à "passagem": o homem passa da pré-vida à vida e finalmente à morte, tal como o antepassado mítico passou da preexistência à existência e o Sol das trevas à luz (ELIADE, 2013, p. 147).

EXISTÊNCIA HUMANA E VIDA SANTIFICADA

O objetivo do historiador da religião é compreender e tornar comprehensível aos outros o comportamento do *homo religiosus* e seu universo mental.

Para o homem religioso o universo é "vivo" e "fala" suas mensagens se espalham por todos os lugares em todos os objetos.

É por essa razão que, a partir de um certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcosmos. Ele faz parte da criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos. Segue-se daí que sua vida é assimilada à vida cósmica: como obra divina, esta se torna a imagem exemplar da existência humana (ELIADE, 2013, p. 135).

O homem não só vive no mundo, mas, faz parte dele e por isso nunca está sozinho, é uma existência "aberta para o mundo" (p. 136). Isto implica em aceitar o fato de que esse homem está aberto às experiências cósmicas. As principais funções fisiológicas são passíveis de se transformarem em sacramentos: alimentação, vida sexual, casamento... (p.139) Corpo-casa-cosmos.

Toda a vida do homem religioso está recheada de "cifras", de passagens, percepções e, "o caminho e a marcha são suscetíveis de ser transfigurados em valores religiosos, pois todo o caminho pode simbolizar 'o caminho da vida' e toda a marcha uma 'peregrinação', uma peregrinação para o Centro do Mundo" (p. 149). Os ritos de passagem perpassam toda a vida humana. Do nascimento (certidão de nascimento) até à morte.

Numa perspectiva a-religiosa tudo perdeu a sacralidade, as "passagens não têm mais caráter ritual", "nada mais significa além do que mostra o ato concreto de

um nascimento, de um óbito ou de uma união sexual oficialmente reconhecida" (p. 151).

De uma religião a outra, de uma gnose ou sabedoria a outra, o tema imemorial do segundo nascimento enriquece-se com novos valores que mudam às vezes radicalmente o conteúdo da experiência. Permanece, porém, um elemento comum, um invariante, que se poderia definir da seguinte maneira: o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento (ELIADE, 2013, p. 135).

Numa comparação entre o "homem religioso" e o "não religioso" Eliade observa que o homem religioso "acredita sempre que existe uma realidade absoluta", o "sagrado" a própria origem humana é sagrada. Enquanto isso 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 transcendência" (p. 165). Este homem moderno projeta-se como homem na História mas, vive de mitos camuflados: O cinema, "fábrica de sonhos", retoma e utiliza inúmeros motivos míticos - luta entre o herói e o monstro, a leitura como "saída do Tempo comparável à efetuada pelos mitos" (p. 167).

Interessante as observações de Eliade de que "a existência humana se constitui por uma série de provas, pela experiência reiterada da "morte" e da "ressurreição"; bem como a religião pode se apresentar como "solução exemplar de toda crise existencial" porque

(...) é indefinidamente repetível [e] 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 já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito (ELIADE, 2013, p. 171).

Palavras-chave: Sagrado. Profano. Sacralização. Rito. Mito.