Maria Luiza Vianna Pessoa de Mendonça

A CONCEPÇÃO ELIADIANA DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA DO MÉTODO

Dissertação de Mestrado em Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Padre João A. A. A. Mac Dowell SJ

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Maria Luiza Vianna Pessoa de Mendonça

A CONCEPÇÃO ELIADIANA DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA DO MÉTODO

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Padre João A. A. A. Mac Dowell SJ

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Mendonça, Maria Luiza Vianna Pessoa de

M539c A concepção eliadiana da fenomenologia da religião sob a perspectiva do método / Maria Luiza Vianna Pessoa de Mendonça. - Belo Horizonte, 2012.

190 f.

Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Religião - Filosofia. 2. Religiões - História. 3. Eliade, Mircea. I. Mac Dowell, João A. A. A.. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

Dissertação de MARIA LUIZA VIANNA PESSÔA DE MENDONÇA defendida e APROVADA, com a nota 8,5 (oito e meio) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE

Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira / PUC/Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 27 de março de 2012.

Ao Rodrigo.

Agradecimento

Aos meus pais, pela vida.

Aos meus filhos e ao meu netinho João Max, pela renovação da vida.

À FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, por me abrir um novo horizonte.

Ao Professor Doutor Padre João A. A. A. Mac Dowell SJ, imagem viva do mestre, pela orientação segura e generosa.

“O indiano compreende muito bem o nosso medo e a nossa angústia, porque se trata, em suma, da descoberta da nossa própria morte. Mas de que morte se trata? perguntar-se-á o indiano. Da morte do nosso não-eu, da nossa individualidade ilusória, quer dizer, do nosso próprio Mâya – e não do Ser no qual participamos, do nosso *âtman*, que é imortal justamente porque não é condicionado e não é temporal. O indiano estará, pois, de acordo connosco, para admitir que a angústia perante o Nada da nossa existência é homóloga da angústia perante a Morte – mas acrescentará imediatamente: essa Morte que vos torna ansiosos não é senão a Morte das vossas ilusões e da vossa ignorância; será seguida por um renascimento, pela tomada de consciência da vossa verdadeira identidade, do vosso verdadeiro modo de ser: o do ser não condicionado, livre. Numa só palavra, dirá o filósofo indiano, é a consciência da vossa própria historicidade que vos torna ansiosos, mas aí só existem coisas muito compreensíveis: porque é necessário morrer na História, para se descobrir e viver o Ser.” Mircea Eliade

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado tem como objetivo trabalhar o pensamento de Mircea Eliade no campo da fenomenologia da religião sob o aspecto metodológico.
Para a consecução do objetivo proposto, fez-se necessário que fosse apresentado, primeiro, o estatuto epistemológico do pensamento eliadiano desenvolvido no campo da disciplina História das Religiões, que engloba articuladamente, num todo unitário, a fenomenologia da religião e a história das religiões.
Cumprida a necessária premissa, passamos à abordagem do método empregado por Eliade na conformação da sua fenomenologia da religião.
Na sua base situam-se três princípios metodológicos fundamentais: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, o princípio da dialética do sagrado e do profano e a teoria do simbolismo religioso.
Os três princípios metodológicos atuam coordenada e articuladamente na base da fenomenologia eliadiana. O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso postula que o referido fenômeno seja estudado no seu plano próprio de significação, que é o plano religioso; o princípio da dialética do sagrado e do profano habilita o historiador das religiões a captar a intencionalidade do fenômeno religioso, apreendendo-o em seu caráter irredutível; a teoria do simbolismo religioso é o instrumental que possibilita a compreensão do fenômeno religioso. Portanto, os dois princípios citados por último possibilitam a verificação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso.
O método fenomenológico eliadiano, construído sobre esta base, corresponde a uma hermenêutica total que articula hermenêutica estrutural e fenomenologia. Estas se interpenetram e se conjugam no plano da análise e da interpretação do fenômeno religioso configurando um método unitário.

Descritores: História das Religiões - Fenomenologia da religião –Hermenêutica fenomenológico-descritiva – Hermenêutica filosófica dos símbolos – Irredutibilidade do fenômeno religioso – Dialética do sagrado e do profano – Simbolismo religioso – Símbolo religioso

ABSTRACT

This Master thesis aims at describing the thought of Mircea Eliade in the field of Phenomenology of Religion under the methodological aspect. In order to achieve the appointed objective, it was necessary to study, first, the epistemological status of the eliadian thought developed in the field of the discipline History of Religions, which encompasses articulately Phenomenology of Religion and History of Religions in the strict sense of the expression. Once fulfilled the necessary premise, we built up the study of the aforementioned eliadian phenomenological method. At its base are placed three fundamental methodological principles: the principle of the irreducibility of the sacred, the dialectic of the sacred and the profane and the theory of religious symbolism. The principle of the irreducibility of the sacred postulates the analysis of the religious phenomenon in its own plan of signification, which is the level of religion. The dialectic of the sacred and the profane enables the researcher to capture the intentionality of the religious phenomenon, apprehending its irreducible religious character. The theory of religious symbolism is the instrument for the interpretation of religious phenomenon. Therefore, the two latter principles allow the verification of the first one. These three methodological principles operate coordinately and articulated on the basis of Eliade's Phenomenology of Religion. This Phenomenology of Religion corresponds to a total hermeneutics which engages structural hermeneutics and phenomenology working together on the plan of the analysis and the interpretation of the religious phenomenon.

Descriptors: History of Religions – Phenomenology of Religion –Descriptive hermeneutics – Hermeneutics of the religious symbols – Irreducibility of the sacred – Dialectic of the sacred and the profane – Religious symbolism – Religious symbol

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE MIRCEA ELIADE CITADAS NESTE TRABALHO:

AM – Aspectos do mito

CTAE – El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis

FJ/I – Fragments d'un journal, v. 1

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

IS – Imagens e Símbolos

LEL – L'épreuve du labyrinthe

MA – Mefistófeles e o Andrógino

MER – Mito do Eterno Retorno

MHR – Metodologia de la historia de las religiones

MSM – Mitos, sonhos e mistérios

OR – Origens

RA – Religions australiennes

SP – O sagrado e o profano

THR – Tratado de História das Religiões

YIF – Yoga: Immortality and Freedom

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - p. 12

CAPÍTULO 1 - O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DO PENSAMENTO DE ELIADE – p. 19

1.1. Considerações introdutórias – p. 19

1.2. A localização da obra de Eliade no tempo e no contexto da História das Religiões em geral e da fenomenologia da religião em especial – p. 20

1.2.1. Observações introdutórias – p. 20

1.2.2. A crítica de Eliade ao estudo do fenômeno religioso desde o movimento do positivismo naturalista até movimento do historicismo reducionista – p. 22

1.2.2.1. A primeira fase da História das Religiões – o positivismo naturalista – críticas de Eliade ao positivismo naturalista – p. 22

1.2.2.2. A segunda fase da História das Religiões – o historicismo reducionista e o reducionismo positivista – críticas de Eliade ao historicismo reducionista e ao reducionismo positivista ***- p. 27***

1.2.3. O pensamento de Eliade dentro do contexto da fenomenologia da religião tradicional ou clássica – p. 44

1.2.3.1 Considerações introdutórias – p. 44

1.2.3.2. As escolas da fenomenologia da religião no período clássico ou tradicional dessa disciplina: a escola de Marburgo, a escola de fenomenologia da religião holandesa, a escola da fenomenologia histórica da religião e a escola de Chicago – a localização do pensamento de Eliade na escola de Chicago – p. 48

1.3. A História das Religiões como uma disciplina autônoma e integral segundo Eliade – p. 56

1.3.1. Considerações introdutórias – p. 56

1.3.2. A História das Religiões como uma disciplina autônoma segundo Eliade - p. 59

1.3.3. A História das Religiões como uma disciplina integral segundo Eliade - p. 64

CAPÍTULO 2 – O MÉTODO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO ELIADIANA – p. 67

2.1. Considerações introdutórias – p. 67

2.1.1. Os pressupostos epistemológicos da fenomenologia da religião eliadiana - p. 67

2.1.2. O caráter existencial da fenomenologia da religião eliadiana – p. 69

2.1.3. O método fenomenológico eliadiano e a problemática envolvida na sua abordagem – p. 70

2.2. Eliade e a questão metodológica – p. 70

2.2.1. A colocação do problema – p. 70

2.2.2. As fontes secundárias para a apreensão da metodologia de Eliade apenas implícita em sua obra – p. 75

2.2.3. A metodologia de Eliade segundo Douglas Allen e Adrian Marino – dois esboços – p. 77
2.2.3.1. A metodologia de Eliade segundo Douglas Allen – p. 77
2.2.3.2. A metodologia de Eliade segundo Adrian Marino – p. 78
2.2.4. As fontes utilizadas neste trabalho para a abordagem do aspecto metodológico da fenomenologia da religião eliadiana – p. 78
2.3. O anti-historicismo de Eliade e a tensão entre estrutura e história na sua obra - p. 80
2.3.1. O anti-historicismo de Eliade e a valorização da história no seu pensamento – a atitude anti-historicista (mas não anti-histórica) de Eliade na sua obra de historiador das religiões – p. 80
2.3.2. A unidade de fundo entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e a sua obra de historiador das religiões – a irredutibilidade do fenômeno religioso - Eliade e a tensão entre estrutura e história - p. 86
2.4. A questão fenomenológica - Eliade como fenomenólogo das religiões - p. 89
2.5. As premissas metodológicas da fenomenologia da religião eliadiana – p.91
2.6. O aspecto estrutural do método fenomenológico eliadiano – p.98
2.6.1. Considerações introdutórias – p.98
2.6.2. Descrição do método fenomenológico eliadiano sob o ponto de vista da sua estrutura – p. 98
2.6.2.1. O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso como princípios fundamentais da fenomenologia da religião eliadiana - as articulações entre estes três princípios metodológicos - p.98
2.6.2.2. O antirreducionismo do fenômeno religioso como princípio metodológico segundo Eliade (ou a epoché fenomenológica) – p.102
2.6.2.2.1. A autonomia do fenômeno religioso e o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso – p.102
2.6.2.2.2. O caráter antepredicativo do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso – p. 103
2.6.2.2.3. O antirreducionismo do fenômeno religioso como conteúdo do princípio metodológico da irredutibilidade do sagrado segundo Eliade – a epoché fenomenológica – p. 104
2.6.2.3. A dialética do sagrado e do profano como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana - p. 107
2.6.2.3.1. A separação e a distinção do objeto hierofânico – p. 109
2.6.2.3.2. A relação paradoxal entre o sagrado e o profano – p. 110
2.6.2.3.3. A avaliação e a escolha existenciais implicadas na dialética do sagrado e do profano – p. 113
2.6.2.4. O simbolismo religioso como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana – p. 116
2.6.2.4.1. Observações introdutórias – p. 116
2.6.2.4.2. O símbolo religioso – p. 117
2.6.2.4.3. Simbolismo religioso – p. 124

2.7. O método fenomenológico eliadiano sob o enfoque da sua dinâmica: o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano – p. 138
2.7.1. Considerações introdutórias – p. 138
2.7.2. Fenomenologia da religião e hermenêutica: hermenêutica estrutural – hermenêutica fenomenológico-descritiva e hermenêutica filosófica dos símbolos (ou hermenêutica filosófico-interpretativa) – p. 139
2.7.2.1. A hermenêutica estrutural eliadiana - p. 139
2.7.2.2. Hermenêutica fenomenológico-descritiva e hermenêutica filosófica dos símbolos (ou hermenêutica filosófico-interpretativa) – p. 140
2.7.3. O método fenomenológico eliadiano em sentido estrito – p.144
2.7.4. O método eliadiano como um método fenomenológico-hermenêutico, unitário e integral – o método eliadiano e o círculo hermenêutico – p. 147

CONCLUSÃO – p. 149

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS - p. 162

APÊNDICE I - ELIADE: IMPORTÂNCIA, ESTRUTURAÇÃO E ALCANCE DA SUA OBRA – p. 165

APÊNDICE II - UMA VISÃO PANORÂMICA SOBRE A OBRA E O PENSAMENTO DE ELIADE NO CAMPO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES – p. 178

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é o de apresentar um estudo sobre a fenomenologia da religião desenvolvida por Mircea Eliade nas suas diversas obras realizadas no campo da História das Religiões[1], isto sob o ponto de vista do seu método fenomenológico-hermenêutico.

---

[1] Neste trabalho, em matéria de denominação da disciplina na qual se enquadra o presente estudo, iremos adotar para designá-la a expressão História das Religiões, que corresponde à tradução para o português da expressão inglesa *History of Religions*, esta última que consta do nome oficial da organização mundial de estudiosos do campo abrangido pela *Allgemeine Religionswissenchaft* (ou, em português, Ciência das Religiões), *International Association for the History of Religions (IAHR)*, cujo site na Internet é: www.iahr.dk. Desta forma, seguiremos a mesma linha adotada por Allen (*in* Structure and Creativity in Religion, Introdução, p. 1-5), o qual, por sua vez, inspirou-se em Joachim Wach, considerando a História das Religiões como sendo equivalente à disciplina *Religionswissenchaft* (que foi assim denominada primeiramente por F. Max Müller, em 1867, para diferenciá-la e libertá-la da Filosofia da Religião e da Teologia, isto com o objetivo de lhe atribuir um caráter descritivo, científico e objetivo). Iremos utilizar a denominação História das Religiões para nos referirmos à disciplina que abrange o estudo geral das religiões, disciplina esta que se divide em quatro ramos como decorre da classificação feita por Joachim Wach: história das religiões, fenomenologia da religião, psicologia da religião e sociologia da religião; a estes quatro ramos sustentamos deve ser acrescentado mais um correspondente à antropologia da religião, que não foi mencionado por Wach, mas que integra o espectro da História das Religiões tal como ela veio se conformando ao longo do tempo até os presentes dias. Quando formos nos referir à história das religiões propriamente dita considerada como um ramo específico da História das Religiões, usaremos o termo *história das religiões* com letras minúsculas. Quando formos nos referir à disciplina considerada em sua globalidade, usaremos a expressão *História das Religiões* com letras maiúsculas. Demos preferência à denominação *História das Religiões* frente às seguintes denominações também aplicadas à mesma disciplina não somente em português como também em outras línguas: *Ciência da Religião* (que, por exemplo, é usada na Alemanha (*apud* Usarski, em seu ensaio intitulado Perfil Paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha) e no programa de pós-graduação específico da Universidade Federal de Juiz de Fora; denominação que, segundo Firolamo e Prandi, leva a pressupor a existência de *um* método científico e *um* objeto unitário; *in* As Ciências das Religiões, p. 12); *Ciências das Religiões* (utilizado, por exemplo, por Firolamo e Prandi em sua obra Ciências das Religiões, que, no modo de ver dos citados autores, reflete um pluralismo metodológico e fala da impossibilidade de poder reduzi-lo a um mínimo denominador comum, e fala do pluralismo do objeto e da não-liceidade e até impossibilidade, no plano da investigação empírica, de construir sua unidade; *ibidem*); *Ciência das Religiões* (que, de acordo com os mesmo autores, denotaria uma singularidade do método e uma pluralidade do objeto; *ibidem*;); ou Ciências da Religião (que, ainda segundo os autores citados, expressaria uma pluralidade de métodos e uma unidade de objeto; *ibidem*; esta que vem a ser a denominação do programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; e que é a denominação utilizada pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), cujo site na Internet é www.anptecre.org.br). Fizemos esta opção devido ao fato de que Mircea Eliade sempre se entendeu e se autodenominou como um historiador das religiões e optou nas suas obras de modo generalizado pela denominação da disciplina a cujo estudo se dedicou como sendo *História das Religiões*, conforme se pode constatar, por exemplo, da sua primeira obra científica originalmente publicada em francês intitulada *Traité d'Histoire des Religions*, e da explicação que fez constar como nota de rodapé nº 1 no ensaio intitulado *Um novo humanismo* integrante da sua obra *OR*, p. 15:

> Como *Religionswissenschaft* não tem tradução fácil para o Inglês, somos obrigados a utilizar "história das religiões" no sentido mais amplo do termo incluindo não só a história propriamente dita mas também o estudo comparativo das religiões e da morfologia e fenomenologia religiosas.

A utilização da expressão *History of Religions* na língua inglesa como correspondente à expressão alemã *Religionwissenschaft* utilizada para a denominação da disciplina sobre a qual ora nos debruçamos tem contornos lingüísticos que conformam uma questão que é interessante deixar também expressa aqui,

Na consecução do nosso objetivo, iremos fazer uma descrição do referido método, primeiramente enfocando-o em termos da sua estrutura, apontando os princípios metodológicos que se situam na sua base e os elementos que o compõem, estudando cada um deles em particular e na sua articulação com os demais; depois iremos expor a sua dinâmica, destrinçando o processo fenomenológico-hermenêutico de acordo com o qual o mesmo método se desenvolve.

Não faz parte do nosso objetivo neste trabalho apresentar o todo da fenomenologia da religião eliadiana, o que exigiria, além da sua consideração a partir do seu enfoque metodológico, que iremos fazer, que procedêssemos ainda à abordagem do seu conteúdo sob diferentes aspectos. Tal abordagem incluiria os seus *conceitos*

---

porque fornece um forte indício para o alcance da orientação que Eliade imprimiu aos seus estudos de historiador das religiões.

Dreher (no artigo intitulado Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil, integrante da obra coletiva A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil, p. 161) destrinça a questão lingüística que envolve a denominação da disciplina denominada na Alemanha de *Religionwissenschaft* e na Inglaterra de *History of Religions*:

> é notório que no âmbito da língua inglesa, e especialmente na Grã-Bretanha, haja uma resistência a utilizar livremente o termo "ciência" na grande área que compreende as assim chamadas "humanidades" (a rigor, há uma resistência até mesmo a entender o que chamamos de ciências humanas como "ciências"). As ciências são, em primeira linha, as ciências da natureza, e as ciências sociais (inclusive a psicologia) enquanto emulam o paradigma experimental daquelas.
>
> Assim, não é por acaso que no âmbito de língua inglesa o termo ciência da religião acabou sendo equiparado na prática ao designativo "história das religiões" que, como veremos, refere-se à mesma disciplina, pois geralmente combina a pesquisa histórica e filológica das religiões com a descrição fenomenológica e a classificação tipológica da experiência religiosa total da humanidade. A rigor, a "história das religiões" nunca foi simplesmente uma história no sentido mais comum do termo.
>
> Entre outros teóricos da ciência da religião, Joseph Kitagawa defende a idéia de que a ciência da religião deve ser entendida como uma disciplina específica das ciências humanas, ou, o que segundo sua concepção é o mesmo, das "ciências do espírito" (*Geiteswissenschaften)* pensadas por Wilhelm Dilthey. Nisso Kitagawa não está longe de Mircea Eliade, o grande historiador (e simultaneamente fenomenólogo!) da religião.
>
> É importante notar aqui que o termo "ciência", no sentido específico do qual provém a expressão "ciência da religião", preserva uma relação íntima com o alemão *Wissenschaft*, termo usado nos sistemas idealistas (Fichte, Hegel e outros) e que, com várias modificações, passa de maneira importante por Dilthey e chega até Husserl. Este último foi o fundador da fenomenologia, que contribuiu, indiretamente, para o estabelecimento definitivo de uma ciência da religião na academia, mesmo que no sentido mais estrito de uma "escola" da fenomenolgia da religião. O termo alemão exclui, já a partir de Dilthey, as conotações metafísicas do hegelianismo, mas continua a significar um *conhecimento sistemático e coerente*, um saber (*Wissen*) regrado e controlado. Este saber não é o que, numa chave reducionista, passa por ciência inclusive no senso comum (conhecimento empiricamente corroborado das "coisas" ou dos "corpos" da natureza). Mas eu gostaria de propor que esse é o sentido de "ciência" que vale, ainda hoje, para nós, estudiosos da religião. Trata-se de um discurso regrado e coerente, que explicita seus pressupostos e que controla e justifica seus procedimentos, e se aplica, em vários níveis de aproximação, a um fato, experiência ou realidade cultural/espiritual específicos, ou seja, à religião que se manifesta de forma plural na história por meio de vários tipos e apresentando uma estrutura fundamental.

fundamentais (acerca da religião, do sagrado, do *homo religiosus*) bem como a sua *fenomenologia da manifestação do sagrado* com o objetivo de descrever analiticamente o processo de sacralização que se dá por intermédio da dialética do sagrado e do profano, o que envolve o estudo articulado da hierofania, da dialética do sagrado e do profano e da experiência religiosa, esta última que é indissociável do símbolo religioso. Além disso, seria necessário abordar as *categorias estruturais das hierofanias* (o símbolo, o mito e o rito religiosos, etc.) e as *classes de hierofanias* ou *dos sistemas de associações simbólicas universais e autônomas segundo as quais o sagrado se constitui* ou *as modalidades do sagrado* (as hierofanias *uranianas*, *solares*, *lunares*, *aquáticas*, *telúricas*, *líticas*, *agrárias*, *vegetais*, *biológicas*, *tópicas – espaço sagrado* - e *temporais – tempo sagrado* -). Tampouco se contém no objetivo deste trabalho fazer a aplicação do método fenomenológico eliadiano a dados religiosos concretos, ilustrando-o ou trabalhando com ele. Os objetos de estudo estranhos ao âmbito da nossa dissertação, aqui referidos, comportam abordagens próprias e diversas, para as quais a presente constitui a base metodológica.

Iremos mostrar, no decorrer do nosso estudo, que Eliade não sistematizou a sua fenomenologia da religião sob o ponto de vista metodológico e que esta sua omissão dá margem a interpretações diversas por parte dos comentaristas da sua obra acerca de qual é a sua real postura metodológica neste campo de estudo, o que constitui um problema a ser enfrentado e ultrapassado por quem se disponha a abordar este aspecto do pensamento do citado autor, problema este que nós enfrentamos e ao qual demos a nossa solução.

Neste trabalho abraçamos a posição de que o método que Eliade utiliza em sua fenomenologia da religião é um método fenomenológico que se aproxima da fenomenologia (filosófica) dita existencial e que contém, além disso, um arcabouço hermenêutico. Sustentaremos, na esteira desta posição, que o método fenomenológico eliadiano é um método fenomenológico-hermenêutico no qual fenomenologia e hermenêutica se articulam, constituindo, destarte, um método unitário. Para isto, iremos demonstrar que esta posição encontra ressonância no método eliadiano de desenvolver sua fenomenologia da religião, este apenas implícito em sua obra.

O objeto do nosso trabalho dissertativo propriamente dito, qual seja, o estudo do método empregado por Eliade para desenvolver a sua fenomenologia da religião, foi desenvolvido no segundo capítulo desta dissertação.

No primeiro capítulo do presente trabalho, desenvolvemos o estatuto epistemológico do pensamento de Eliade, o qual, para nós, constitui um prolegômeno indispensável ao estudo do método fenomenológico-hermenêutico eliadiano.

Além de Eliade não ter sistematizado sua metodologia de trabalho, não sistematizou, também, seu pensamento. A par disto, quando ele iniciou a sua obra, a História das Religiões ainda estava procurando se firmar entre as novas disciplinas que estavam surgindo no campo dos estudos sobre o homem, buscando delimitar o seu objeto e construir o seu método. Ademais, a concepção de Eliade acerca da disciplina da História das Religiões é inteiramente original, articulando num todo indiviso história das religiões e fenomenologia da religião. Por último, mas não menos importante, ainda hoje se discute qual deve ser o estatuto epistemológico da História das Religiões, se ela

se restringe apenas ao conjunto das disciplinas positivas que têm a religião como objeto de estudo, ou se ela tem um objeto que, sendo autônomo, é-lhe específico; e discute-se, mais, se a fenomenologia da religião deve ou não integrar a mesma disciplina ao lado das disciplinas positivas. Todas estas razões convergem para a necessidade de se colocar às claras o estatuto epistemológico do pensamento eliadiano, ainda mais quando se pretende abordar apenas uma parte deste pensamento configurado na sua fenomenologia da religião.

O desenvolvimento do tema relativo ao estatuto epistemológico do pensamento de Eliade, dado o caráter peculiar do tempo em que o citado autor construiu a sua obra, exigiu que, primeiro, localizássemos aquela obra no seu tempo.

Eliade demarca o objeto e as fronteiras da disciplina História das Religiões contrapondo-se ao reducionismo que tinha sido praticado por meio do positivismo naturalista do século XIX e suas grandes generalizações; e contrapondo-se, também, aos reducionismos positivista e historicista que ainda estavam sendo praticados então no campo dos estudos sobre a religião. A religião, naquele tempo, estava sendo disputada como objeto de estudo pela História das Religiões, de um lado, e, de outro lado, por disciplinas da área das ciências humanas, como a antropologia, a psicologia, a sociologia e a história. Estas disciplinas citadas por último, orientadas por uma visão reducionista, não reconheciam a legitimidade da História das Religiões para tratar da religião como constituindo um objeto autônomo, próprio de uma disciplina específica, a ser estudado por meio de um método específico. Eliade finca a sua posição também em face da atitude dos chamados historiadores da religião especialistas, que trabalhavam uma única religião, um período determinado da história das religiões ou um aspecto particular de uma determinada religião, fazendo isto como uma reação aos desmandos da atitude generalista dos positivistas naturalistas do século XIX. Para se entender o pensamento de Eliade com agudeza, há, portanto, que se conhecer o contexto histórico-científico em que o citado autor está inserido e dentro do qual procura firmar a sua disciplina como uma disciplina autônoma, com objeto e método próprios.

Além disso, Eliade constrói a História das Religiões como uma disciplina integral, que articula num todo disciplinar a história das religiões e a fenomenologia da religião, numa época em que ocorria uma tensão entre historiadores da religião e fenomenólogos da religião. Como o objeto do nosso trabalho liga-se à fenomenologia da religião, fez-se necessário que localizássemos, também, no tempo da fenomenologia da religião, a fenomenologia da religião eliadiana. Tendo como pano de fundo as demais fenomenologias da religião que estavam sendo então praticadas, obtém-se maior nitidez para o enfoque fenomenológico adotado por Eliade.

Uma vez traçado o contexto histórico e teórico em que se desenvolve o estudo da religião, estabelecidos os contrastes contra os quais Eliade quer ver firmado o trabalho do historiador das religiões, pudemos tratar diretamente do tema do estatuto epistemológico do pensamento eliadiano, apresentando a sua concepção da História das Religiões como constituindo uma disciplina autônoma e integral, com objeto de estudo e método próprios, que articula história das religiões e fenomenologia da religião. Segundo iremos discorrer, para Eliade, incumbe à fenomenologia da religião estudar a essência, as estruturas e as significações dos fenômenos religiosos; à história das

religiões compete o estudo da história das significações dos fenômenos religiosos ou, em outros termos, a cronologia das ideias e das crenças religiosas. Fenomenologia e história das religiões se realimentam uma junto à outra, com a comunicação recíproca e simultânea dos resultados das pesquisas que cada uma elabora: a fenomenologia da religião permite a construção de uma história das religiões que alinha cronologicamente as variações históricas das estruturas arquetípicas ou imagens religiosas construídas pela fenomenologia da religião em torno das quais se articula a significação dos fenômenos religiosos; a história das religiões enriquece a fenomenologia da religião com o levantamento que faz das inúmeras modalidades pelas quais o sagrado vem se expressando ao longo da história e as respectivas significações, permitindo-se interpretar o fenômeno religioso em toda a sua inesgotável e perene riqueza.

Desta forma, construímos a base epistemológica para o desenvolvimento do objeto do nosso estudo.

O Capítulo 2 desta dissertação foi desenvolvido com o objetivo de evidenciar o método utilizado por Eliade na construção da sua fenomenologia da religião, seja sob a perspectiva analítica, seja sob o ponto de vista da sua dinâmica própria. É nesse Capítulo que tratamos especificamente do objeto da nossa dissertação.

O primeiro passo que demos no caminho para atingir tal intento foi o de indicar os pressupostos epistemológicos que a fenomenologia da religião deve observar para bem cumprir a tarefa que lhe incumbe, isto, evidentemente, sob a ótica eliadiana.

Logo em seguida, ressaltamos o caráter existencial da fenomenologia da religião eliadiana, na medida em que, para Eliade, o simbolismo religioso, o instrumento hermenêutico fundamental em que se assenta essa fenomenologia, a par da sua função gnosiológica, que cumpre quando desvela para o homem o que é real por excelência - o sagrado -, tem simultaneamente uma função existencial, quando revela a significação dos fenômenos religiosos enquanto se referem a situações existenciais vividas pelo *homo religiosus*, permitindo a construção de uma ontologia pragmática ou mesmo uma soteriologia; além disso, como demonstraremos oportunamente, na dialética do sagrado e do profano, que é um dos princípios do método fenomenológico eliadiano e por meio da qual se desenvolve o processo de sacralização, estão implicadas uma avaliação e uma escolha existenciais por parte do *homo religiosus.*

Fez-se necessário, depois disso, que abordássemos a questão metodológica desde a sua raiz: formulamos a indagação acerca da real condição de fenomenólogo da religião por Eliade e levantamos uma solução para ela, que aponta para uma resposta positiva, que, contudo, requer verificação, verificação esta que é procedida ao longo do nosso trabalho; depois levantamos a problemática que decorre da falta de explicitação da sua metodologia por parte de Eliade, apontando a forma que encontramos para contornar este problema.

Ultrapassada a questão metodológica, antes de ingressarmos no objeto específico da nossa dissertação, explicitamos e desenvolvemos a posição filosófica pessoal anti-historicista de Eliade, cuja elucidação é condição para a compreensão da orientação que ele imprimiu à sua teoria do fenômeno religioso, na medida em que desvenda o valor que ele atribui à história. É no anti-historicismo de Eliade que se situa o marco teórico que responde pela concepção de fundo que perpassa os seus escritos no campo da

História das Religiões, e mostra, ainda que secundariamente, a gênese das suas posições metodológicas.

Somente após tudo isso é que tivemos por pavimentada a estrada capaz de levar ao estudo do método fenomenológico construído por Eliade com o alcance exposto no início desta Introdução.

Em primeiro lugar, dissecamos a estrutura básica da fenomenologia da religião de Eliade, apontando e discorrendo sobre os três princípios em que ela se fundamenta, os quais atuam articuladamente: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que é o princípio responsável por colocar em movimento o processo fenomenológico, que exige que o fenômeno religioso seja estudado no seu próprio plano de referência, que corresponde ao campo religioso; o princípio da dialética do sagrado e do profano, que permite ao fenomenólogo da religião captar a intencionalidade religiosa do fenômeno religioso; e o simbolismo religioso, que constitui a chave de interpretação do fenômeno religioso. A dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso na sua atuação coordenada viabilizam a verificação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, possibilitando a identificação do fenômeno religioso *qua* religioso. Tais princípios foram primeiro estudados sob o prisma da articulação que se dá entre eles e, depois, cada um deles foi objeto de um estudo específico.

Identificado, apreendido em seu próprio plano de referência o fenômeno religioso, o historiador-fenomenólogo da religião poderá extrair-lhe o significado que ele tem para o *homo religiosus*; e o instrumento que o habilita a desempenhar esta tarefa localiza-se no simbolismo religioso, que é constituído pelo conjunto dos sistemas simbólicos autônomos e universais que resultaram da morfologia do sagrado conformada por Eliade em seu THR. Desenvolvemos a teoria eliadiana do simbolismo religioso detalhadamente, em todas as categorias que a conformam, o símbolo religioso, a morfologia do sagrado, o arquétipo religioso em suas duas modalidades – o arquétipo religioso como categoria fenomenológico-descritiva e o arquétipo religioso como categoria morfológico-interpretativa -.

Ao discorrermos sobre as diversas categorias que conformam a fenomenologia da religião eliadiana – princípios estruturais, símbolo religioso, morfologia do sagrado, elementos estruturais arquetípicos e simbolismo religioso – procuramos evidenciar a tensão que se dá entre estrutura e história no âmbito desta fenomenologia bem como procuramos deixar claro o papel positivo da história na sua conformação em geral e na teoria do simbolismo religioso em especial.

Na etapa seguinte do nosso trabalho, passamos ao estudo do método fenomenológico eliadiano, já então sob o enfoque da sua dinâmica ou do processo em que ele se desenvolve.

Estudamos primeiramente como Eliade conformou aquela que se denomina como constituindo a sua *hermenêutica estrutural*. Evidenciamos que esta hermenêutica estrutural, que visa a solucionar o problema da interpretação do fenômeno religioso, coloca-se desde a aparição de um fenômeno religioso, passa pela compreensão desse mesmo fenômeno, ultrapassa esta última etapa e ingressa na seara filosófica quando toma a configuração de uma hermenêutica filosófica dos símbolos, que, além do seu papel próprio, apresenta-se como base para a construção de uma antropologia filosófica,

que, contudo, Eliade não se propôs a construir por não integrar o objeto da sua disciplina, a História das Religiões[2].

É importante deixar patente, desde já, que a hermenêutica estrutural eliadiana, apenas implícita em sua obra, sobre a qual iremos discorrer, tem em vista possibilitar a extração do significado do fenômeno religioso tanto sob o ponto de vista gnosiológico como sob o ponto de vista existencial. Por esta razão, a hermenêutica estrutural construída por Eliade desenvolve-se em duas vertentes: a hermenêutica fenomenológico-descritiva e a hermenêutica filosófica dos símbolos, as quais foram também estudadas.

Prosseguindo na descrição do método fenomenológico eliadiano, ainda sob o prisma da sua dinâmica, traçamos os procedimentos metodológicos que configuram a fenomenologia da religião (considerada como método) desenvolvida por nosso autor, a qual se desenrola em duas fases, cada qual com seus respectivos estágios, umas e outros que foram devidamente expostos.

Uma vez destrinçados o procedimento hermenêutico e o procedimento fenomenológico que compõem o método eliadiano, demonstramos a integração que se dá na dinâmica deste último entre hermenêutica e fenomenologia, de modo a que se possa afirmar que se trata de um método unitário, um método fenomenológico-hermenêutico.

Desta forma, julgamos ter apresentado, desde as suas bases principiológicas, passando por seus elementos estruturais, chegando até a sua dinâmica, ou seja, de uma forma exaustiva, o método empregado por Eliade para desenvolver a sua fenomenologia da religião, com isto dando por desincumbido o desiderato a que nos propusemos.

Na conclusão geral fizemos um balanço dos resultados a que chegamos em razão do presente estudo.

[2] Sobre o fato da antropologia filosófica não constituir uma parte da obra eliadiana, a fundamentação desta nossa posição pode ser lida no Apêndice II, que acompanha a presente dissertação.

CAPÍTULO 1

O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DO PENSAMENTO DE ELIADE

1.1. Considerações introdutórias

No presente capítulo faremos um estudo sobre o estatuto epistemológico do pensamento de Eliade.

Tal estudo mostra-se fundamental quando se pretende abordar a fenomenologia da religião eliadiana, porquanto para o mencionado autor, como se verá no final deste capítulo, a História das Religiões é uma disciplina autônoma e integral, que congrega, de forma articulada, a fenomenologia da religião e a história das religiões.

Portanto, um trabalho que pretenda discorrer isoladamente sobre a fenomenologia da religião construída por Eliade deve, primeiramente, deixar claro o lugar que esta fenomenologia ocupa na estrutura da História das Religiões eliadiana, e o lugar que esta última ocupa no âmbito mais largo das disciplinas que estudam o homem.

Preliminarmente, iremos situar o pensamento de Eliade no contexto histórico e teórico em que se deu a conformação da sua disciplina. Como já afirmamos na Introdução deste trabalho, ao construir a sua História das Religiões, o mencionado estudioso estava se contrapondo à tendência reducionista que o antecedeu - o reducionismo do positivismo naturalista – e aos reducionismos positivista e historicista que vigiam então. Estas oposições de Eliade a estas correntes teóricas refletem-se, como ser verá aqui, na configuração que ele faz da História das Religiões considerada como uma disciplina autônoma e integral, e da fenomenologia da religião em particular, esta última inclusive e principalmente sob o ponto de vista metodológico.

Além disto, iremos contextualizar a fenomenologia da religião eliadiana entre as diversas *escolas* de fenomenologia da religião contemporâneas ao seu pensamento, o que quer dizer que iremos situá-la no período clássico ou tradicional da fenomenologia da religião, ao qual ela pertence. Esta contextualização também é extremamente importante para que se possa avaliar a originalidade e a novidade do pensamento eliadiano em matéria de fenomenologia da religião. Em relação a Rudolf Otto, Eliade não prioriza o aspecto irracional inegável do fenômeno religioso, antes encara o mencionado fenômeno prioritariamente sob o prisma da racionalidade que lhe confere a lógica dos símbolos, considerando que a linguagem religiosa é sempre uma linguagem simbólica. Em relação a Gerardus van der Leew, Eliade se destaca quanto à concepção que este último tem do sagrado como força ou poder; para Eliade, o sagrado corresponde ao transcendente que se manifesta na história por meio da dialética do sagrado e do profano, portanto, sob as modalidades mais variadas, dependendo do objeto e do contexto cultural e histórico em que ele se manifesta, não cabendo uma definição apriorística sua. À fenomenologia da religião, de acordo com Eliade, compete

fornecer as bases metodológicas para a apreensão da essência, das estruturas e das significações dos fenômenos religiosos em sua apresentação histórica, que é rica e diversificada, o que equivale a dizer, à fenomenologia da religião compete construir o instrumental necessário para o reconhecimento e a apreensão do sagrado na imanência da história. Esta contextualização da fenomenologia da religião eliadiana também é relevante quando torna possível diferenciar o método fenomenológico eliadiano dos demais métodos das outras escolas da fenomenologia da religião, considerando-se que embora Eliade trabalhe o simbolismo religioso por meio da morfologia do sagrado e das tipologias, donde a natureza descritiva da sua fenomenologia da religião, ele também o trabalha sob o ponto de vista existencial, o que aproxima a sua fenomenologia da fenomenologia (filosófica) existencial. Finalmente, esta contextualização também é importante quando se confronta o pensamento de Eliade com as fenomenologias da escola da fenomenologia histórica da religião, representada pelo pensamento de Rafaele Pettazzoni; história e fenomenologia integram-se na fenomenologia da religião eliadiana sem diferenças em termos das suas grandezas e sem se fusionarem, enquanto para os fenomenólogos da citada escola a fenomenologia da religião é apenas uma disciplina auxiliar da história das religiões.

Contextualizado que estiver o pensamento eliadiano conforme aqui exposto, iremos, então, abordar diretamente o tema do estatuto epistemológico deste pensamento, que é o objeto nodal deste Capítulo.

1.2. A localização da obra de Eliade no tempo e no contexto da História das Religiões em geral e da fenomenologia da religião em especial

1.2.1. Observações introdutórias

Dada a situação que ainda perdura de intensa polêmica quanto ao campo de abrangência do (ou quanto ao objeto ou objetos de estudo) e quanto à metodologia aplicável ao (ou quanto às metodologias aplicáveis) estudo da disciplina História das Religiões[3], é importante vermos como a obra de Eliade se insere nela, ficando claro que,

---

[3] A este respeito, damos como exemplo a situação da Ciência da Religião na Alemanha, descrita por Usarski no seu ensaio intitulado *Perfil Paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha* (2008), p. 87/88:

> Faz cerca de 40 anos que na Alemanha a ciência da religião começou a se distanciar de propostas e princípios da fenomenologia da religião até então predominante. O que ocorreu foi uma orientação pelas normas das ciências sociais, salientando o caráter empírico da própria disciplina. Com isso a linha iluminista vem se impondo ao ramo romântico. ...

Como exemplo antípoda ao acima, citamos James L. Cox, professor de metodologias do estudo da religião no programa de estudos religiosos da Universidade de Edinburgh, que conclui sua obra *A Guide to the Phenomenology of Religion* (2006) com o seguinte fecho:

> Se eu estiver correto na minha análise conclusiva neste capítulo, a fenomenologia da religião continua a exercer um papel crucial como um método central no estudo da religião atualmente, tanto como objeto de intensa crítica quanto como um trampolim para novas interpretações e avanços nos estudos religiosos. No meu modo de ver, isto confirma que eu estava correto ao limitar o meu foco neste livro à análise do pensamento dos fenomenólogos da religião mais influentes, não simplesmente porque eles foram historicamente importantes, mas porque as soluções concorrentes

devido ao tema do presente trabalho, daremos ênfase maior ao enquadramento da citada obra no seu ramo constituído pela fenomenologia da religião.

Para assim situarmos epistemologicamente a obra de Eliade, é preciso levar em conta ainda o fato de que o referido autor iniciou seus estudos no campo de uma disciplina – a História das Religiões -, que ainda se encontrava nos seus primórdios, à procura da definição do seu objeto e do seu método. Eliade é considerado, juntamente com outros fenomenólogos e historiadores da religião tais como Otto, Heiler, van der Leeuw e Pettazzoni, como formando o grupo dos estudiosos mais influentes que obraram no período clássico da mesma disciplina, quando ela foi recebendo os seus primeiros contornos.

Destarte, dada essa situação peculiar da História das Religiões, para melhor situar o pensamento de Eliade como historiador das religiões é conveniente iniciar esta tarefa mediante a apresentação de um panorama evolutivo dos estudos *científicos*[4] da religião desde os primórdios da referida disciplina, de modo a poderem ser enxergadas as condições históricas e teóricas em que nosso autor plasmou sua obra magna e o modo como ele reagiu frente a elas na construção da mesma obra, bem assim a forma como ele se inseriu no campo dos estudos dos fenômenos religiosos, inclusive ajudando a dar-lhes contornos fundamentais em termos de objeto e metodologia.

Iremos apresentar, então, a evolução histórica da disciplina da História das Religiões, indicando paralelamente o posicionamento de Eliade frente às correntes que foram se formando desde que ela começou a se firmar como disciplina autônoma; faremos isto primeiramente em relação à citada disciplina considerada em sua integralidade; isto feito apresentaremos, em separado, o processo evolutivo sofrido pela fenomenologia da religião em particular, nesta parte do estudo centrando o foco na escola fenomenológica propriamente dita, que faz pesquisas sobre a essência, o

---

> apresentadas nos debates que eles promoveram determinarão se, e em que forma, o estudo das religiões persistirá como uma disciplina acadêmica crível, e se, neste processo, ele pode ser considerado como relevante para outros contextos sociais e culturais (p. 243, tradução do texto original em inglês pela autora).

Já Hock, *in Introdução à Ciência da Religião* (2006), p. 74, após abordar o alcance da subdivisão da Ciência da Religião em Ciência da Religião Histórica e Ciência da Religião Sistemática e discorrer sobre a disputa sobre os objetos e objetivos da fenomenologia da religião e mesmo sobre a sobrevivência dessa disciplina, que corresponderia, em princípio, a uma das disciplinas da Ciência da Religião Sistemática juntamente com outras disciplinas como a sociologia da religião, a psicologia da religião, etc., anuncia:

> Atualmente, inícios tímidos de uma nova formulação da Fenomenologia da Religião ainda estão em desenvolvimento.

Filoramo e Prandi, *in As Ciências das Religiões* (1987), p. 25 apontam, entre as mudanças qualitativas que se deram no campo das Ciências das Religiões, as quais eles dividem em várias escolas – escolas fenomenológicas, escolas histórico-religiosas, escolas sociológicas (clássicas e contemporâneas), escolas psicológicas (clássicas e contemporâneas) e escolas antropológicas – o crescente interesse pelos estudiosos das áreas de sociologia e psicologia da religião por métodos do tipo fenomenológico.

[4] Feita a ressalva aqui que o emprego do termo *científico* não corresponde a uma aceitação de que a fenomenologia da religião de Eliade tenha um estatuto científico, questão que abordaremos adiante quando formos estudá-la. Usamos esse termo com o fim de abraçar todo o espectro da História das Religiões, desde o seus primórdios até os dias de hoje, o qual compreende tanto disciplinas que se enquadram no campo das ciências humanas e sociais, como a história das religiões propriamente dita, a sociologia da religião, a psicologia da religião e a antropologia da religião, como a fenomenologia da religião, esta que, no nosso modo de ver, não tem o estatuto de ciência, consistindo em um ramo específico da filosofia da religião, o que também sustentaremos mais à frente.

significado e a estrutura dos fenômenos religiosos[5], dada a importância do trabalho do nosso autor neste último campo de estudo das religiões.

1.2.2. A crítica de Eliade ao estudo do fenômeno religioso desde o movimento do positivismo naturalista até movimento do historicismo reducionista

1.2.2.1. A primeira fase da História das Religiões – o positivismo naturalista – críticas de Eliade ao positivismo naturalista

Allen[6] aponta o fato de que o começo do estudo comparativo das religiões (*Comparative Religions*) teve lugar durante a metade do Século XIX, no ponto mais alto da propaganda materialista e positivista.

O contexto cultural que vigorava então, segundo o citado autor, pode ser exemplificado pelo *Cours de philosophie positive* de Auguste Comte, no qual Comte formulou sua *lei dos três estágios*[7], situando o estágio teológico no grau mais baixo de desenvolvimento da humanidade, a religião sendo considerada como um ponto de vista datado, uma estrutura primitiva na evolução do homem; os positivistas tendiam a enxergar a religião no mundo moderno como uma mera sobrevivência do passado mais primitivo do homem estando destinada a desaparecer na era da ciência e da instrução generalizada que viria de par com ela. Desta forma, os estudiosos de orientações materialista e positivista viam no fenômeno religioso uma etapa pré-científica do desenvolvimento cultural da humanidade.

Segundo Eliade [8], o otimismo cientificista dos positivistas e materialistas daquela época traduziu-se por uma *busca obsessiva* das origens, orientados pela crença de que a matéria representava a origem absoluta de todas as coisas e, graças à Ciência, o homem poderia incrementar sem cessar o seu conhecimento e o seu domínio da matéria, numa espécie de perfectibilidade progressiva ilimitada.

Allen[9] observa ainda que o ponto de vista materialista veio combinado com uma crença no evolucionismo, sendo características do pensamento daquela época as crenças expressas por Herbert Spencer em uma *evolução unilinear* e no *progresso por meio da evolução*; a evolução vista como o progresso gradual do que era simples e homogêneo para o que era complexo e heterogêneo, segundo o citado filósofo, correspondia a um

---

[5] Conforme a classificação adotada por Bleeker para ordenar as diversas escolas fenomenológicas da religião levando em conta o objeto de estudo de cada uma. Sobre esta classificação, ver item 1.2.2.2. adiante, sob o subtítulo *abordagens fenomenológicas ou a fenomenologia da religião.*

[6] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 8.

[7] A *lei dos três estágios* de Comte pode ser assim referida:

A *lei dos três estágios*, de Comte, afirma que os esforços do homem para compreender o mundo passaram através dos seguintes estágios: teológico, metafísico e positivo. No estágio teológico, os pensamentos eram guiados por ideias religiosas e os fenômenos eram interpretados como produto da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais, mais ou menos numerosos. No estágio metafísico, que se iniciou na Grécia, com os pré-socráticos, os fenômenos são explicados com referência a essências, ideias, forças abstratas como a alma vegetativa, etc. No estágio positivo, o homem procura descobrir as leis de sucessão e semelhança que presidem aos acontecimentos dos fenômenos, com o uso combinado de raciocínio e observação. De acordo com esta concepção, Comte considerava a sociologia como a última ciência a se desenvolver – seguindo a física, a química e a biologia -, mas como a mais significativa e complexa de todas as ciências.

[8] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 229.

[9] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 7-8.

processo cósmico evolutivo, que poderia ser creditado às leis físicas da matéria e do movimento.

Guimarães[10] observa que a ótica em que o Ocidente moderno, em especial, no século XIX, quando se deu o surgimento da História das Religiões, e ainda no início do século XX, considerou o fenômeno religioso *primitivo* é consentânea com a crítica do racionalismo iluminista à religião: o que se buscava então no estudo das religiões primitivas era a explicação da *origem* da religião pela sua derivação do *não-religioso*, de modo a se poder fundamentar cientificamente o fim da religião como uma necessidade histórica do progresso da razão.

Para Eliade[11], o significado da sincronicidade entre as ideologias materialistas, por um lado, e o crescente interesse pelas formas orientais e arcaicas da religião, por outro lado, que se deu naquela época, pode ser localizado na nostalgia pelo primordial, pela *matrix* original e universal, pela Matéria, pela Substância, que animou os cientistas e os intelectuais de formação científica da segunda metade do século XIX; a Matéria, a Substância representa a origem absoluta, o começo de todas as coisas - Cosmo, Vida, Mente -; tais cientistas e intelectuais estavam animados por um desejo irresistível de romper profundamente o tempo e o espaço para atingirem os limites e os primórdios do Universo visível, especialmente para desvendarem o solo fundamental da Substância e o estudo germinal da Matéria Viva; sob tal perspectiva, a alma humana já não é mais considerada como uma criação de Deus, mas, levando-se em conta que Deus não existe, torna-se bastante consolador descobrir que ela é o resultado de uma evolução fantasticamente longa e complicada e tem sua origem na mais antiga das realidades cósmicas, a matéria físico-química; assim, dizer que a alma humana é, em última análise, um produto da matéria, não constitui necessariamente uma afirmação humilhante.

Segundo Allen[12] existiram duas escolas maiores no primeiro período da História das Religiões: a dos filólogos e a dos etnólogos, cujos integrantes acharam que poderiam estabelecer uma disciplina autônoma, um estudo científico da religião, tendo plasmado essa nova ciência pelos valores do Iluminismo e do progresso científico do Século XIX.

Em sintonia com essa orientação positivista, de inspiração antimetafísica e antirreligiosa, os filólogos, etnólogos e antropólogos daquela época orientaram suas pesquisas para o estudo das religiões arcaicas[13] e orientais, com a crença, alimentada pelo dogma positivista de uma evolução unidirecional das culturas, de poderem conhecer as origens e as formas mais elementares da vida religiosa.

Nesta fase, que corresponde ao chamado primeiro período da História das Religiões, em que o clichê da moda, de acordo com Eliade, era *origem e desenvolvimento*, medraram várias teorias sobre a origem das religiões, podendo-se citar

---

[10] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 225.
[11] Eliade, *in* OR, p. 58/60.
[12] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 25.
[13] Podendo-se englobar sob o termo "arcaicas" tanto as religiões arcaicas propriamente ditas, já desaparecidas, como as religiões egípcia, grega, romana, etc., como as religiões dos chamados povos primitivos ainda não aculturados ainda existentes naquela época.

como exemplos, no campo da filologia, a teoria de Max Müller, e no campo da etnologia, as teorias antagônicas de Tylor e de Lang [14].

O primeiro grupo significativo na História das Religiões foi composto por filólogos que, por meio da análise científica da linguagem, acreditavam ser possível compreender a natureza da religião; tais filólogos formularam explicações *naturalísticas* da religião por meio das quais sustentavam que os deuses não eram mais do que fenômenos naturais personificados, tais como o sol, a lua e os rios. O estudioso mais proeminente da *escola natureza-mito* foi Max Müller[15], para o qual a chave para decifrar a essência da religião era a mitologia comparada, e, sendo assim, tal estudo somente poderia ser feito segundo um método de análise filológica. Max Müller endossa uma análise epistemológica empirista tradicional, de acordo com a qual todo o pensamento, linguagem e conhecimento humanos derivam da experiência sensorial e, portanto, a *intuição do divino* ou a ideia do *Infinito* se baseiam sobre as sensações que são provocadas pelas forças externas da natureza exercidas sobre os seres humanos; mais especificamente, Max Müller afirma que foram os fenômenos naturais *intangíveis*, como o sol ou o vento, que proveram os homens com a ideia do Infinito. Sua tese era a de que uma vez que surgiu a ideia do Infinito, ela somente poderia ser pensada em metáfora e símbolo, e estes só poderiam ser criados a partir do que se mostrava majestoso no mundo conhecido, como os corpos celestes ou mesmos seus atributos; então, esses atributos perderam seu sentido metafórico original e adquiriram autonomia própria personificando-se em deidades. A religião, dessa forma, surgiu quando o que era originalmente apenas um nome (*nomen*) que expressava metaforicamente as forças naturais, através da *ilusão* do mito passou a receber o status de um deus (*numen*). Assim, todo o mundo sobrenatural surgiu das limitações, ambiguidades e ilusões da língua, e o mito é descrito como uma condição patológica, um desarranjo da linguagem. Segue-se daí que o único modo de descobrir o significado da religião do homem primitivo é por meio da pesquisa filológica e etimológica, que restaura os sentidos originais dos nomes dos deuses e das histórias contadas sobre eles. Fica evidenciado, dessa forma, o quanto Max Müller estava influenciado pelo contexto cultural e intelectual europeu do Século XIX com sua abordagem pretensamente imparcial, racional e científica dos dados religiosos: a preocupação com as origens e a avaliação negativa da religião.

Do lado dos etnólogos, daremos destaque à teoria animista de E. B. Tylor e à teoria pré-animista de Andrew Lang[16]:

---

[14] *Apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 9-29.

[15] 1875 – *Lectures on the Science of Language*; *apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 11, nota de rodapé nº 21.

[16] Não estamos aqui valorizando os estudiosos citados e suas teorias em face de outros estudiosos que também atuaram com destaque e tiveram grande influência no campo do estudo comparado das religiões nesta primeira fase da História das Religiões, tais como Marett, que desenvolveu a teoria do *dinamismo* ou *pré-animismo* segundo o qual o estágio primordial da religião deveria ser identificado com a crença humana em um poder impessoal e dinâmico e a reação emocional a este poder, a uma força que é geralmente atribuída a uma alma ou a um espírito, mas que não é ela própria um espírito, poder ou força a que se atribuem os nomes de *mana* (dos melanésios e polinésios), *orenda* (dos iroqueses), *Wakand* (dos sioux), etc.; e como os antropólogos ingleses Robertson Smith e Frazer, dentre outros, para falar apenas de alguns. Escolhemos as duas teorias citadas pelos aspectos antagônicos que elas apresentam quando

- segundo a teoria animista de E. B. Tylor (1871 – *Primitive Culture*), o animismo ou a crença de que toda a Natureza – não só o homem, mas também as plantas, os animais e até os objetos inanimados - é animada, tem uma alma, corresponde à definição mínima de religião; a partir desse estágio inicial, Tylor descreve a evolução unilinear da religião, passando pelo politeísmo e chegando ao monoteísmo das culturas mais civilizadas; trata-se de uma explicação racional da origem e da natureza da religião por meio de observações empíricas e deduções lógicas; para Tylor, o animismo se funda sobre uma ilusão psicológica e uma inferência lógica equivocadas; os evolucionistas, como Tylor, recusaram-se a atribuir qualquer atributo racional à religião primitiva;
- Andrew Lang (1898 – *The Making of Religion*; 1913 – *Myth, Ritual and Religion*), que primeiramente criticou as teorias de Müller e minou o campo da mitologia comparada assumindo a posição de um antropólogo evolucionista que acreditava que os mitos surgiram não de uma "doença da linguagem", mas do estágio do animismo, acabou por romper completamente com o animismo de Tylor; segundo a teoria pré-animista antievolucionista de Lang, o animismo não é o primeiro estágio da religião, mas o é sim a crença em um Deus Supremo, que as pesquisas etnológicas haviam encontrado presente entre algumas tribos primitivas[17], crença esta que ele considerava como sendo racional e elevada; essa crença, de acordo com ele, mais tarde "deteriorou" em formas mais elementares de religião, como a adoração de fantasmas ou heróis tribais, ancestrais e espíritos naturais, isto em decorrência das influências subsequentes da imaginação mitológica, que, para ele, era irracional; para Lang, essa crença religiosa no Deus Supremo era racional e mesmo elevada e a *deterioração* dos Deuses Supremos deveria ser creditada às influências posteriores da imaginação mitológica; a teoria de Lang sugere uma abordagem naturalista, não correspondendo a uma abordagem histórica.

- As críticas de Eliade ao positivismo naturalista

Para Eliade[18], os valorosos exploradores e etnólogos do século XIX, com sua postura positivista, antirreligiosa e a-metafísica aproximaram-se dos povos que eles denominaram de *selvagens* com a ideologia de contemporâneos de Comte, Darwin ou Spencer; assim o tendo feito, descobriram entre os primitivos, onde quer que tenham ido, *fetichismo* e *infantilismo religioso*, simplesmente porque não poderiam ter visto nada além disto; decorrência desta situação foi a criação por eles da imagem de *sociedades inferiores*[19].

---

contrapostas uma à outra, embora tenham nascido no mesmo contexto cultural racionalista e positivista; tais teorias expressam, cada uma a seu modo, a obsessão pela *origem* e pelos primórdios das religiões, e partem do princípio de que o que se deu no primórdio era algo simples e puro; e, também postulam o desenvolvimento das religiões arcaicas como constituindo um movimento linear do simples ao complexo, embora em direções opostas - para cima, no caso dos evolucionistas capitaneados por Tylor; para baixo, no caso dos antievolucionistas capitaneados por Lang.

[17] Andamaneses, fueguinos e australianos.

[18] Eliade, *in* YIF, p. xxvii e xxviii.

[19] A esta observação Eliade acrescenta que somente o ressurgimento do pensamento metafísico europeu no começo do século XX, o renascimento religioso, os vários ganhos alcançados pela psicologia do profundo, pela poesia, pela microfísica tornaram possível a compreensão do horizonte espiritual do *primitivo*, a estrutura dos seus símbolos, a função dos seus mitos e a maturidade dos seus misticismos (*loc. cit.*).

Em outras palavras, como ressalta Allen[20], parece que tais estudiosos realizaram seus estudos imbuídos de crenças pré-concebidas acerca da evolução das culturas, crenças estas que normalmente serviram como esquemas interpretativos por meio dos quais eles interpretaram e avaliaram as manifestações religiosas com que se depararam; e, acrescenta o mencionado autor, foram esses princípios normativos que tornaram possíveis as grandes sínteses e generalizações: animismo, Deuses Supremos, mitologias astrais, etc..

Eliade[21] denomina, respectivamente, *evolucionismo* e *decadentismo* estas duas posições opostas exemplificadas nas ideias de Tylor e de Lang. Na sua análise, a primeira dessas tendências tem mais a ver com o positivismo que, em seu conjunto, constituiu o *Zeitgeist* do Século XIX; a segunda, que se liga de um lado à ideia do *bom selvagem* preconizada pela filosofia iluminista, e de outro lado à teologia cristã, recebeu uma primeira consagração científica graças a Andrew Lang e depois a Wilhelm Schmidt[22], mas não se impôs jamais entre os etnólogos e os historiadores da religião. Eliade ressalta que, a despeito das suas diferenças radicais, as duas ideologias têm dois pontos em comum: a) elas estão obsedadas pelas noções de origem e começo das religiões; b) elas partem da ideia de que esse começo foi *simples e puro*, embora os integrantes das duas correntes tenham dado a essa simplicidade primordial significados inteiramente diferentes; para os evolucionistas, simples significava elementar ou próximo de um comportamento animal; para os decadentistas, a simplicidade primitiva ou era uma espécie de plenitude e de perfeição espirituais (Andrew Lang, Wilhelm Schmidt), ou era a simplicidade natural do *bom selvagem* antes que a civilização tenha introduzido sua corrupção e sua degradação (Rousseau). Uma e outra ideologias, segundo ele, subentendem que as religiões arcaicas seguiram uma linha reta na sua evolução, do simples ao complexo, mas em duas direções distintas: de baixo para o alto (os evolucionistas) ou do alto para baixo (os decadentistas). Eliade ressalta ainda que, de qualquer modo, estas interpretações supunham um ponto de vista seja naturalista, seja teológico, mas nenhuma delas supunha um ponto de vista histórico.

Eliade contesta essa abordagem dos positivistas afirmando a complexidade das manifestações religiosas das chamadas religiões primitivas, nas quais se pode constatar a presença de vestígios de formas religiosas que são consideradas como superiores na perspectiva das condições evolucionistas (seres supremos, leis morais, mitologia, etc.) [23], o que deixa à mostra a ingenuidade dos estudiosos da época no sentido de procurarem construir uma história da evolução dos fenômenos religiosos, como se estes estivessem sujeitos a um processo evolutivo que partiria das formas mais elementares

[20] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 27.
[21] Eliade, *in* RA, p. 10/11.
[22] Segundo Allen, profundamente impressionado pela teoria pré-animística de Andrew Lang, Schmidt usou sua abordagem histórico-cultural para sustentar que os mais antigos estratos da religião, retratados nos *fósseis vivos* que as tribos do sudoeste da Austrália representavam, revelaram uma crença num criador eterno, um bondoso e onisciente Deus Supremo, ou seja, revelaram uma espécie de *Urmonotheismus*. Desse monoteísmo original da *Urkultur*, Schmidt traçou a gradual corrupção, confusão e degeneração dessa crença num Deus Supremo. (Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 46)
[23] Eliade, *in* THR, p. 49.

para avançar às formas mais complexas até chegar, finalmente, a uma concepção monoteísta de Deus.

Além da hipótese evolucionista das manifestações religiosas mostrar-se indemonstrável porque violadora dos próprios fatos religiosos, no que toca ao interesse dos estudiosos da época pela busca da origem da religião, Eliade contrapõe o consenso que vigora hoje acerca da impossibilidade da descoberta da origem da religião, sobretudo por causa da própria complexidade dos fenômenos religiosos como também em razão do número reduzido de dados disponíveis sobre as primeiras civilizações, além de que as recentes descobertas da paleontologia têm em comum o fato de recuarem cada vez mais longe no tempo os começos do homem e da cultura[24].

Eliade[25] afirma ainda que, cedo ou tarde, essas reconstruções hipotéticas da origem e da evolução das religiões arcaicas se tornaram caducas, e que elas passaram a não ter maior interesse do que o interesse histórico de constituírem uma etapa da evolução do pensamento ocidental, pois desde o início do Século XX a historicidade das civilizações e religiões arcaicas passou a ser universalmente admitida; e, acrescenta ainda, a principal diferença entre as civilizações primitivas e arcaicas e as outras civilizações consiste em que os primitivos não se interessam tanto pelo que nós denominamos história, em outras palavras, a sucessão dos acontecimentos que se situam num tempo linear e histórico; eles se ligam mais à importância da sua *história sagrada*, aquela dos atos míticos e criadores que fundaram sua civilização e suas instituições, e mais, que conferiram um sentido à existência humana.

Contra o reducionismo naturalista dos positivistas, Eliade afirma ainda a irredutibilidade do fenômeno religioso, que é sempre um fenômeno histórico, fazendo-o com o significado e com o alcance sobre os quais nos estenderemos mais adiante ao discorrermos sobre o seu método fenomenológico[26].

Eliade[27] levanta um ponto positivo em favor da teoria naturalista (ou teológica) de Andrew Lang; afirma que, quaisquer que tenham sido os seus limites, ela teve o importante mérito de estudar um aspecto importante das religiões primitivas em geral e das religiões australianas em particular; segundo o citado autor, a partir dela, pode-se dizer que um grande número de religiões em todo o caso tinha em comum a concepção de um *grande deus*, mesmo que pudesse haver grandes diferenças entre o *grande deus* das religiões primitivas e os Seres Supremos conhecidos em outras civilizações mais complexas; com isto, a distância entre o *primitivo* e o *civilizado* não era mais um fosso intransponível.

1.2.2.2. A segunda fase da História das Religiões – o historicismo reducionista e o reducionismo positivista – críticas de Eliade ao historicismo reducionista e ao reducionismo positivista

Na chamada segunda fase da História das Religiões, que se deu a partir do início do século XX, muitos estudiosos identificaram-se com a História das Religiões e procuraram definir a natureza específica da sua disciplina. Essa segunda fase ocorreu

---

[24] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 233.
[25] Eliade, *in* RA, *ibidem*.
[26] Cf. o item 2.6.2.2.3. sobre o conteúdo do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso.
[27] Eliade, *in* RA, p. 36.

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

Na segunda fase da História das Religiões, a ênfase foi colocada não mais na *origem* da religião, como o fora na primeira fase, mas na *história*, uma vez tendo se dado a descoberta da irredutibilidade da história, como ressalta Eliade neste trecho da sua obra[28]:

> Parece que o anseio do homem ocidental pelas "origens" e o "primordial" o forçaram finalmente a um encontro com a história. O historiador das religiões sabe actualmente que é incapaz de alcançar a "origem" da religião. O que aconteceu no princípio, *ab origine*, deixou de ser um problema para o historiador das religiões, embora possa provavelmente ser um problema para o teólogo ou o filósofo. Quase sem dar por isso, o historiador das religiões deu por si num meio completamente diferente do de Max Müller e Tylor, ou até do de Frazer e Marett. Encontrava-se num novo ambiente alimentado por Nietzsche e Marx, Dilthey, Croce e Ortega; um ambiente em que o *clichê* da moda não era a *Natureza* mas a *História*.

Para Eliade, a descoberta da irredutibilidade da história e da historicidade do homem não foi uma experiência negativa, esterilizante, na medida em que desencadeou uma grave crise da consciência europeia[29]: o homem ocidental, que havia se considerado como criatura de Deus, possuidor de uma revelação única, senhor do mundo, e depois como autor de uma civilização universalmente válida e autor da única ciência real e útil, descobriu-se colocado no mesmo nível de todos os outros homens, condicionado pelo inconsciente e pela história. Dessa forma, a aceitação da historicidade do homem possibilitou ao homem ocidental desembaraçar-se dos últimos vestígios do angelismo e do idealismo.

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

A descoberta da irredutibilidade da história significou, no campo da História das Religiões, a necessidade de se respeitar a natureza histórica dos dados religiosos. Os estudiosos da primeira fase da História das Religiões, conquanto tivessem esposado uma teoria do progresso e uma história evolucionista, não haviam levado em consideração a dimensão histórica dos dados religiosos. Sob a nova perspectiva historicista, perde sentido considerar-se a religião primitiva como uma religião *naturalista*, *fetichista*, conforme pensavam os estudiosos da primeira fase da História

---

[28] Eliade, *in* OR, p. 69.

[29] Quando Eliade refere-se ao homem ocidental nas suas obras, ele normalmente o identifica com o homem ocidental **europeu**, não abandonando uma posição etnocêntrica, muito embora a sua contribuição para a visão universalista do homem.

das Religiões, como Tylor, por exemplo, como se o homem primitivo adorasse objetos da natureza.

Eliade[30] elegeu o ano de 1912 como constituindo uma data significativa na história do estudo científico da religião, na medida em que, segundo ele, quatro abordagens diferentes do estudo da religião, embora nenhuma delas fosse realmente nova, foram ilustradas pelas obras referidas a seguir, quais sejam, a sociológica (Durkheim), a psicológica (Freud e Jung), a etnológica (Schmidt), e a histórica (Pettazzoni):

> O ano de 1912 constituiu uma data significativa na história do estudo científico da religião. Emile Durkheim publicava as suas *Formes élémentaires de la vie religieuse* e Wilhelm Schmidt terminava o primeiro volume da sua obra monumental *Ursprung der Gottesidee*, que só havia de estar completa quarenta anos depois, tendo os vols. XI e XII aparecido postumamente em 1954 e 1955. Também em 1912, Raffaele Pettazzoni apresentava a sua primeira monografia importante, *La religione primitiva in Sardegna*, e C. G. Jung publicava o seu *Wandlungen und Wymbole der Libido*. Sigmund Freud corrigia as provas de *Totem und Tabu*, que viria a ser publicado no ano seguinte.

A razão dessa escolha de Eliade[31] reside no fato de que, para ele, Freud, Jung, Durkheim e Wilhelm Schmidt aplicaram novos métodos e afirmaram ter obtido resultados mais duradouros do que seus predecessores; e no fato de que, embora apenas Pettazzoni fosse historiador das religiões, as teorias de todos eles viriam a desempenhar um papel considerável na vida cultural das décadas seguintes.

Eliade[32] observa ainda que, no curso da elaboração de suas hipóteses, todos esses autores estavam a reagir positiva ou negativamente aos seus predecessores, imediatos ou contemporâneos: Durkheim, Freud e Jung adotaram e reelaboraram as hipóteses pré-animistas (do *mana* e a precedência da magia); os dois primeiros insistiram na importância do totemismo, que para eles correspondia às manifestações iniciais da vida religiosa; apenas Wilhelm Schmidt foi quem refutou o animismo de Tylor bem como o totemismo e os deuses da vegetação, recusando-se a ver nas formas religiosas[33] a fonte da religião ou a experiência religiosa mais primitiva, pensando que a forma mais arcaica de vida religiosa era a crença num Deus supremo, cuja existência ele acreditava poder provar historicamente com o auxílio de uma nova disciplina, a etnologia histórica.

Quanto à fenomenologia da religião como abordagem potencialmente nova no campo do estudo das religiões, que Eliade[34] localiza na pessoa de Gerardus van der Leeuw, ela somente viria a ser ensaiada, segundo ele[35] daí a dez anos[36].

---

[30] Eliade, *in* OR, p. 27.
[31] Eliade, *in* OR, p. 28.
[32] Eliade, *in* OR, p. 28/30.
[8] Sobre o que significa a expressão *formas religiosas* para Eliade, ver nota de rodapé nº 148, no Capítulo 2. A oposição aqui se dá entre a localização da fonte da religião em fenômenos religiosos que se apresentam em diversas modalidades mais simples, primitivas, e a localização da religião não num fenômeno religioso, mas na crença num Deus supremo.
[34] Eliade, *in* OR, p. 51/52.

Allen[37] divide o estudo das religiões nessa segunda fase em várias *escolas* ou abordagens com o objetivo de elucidar os fatores multifários que contribuíram para a natureza que reveste atualmente a História das Religiões, embora reconheça que não existem divisões que possam ser estabelecidas com absoluta nitidez nesse campo, escolas essas que são as indicadas a seguir; apresentamos essa sua classificação aqui na medida em que ela ajuda a ilustrar a amplitude do posicionamento antirreducionista de Eliade em face das novas ciências humanas ou da nova forma de positivismo que surgiu no campo do estudo do fenômeno religioso:

- **abordagens sociológicas do estudo das religiões**, que se dividem em duas correntes principais: a) a de Émile Durkheim e a Escola Francesa de Sociologia, geralmente associada a estudiosos como Henri Hubert, Robert Hertz, Marcel Granet, Louis Gernet, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Roger Caillois e Georges Dumézil; b) a de Max Weber, que inclui também estudos feitos por Ernst Troeltsch, H. R. Niebuhr, Howard Becker, Talcott Parsons, J. Milton Yinger e Joachim Wach;
- **abordagens psicológicas do estudo das religiões**, que se concentram nas influências de Freud e de Jung, mas que abrangem também as contribuições para a compreensão da religião feitas por outros estudiosos da área que utilizaram abordagens da mesma natureza, sejam aqueles da tradição freudiana (Géza Róheim, Bruno Bettelheim), sejam aqueles influenciados fortemente por Jung (Heinrich Zimmer, Joseph Campbell, Karl Kerényi, Henry Corbin), sejam os da escola americana de psicologia da religião como William James, Starbuck, Leuba e Pratt, devendo situar-se aqui ainda as contribuições de Wilhelm Wundt e a "Völkerpsychologie"; Eliade, no seu texto, inclui a abordagem de Rudolf Otto entre as abordagens psicológicas da religião[38];
- **abordagens antropológicas do estudo das religiões**, entre as quais podem ser distinguidas: a) a abordagem histórico-cultural (*Kulturkreistheorie*), cujo maior expoente é Wilhelm Schmidt, que segue os princípios da história geral, mas faz uso da cultura e das produções culturais como meios de reconstrução da história do homem relativamente àqueles tempos com referência aos quais não possuímos documentos; b) a abordagem de Franz Boas e seus seguidores, que medrou nos Estados Unidos da América, a qual, reagindo contra as interpretações monísticas dos evolucionistas,

---

[35] Eliade, *in* OR, p. 28.

[36] Com a obra que, traduzida para o inglês, foi intitulada *Religion in essence and manifestation*, a qual está citada na bibliografia.

[37] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 30/68; tradução livre pela autora.

[38] Para assim fazê-lo, Eliade (*in* OR, p. 38/39) refere-se da seguinte forma a Rudolf Otto, que, para muitos autores, é considerado o precursor da fenomenologia da religião:

> Muito embora não se trate da obra de um psicólogo, o famoso livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), poderia ser mencionado nesse contexto [o da abordagem psicológica das religiões]. Com grande subtileza psicológica, Otto descreve e analisa as diferentes modalidades da experiência numenosa. A sua terminologia – *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans*, etc., tornou-se parte da nossa linguagem. Em *Das Heilige*, Otto insiste quase exclusivamente no carácter não-racional da experiência religiosa. Por causa da grande popularidade deste livro existe uma tendência para o considerar um "emocionalista" – um descendente directo de Schleiermacher. Mas as obras de Otto são mais complexas e seria melhor pensar nele como um filósofo da religião que trabalhou em primeira-mão com documentos da história das religiões e do misticismo.

enfatiza o estudo de culturas particulares e a importância do pluralismo cultural e do relativismo cultural, considerando as uniformidades culturais como *similaridades aparentes*, e, no caso de serem constatados *paralelos genuínos*, propugnando pela sua explicação em termos da difusão devida ao contato entre várias culturas (difusionismo); c) a abordagem da escola funcionalista evidenciada nos trabalhos de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Raymond Firth; sob o prisma dessa abordagem, que também reagiu contra as abordagens evolucionistas e que também sublinha a diversidade cultural, admite-se que haja similaridades expressivas quanto às soluções encontradas em contextos culturais diversos para problemas psicológicos e sociais básicos e também quanto a modos de expressar e reafirmar os valores centrais de uma sociedade; segundo Malinowski[39], por exemplo, "uma vez que não podemos definir o culto e o credo por seus objetos, talvez seja possível apreender as suas funções" e a unidade da religião pode ser vista "nas funções que ela desempenha"; d) a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, que usando sua abordagem linguística estrutural sustenta que a antropologia nada mais faz do que afirmar a homologia de estrutura entre o pensamento humano em ação e o objeto humano sobre o qual esse pensamento é aplicado; tais abordagens antropológicas se contrapuseram e deixaram para trás as concepções que foram adotadas pelos teóricos evolucionistas do primeiro período da Ciência das Religiões e de outros estudiosos posteriores a eles como Lévy-Bruhl, segundo as quais havia um fosso entre a mentalidade do homem primitivo e a do homem moderno, ou, em outras palavras, os antropólogos das escolas citadas não acolheram as teses evolucionistas acerca da mentalidade pré-lógica do homem primitivo ou a suposta *Urdummheit*[40] do homem arcaico; muito antes pelo contrário, refutaram-nas.

- **abordagens fenomenológicas ou a fenomenologia da religião**, esta que, segundo Allen[41], entre todas as abordagens que se deram no campo da História das Religiões no século XX, foi a mais revolucionária na medida em que tornou possível um estudo das religiões mais sistemático; Allen[42] remete-se a Bleeker segundo o qual não há concordância acerca da natureza e da tarefa da fenomenologia da religião, podendo-se distinguir três tipos de fenomenologia da religião concentrados em três escolas, a saber: a) a escola descritiva que se contenta com a sistematização do fenômeno religioso, descrevendo e classificando os fenômenos individuais[43]; b) a escola tipológica, que objetiva a pesquisa de diferentes tipos de religião[44]; c) a escola fenomenológica propriamente dita, que faz pesquisas sobre a essência, o significado e a estrutura dos fenômenos religiosos, à qual daremos um enfoque em separado mais adiante, neste trabalho, considerando que o pensamento de Eliade se enquadra nesta escola[45];

---

[39] *Apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 48; tradução do texto em inglês pela autora.
[40] Tradução literal: "estupidez primordial".
[41] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 57.
[42] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 58.
[43] Fazem parte desta escola, por exemplo, os trabalhos de P. D. Chantepie de la Saussaye, K. Goldammer e G. Lanczkowski; *apud* Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 72.
[44] Fazem parte desta escola, por exemplo, os trabalhos de C. P. Tiele e de G. Mensching, *apud* Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 72.
[45] Sobre as escolas da fenomenologia da religião no período clássico ou tradicional da disciplina, ver o item 1.2.3.2. adiante.

- a abordagem de Raffaele Pettazzoni, que, segundo Allen, procurou definir a natureza da História das Religiões em termos dos seus dois aspectos complementares, o histórico e o fenomenológico, sobre cujas posições iremos nos debruçar mais adiante.

Iremos referir, de cada uma dessas escolas (com exceção da escola fenomenológica propriamente dita, que estudaremos em separado), os seus principais representantes e suas contribuições principais para a História das Religiões, representantes que correspondem, em princípio, àqueles mencionados por Eliade no início do seu ensaio intitulado A História das Religiões em Retrospectiva: de 1912 em diante[46]; acrescentaremos a esses estudiosos alguns poucos outros que, embora não tenham merecido o mesmo tipo de destaque por parte do autor do ensaio, tiveram grande influência sobre o desenvolvimento da História das Religiões e foram por ele mencionados no decorrer da sua exposição.

Assim, no que se refere às abordagens sociológicas, enfocaremos os pensamentos de Durkheim, Lévy-Bruhl e Max Weber; entre as abordagens psicológicas, iremos discorrer sobre as de Freud e Jung; no que se refere às abordagens antropológicas, discorremos sobre as posições de Wilhelm Schmidt; finalmente, quanto à abordagem histórica, referiremos à posição de Pettazzoni, autor este cujas ideias tiveram grande influência sobre o trabalho de Eliade.

Quanto à exposição, no que interessa aqui, das teorias e das posições desses estudiosos, iremos, em princípio, acompanhar a linha do enfoque feito por Eliade no citado texto, o que em outras palavras significa que mostraremos como o nosso autor enxergou as contribuições desses estudiosos para a sua disciplina História das Religiões; contudo, quando constatarmos na exposição eliadiana lacunas cujo saneamento consideramos importante para a temática que estamos desenvolvendo, acrescentaremos aportes retirados da obra de Allen intitulada *Structure and Creativity in Religion*, que, no seu cerne, é um estudo sobre a obra eliadiana.

Relativamente a Rudolf Otto e Gerardus van der Leew, o primeiro mencionado por Eliade no ensaio aqui referido no contexto da relação por ele apontada entre a *Psicologia da Profundidade e a História das Religiões*, embora não se tratasse de um psicólogo[47], e o segundo, que, de acordo com o nosso autor, tem o seu nome geralmente relacionado com a fenomenologia da religião e que escreveu o primeiro tratado importante sobre o assunto[48], iremos nos referir a eles e seus respectivos pensamentos quando formos fazer a abordagem específica da fenomenologia da religião propriamente

---

[46] O ensaio a que estamos nos referindo é aquele intitulado *A História das Religiões em retrospectiva: de 1912 em diante*, que integra o livro de autoria de Eliade intitulado, por sua vez, *OR*, p. 27-53; este ensaio corresponde a um texto revisto e aumentado que o referido autor apresentou em 1962 para o *The Journal of Bible and Religion* com o objetivo de constituir um apanhado da História das Religiões ao longo do últimos cinquenta anos, conforme ele explica em nota à p. 27.

[47] Segundo Eliade, *in A História das Religiões em retrospectiva: de 1912 em diante*, p. 38:

> Muito embora não se trate da obra de um psicólogo, o famoso livro de Rudolf Otto, *das Heilige* (1917), poderia ser mencionado neste contexto [A Psicologia da Profundidade e a História das Religiões]. Com grande subtileza psicológica, Otto descreve e analisa as diferentes modalidades da experiência numinosa. A sua terminologia – *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans*, etc. – tornou-se parte da nossa linguagem.

[48] Segundo Eliade, *in A História das Religiões em retrospectiva: de 1912 em diante*, p. 51.

dita no item que se segue a este, sem ficarmos presos ao enfoque específico feito por Eliade no ensaio aqui referido.

- Abordagens sociológicas da religião

- Durkheim:

Para Durkheim[49], a religião apresenta-se como uma projeção da experiência social: ao estudar os centro-australianos, em especial os aruntas, ele observou que o totem simboliza, ao mesmo tempo, o sagrado e o clã, tendo daí concluído que o sagrado (ou Deus) e o grupo social são uma e a mesma coisa. Eliade afirma que essa explicação de Durkheim da natureza e da origem da religião sofreu críticas enfáticas por parte de alguns etnólogos eminentes, como A. A. Goldenweiser, que observou que existem tribos mais simples que não têm clãs e totens - povos não-totemistas – com relação às quais, portanto, não poderia ser aplicada tal explicação quanto à natureza e a origem das respectivas religiões; como Wilhelm Schmidt, que criticou o fato de Durkheim ter limitado seus dados aos centro-australianos, em especial aos arunta, e ter ignorado os sul-australianos, que formam o estrato mais antigo e não possuem totemismo; como Robert Lowie que, segundo o nosso autor, apresentou objeções não menos sérias do que as anteriormente referidas à teoria durkheimiana. Segundo Eliade, embora Durkheim identificasse religião com sociedade, a obra do segundo *Les formes élémentaires de la vie religieuse* não representa propriamente uma contribuição para a sociologia da religião.

É importante acrescentar aqui algumas facetas da obra de Durkheim que não foram mencionadas por Eliade em seu ensaio, mas são muito importantes para a avaliação da influência do citado sociólogo sobre a História das Religiões.

Allen[50] refere que: a) Durkheim apresentou como primeira característica da religião a sua divisão das coisas de acordo com as categorias do sagrado e do profano, o que fez em oposição aos vários estudiosos que o precederam, que, com suas explicações naturalísticas não apontaram essa divisão; b) para Durkheim, a natureza por si só não é capaz de inspirar a atitude religiosa; c) além disso, de acordo com o citado sociólogo, a religião não se assenta sobre uma *ilusão*, como os positivistas haviam pensado, mas sim sobre um *fato básico da experiência*; d) a definição durkheimiana da religião é a de que a religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, coisas que são colocadas à parte e são proibidas, crenças e práticas que unem numa só corpo a comunidade chamada Igreja, que congrega todos os que aderem a tais crenças e práticas.

Além disso, de acordo com Allen[51] devemos distinguir entre a teoria da origem da religião de Durkheim, que foi geralmente desconsiderada, como bem apontou Eliade, e sua visão da função ou do papel da religião, que muitos sociólogos aceitam.

Allen[52] também critica Durkheim por enfatizar apenas a dimensão sociológica das experiências religiosas, falhando ao não se dar conta de que a manifestação do sagrado como social não exaure todas as manifestações da sacralidade.

---

[49]Durkheim publicou em 1912 sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
[50] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 33.
[51] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 34.
[52] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 34/35.

Allen[53] observa que em várias questões metodológicas, os historiadores das religiões contemporâneos enxergam Durkheim como uma figura de transição: como os evolucionistas do Século XIX, o referido sociólogo está obcecado com a questão da origem da religião, e, como outros estudiosos que o precederam, explica a natureza da religião por meio de um reducionismo exacerbado dos seus dados religiosos; mas, de outra parte, podemos ver as teorias científicas de Durkheim lançando desafios às teorias e às suposições negativas do primeiro período da história das religiões: os seus dados revelaram que as raízes da crença e da prática religiosa derivam da atuação da própria sociedade e da natureza das interações humanas; que as instituições religiosas constituem um elemento necessário e integral em qualquer sistema social estável; se Durkheim foi muito longe quando identificou o religioso com o sociológico, também é verdade o fato de que ele apontou a dimensão sociológica do elemento religioso, que não pode ser descurada por qualquer historiador das religiões; e, por enfatizar a importância do simbolismo religioso, Durkheim levantou novas possibilidades de abordagens interpretativas.

- Lévy-Bruhl:

Segundo Eliade, a posição de Lévy-Bruhl na escola sociológica francesa é mais peculiar e seus trabalhos para o historiador das religiões são importantes, tendo ele se tornado famoso pela sua noção de *mentalidade primitiva*.

Para Lévy-Bruhl, o *primitivo* tem uma espécie de *participação mística* com o mundo que o rodeia e, por essa razão, é incapaz de pensar corretamente ou, em outras palavras, como observa Allen[54], para o mencionado sociólogo, a mentalidade primitiva não dá atenção para a lei da contradição, sendo completamente diferente do moderno pensamento lógico. Lévy-Bruhl acreditava que uma compreensão deste tipo de mente pré-lógica ajudaria o estudioso moderno a apreender o sentido e a função dos símbolos e dos mitos, em última análise, das religiões primitivas e arcaicas. Eliade esclarece que essa hipótese de uma mentalidade pré-lógica teve grande sucesso e, embora não tenha sido aceita pelos etnólogos, foi discutida apaixonadamente por filósofos e psicólogos, sendo que Jung pensou ter encontrado na *participação mística* uma das provas da existência do inconsciente coletivo. Eliade afirma que Lévy-Bruhl, no final da sua vida, acabou por rejeitar sua hipótese, mas não teve tempo de expor seus novos pontos de vista sobre a questão.

Allen[55] critica Lévy-Bruhl por ter incluído inclusive o sofisticado pensamento chinês e da Índia no seu conceito de *mentalidade primitiva*; por ter negligenciado a variabilidade individual da mente e, sobretudo, pelo fato de que não existe absolutamente uma dicotomia entre o pensamento moderno e o primitivo. No entanto, o mesmo autor ressalta que Lévy-Bruhl teve o mérito de chamar a atenção para o comportamento dos *premodernos* e para a importância da análise dos símbolos e dos mitos.

---

[53] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 35.

[54] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 36. Allen, *loc. cit.* chama a atenção para o fato de que Lévy-Bruhl, como Durkheim, estava interessado pelas representações coletivas, tendo afirmado que estas poderiam ser descritas em termos de participação mística pela qual toda *mentalidade primitiva* se conformava.

[55] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 36.

- Max Weber:

Eliade enxerga a contribuição de Max Weber como sendo paralela à de Durkheim, embora, a princípio, a primeira tenha se limitado à Alemanha, chegando aos Estados Unidos, à América do Sul e à Itália apenas após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com Eliade, a sociologia da religião em sentido estrito de Max Weber teve impacto semelhante ao da teoria de Durkheim.

Segundo Allen[56], Joachim Wach afirma que Max Weber foi o primeiro estudioso a conceber uma sociologia sistemática da religião, ou seja, diferentemente de Marx, Comte ou Durkheim, Weber não pode ser acusado de um reducionismo do religioso. Pois Weber rejeita a interpretação de que a característica própria da atitude religiosa possa ser simplesmente uma função da condição social do estrato social aparecendo como sua representação, e também rejeita a interpretação de que a atitude religiosa seja somente uma expressão ideológica ou um reflexo dos interesses materiais ou ideais de um estrato social.

Para Allen[57], indubitavelmente a mais famosa ilustração do antirreducionismo de Weber aparece na sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Longe de sustentar que a religião seria simplesmente um reflexo ou fosse determinada pelas condições econômicas prevalecentes, Weber defendeu que a própria fonte do moderno espírito do capitalismo ocidental deveria ser encontrada nos valores da Reforma Protestante. Através dos seus escritos, Weber admite que as características religiosas específicas sejam, pelo menos, independentes parcialmente das condições sociais e econômicas relevantes e busca mostrar como a religião influencia as instituições econômicas, educacionais, científicas, artísticas, governamentais e outras instituições sociais.

- Abordagens psicológicas da religião

- Sigmund Freud:

De acordo com Eliade, para Freud a religião bem como a sociedade humana e a cultura em geral tiveram início com um assassínio primordial.

Freud, segundo Eliade, aceitava a hipótese de Atkinson de que as comunidades mais antigas eram constituídas por um macho adulto e certo número de fêmeas e indivíduos imaturos; os indivíduos imaturos que fossem machos eram expulsos do grupo pelo macho adulto assim que atingissem a idade suficiente para despertar o seu ciúme; os filhos expulsos do grupo juntavam-se e assassinavam o pai, comiam-no e apropriavam-se das fêmeas. Freud, em *Totem und Tabu*, remetendo-se aos *selvagens canibais*, admitia que fosse natural que eles comessem suas vítimas, sendo o banquete totêmico, para ele, talvez o primeiro festim que a humanidade celebrou, constituindo o festival da memória, a repetição do ato criminoso primordial, com o qual tanta coisa – a organização da sociedade, as restrições morais e a religião – teve início. Para Freud, Deus nada mais é do que o Pai físico sublimado dos seres humanos; por conseguinte, no sacrifício totêmico é o próprio Deus que é morto e sacrificado. A chacina do pai-deus é o antigo pecado original da humanidade. Esta culpa de morte é expiada pela morte sangrenta de Cristo.

---

[56] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 37.
[57] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 37.

Eliade aponta uma série de críticas repetidas que foram levantadas por etnólogos, de W. H. Rivers e F. Boas a A. L Kroeber, B. Malinowski e W. Schmidt à interpretação da religião assim feita por Freud, ressaltando as que foram opostas por Schmidt: o totemismo não se verifica nos primórdios da religião, não é universal e Frazer já provara que, das muitas centenas de tribos totêmicas, apenas quatro conheceram um rito que se aproxima do cerimonial de matar e comer o totem-deus (rito que Freud supunha que fosse uma característica invariável do totemismo); os povos pré-totêmicos nada conhecem do canibalismo e o parricídio entre eles seria uma impossibilidade psicológica, sociológica e ética; a forma de família pré-totêmica e, consequentemente, da família humana mais antiga de que podemos ter conhecimento por meio da etnologia não apresenta essas características de promiscuidade geral nem de um casamento de grupo, nenhuma das quais, segundo os principais etnólogos, jamais existiu.

Eliade deixa de lado as discussões acerca da plausibilidade científica da teoria de Freud sobre a religião, a qual, afirma ele, de tempos em tempos algum psicanalista ainda insiste em sustentar, para focar as principais contribuições que Freud aportou para a História das Religiões.

As mais importantes das contribuições de Freud para a História das Religiões, segundo Eliade, são a descoberta do inconsciente, a descoberta do método de psicanálise e os seus pontos de vista teóricos sobre a origem e a estrutura da vida religiosa. De acordo com Eliade, a descoberta do inconsciente por Freud encorajou o estudo dos símbolos e dos mitos e foi parcialmente responsável pelo interesse moderno pelas religiões e mitologias arcaicas e orientais.

Além disso, Eliade chama a atenção para o ponto de que o historiador das religiões deve ser especialmente agradecido a Freud por este ter provado que as imagens e os símbolos comunicam suas *mensagens* mesmo que a mente consciente do indivíduo não se aperceba desse fato: assim sendo, assinala o nosso autor, o historiador das religiões, ao fazer o seu trabalho hermenêutico, não está jungido pela preocupação acerca de quantos indivíduos numa certa sociedade e num dado momento histórico compreendiam todos os significados e implicações de um símbolo.

- C. G. Jung:

A contribuição de Jung para a História das Religiões, segundo Eliade, situa-se na descoberta do inconsciente coletivo composto por forças universais transpessoais que estão presentes no mais profundo da psique humana. De acordo com Eliade, foram principalmente as semelhanças impressionantes entre os mitos, símbolos e figuras mitológicas de povos e civilizações muito apartados entre si que levaram Jung a postular a existência de um inconsciente coletivo. Jung, afirma Eliade, notou que o inconsciente coletivo se manifesta através daquilo que ele denominou de arquétipos. Entre as muitas definições de arquétipos propostas por Jung, Eliade menciona aquela que os considera como constituindo os últimos padrões de comportamento ou propensões que fazem parte da natureza humana. O principal arquétipo, o mais importante, é o do Eu, isto é, a totalidade do homem. Jung sustentava que em toda civilização o homem trabalha no sentido da realização do Eu, o que se dá através do processo que ele denomina de processo de individuação.

- Abordagens antropológicas da religião:

- Wilhelm Schmidt

Entre aqueles que denomina de etnólogos da religião, Eliade dá especial atenção a Wilhelm Schmidt.

De acordo com Eliade, Schmitdt ficou muito impressionado com a descoberta de Andrew Lang dos Deuses *Supremos* entre as culturas primitivas, mas não o ficou menos com as contradições do referido estudioso, além de que entendia que uma questão tão decisiva como a da origem da ideia de Deus não poderia obter uma resposta sem que primeiro se utilizasse um método histórico sólido. Assim, Schmidt reagiu enfaticamente às abordagens a-históricas de Tylor, Frazer, Durkheim e da maioria dos antropólogos, tendo sido um dos primeiros a aperceber-se da importância da etnologia histórica de Graebner e, em especial, do conceito de *Kulturkreis*. A estratificação histórica, segundo Eliade, permitiu a Schmidt separar as tradições arcaicas e até *primordiais* dos desenvolvimentos e influências subsequentes. Concluiu daí que, no princípio, existia uma espécie de *Urmonotheismus* em toda a parte, mas que o desenvolvimento posterior das sociedades humanas degradou e, em muitos casos, quase obliterou as crenças originais, tendo traçado a gradual corrupção, confusão e degeneração da crença no Deus Supremo.

Eliade observa que outros etnólogos como Robert H. Lowie e Paul Radin confirmaram a crença na existência de seres supremos entre os povos mais arcaicos.

O que não pode ser aceito, afirma Eliade, é a abordagem exclusivamente racionalista de Schmidt, segundo o qual o homem primitivo escolheu a ideia de Deus através da procura lógica de uma causa.

Além disso, Eliade critica Schmidt por descurar o fato óbvio da complexidade do fenômeno religioso, que constitui uma experiência *sui generis* que é instigada pelo encontro do homem com o sagrado.

A verdade, afirma Eliade, é que não temos meios para investigar a pretendida *religião primordial*, sendo ainda muito recentes os documentos mais antigos que podemos obter, não nos levando além da era paleolítica, de modo que ignoramos tudo o que o homem pré-lítico pensou durante muitas centenas de milhares de anos.

Se é verdade que as crenças em Deuses Supremos parecem caracterizar as culturas mais antigas, também entre elas encontram-se outros elementos religiosos, segundo o afirma Eliade, sendo mais seguro, como ele assevera, supor que a vida religiosa foi, desde sempre, bastante complexa, e que as ideias *elevadas* coexistiam com as formas *inferiores* de adoração e crença.

Sobre a influência da antropologia sobre a História das Religiões em matéria de elucidação dos problemas da religião primitiva, Eliade afirma que a era de Tylor, Frazer e Marett já havia terminado à época em que escreveu o ensaio cujas ideias estamos aqui resumindo. Afirma o nosso autor a esse respeito:

> A antropologia deixou de ser considerada a chave para "problemas grandes e decisivos" como a origem e o crescimento da religião. É também esta a conclusão de um recente livro de E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (1965).

A respeito das contribuições em geral da antropologia para a História das Religiões durante o século XX, com ênfase sobre questões metodológicas e problemas que têm sua origem nas abordagens antropológicas, iremos buscar as indicações correspondentes na obra de Allen, intitulada *Structure and Creativity in Religion* (1978) [58], cujo subtítulo é *Hermeneutics in Mirceas Eliade's phenomenology and new directions*, obra esta, portanto, focada principalmente no trabalho do nosso autor, razão pela qual a elegemos aqui:

a) os antropólogos acumularam uma enorme quantidade de dados religiosos e tal fato ajudou enormemente os historiadores das religiões nas suas interpretações;

b) o historiador das religiões deve ter conhecimento de todas as abordagens antropológicas específicas, pois cada uma delas revela diferentes aspectos dos fenômenos religiosos, chamando a atenção para o fato de que as abordagens históricas culturais ajudam os historiadores das religiões a evitar os erros anteriores das abordagens a-históricas e naturalísticas; cabe ao historiador das religiões incorporar em sua abordagem dos fenômenos religiosos todas as diferentes perspectivas antropológicas no seu esquema metodológico; ao mesmo tempo, os historiadores da religião reconhecem que muitos antropólogos *reduziram* o religioso à sua perspectiva específica; contudo, afirma Allen, após traçar a difusão ou determinar a função de um fenômeno religioso, o historiador das religiões não completou o seu trabalho de investigação, pois se cada perspectiva antropológica ilumina a significação do religioso, ela não exaure a total significação do religioso;

c) a insistência generalizada da maior parte dos antropólogos sobre a especialização como forma de respeito ao relativismo cultural e ao pluralismo está refletida nos estudos da maioria dos historiadores da religião contemporâneos, o que é criticado por Eliade[59] no que diz respeito a estes últimos, quando afirma:

> A situação que se encontra hoje é a seguinte: um avanço considerável em informação a expensas de uma excessiva especialização e mesmo com o sacrifício da própria vocação (pois a maioria dos historiadores das religiões se tornaram orientalistas, classicistas, etnólogos, etc.), e uma dependência dos métodos elaborados pela moderna historiografia ou sociologia.

Allen acrescenta ainda que a ênfase em pesquisas altamente especializadas no campo da História das Religiões restringiu sensivelmente os esforços das análises comparadas; dessa forma, veem-se apenas análises comparadas modestas, envolvendo sociedades que são historicamente relacionadas; como reação a essa situação, a qual normalmente vem associada à falência das tipologias universais e das linhas evolutivas de um Tylor, um Freud ou um Durkheim, os historiadores das religiões costumam evitar tais análises comparadas[60].

---

[58] P. 52-57

[59] *Apud* Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 53.

[60] Allen demonstra que esse não é o caso de Eliade, que não somente fez modestas análises comparadas entre sociedades historicamente relacionadas, mas, de modo geral, fez também a maioria das comparações generalizadoras entre sociedades que não estavam histórica ou geograficamente relacionadas, extraindo daí estruturas universais de experiência religiosa, como foi o caso do êxtase; Allen observa que obviamente Eliade atraiu para si, nestes casos, severas críticas de historiadores da

c) Sob a perspectiva da antropologia contemporânea, as pesquisas do primeiro período da História das Religiões foram de modo geral mais normativas do que descritivas. Na época em que Allen publicava sua obra *Structure and Creativiy in Religion*, o que ocorria, segundo ele, era o fato de ser dada mais atenção ao que o *homo religiosus* dizia do que à significação do fenômeno religioso para o mesmo *homo religiosus*. De acordo com Allen[61], esse mesmo tipo de ênfase refletiu-se no campo da História das Religiões, tal como se deu com Kristensen, o qual praticamente se recusa a ir além das descrições oferecidas pelo crente; contudo, afirma Allen, sem minimizar a necessidade de descrever o que o *homo religiosus* diz, a maioria dos historiadores das religiões também concorda com Freud no sentido de que há dimensões do fenômeno religioso dos quais o crente não tem consciência e, mesmo assim, estas dimensões devem ser interpretadas.
d) A tentativa de entender um fenômeno religioso colocando-se dentro dele, penetrando-o e comunicando-se com ele, especialmente para decifrar o seu significado através das suas estruturas simbólicas, que corresponde a uma metodologia de abordagem do fenômeno religioso que pode ser vista nas investigações de Lévi-Strauss e de muitos outros antropólogos, também tem um papel importante no campo da História das Religiões. Contudo, ressalta Allen[62], se o historiador das religiões realmente pretende entender o que o fenômeno religioso significa para o *homo religiosus* e se ele realmente pretende compreender os dados religiosos a partir do seu interior, então a possibilidade de tais interpretações tem que estar refletida na sua abordagem metodológica;
d) uma dificuldade em determinar a influência da antropologia na História das Religiões vem do fato de que não está clara de modo algum a extensão pela qual a moderna antropologia está mesmo interessada em religião. Embora os antropólogos ainda devotem muito da sua atenção para as culturas primitivas, o estudo das religiões parece ter passado para os bastidores da disciplina.

- As abordagens históricas da religião:

- Raffaele Pettazzoni

Eliade[63] afirma enfaticamente que

> Pettazzoni foi um dos poucos historiadores das religiões que levou a sério as dimensões da sua disciplina. Com efeito, ele tentou dominar todo o campo da *allgemeine Religionswissenschaft*. Considerava-se um historiador, o que queria dizer que a sua abordagem e método não eram os do sociólogo ou do psicólogo da religião. Mas queria ser um historiador das *religiões*, e não um especialista num único campo.[64]

---

religião contemporâneos e de outros especialistas, especialmente sob as alegações de que ele é tão acrítico como o foram as abordagens generalistas anteriores. (Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 54.)

[61] Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 55.

[62] Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 55.

[63] Eliade, *in* OR, p. 44.

[64] De acordo com Eliade, o historiador das religiões no sentido amplo do termo não pode ficar limitado apenas a uma única área de estudo, sendo obrigado pela própria estrutura da sua disciplina a estudar pelo menos algumas outras religiões de modo a ser capaz de compará-las e desse modo compreender as modalidades dos comportamentos, instituições e ideias religiosas (mito, ritual, oração, magia, iniciação, Deuses Supremos, etc.). (Eliade, *in* OR, p. 45)

Eliade afirma que Pettazzoni procurou alcançar sempre uma interpretação histórico-religiosa, o que significa: articular os resultados das diferentes investigações dentro de uma perspectiva geral.

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

Neste ponto, Eliade[65] faz a ressalva de que a concentração exclusiva na *origem* e desenvolvimento de uma forma de religião – *todo fenômeno é um genômeno* – poderia reduzir a pesquisa *hermenêutica* a um trabalho puramente *historiográfico*, o que significaria, por exemplo, que a história da religião grega tornar-se-ia um dos inúmeros ramos da cultura grega – no mesmo nível e próxima da história ou literatura, numismática, epigrafia ou arqueologia gregas, e como isto aconteceria em todas as áreas de investigação, a história das religiões desapareceria como disciplina autônoma.

A este respeito, Eliade afirma que Pettazzoni tinha plena consciência desse risco e, no final de sua carreira, realçou fortemente a complementaridade da fenomenologia e da história.

Segundo Allen[66], Pettazoni tentou definir a natureza da História das Religiões em termos dos seu dois aspectos complementares: o histórico e o fenomenológico.

A seguinte formulação de Pettazzoni[67] identifica de modo geral as linhas que, segundo ele, devem informar a História das Religiões:

> A ciência da religião [História das Religiões] é construtiva. Ela não se confina à verificação e à explicação analítica de dados singulares como são estudados separadamente pelas várias disciplinas especializadas. Ela procura coordenar os dados religiosos um com o outro, estabelecer relações e agrupar os fatos de acordo com essas relações. Se se trata de uma questão de relações formais, ela classifica os dados religiosos sob tipos; se as relações são cronológicas, ela os ordena em séries. No primeiro caso, a ciência da religião [História das Religiões] é meramente descritiva; no segundo, quando as relações em questão não são simplesmente cronológicas, quando, em outras palavras, a sucessão de eventos no tempo corresponde a um desenvolvimento interno, a ciência da religião [História das Religiões] se torna uma ciência histórica, a história da religião.

Ainda segundo Pettazzoni[68], a História das Religiões[69] tem como primeiro objetivo estabelecer a história das diversas religiões; sendo assim, cada religião em particular é estudada pelo historiador das religiões no seu próprio meio, no seu desenvolvimento dentro daquele meio e nas suas relações com os outros valores culturais que fazem parte do mesmo meio, como poesia, arte, pensamento especulativo,

---

[65] Eliade, *in* OR, p. 46.
[66] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 66.
[67] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 216; tradução do texto em inglês pela autora.
[68] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 216-217.
[69] No texto de Pettazzoni a referência é à ciência da religião. Mantivemos aqui História das Religiões para dar uniformidade ao nosso texto e visto que não há prejuízo para a compreensão do pensamento de Pettazzoni.

estrutura social, e assim por diante. Isto significa que os dados religiosos são estudados nas suas conexões históricas não somente com outros dados religiosos, como também com aqueles que não são religiosos, sejam eles literários, artísticos, sociais ou o que quer que sejam. Para Pettazzoni, isto ocorre porque não é suficiente saber precisamente o que aconteceu e como os fatos vieram a acontecer, pois o que o historiador das religiões[70] busca antes de tudo é saber o significado do que aconteceu. Esta compreensão mais profunda, segundo ele, não pode ser pedida à história da religião; ela vem a partir de outra ciência religiosa, que é a fenomenologia

A fenomenologia da religião, para Pettazzoni[71], não tem nada a ver com o desenvolvimento histórico da religião. Ela se coloca por sobre todas as religiões para extrair as diferentes estruturas da multiplicidade de fenômenos religiosos; é a estrutura, e somente ela, que pode nos ajudar a apreender os significados dos fenômenos religiosos, independentemente da sua posição no tempo e no espaço e da sua ligação a um determinado meio cultural. Desta forma, a fenomenologia da religião atinge uma universalidade que necessariamente escapa à história da religião devotada que é esta ao estudo de religiões particulares. Por essa razão, Pettazzoni entende que a fenomenologia da religião se coloca como uma ciência *sui generis*, essencialmente diferente da história da religião.

Pettazzoni[72] reconhece que sem dúvida a fenomenologia representa a mais importante inovação que surgiu no campo dos estudos religiosos na primeira metade do século XX, mas afirma que sente certa perplexidade em aceitar como uma sistematização final a divisão da ciência da religião [História das Religiões] em duas ciências diferentes, uma histórica e outra fenomenológica, sacrificando a unidade da ciência da religião [História das Religiões], fundada na unidade do seu objeto, nesse sistema dualístico.

Pettazzoni[73] dá prioridade à história das religiões sobre a fenomenologia da religião: a fenomenologia, afirma ele, depende da história e as suas conclusões sempre permanecem suscetíveis de revisão em vista do progresso da pesquisa histórica. Mas então ele indaga, não são as duas ciências – história das religiões e fenomenologia da religião – dois instrumentos interdependentes da mesma ciência, duas formas de ciência da religião, cuja unidade composta corresponde àquela do seu objeto, qual seja, a religião, nos seus dois componentes distintos, a experiência interior e a manifestação exterior?

Deixando a resposta a esta pergunta em aberto, Pettazzoni[74] conclui:

> Longe de atingir a sistematização final dos nossos estudos, portanto, a divisão da ciência da religião [História das Religiões] entre fenomenologia e história representaria meramente um estágio no

[70] Pettazzoni utiliza a expressão *historiador da religião*. Mantivemos no nosso texto a expressão eliadiana *historiador das religiões* para manter a sua uniformidade pois não há perda de sentido para o pensamento aqui expresso.
[71] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 217.
[72] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 217.
[73] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 218.
[74] Pettazzoni, *in History and Phenomenology in Religion*, p. 218; tradução do texto em inglês pela autora.

> caminho em direção à fundação de uma única ciência da religião na suas bases essenciais e em sua forma indivisa.

- As críticas de Eliade ao historicismo reducionista e ao reducionismo positivista

Como já afirmado antes neste trabalho, as teorias e hipóteses naturalistas foram superadas definitivamente pela adoção de uma perspectiva histórica no estudo das religiões, superação essa que teve como consequência principal a descoberta e a aceitação da historicidade dos povos *primitivos*.

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

De acordo com Eliade, a descoberta, no começo do século XX, da importância da história instigou muito dos seus contemporâneos a reduzir o homem à sua dimensão histórica, isto é, ao sistema de condicionamentos em que todo o ser humano se encontra situado irremediavelmente. Ele contrapõe a esta atitude o argumento segundo o qual

> não devemos confundir as circunstâncias históricas que fazem de uma existência humana aquilo que ela realmente é, com o fato de existir uma coisa como a existência humana.[75]

Aplicando esse argumento ao campo de estudo do historiador das religiões, Eliade afirma:

> Para o historiador das religiões, o facto de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância *é*. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo destas expressões historicamente condicionadas não nos dá resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?[76]

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

Segundo Eliade[77], os verdadeiros problemas colocados pelo reconhecimento da historicidade das religiões arcaicas para a História das Religiões não são as reconstituições históricas das diversas religiões arcaicas, mas sim a *significação* das diversas modificações históricas que se produziram no interior de uma determinada religião arcaica[78].

---

[75] Eliade, *in* OR, p. 71.
[76] Eliade, *in* OR, p. 71.
[77] Eliade, *in* RA, p. 11-12, tradução livre do texto em francês pela autora.
[78] Eliade, *in* RA, p. 12, dá o seguinte exemplo para ilustrar a sua posição:

> Nós sabemos que uma modificação histórica (por exemplo, a passagem da coleta à vida sedentária, a tomada de empréstimo de uma invenção técnica ou de uma instituição junto a outro povo, etc.) tem igualmente uma significação

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

Para Eliade as criações religiosas, embora historicamente situadas, possuem níveis de significação próprios, além daquele histórico e não podem ser arroladas como simples fatos históricos, mas devem sê-lo como fatos que têm o seu próprio plano de referência, cujo referente não é dado pela realidade quotidiana, mas, na medida em que instaura outra realidade, se constitui e, em seu lugar, instaura outra realidade, de segundo grau, cujo poder de significação não vem traduzido por meio de conceitos, mas por meio de "imagens" e de "símbolos" [79].

Por isto Eliade defende que o historiador das religiões estude o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência e não a partir de seus aspectos secundários ou de outros contextos não religiosos (econômicos, sociais, sociopolíticos, psicológicos, puramente históricos):

> Parece-nos que um dado religioso revela o seu sentido mais profundo quando é considerado no seu plano de referência e não quando é reduzido a um dos seus aspectos secundários ou aos seus contextos.[80]

Daí a postulação de Eliade, contra o historicismo, da irredutibilidade do fenômeno religioso enquanto religioso.

Eliade[81] levanta igual postulação – a irredutibilidade do fenômeno religioso - em face das atitudes positivistas dos cientistas que passaram a estudar o fenômeno religioso sob os enfoques das novas ciências humanas que surgiram juntamente com ou na esteira do historicismo, como a sociologia, a antropologia, a psicologia, a economia:

> Se uma tribo é estudada como um *continuum* histórico e não mais como um *Naturvolk*, isto já representa um grande progresso, mas ainda não é suficiente. A "história santa" dos primitivos deve ser considerada como uma obra do espírito humano, e não deve ser desmitificada a fim de que ela seja reconduzida a uma *projeção* de

---

> religiosa, pois que ela faz resultar de si própria certo número de símbolos, mitos e ritos. Em outros termos, as modificações provocadas pelas circunstâncias históricas não foram recebidas passivamente, mas ocasionaram inovações religiosas. Nós não devemos jamais perder de vista a criatividade religiosa do homem primitivo. (Tradução livre do texto em francês pela autora).

[79] Em outras palavras, é o que afirma Eliade nos seguintes trechos de seu ensaio *Observações sobre o simbolismo religioso*, *in* MA, p. 217:

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

[80] Eliade, *in* OR, p. 20-21.

[81] Eliade, *in* RA, p. 13; tradução livre do texto em francês pela autora.

> situações psicológicas, sociológicas, econômicas. Este "reducionismo", método universal que permite classificar comodamente certos tipos de "realidades", ajuda talvez os ocidentais a resolverem seus problemas, mas não seria adequado para servir de instrumento hermenêutico. Sob este prisma, ele é particularmente ineficaz no caso das civilizações arcaicas. Para o "primitivo", a criatividade humana é *religiosa* antes de tudo. Suas criações éticas, institucionais e artísticas dependem da experiência e do pensamento religiosos, ou são inspiradas por eles.

O posicionamento de Eliade, tanto na sua oposição ao historicismo reducionista como ao positivismo reducionista, postulando a irredutibilidade do fenômeno religioso, é inteiramente justificável, pois, se o trabalho do historiador das religiões é o de explicitar a significação religiosa dos fatos históricos que investiga, ou seja, o seu valor religioso ao qual corresponde um ato de criação espiritual, ele naturalmente não pode partir de uma hipótese reducionista quando estuda os mesmos fatos. De se observar aqui que a validade da postulação da irredutibilidade do fenômeno religioso não se limita aos fatos religiosos arcaicos e tradicionais, alcançando qualquer fato religioso que venha a ser considerado, sob pena de se reduzir a religião a um momento da história da consciência, com o retorno às posições historicistas e positivistas.

É a partir das críticas que Eliade faz ao positivismo naturalista, ao historicismo reducionista e ao positivismo reducionista dos cientistas que passaram a estudar o fenômeno religioso sob os enfoques das novas ciências humanas que surgiram juntamente com ou na esteira do historicismo que se pode apreender melhor a sua afirmação da historicidade dos fenômenos religiosos e a formulação por ele daquele que denominamos princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso[82].

1.2.3. O pensamento de Eliade dentro do contexto da fenomenologia da religião tradicional ou clássica

1.2.3.1 Considerações introdutórias

O pensamento de Eliade vem sendo considerado pelos estudiosos da História das Religiões como fazendo parte da corrente fenomenológica[83] da citada disciplina, tomando-se a fenomenologia da religião aqui no sentido mais estrito e técnico do termo, como uma das filhas do clima cultural mais amplo que levou à consumação da rejeição e da superação do evolucionismo científico e do positivismo que se deu no período turbulento de uma profunda e criativa crise que precedeu a Primeira Grande Guerra Mundial.

A crise cultural aqui referida passou por uma virada fenomenológica que encontrou sua expressão mais completa na fenomenologia filosófica de Edmund Husserl, da qual descendem ou pelo menos contra a qual se afirmam as demais fenomenologias filosóficas que vieram a ser construídas a partir de então. A palavra de

---

[82] Iremos discorrer sobre o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso no item 2.6.2.2. deste trabalho.

[83] O próprio Eliade poucas vezes referiu-se a si próprio como fenomenólogo das religiões, tendo na maior parte das vezes se incluído entre os historiadores das religiões ou se apresentado como historiador das religiões, isto com o alcance que deixaremos mais claro adiante quando formos tratar especificamente da sua metodologia de abordagem dos fenômenos religiosos no capítulo 2 deste trabalho.

ordem do movimento fenomenológico – *voltemos às coisas* – expressa o objetivo antimetafísico e realista de investigar as realidades circundantes graças à suspensão do juízo (*epoché* fenomenológica) e à capacidade intuitiva do pesquisador, de modo a se tornar possível a captação da essência dessa realidade (visão eidética), dando-se substância e coerência filosófica às exigências da volta ao estudo da riqueza e da variedade da experiência humana segundo métodos não redutivos, mais adequados a restabelecerem a sua viva complexidade e variedade.

A influência da virada fenomenológica inaugurada por Husserl estendeu-se ao campo da História das Religiões, dando lugar ao nascimento e ao desenvolvimento da fenomenologia da religião, esta que é aqui tomada por nós como constituindo a fenomenologia da religião propriamente dita. Ou seja, não estamos cuidando aqui da chamada fenomenologia da religião descritiva nem da denominada fenomenologia da religião tipológica[84].

Neste ponto, basta-nos assinalar que estamos empregando o termo *fenomenologia da religião* na acepção que lhe dá o próprio Eliade[85] quando afirma que os fenomenólogos são aqueles que tentam compreender a *essência* e as *estruturas* dos fenômenos religiosos, interessando-se pelos significados dos dados religiosos. A fenomenologia da religião, nesta ótica, corresponde a uma abordagem hermenêutico-estrutural dos fenômenos religiosos, que se colocou como uma forma de rejeição da perspectiva evolucionista no estudo desses fenômenos: se não é possível determinar a origem histórica dos fenômenos religiosos, é possível determinar a sua significação de um ponto de vista estrutural de modo a se obter a chave de interpretação dos fenômenos religiosos[86]. De outro lado, como observa Allen[87] quando os fenomenólogos definem e sistematizam as estruturas básicas da experiência religiosa, eles se vêm obrigados a enxergar seus dados a partir de uma perspectiva decididamente antirreducionista, e, ao contrário do que ocorre com outras abordagens do fenômeno religioso, insistem na irredutibilidade e especificidade da dimensão religiosa tal como ela se manifesta na experiência.

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

Quanto aos integrantes de tais escolas, daremos atenção especial aos pensamentos de Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Raffaele Pettazzoni, cuja importância para a História das Religiões foi ressaltada por Eliade no seu ensaio antes mencionado[88].

---

[84] Utilizamos aqui a classificação da fenomenologia da religião feita por Bleeker, à qual nos referimos quando tratamos das abordagens fenomenológicas do fenômeno religioso.
[85] Eliade, *in* OR, p. 23.
[86] Sem que, com isso, como observa Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 462, se incorra numa extrapolação do dado fenomenológico ao dado histórico, como se o primeiro equivalesse a um dado histórico ainda por se verificar.
[87] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 61.
[88] Ensaio intitulado *História das Religiões em Retrospectiva; de 1912 em diante*, que integra a obra *OR*, de autoria de Eliade.

Não iremos considerar, por motivos óbvios, a virada epistemológica que se deu no campo da História das Religiões a partir dos anos 60, que implicou até mesmo colocar-se em questão a própria fenomenologia da religião tal como vinha sendo praticada até então, conforme o assinala Usarski em relação ao que se deu na Alemanha a esse respeito[89]:

> No decorrer da briga de métodos dos anos 60 e 70 intensificou-se a rejeição da categoria do *sagrado*, termo-chave introduzido por Rudolf Otto na sua obra *Das Heilige* publicada em 1917. A intenção dos críticos deste conceito não era questionar a existência ou não da dimensão transcendental da vida. Todavia, as últimas gerações de cientistas da religião excluíram a categoria do sagrado por razões epistemológicas e metodológicas de acordo com uma concepção que define a ciência da religião como um empreendimento estritamente empírico.
>
> [...]
>
> A decisão de redefinir a ciência da religião como uma disciplina estritamente empírica levou também a uma nova resposta à questão que indagava se a pesquisa devia partir do geral ao particular ou vice-versa. A esse respeito o novo paradigma optou pela indução e substituiu a abordagem fenomenológica comprometida com o procedimento dedutivo.

O debate metodológico apontado por Usarski no texto acima transcrito, que extrapolou o âmbito alemão, ainda se acha em aberto, como concluem, por exemplo, Firolamo e Prandi[90], quando analisam a história da fenomenologia da religião em geral[91]

---

[89] Usarski, *in Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha*, ensaio integrante da obra coletiva A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil, p. 88 e 91, respectivamente.

[90] Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p. 57.

[91] Os autores citados apresentam a seguinte síntese conclusiva sobre o panorama da fenomenologia da religião no último meio século (sua obra foi publicada originalmente em 1987):

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

e conforme aponta Hock[92] quando se refere aos novos conceitos que surgiram na Fenomenologia da Religião, mencionando a *Fenomenologia da Religião de Estilo Novo* de J. Waardenburg[93] e a *Fenomenologia da Religião Reflexiva* de C. Colpe[94]; apesar da emergência desses novos conceitos, Hock observa em sua obra que "parece que, até esse momento, o passo decisivo para a reanimação da Fenomenologia da Religião ainda não foi dado com sucesso".

> determinadas conclusões de 50 anos de estudos da FR e procuraram levar na devida conta os problemas relativos ao significado dos fenômenos religiosos, evitando, porém, qualquer fundamentação que não fosse puramente histórica. Trata-se de um debate aberto, no qual a palavra definitiva ainda está longe de ser pronunciada.

[92] Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 85-89.

[93] Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 86, aponta no trecho transcrito a seguir o núcleo da Fenomenologia da Religião de Estilo Novo de Waardenburg:

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

[94] Segundo Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 89, o ponto fulcral da Fenomenologia da Religião Reflexiva de Colpe é o seguinte:

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

1.2.3.2. As escolas da fenomenologia da religião no período clássico ou tradicional dessa disciplina: a escola de Marburgo, a escola de fenomenologia da religião holandesa, a escola da fenomenologia histórica da religião e a escola de Chicago – a localização do pensamento de Eliade na escola de Chicago

A fenomenologia da religião teve como manifesto a *Phämenologie der Religion* (1933) de Gerardus van der Leeuw, mas espraiou-se entre várias escolas, como a chamada escola de Marburgo[95], a escola de fenomenologia holandesa[96], a escola da fenomenologia histórica da religião[97] e a escola de Chicago fundada por Joachim Wach e cujo representante mais eminente foi Mircea Eliade[98].

- A escola de Marburgo

A primeira escola corresponde à que é denominada de *tradição fenomenológica alemã*, e está representada na chamada *escola de Marburgo*, cujo fundador foi Rudolf Otto, o qual, com o seu livro *Das Heilige* (1917), ofereceu um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa, sem que, contudo, tal obra seja, a rigor, um obra fenomenológica[99].

- Rudolf Otto

A interpretação da religião por Rudolf Otto apresentada em sua clássica obra intitulada *Das Heilige*, publicada em 1917, é bastante conhecida e influenciou a fenomenologia da religião que veio a seguir.

Recorremos a Allen[100] para apresentarmos as ideias mais relevantes do pensamento de Otto sobre a religião e também para uma abordagem crítica desse pensamento.

Otto, dando especial ênfase ao aspecto do poder prodigioso, procurou relacionar os fenômenos religiosos – magia, totemismo, mana, animismo, etc. – por meio de um elemento comum, *numinoso.* E, concentrando-se no aspecto não racional da experiência religiosa, ele mencionou a experiência numinosa *sui generis*, a qual se apresenta como o *totalmente outro (ganz andere)*, que pode ser caracterizado como *mysterium tremendum et fascinosum*.

As duas contribuições metodológicas significantes que Otto trouxe para a fenomenologia da religião são a sua abordagem experimental, que envolve a descrição das estruturas essenciais da experiência religiosa, e a sua abordagem antirreducionista que envolve a qualidade numinosa única de toda experiência religiosa; estas contribuições metodológicas interdependentes ajudaram a transformar a situação hermenêutica da História das Religiões.

---

[95] *Apud* Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p.36-44.
[96] *Apud* Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p. 44-47.
[97] *Apud* Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p. 48-54.
[98] *Apud* Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 81.
[99] Foram os estudiosos, alunos, amigos e sucessores de Otto que efetivamente desenvolveram uma fenomenologia da religião, entre os quais se destaca Friedrich Heiler, que trabalhou como fenomenólogo, tendo exposto os princípios do seu método fenomenológico em sua obra *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1960). *Apud* Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p.37.
[100] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 59-63; tradução do texto em inglês pela autora.

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

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

Allen aponta sérias deficiências na análise que Otto apresenta da experiência religiosa derivadas de uma concepção muito estreita da abordagem fenomenológica:

a) nas suas preocupações antirreducionistas, reagindo às precedentes interpretações racionais da religião, Otto superenfatizou a dimensão não racional ou irracional da experiência religiosa numa extensão tal que ele tendeu a definir a experiência religiosa de uma forma muito limitada; se a sua análise geralmente é elucidativa, especialmente no que se refere a certas experiências místicas, ela não faz justiça a todo o campo abarcado pelo fenômeno religioso em toda sua complexidade; além de que ele não encontrou justificação plausível para identificar a religião com o não racional ou com o irracional;

b) além disso, contra a redução do fenômeno religioso ao esquema interpretativo da análise linguística, da antropologia, da sociologia, da psicologia, etc., e contra o reducionismo das abordagens historicistas do fenômeno religioso, Otto enfatizou a qualidade *a priori* do religioso e as estruturas universais da experiência religiosa, e, com isso, não se preocupou suficientemente com as formas do mundo nas quais o numinoso se manifesta ou com os significados específicos de cada manifestação histórica da religião; ademais, a teoria de Otto sobre a qualidade única *a priori* do elemento numinoso, segundo Charles Long[101], operava como uma das ideias regulativas de Kant, o que correspondia à formulação de uma *lei* explanatória da experiência religiosa e da expressão religiosa, lei essa que não deriva da experiência religiosa histórica.

Em síntese, embora tendo insistido sobre a irredutibilidade do numinoso, reagindo às prévias abordagens racionalistas ou historicistas do fenômeno religioso, Otto não fez justiça à dimensão histórica e particular da dimensão religiosa da experiência, embora postulasse uma abordagem empírica do fenômeno religioso; e não proveu sua teoria com uma esquema hermenêutico adequado, capaz de permitir a apreensão e a interpretação das manifestações irredutíveis do citado elemento numinoso.

---

[101] *Apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 62.

Para Eliade[102], Otto é importante não só pela terminologia que criou na supra citada obra – *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans, etc.* -, que passou a fazer parte da linguagem da História das Religiões, como, também, por suas análises admiráveis dos diferentes *universos religiosos*, pela ilustração que seu trabalho representa em que sentido a História das Religiões poderia ter um papel na renovação da cultura ocidental contemporânea, na medida em que ele

> comparava a "mediação" entre o racional e o irracional levada a cabo por De Wette na sua teologia com os esforços de Clemente de Alexandria e Orígenes para reconciliar a filosofia pagã com a revelação cristã. Muito provavelmente, Otto reclamava-se um papel semelhante, de mediador entre a *revelatio generalis* e a *revelatio specialis*, entre o pensamento religioso indo-ariano e o semítico, entre tipos de misticismo orientais e ocidentais.[103]

- A escola fenomenológica holandesa

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

- <u>Gerardus van der Leeuw</u>

Gerardus van der Leeuw buscou construir um método especial de fenomenologia da religião, mais especificamente, uma fenomenologia da religião compreensiva, sendo sua obra-prima a intitulada *Phänomenologie der Religion*, a qual foi publicada na Alemanha em 1933.

Mais do que outro historiador das religiões, van der Leew ficou impressionado com o aspecto do que ele denomina *Poder*, que ele considera que corresponde ao objeto da religião.

Num apanhado e ao mesmo tempo numa avaliação crítica sobre a noção de *Poder* na fenomenologia da religião de van der Leeuw, Allen[104] escreve:

> Diferentemente de Marett, na sua teoria pré-animista do *mana* ou dinamismo, ele [van der Leeuw] concluiu que o objeto da religião não era uma 'força impessoal': 'a ideia de Poder... empiricamente, e no âmbito de alguma forma de experiência, se mostra validada em coisas e pessoas...'
>
> A chave para a fenomenologia de van der Leeuw reside na sua noção do poder, que está na base de toda forma religiosa e que define o que é religioso. Começando por simplesmente caracterizar o objeto da

---

[102] Eliade, *in* OR, p. 38-39, no corpo do ensaio intitulado *História das Religiões em Retrospectiva; de 1912 em diante.*

[103] Eliade, *in* OR, p. 39. Na nota de rodapé n.º 31, na mesma página 39, Eliade observa que

> O espantoso êxito popular de *Das Heilige* (trad. Com o título de *The Idea of the Holy* [1923]) eclipsou os seus dois outros livros importantes; *Mysticism East and West* (trad. inglesa, 1932) e *The Kingdom of God and the Son of Man* (trad. Inglesa, 1938).

[104] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 63-64; tradução do texto em inglês pela autora.

> experiência religiosa como um vago 'Algo', sua análise fenomenológica leva às seguintes asserções típicas: 'A Fenomenologia descreve como o homem conduz a si próprio na sua relação com o Poder'; 'considerado tudo conjuntamente ["sagrado", *sanctus*, tabu, etc.], eles subministram a descrição do que ocorre em toda experiência religiosa: um *estranho*, "*Totalmente Outro*", *Poder se introduz na vida.'*
>
> No seu '*epilegomena*' van der Leeuw mostra algum conhecimento da análise fenomenológica, mas é difícil discernir como essa abordagem é utilizada no seu estudo do fenômeno religioso. Embora ele sustente que se deve respeitar a intencionalidade específica do fenômeno religioso e simplesmente se deve descrever 'o que aparece à vista', tão convencido ele está da primazia da noção de 'poder' que ele força todos os seus dados nesse esquema interpretativo. Consequentemente, ele se mostra muitas vezes insensível à rica complexidade e individualidade das expressões religiosas.

A partir daqui, buscaremos em Firolamo e Prandi[105] elementos para a descrição da fenomenologia da religião de van der Leeuw que passaremos a fazer resumidamente.

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

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

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

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

O terceiro componente da fenomenologia de van der Leeuw, que vem atrelado ao segundo, é o hermenêutico, que é resultado, sobretudo, da influência de Dilthey, e que evidencia o objetivo de van der Leeuw que é o de fundar uma fenomenologia da religião compreensiva. A compreensão (*Verstehen*) é a *arché* e o *telos* do método fenomenológico de van der Leeuw: o primeiro passo a ser dado pelo estudioso é o de entrar em sintonia, no plano afetivo, com o objeto de estudo (*Einfühlung*), sendo esta uma condição *sine qua non* da pesquisa, sem a qual o objeto da pesquisa não se constituiria e por força da qual o objeto desse modo é isolado e objetivado dentro da massa caótica dos dados; o objeto transfere-se, assim, para o sujeito e o sujeito se

[105] Firolamo e Prandi, *in As ciências da religião*, p.31-36.

desloca para o objeto com o objetivo de reexperimentá-lo, de revivê-lo (*Er-leben*); como resultado desse duplo movimento o sujeito atinge uma realidade que não é tanto espaço-temporal, mas psicológica, no esforço de entender a realidade profunda do objeto, suas relações estruturais compreensíveis. Com isto, passa-se, então, à fase do *Verstehen*, pedra angular do método fenomenológico de van der Leeuw, fase que, no plano lógico, envolve duas operações distintas que, contudo, são aspectos complementares de um mesmo processo: a primeira, que consiste numa compreensão estático-fenomenológica, tem a função de analisar os objetos tais como são, mas em seus elementos separados; a segunda, do tipo genético-estrutural, estabelece as conexões estruturais entre esses elementos, que passam a ser então experimentados e vividos como unidades vivas; a partir de cada unidade experiencial, é possível evidenciar estruturas e tipos ideais ou unidades mais gerais que são dotadas de vida e de significado, ainda que essa vida não tenha um fundamento empírico, mas justamente ideal; tais unidades ou tipos, como as ideias platônicas, possuem um valor normativo intrínseco, correspondendo como que a arquétipos nos quais se inspira e os modelos segundo os quais se organiza a realidade caótica empírica dos fenômenos religiosos; esses tipos correspondem a portas que o fenomenólogo deve atravessar para captar a essência da religião.

Desvelada, a essência da religião deve ser depois testemunhada; o momento do testemunho da essência da religião nos auxilia na compreensão do quarto componente da fenomenologia da religião de van der Leeuw, que é o teológico; a fenomenologia da religião, para o citado estudioso, tem a função, antes atribuída à teologia natural, de demonstrar cientificamente o modo ou os modos através dos quais o homem pode *naturaliter* intuir e entender as verdades religiosas [106].

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

---

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

A fenomenologia da religião de van der Leeuw tem como pressuposto a autonomia absoluta da religião que se baseia em uma definição *a priori* que ele toma de empréstimo a Rudolf Otto, com o que sua fenomenologia se torna uma filosofia da religião particular que é capaz de deduzir e fundamentar essa autonomia, que não é derivada da história. Assim, van der Leeuw situa sua fenomenologia da religião entre as duas velhas mães, a filosofia e a teologia; e o faz, segundo Filoramo e Prandi[107], com o

> escopo inconfessado – mas às vezes explicitamente admitido – de evidenciar a função e a importância das diversas crenças religiosas em relação às pretensões absolutas do cristianismo.

Ao que acrescentam os mencionados autores[108]:

> Não é de admirar, pois, que sejam duas as críticas levantadas com mais insistência contra essa fenomenologia [a de van der Leeuw]: o seu caráter idealista e a-histórico e o inevitável subjetivismo; por isso, neste caso, o discurso de van der Leeuw sobre a religião corre o risco de transformar-se continuamente em discurso *da* e *para a* religião.

Esta é a visão geral de Eliade[109] sobre a importância do pensamento de Gerardus van der Leeuw, que integra o seu ensaio intitulado *A História das Religiões em Retrospectiva: de 1912 em diante*:

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

- A escola da fenomenologia histórica da religião

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

Segundo Firolamo e Prandi[110], nas tradições culturais alemã e holandesa, em razão de uma complexa conjunção de temas histórico-culturais ligados aos estudos da religião, que nos respectivos países tiveram e continuaram a ter ligações profundas com os estudos teológicos e hermenêuticos, a fenomenologia da religião foi se formando sobretudo a partir de interesses teológicos e hermenêuticos. Contudo, no que se refere às tradições de estudos caracterizadas pela presença de *filões culturais neopositivistas*, como é o caso da *tradição sueca*, e às tradições marcadas pela presença de importantes

---

[107] Firolamo e Prandi, *in As ciências da religião*, p. 35/36.
[108] Firolamo e Prandi, *in As ciências da religião*, p.36.
[109] Eliade, *in* OR, p. 51-52.
[110] Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p. 48.

filosofias historicistas, como é o caso da *tradição italiana*, o problema dos pressupostos e do método de uma fenomenologia da religião nos países respectivos foi se formando não mais em função do problema da autonomia absoluta da religião com o risco de se prescindir das exigências da história, mas sim em função de uma possível coexistência entre história e fenomenologia. Como representantes desta escola, os autores citados mencionam Raffaele Pettazzoni e G. Widengren.

- Raffaele Pettazzoni e G. Widengren

Sobre Raffaele Pettazzoni, cuja importância para a História das Religiões veio ressaltada por Eliade em seu já mencionado ensaio intitulado ensaio intitulado *A História das Religiões em Retrospectiva: de 1912* em diante, já nos referimos ao seu pensamento quando discorremos sobre as abordagens históricas da História das Religiões, cabendo acrescentar aqui apenas a visão crítica dos autores supra mencionados[111] sobre o alcance das suas contribuições metodológicas no campo da fenomenologia da religião:

> Aqui podemos nos limitar a observar que, em seus trabalhos comparativos, ele [Raffaele Pettazzoni] procurou várias vezes integrar as exigências do método histórico com os problemas e as interrogações próprias de uma análise sistemática. Se a sua formação de historiador das religiões levava-o a sublinhar a centralidade do momento genético e a insistir na dinâmica histórica dos fatos religiosos, suas próprias pesquisas comparativas ligadas ao estudo da confissão dos pecados e da onisciência divina tornaram-no mais sensível aos problemas das permanências. Em suas contribuições metodológicas, ele tentou ajustar essas duas opostas exigências, sugerindo que se procedesse primeiro com método rigorosamente histórico, para só depois, num segundo tempo, enxertar num terreno historicamente analisado questões e métodos do tipo sistemático. De fato, porém, como observaram alguns críticos, entre os quais o próprio Widengren, em seus trabalhos comparados ele terminou por confundir esses dois momentos, que no campo teórico ele insistira que deveriam se manter rigorosamente distintos.

Firolamo e Prandi[112] afirmam que, para resolver a questão de fundo que Pettazzoni não foi capaz de resolver, Geo Widengren construiu sua fenomenologia da religião, que, de conformidade com os mesmos autores

> está toda voltada para evidenciar "correspondências fenomenológicas" no seio de bem-determinadas áreas histórico-religiosas, correspondências não explicáveis num plano puramente histórico-genético, graças ao apelo a hipóteses difusionistas, fenômenos de paralelismo religioso devidos a uma espécie de geração espontânea que, no entanto, têm na história – e apenas na história – o seu *húmus* e o seu sentido. As correspondências fenomenológicas, as estruturas e os mecanismos pesquisados pela FR de Widengren tendem, no fundo, a basear-se na hipótese de uma continuidade histórica ou, melhor, de uma afinidade cultural historicamente plausível: somente sobre esse

[111] Firolamo e Prandi, *in As ciências das religiões*, p. 48-49.
[112] Firolamo e Prandi, *in As Ciências das Religiões*, p. 49.

> fundo suficientemente homogêneo é que o fenomenólogo pode reconstruir – lá onde existem as provas do contato e da difusão – a persistência de certos núcleos tipológicos (nível da tipologia histórica), para passar – lá onde, ao invés, esses contatos não existem ou são fundados numa base documental muito frágil – a considerações mais profundamente fenomenológicas. Em conclusão, o método propriamente fenomenológico deve entrar em função lá onde (e somente aí) a análise histórica esgotou sua função.

- A escola de Chicago

A quarta escola fenomenológica é a chamada *escola de Chicago*[113], cujo fundador foi Joachim Wach, que, a partir dos anos 1930, tornou o método fenomenológico-religioso conhecido nos Estados Unidos, e que, apesar do seu interesse pela sociologia da religião e apesar da sua exigência de uma orientação severamente empírica na pesquisa científico-religiosa, vê as tarefas da História das Religiões, entre outras, na sua contribuição para o fortalecimento do *sentimento numinoso* e para o aprofundamento da capacidade da experiência religiosa[114].

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

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

A propósito do enquadramento da fenomenologia da religião construída por Eliade no campo da fenomenologia da religião compreensiva, transcrevemos a análise de Firolamo e Prandi[115] que, a nosso modo de ver, bem avaliam esta questão:

> É fora de dúvida, porém, que a obra de Eliade tem complexos laços de dependência com a tradição da FR [Fenomenologia da Religião] compreensiva: da teoria do sagrado à concepção do *homo religiosus*. Assim como é indubitável que a virada hermenêutica de Eliade – que se tornou evidente em seu período americano, outra coisa não é, em perspectiva histórica, do que o desenvolvimento sistemático de temas e argumentos disseminados por suas obras anteriores e que apresentam um ar bastante familiar: justamente o da FR compreensiva.

---

[113] *Apud* Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 83-84.
[114] *Apud* Hock, *in Introdução à Ciência da Religião*, p. 84.
[115] Firolamo e Prandi, *in As ciências da religião*, p. 55.

> A própria morfologia eliadiana, por outro lado, somente pode ser compreendida se colocada sob o pano de fundo daquela tradição cultural alemã que, de Goethe a Simmel, viu nas *formas* vitais da existência o modo de manifestação da vida mesma. Substituindo a vida pelo sagrado ontológico, a morfologia eliadiana dá-se, pois, a tarefa de examinar o sagrado nas formas naturais em que ele se manifesta, sobretudo nas sociedades arcaicas: do céu à água, da vegetação à terra.
>
> Embora, ao menos no *Tratado*, Eliade evite qualquer definição *a priori* de religião, nem se coloque como objetivo chegar a definir a essência da religião nem evidenciar tipos ideais, no sentido platônico, mesmo assim a sua morfologia não é mero instrumento classificatório, ou seja, um método próprio de uma FR puramente descritiva; e isso porque, como a seguinte virada hermenêutica de Eliade ajudou a esclarecer (mas já está presente *in nuce* no *Tratado*), a morfologia é, na realidade, o braço metodológico de uma maneira de abordar o mundo dos fenômenos religiosos típico da FR compreensiva.

1.3. A História das Religiões como uma disciplina autônoma e integral segundo Eliade

1.3.1. Considerações introdutórias

Como já afirmamos antes, Eliade identifica-se com a disciplina que foi originalmente conhecida como *Allgemeine Religionswissenschaft*, expressão que foi usada pela primeira vez em 1867 por Friedrich Max Müller.[116].

O termo alemão *Allgemeine Religionswissenschaft* não encontrou um equivalente que tivesse recebido aceitação generalizada em inglês ou em outras línguas[117], sendo que os estudiosos das religiões e dos fenômenos religiosos referem-se à sua disciplina usando as denominações *ciência das religiões* (ou *ciências da religião* ou *ciências das religiões* ou ainda *ciência da religião*) *(*em inglês, *the science of religions), história das religiões (*em inglês, *the history of religions), história comparada das religiões (*em inglês, *comparative religions), fenomenologia das religiões, (*em inglês, *the phenomenology of religions*), *psicologia das religiões* (em inglês, *the psychology of religions*), *sociologia das religiões* (em inglês, *the sociology of religions), etc.;* esta diversidade de denominações não constitui simplesmente uma dificuldade de tradução ou uma questão trivial de preferência pessoal, mas sim reflete uma multiplicidade de orientações metodológicas e uma diversidade de conteúdos disciplinares; muitos dos historiadores das religiões afirmam, por exemplo, que nada têm em comum com a história comparada das religiões sustentando que esta última não passa de uma teologia camuflada; e mesmo historiadores das religiões que recorrem ao

---

[116] *Apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 3. Isto naturalmente não significa que a abordagem de Eliade acerca do fenômeno religioso coincida com as posições metodológicas de Max Müller. Conforme o panorama da sua obra que traçamos no item 2 da Introdução, o pensamento de Eliade tem uma configuração inteiramente própria.

[117] A propósito, ver nota de rodapé nº 1 da Introdução.

termo História das Religiões para nomearem sua disciplina divergem tanto entre si acerca da sua metodologia e da compreensão do seu objeto de estudo que é impossível ignorar o profundo desacordo que reina a esse respeito[118].

Tal situação de profundo desacordo acerca da compreensão do objeto de estudo da História das Religiões e da metodologia aplicável a ela deve-se a questões e problemas que decorreram das abordagens passadas e que decorrem de abordagens contemporâneas da História das Religiões, questões e problemas que, naturalmente, não passaram despercebidos a Eliade, que os levou em consideração no seu labor de historiador das religiões quando foi dar à sua disciplina a configuração que lhe deu a final. Ao tratarmos no item precedente a este do desenvolvimento histórico da História das Religiões, referimo-nos a forma como Eliade se posicionou com relação à maior parte deles.

No passado da História das Religiões constatou-se a ocorrência de uma tensão de ordem metodológica entre a atitude daqueles estudiosos que buscaram as grandes sínteses e generalizações, denominados *generalistas*, e a daqueles outros estudiosos que, sucedendo aos primeiros no tempo, buscaram uma maior especialização, os chamados *especialistas*.

Uma atitude puramente generalista que se deu no campo da História das Religiões foi o que aconteceu, por exemplo, no caso dos positivistas que realizaram seus estudos sobre as religiões arcaicas no século XIX, tais como Tylor e Lang: nas suas interpretações do fenômeno religioso, que supunham uma orientação naturalista, estes estudiosos buscaram construir grandes sínteses sistemáticas, sem levar em conta o caráter histórico dos dados religiosos que investigavam[119]. Tal atitude também pode ser adjetivada de confusionista, pela mesma razão de que ela desconsidera a historicidade do fenômeno religioso e, consequentemente, a diversidade das suas manifestações no tempo e no espaço; de acordo com as generalizações dos estudiosos da religião daquela época, com suas grandes sínteses sistemáticas refletidas em suas teorias explicativas da religião – *v. g.*, as teorias do animismo (Tylor) [120], pré-animismo (Marett) [121] e magia (Frazer) [122]-, haveria uma igualdade, verificável em todas as partes do globo, em termos das reações humanas antes os fenômenos naturais[123].

---

[118] Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 3; e *in* Mircea Eliade y el fenómeno religioso, p. 34/35.

[119] A propósito da orientação positivista naturalista que orientou o estudo das religiões arcaicas no século XIX, no primeiro período da História das Religiões, ver o item 1.2.2. retro.

[120] Cf. item 1.2.2.1. retro.

[121] De acordo com Marett, o estágio primordial e universal da religião deveria ser identificado com a crença humana em e na reação emocional a um poder impessoal e dinâmico denominado *mana*. Embora essa força muitas vezes pudesse ser atribuída a uma alma ou espírito, ela própria não era um espírito; a experiência religiosa primordial não necessita pressupor a existência de uma alma. Em resumo, esta primeira forma de religião é uma concepção pré-animista. (Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 18)

[122] Sir James Frazer, nos dois primeiros volumes da sua obra *The Golden Bough*, intitulados *The Magic Art*, discute a natureza da magia e da sua teoria pré-animista da religião. Para ele, a *magia* é mais antiga e é inferior à religião (psicologicamente mais simples, mais uniforme, etc.). Ela pode evoluir para a religião, embora isto nem sempre ocorra. De fato, muitos dados que geralmente foram considerados como parte da *religião primitiva*, por Frazer foram classificados sob o estágio anterior da *magia*. (Allen, *in Structure and creativity in religion*, p. 21)

[123] Sobre as críticas de Eliade ao positivismo naturalista, ver o item 1.2.2.1. retro.

A atitude oposta à dos generalistas correspondeu à atitude dos *especialistas*, que trabalharam reagindo aos desmandos da atitude generalista precedente e ao mesmo tempo convencidos da impossibilidade da edificação de uma história das religiões que fosse universal. Esses especialistas acabaram restringindo as suas investigações a uma única religião ou a um período determinado, ou a um aspecto particular de uma religião, renunciando ao trabalho de generalização e de sistematização dos dados religiosos com que lidaram[124], incidindo ao mesmo tempo num reducionismo histórico ou num historicismo reducionista na medida em que nos seus trabalhos abordaram os fenômenos religiosos apenas na sua significação histórico-cultural. Contra a atitude de especialização no campo da História das Religiões, Eliade apresenta um argumento específico segundo o qual o historiador das religiões no sentido próprio do termo é obrigado, pela estrutura peculiar à sua disciplina, a estudar algumas outras religiões de modo a ser capaz de compará-las e, fazendo-o, de maneira a estar apto a compreender as modalidades dos comportamentos, instituições e ideias religiosas (mito, ritual, oração, magia, iniciação, Deuses supremos, etc.) [125].

Voltando ao passado da História das Religiões, os antropólogos, etnólogos, sociólogos e psicólogos de inspiração positivista, que fizeram seus estudos na segunda fase da história das religiões[126], incidiram num *reducionismo positivista* quando abordaram as religiões apenas sob as perspectivas das suas respectivas disciplinas e, em suas teorias, assumiram uma atitude reducionista que negava *a priori* a existência de uma dimensão religiosa autônoma nos fatos religiosos que estudavam[127].

Já na época em que Eliade conformou a sua História das Religiões, a par da tensão entre os fenomenólogos da religião e os historiadores da religião, à qual iremos nos referir logo adiante, continuaram a existir abordagens reducionistas do fenômeno religioso - a de um *historicismo reducionista* e a de um *positivismo reducionista* -, contra as quais ele também tomou posição ao conformar a sua disciplina[128].

O *historicismo reducionista*[129] dá-se entre os historiadores das religiões que estudam o fenômeno religioso exclusivamente sob a ótica da sua história: no plano da sua realização, estudam-no em sua funcionalidade histórica; no plano da consciência historicamente empenhada, consideram-no apenas como um fato histórico-cultural, descurando da sua natureza de fenômeno que pertence ao universo espiritual-religioso do homem. Tais historiadores das religiões realizam a construção da história dos fenômenos religiosos mediante o emprego de uma metodologia do tipo histórico-empírico.

---

[124] Eliade (*in* OR, p. 44/45) cita os exemplos de O. Kern e Walter Otto sobre a religião grega; os de H. Oldenberg, H. Zimmer e H. Von Glasenapp sobre as religiões indianas; e outros mais, para ele não menos importantes que os aqui nomeados. Eliade considera estudos especializados como os que eles fizeram como tendo grande valor, na verdade, como sendo indispensáveis para a construção de uma História das Religiões.

[125] Eliade, *in* OR, p. 45.

[126] Cf. o item 1.2.2.2. retro.

[127] Sobre as críticas de Eliade ao positivismo reducionista da segunda fase da história das religiões, ver o item 1.2.2.2. retro.

[128] Sobre as críticas de Eliade ao historicismo reducionista e ao positivismo reducionista, ver o item 1.2.2.2. retro.

[129] Como já visto antes aqui no caso dos chamados especialistas.

Já o *positivismo reducionista* dá-se entre os antropólogos, sociólogos e psicólogos que estudam o fenômeno religioso apenas sob a perspectiva das suas respectivas disciplinas, adotando uma posição reducionista que nega *a priori* a existência de uma dimensão autônoma nos fatos religiosos que estudam.

O fenomenólogo da religião, que realiza análises sistemáticas e comparadas, tende, por questão de princípio metodológico da sua abordagem fenomenológica, à generalização. Contudo, o fenomenólogo da religião não pode negligenciar, no seu trabalho, do caráter de historicidade do fenômeno religioso[130], isto sob pena de cair numa *atitude confusionista* nos moldes daquela adotada pelos positivistas naturalistas.

Não obstante a concepção integral de Eliade acerca da História das Religiões, que ficará evidenciada no subitem 1.3.3. adiante e está ilustrada no Apêndice I deste trabalho, Eliade aponta a tensão que costuma se dar em meio aos historiadores da religião, que pode ser localizada na alternativa *fenomenologia da religião ou história das religiões*.

Para Eliade as duas abordagens no campo da História das Religiões – a fenomenológica e a histórica - correspondem, em algum grau, a diferentes temperamentos filosóficos; e seria ingênuo supor que essa tensão algum dia venha a ser completamente vencida, embora, segundo ele, seja desejável que isto venha a acontecer na medida em que a História das Religiões é uma disciplina autônoma e integral.

O nosso autor reconhece também que esta tensão, embora indesejada, pode ser criativa, por duas razões: a) em virtude dela, a História das Religiões torna-se capaz de escapar ao dogmatismo e à estagnação; b) os resultados das duas operações intelectuais, ainda que realizadas de maneira independente por estudiosos diversos, serão sempre valiosos para o conhecimento adequado do *homo religiosus*, na medida em que os *fenomenólogos* interessam-se pelos significados dos dados religiosos e os *historiadores*, por seu turno, interessam-se pela história desses significados em culturas diversas e em momentos históricos diversos, tentando mostrar como eles foram criados, transformados, enriquecidos ou empobrecidos no decurso da história.

Neste item iremos descrever a concepção de Eliade acerca da História das Religiões como constituindo uma disciplina autônoma e integral, ao mesmo tempo mostrando como o referido estudioso a construiu buscando superar os aspectos negativos da tensão localizada na alternativa *fenomenologia da religião ou história das religiões*, das posições reducionistas do historicismo reducionista e do positivismo reducionista, e tomando posição também contra qualquer atitude confusionista no campo da fenomenologia da religião.

1.3.2. A História das Religiões como uma disciplina autônoma segundo Eliade

Eliade postula a autonomia da História das Religiões, autonomia esta que está ligada à exigência de que o método da história das religiões seja um método global que permita a apreensão e a compreensão do seu objeto próprio - o fenômeno religioso – em

[130] Dado que todo fenômeno religioso é sempre um fenômeno histórico pelo simples fato de que ele ocorre na história.

sua totalidade, tanto histórica quanto fenomenologicamente, viabilizando metodologicamente as questões relativas à essência e à significação dos fenômenos religiosos sem que se faça violência à história.

Guimarães[131] aponta a seguinte razão para este posicionamento de Eliade:

> A questão da autonomia do objeto religioso (da sua essência) não vem dissociada de sua significação, e para se ter acesso à essência e à significação dos fenômenos religiosos é necessário que sejam considerados na sua totalidade. Tratá-los apenas fragmentariamente é impossibilitar de conhecer aquilo que são e revelam. O recurso à fenomenologia visa atender essa exigência.

Eliade considera que a História das Religiões deve superar por meio da fenomenologia da religião o fragmentarismo dos estudos especializados que são feitos acerca do fenômeno religioso pelas diversas ciências humanas, como a sociologia, a antropologia, a psicologia e a história, fragmentarismo este que, se tal superação não se der, acarretará perda de sua autonomia como ciência, e, por via de consequência, a sua extinção.

Os críticos de tendência empirista recusam-se a reconhecer a autonomia do fenômeno religioso porque entendem que é anticientífica qualquer tentativa de abordá-lo do seu *interior*, na consideração de que, como qualquer outro tipo de fenômeno, ele deve ser abordado do seu *exterior*, por meio do recurso ao método empírico, positivo, devendo ser rejeitado como não científico o trabalho do fenomenólogo das religiões. Tal posicionamento crítico decorre de uma postura metodológica reducionista.

Já o que leva os historicistas a rejeitarem a abordagem fenomenológica do fenômeno religioso é a sua postura racionalista imanentista que nega a existência de um objeto religioso que seja autônomo, ou, em outras palavras, que não seja redutível à sua funcionalidade histórica.

Tanto as abordagens empiristas como as abordagens historicistas do fenômeno religioso são fragmentárias, pois, cada uma delas, ao seu modo próprio, considera apenas o caráter histórico do fenômeno religioso, descurando do que ele tem de irredutível e original, ou seja, do seu caráter de fenômeno religioso enquanto fenômeno religioso[132].

De outro lado, Eliade reconhece que um dado religioso *puro*, fora da história, é coisa que não existe, pois não se encontra um dado humano que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico. Para o referido autor, toda a experiência religiosa – todo encontro do homem com o sagrado – é expressa e transmitida num contexto histórico particular[133].

---

[131] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 340-341.

[132] Iremos abordar mais adiante o princípio metodológico que se encontra na base da fenomenologia da religião eliadiana consistente no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que é o marco metodológico que Eliade opõe a estas abordagens reducionistas do fenômeno religioso. Iremos discorrer sobre este princípio metodológico no item 2.6.2.1. adiante.

[133] A história das religiões, para Eliade é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas no mundo, como ele expressa no seguinte trecho de sua obra SP:

> Poder-se-ia afirmar que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar

Dado o caráter histórico do fenômeno religioso, o historiador das religiões deve compreendê-lo dentro da sua *história*, ou seja, nos seus contextos culturais e socioeconômicos, o que constitui uma obviedade, como o observa Eliade[134]:

> A minha tendência de jogar luz sobre o "lado espiritual", o simbolismo e a coerência interior dos fenômenos religiosos etnológicos; não que eu negue ou pretenda minimizar os outros aspectos – "material", econômico, histórico, etc. – mas porque isso me parece evidente, ao passo que "o lado espiritual" deve ser lido em filigrana. Além disso, já se escreveu tanto sobre os aspectos exteriores, geralmente parasitários do fenômeno religioso...

Mas a admissão da historicidade do fenômeno religioso, se significa que o fenômeno religioso não pode ser compreendido fora da sua *história*, de outra parte, ainda sob o prisma da História das Religiões, não implica, de acordo com Eliade, que o citado fenômeno seja redutível a formas não religiosas de comportamento ou que ele seja redutível a uma história não religiosa, como por exemplo, a uma história social, econômica ou política; nesta última hipótese, caso assim se procedesse, estar-se-ia deixando de considerá-lo como o objeto integral que ele é[135].

Para Eliade, portanto, importa, antes de tudo, considerar o fenômeno religioso em si mesmo, naquilo que ele contém de irredutível e de original; trata-se de circunscrevê-lo e situá-lo no conjunto de outros objetos do espírito.

Eliade afirma que na expressão História das Religiões, a ênfase deve ser dada à palavra *religião*, e não à palavra *história.* Pois, se existem muitas maneiras de se fazer a *história* – desde a história das técnicas até a história do pensamento humano – só existe uma maneira de se abordar a *religião*, que é atentar para os fatos religiosos. E alerta ainda para a importância de se compreender uma coisa, em si mesma e por si mesma, antes de fazer a *história* dessa mesma coisa[136].

Segundo o mencionado autor, no que se refere à sua essência, o dado religioso revela o seu sentido mais profundo quando é considerado no seu próprio plano de referência, no seu universo particular[137], espiritual, que não é o universo físico da

---

> hierofania - por exemplo, a manifestação do sagrado num objecto qualquer, uma pedra ou uma árvore - até a hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo acto misterioso: a manifestação de algo "de ordem diferente"- de uma realidade que não pertence ao nosso mundo - nos objetos que fazem parte integrante do nosso mundo "natural", "profano". (Eliade, *in* SP, p. 25/26).

[134] Eliade, *in* FJ/I, p. 105; tradução do texto em francês pela autora.

[135] A este respeito, Eliade (*in* THR, p. 17) afirma textualmente:

> Um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc. ... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, o seu carácter sagrado.

[136] Eliade, *in* IS, p. 25.

[137] Eliade (*in* OR, p. 20) compara o universo da religião com o universo estético, para dar a dimensão do que seja o universo próprio em que se insere o dado religioso, o universo espiritual que se compõe das experiências religiosas individuais e das realidades religiosas transpessoais:

experiência imediata, e não quando é reduzido a um dos seus aspectos secundários ou aos seus contextos, que dizem respeito ao universo físico da experiência imediata[138].

Os fenômenos religiosos são, para Eliade, portanto, criações espirituais que se projetam no mundo sob formas simbólicas nos dados religiosos e não meros fatos que dizem respeito às organizações sociais, a regimes econômicos, épocas da história pré-colonial, etc..

A existência de um plano de referência próprio do fenômeno religioso vem indicada já pelos próprios documentos religiosos em que se exterioriza a experiência religiosa, que consistem em símbolos, mitos, ritos, etc.. Deve-se reconhecer na natureza própria destes documentos que eles se situam no plano de referência da linguagem simbólica, nem por isto menos real do que o plano da linguagem ordinária ou das ciências empíricas ou puramente históricas.

Dada à especificidade do fenômeno religioso de corresponder a uma criação espiritual, Eliade argumenta que seria inútil, porque ineficaz, apelar para um princípio reducionista qualquer e desmistificar o comportamento e as ideologias do *homo religiosus* com o objetivo de demonstrar, por exemplo, que se trata de uma questão de projeção do inconsciente, de *cortinas corridas* por razões sociais, econômicas ou outras. Apelando para o exemplo do simbolismo do "Centro do Mundo" que é corrente nas culturas arcaicas tradicionais, nas quais se considera que a aldeia, o templo ou a casa se situam no *centro do mundo*, o nosso autor afirma que não faria sentido desmitificar essa

---

> É que, de um certo ponto de vista, o universo estético pode ser comparado ao universo da religião. Em ambos os casos, deparam-se-nos simultaneamente *experiências individuais* (experiência estética do poeta e do seu leitor, por um lado, experiência religiosa, por outro) e *realidades transpessoais* (uma obra de arte num museu, um poema, uma sinfonia; uma Figura Divina, um rito, um mito, etc.). É certamente possível continuar indefinidamente a discutir o sentido que nos inclinamos a atribuir a estas *realidades* artísticas e religiosas. Mas há pelo menos uma coisa que nos parece óbvia: as obras de arte, tal como os "dados religiosos", têm um modo de ser que lhes é peculiar; *existem no seu próprio plano de referência*, no seu universo particular.

[138] A este propósito, Eliade (*in* OR, p. 21) oferece o seguinte exemplo:

> Para dar apenas um exemplo: poucos fenômenos religiosos se encontram mais directa e mais obviamente relacionados com circunstâncias sociopolíticas do que os modernos movimentos messiânicos e milenaristas entre os povos coloniais (cultos de carga, etc.) No entanto, identificar e analisar as condições que prepararam e tornaram possíveis esses movimentos messiânicos constitui apenas uma parte do trabalho do historiador das religiões, pois esses movimentos são igualmente criações do espírito humano, no sentido de se terem tornado o que são – *movimentos religiosos*, e não meros gestos de protesto e revolta – através de um acto criativo do espírito. Resumindo, um fenómeno religioso como o messianismo primitivo deve ser estudado tal como a *Divina Commedia* é estudada, isto é, utilizando todas as ferramentas possíveis da erudição (e não, para voltar ao que dissemos anteriormente em relação a Dante, apenas o seu vocabulário ou a sua sintaxe, ou simplesmente as suas ideias teológicas e políticas, etc.) Pois se o historiador das religiões está destinado a promover a ascensão de um novo humanismo, cabe ao historiador das religiões apresentar o valor autônomo – o valor de *criação espiritual* – de todos esses movimentos religiosos primitivos. Reduzi-los a contextos sociopolíticos é, em última análise, admitir que eles não são suficientemente "elevados", suficientemente "nobres", para serem tratados como criações do génio humano como a *Divina Comédia* ou as *Fioretti* de São Francisco.

crença com a demonstração de que não existe um *centro do mundo* ou que a multiplicidade desses *centros* constituiria uma noção absurda por ser em si própria autocontraditória. Ele argumenta que, muito antes pelo contrário, só quando se toma esta crença a sério, tentando esclarecer todas as suas implicações cosmológicas, rituais e sociais, se consegue compreender a situação existencial de um homem que acredita estar no *centro do mundo*[139].

A postulação da autonomia do fenômeno religioso como objeto de estudo próprio da História das Religiões se situa na base da formulação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, este, por sua vez, que orienta toda a obra eliadiana levada a efeito no campo da História das Religiões e que pode se expressar sob a seguinte fórmula na sua consideração como hipótese de trabalho do historiador das religiões:

> Os documentos históricos-religiosos da humanidade são mais do que expressões de fatos explicáveis historicamente; são na verdade e antes de tudo, expressões, ainda que "cifradas" e que, portanto, devem ser "decifradas", do encontro do homem com o sagrado, capazes de revelar (enquanto símbolos) os diferentes valores ou significações que a existência humana assumiu no curso da história.[140] [141]

A autonomia do fenômeno religioso não se choca com a necessidade a que se vê compelido o historiador das religiões de integrar no seu trabalho os resultados alcançados pelas várias ciências humanas (a psicologia, a antropologia, a sociologia, a história, etc.) quando estudam o fenômeno religioso sob as suas perspectivas próprias, isto para que o mesmo fenômeno seja apreendido pelo referido estudioso em sua inteireza de fenômeno ao mesmo tempo espiritual, cultural e histórico. Eliade assume a posição de que a fenomenologia da religião não pode prescindir da etnologia, da filologia, da sociologia, da psicologia, da história, enfim, das disciplinas históricas que abordam o fenômeno religioso sob a sua ótica própria, uma vez que todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico e cultural.

Mas se o historiador das religiões não pode prescindir da contribuição das citadas disciplinas históricas afins ao seu objeto de estudo, isto não significa que ele deva fazer o trabalho do antropólogo, do psicólogo, do sociólogo, etc., pois a sua perspectiva é a do generalizador, enquanto não privilegia tal ou qual religião, mas, apoiado nos dados das pesquisas fornecidos por estes especialistas e com o recurso a um trabalho exegético-comparativo dos fenômenos religiosos históricos, busca compreender–lhes a significação religiosa.

Considerando todos estes fatores, pode-se resumir assim o posicionamento de Eliade acerca da autonomia da História das Religiões: por um lado, ele considera que a História das Religiões corresponde a uma disciplina autônoma quando confrontada com as ciências humanas que têm o fenômeno religioso como objeto de estudo – a psicologia, a sociologia e a antropologia, etc. –, enquanto disciplina confrontada com a filosofia, a estética e a literatura e, também, quando ela postula, contra toda forma de

---

[139] Eliade, *in* OR, p. 88.
[140] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 225.
[141] Sobre o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso como princípio metodológico da fenomenologia da religião eliadiana, ver o item 2.6.2.1. adiante.

reducionismo historicista, a irredutibilidade do fenômeno religioso *qua* religioso, ou seja, considerado como uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito; por outro lado, ele não descarta a contribuição de todas essas disciplinas possam dar para o estudo do fenômeno religioso, na medida em que todo dado religioso é também um dado histórico e é vivido pelo *homo religiosus*, que corresponde ao homem total.

1.3.3. A História das Religiões como uma disciplina integral segundo Eliade

Eliade enxerga na religião o modo de ser mais autenticamente humano e vê o sagrado como um dado permanente da consciência do homem que corresponde à expressão da estrutura de transcendência que ele considera como constituindo um elemento integrante dessa mesma consciência humana. Por isso, para o nosso autor, estudar o *homo religiosus* equivale a estudar o homem na sua totalidade[142].

Porque para Eliade o *homo religiosus* representa o *homem total*, o referido historiador das religiões considera que a História das Religiões deve ser uma disciplina total no sentido de que ela deve utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de se abordar o fenômeno religioso para estudá-lo em sua integralidade.

Na consideração de que a História das Religiões deve ser uma disciplina total, Eliade afirma que não basta ao historiador das religiões apreender apenas o sentido de um fenômeno religioso numa certa cultura e decifrar a sua mensagem; esse fenômeno religioso deve ser estudado também sob a perspectiva da sua *história*, isto é, o historiador das religiões deve deslindar as modificações por ele sofridas em sua significação no decurso do tempo; em última análise, o mencionado estudioso deve esclarecer a sua contribuição para a cultura de uma forma abrangente e completa.

Na mesma linha de consideração, agora sob o enfoque da história das religiões, Eliade considera que ela não pode prescindir das significações dos dados religiosos que são o resultado do trabalho realizado no campo fenomenológico, já que a sua tarefa é a de mostrar como estas significações foram sentidas e vivenciadas nas diversas culturas e em diferentes momentos históricos, como elas se transformaram, se enriqueceram ou se empobreceram no curso da história.

A proposta metodológica de Eliade para a História das Religiões supõe, portanto, uma articulação entre fenomenologia da religião e história das religiões de modo a que a História das Religiões configure uma disciplina integral.

A partir desta visão global de Eliade sobre a sua disciplina, compreende-se a sua afirmação de que

> a história das religiões [História das Religiões] não é uma mera disciplina histórica como, por exemplo, a arqueologia ou a numismática. É igualmente uma *hermenêutica total*, já que é chamada a decifrar e explicar todo o tipo de encontro do homem com o sagrado, da pré-história aos nossos dias.[143]

---

[142] E é por esta mesma razão que ele considera que o símbolo, o mito e a imagem são a substância própria da vida espiritual, e que podemos na nossa vida de seres humanos que somos camuflá-los, mutilá-los ou degradá-los, mas jamais podemos extirpá-los.
[143] Eliade, *in* OR, p. 77.

Vejamos, então, como Eliade concretizou esta sua concepção acerca da História das Religiões ao considerá-la como uma disciplina integral ou, como ele a denomina, uma *hermenêutica total.*

Como já mencionamos antes neste trabalho, Eliade construiu a sua disciplina História das Religiões em torno de dois eixos.

O primeiro destes eixos é o eixo morfológico-sincrônico, em torno do qual, levando em conta os dados religiosos históricos, Eliade procurou conformar uma morfologia do sagrado, estabelecendo as estruturas simbólicas mais gerais ou constantes das formas histórico-religiosas, que, consideradas em seu conjunto, constituem o arcabouço hermenêutico – o simbolismo religioso - que ele utiliza para a interpretação dos fenômenos religiosos históricos e para desvelar os elementos *"sagrados" camuflados* no inconsciente, na arte, na literatura e em outras realizações culturais do homem contemporâneo, que vive num mundo histórico, dessacralizado.

Neste plano localiza-se a fenomenologia da religião de Eliade: de um lado, ela leva em consideração o caráter de historicidade do fenômeno religioso, seja na construção da morfologia do sagrado, seja no processo hermenêutico de decifração da significação dos fenômenos religiosos históricos; de outro lado, conformando um arcabouço hermenêutico constituído por estruturas simbólicas universais, ela adota uma postura generalista como se é de esperar de uma fenomenologia da religião que atente corretamente à sua tarefa de extrair a essência e a estrutura dos fenômenos religiosos.

O segundo eixo em torno do qual gira a História das Religiões construída por Eliade é o eixo histórico-diacrônico. Em torno deste segundo eixo, o referido historiador das religiões compôs a história universal das manifestações do sagrado sob o ponto de vista da cronologia das suas significações desde os tempos mais primitivos de que se tem conhecimento até a época da Reforma Protestante[144], não se limitando apenas ao universo espiritual das culturas arcaicas ou de qualquer outra religião em particular. O historiador das religiões não pode restringir-se aos fatos religiosos arcaicos ou tradicionais sobre os quais Eliade construiu a sua morfologia do sagrado ou a outra religião qualquer em especial, sob pena de estar reduzindo a religião a um momento da história da consciência, retornado, assim, a concepções positivistas.

Neste segundo plano é que se situa a história das religiões construída por Eliade, que constitui um inventário histórico das significações do fenômeno religioso por ele apuradas segundo o seu método fenomenológico. Portanto, na sua história das religiões, Eliade privilegia o aspecto histórico do fenômeno religioso sem descurar do seu caráter simbólico.

Construindo sua história das religiões em torno destes dois eixos e articulando a fenomenologia da religião e a história das religiões, Eliade superou a alternativa fenomenologia da religião ou história das religiões em direção a uma concepção integral da sua disciplina. Ou, em outras palavras, como observou Guimarães[145]:

> Portanto, mais do que na opção entre metodologias diferentes [fenomenologia religiosa/história das religiões], trata-se, para Eliade,

[144] O quarto volume de HCIR projetado por Eliade para chegar até os dias atuais não foi por ele terminado, como já observamos antes.
[145] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 220.

de superar essa alternativa dentro de uma perspectiva hermenêutica global. Ou, dito nos termos da problemática que orienta este estudo [a posição anti-historicista de Eliade]: a valorização da história não deve sacrificar o *proprium* dos fenômenos religiosos (reducionismo histórico), do mesmo modo que a determinação deste *proprium* não pode prescindir da historicidade dos fenômenos religiosos (confusionismo).

CAPÍTULO 2

O MÉTODO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO ELIADIANA

2.1. Considerações introdutórias

2.1.1. Os pressupostos epistemológicos da fenomenologia da religião eliadiana

A questão relativa à essência e à significação dos fenômenos religiosos, que constitui o conteúdo da fenomenologia da religião eliadiana, está estreitamente associada ao problema da fundação epistemológica da História Religiões, quando se considera que a citada disciplina requer um método que possibilite a compreensão do seu objeto, o fenômeno religioso, que é, a um só tempo, histórico e religioso.

Como já vimos no item 1.3.3. deste trabalho, Eliade concebeu a História das Religiões como uma disciplina integral, que articula fenomenologia da religião e história das religiões, considerando esta peculiaridade do objeto de estudo da História das Religiões.

À fenomenologia da religião, como Eliade a entende, incumbe estudar a essência, as estruturas e as significações dos fenômenos religiosos. O método fenomenológico eliadiano, além disso, é um método que serve como chave hermenêutica para a construção de uma história geral das religiões ou uma história das ideias religiosas, e assim o utilizou Eliade em sua obra HCIR. À história das religiões, de acordo com Eliade, cabe, por sua vez, construir a cronologia das significações dos fenômenos religiosos desveladas pela fenomenologia da religião, mostrando como essas significações evoluíram, involuíram ou se mantiveram ao longo da história. Desta forma, a história das religiões realimenta o trabalho da fenomenologia da religião, que é o de extrair o significado do fenômeno religioso em sua riqueza inesgotável.

Como também já deixamos claro no item 1.3.2. deste estudo, Eliade postula a autonomia da disciplina História das Religiões, o que exige que o seu método seja um método global que permita a compreensão do seu objeto – o fenômeno religioso - em sua totalidade, tanto histórica quanto fenomenologicamente.

No campo da fenomenologia da religião, a autonomia da História das Religiões impõe que o seu método deva atender à dupla exigência imposta pela autonomia do seu objeto e pelo fato da complexidade histórica e estrutural deste seu objeto - o fenômeno religioso -. Cada hierofania é sempre situada num momento histórico, revelando, por isto, uma posição do homem diante do sagrado em determinado tempo histórico. O sagrado se revela por meio de diversas estruturas tais como os símbolos, os mitos, os ritos, as formas divinas, etc.. A complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos reflete a coexistência do campo religioso e do campo da História no fenômeno religioso enquanto considerado como objeto da História das Religiões.

A questão da autonomia do fenômeno religioso como objeto da fenomenologia da religião diz respeito à sua essência, ao que lhe é próprio, ao que ele tem de irredutível e de original. A autonomia do fenômeno religioso, como também já deixamos claro neste trabalho[146], encontra-se na base da formulação, por Eliade, do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que orienta toda a obra eliadiana e que põe em movimento o processo fenomenológico. Dada à sua irredutibilidade quando considerado no seu próprio plano de referência, o plano religioso, o fenômeno religioso deve ser apreendido como uma criação espiritual que se projeta no mundo sob uma forma simbólica, expressando-se no dado religioso.

A questão da autonomia do fenômeno religioso está atrelada à questão da sua significação. A experiência do sagrado pelo *homo religiosus* é indissociável do simbolismo religioso. Isto se explica pelo fato de que a percepção da *realidade sagrada* é sempre dialética e simbólica. O caráter dialético do fenômeno religioso revela-se no processo de sacralização por meio do qual ocorre a chamada dialética do sagrado e do profano: o sagrado transcende o universo multiforme das suas manifestações, que se dão nos objetos profanos, os quais, por sua vez, passam a ter significações diversas daquelas que apresentam na sua qualidade de objetos profanos, sem, contudo, deixarem de pertencer ao mundo, ou seja, de deixarem de ser eles mesmos dentro do mundo; com isto, o sagrado torna os objetos em que se manifesta em *algo distinto*, iluminado pelo símbolo. Portanto, para que o fenomenólogo da religião possa apreender um fenômeno como fenômeno religioso, ele deve levar em conta a intencionalidade da manifestação do sagrado revelada por meio da dialética do sagrado e do profano e, simultaneamente, o caráter simbólico do fenômeno religioso, ou seja, o fato de que o dado religioso em que tal fenômeno se expressa traduz simbolicamente uma situação existencial vivenciada pelo *homo religiosus*, que deve ser *decifrada*.

A fenomenologia da religião, no que se refere à interpretação de um fenômeno religioso concreto, deve levar em conta a coexistência do campo religioso e do campo da história que caracterizam o mesmo fenômeno. É na consideração dos fenômenos religiosos concretos, históricos, que o fenomenólogo da religião pode, por via da aplicação do método fenomenológico-hermenêutico adequado, construir a morfologia do sagrado, apreendendo as estruturas constantes de uma determinada classe de hierofanias, que são estruturas arquetípicas, o que permite que diversas hierofanias que apresentem a mesma estrutura arquetípica sejam agrupadas em sistemas de associações simbólicas universais e autônomas; o conjunto dos diversos sistemas de associações simbólicas corresponde ao que na fenomenologia da religião eliadiana vem denominado de simbolismo religioso; é por intermédio da reintegração do fenômeno religioso historicamente verificado no sistema simbólico a que ele pertence em razão do seu núcleo de significação, que deve ser homólogo ao da estrutura arquetípica do referido sistema, que o fenomenólogo da religião encontrará o método adequado para interpretar o dado religioso com que trabalha[147].

---

[146] Sobre a autonomia do fenômeno religioso como objeto de estudo da História das Religiões, ver o item 1.3.2. retro.

[147] Iremos discorrer sobre o simbolismo religioso no item 2.6.2.4.3. adiante.

Eliade situa o âmago da sua fenomenologia da religião na conjunção entre estrutura e história, para tanto adotando as duas linhas mestras que podem ser assim resumidas: a morfologia dos fenômenos religiosos pressupõe a diversidade histórica e a transformação das formas religiosas[148], cujo significado, por sua vez, pressupõe que se saiba o que são e o que revelam os fenômenos religiosos enquanto constituem um domínio específico entre outros objetos de espírito. Em assim fazendo, Eliade constrói o método fenomenológico em consonância com os pressupostos epistemológicos em que fundou a História das Religiões.

Para atender à dupla exigência que lhe impõe a autonomia da História das Religiões – a autonomia do seu objeto e o fato da complexidade histórica e estrutural do mesmo objeto - o fenômeno religioso -, a fenomenologia da religião, segundo Eliade, deve superar o fragmentarismo dos estudos especializados, sem cair nas generalizações abusivas que se deram no passado da História das Religiões, de um lado; e, de outro lado, deve integrar no seu trabalho a contribuição que todas as disciplinas especializadas podem dar para o estudo do fenômeno religioso, que é sempre um fenômeno histórico.

Neste capítulo iremos abordar a fenomenologia da religião eliadiana evidenciando como Eliade a construiu atendendo aos pressupostos epistemológicos aos quais acabamos de nos referir.

2.1.2. O caráter existencial da fenomenologia da religião eliadiana

A fenomenologia da religião de Eliade, como também procuraremos deixar claro no decorrer deste Capítulo, guarda uma relação estreita com a fenomenologia (filosófica) existencial, na medida em que, para o citado historiador das religiões, o simbolismo religioso, além da sua função de propiciar o desvelamento do real por excelência (o encontro do *homo religiosus* com o sagrado, com uma realidade transcendente, desperta a sua consciência para a ideia de que existe algo de real, que existem valores absolutos, suscetíveis de guiar o homem e de conferir significação à existência humana), também tem uma função existencial (quando o *homo religiosus* faz a experiência do sagrado, ele se vê mergulhado numa crise existencial, é levado a avaliar os dois estados, relativos ao sagrado e ao profano, e a fazer uma opção existencial).

Para maiores elucidações sobre o caráter existencial da fenomenologia da religião eliadiana, remetemos o leitor para o subitem 2.6.2.3.3. adiante, intitulado *A avaliação e a escolha existenciais implicadas na dialética do sagrado e do profano*, título este autoexplicativo para o que aqui interessa; e para o subitem 2.6.2.4. adiante, intitulado *O simbolismo religioso como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana*, no qual abordamos, dentre outros temas, o tema que diz respeito à dimensão existencial do símbolo e do simbolismo religiosos.

---

[148] A perspectiva de Eliade como historiador das religiões é morfológica e não histórico-cronológica. Quando Eliade refere-se a *história das formas religiosas*, ele está falando de uma história das religiões, tanto no sentido de que é possível comparar as diferentes valorizações de uma mesma experiência religiosa no curso da história, como no sentido de uma história das religiões que permita a apreensão da unidade fundamental e da inesgotável riqueza das formas de expressão religiosa. (Eliade, *in HCIR/I*, p. 8)

Dado que o tema do nosso trabalho se situa no campo meramente metodológico, basta o registro feito aqui do caráter existencial da fenomenologia da religião eliadiana.

2.1.3. O método fenomenológico eliadiano e a problemática envolvida na sua abordagem

Antes de ingressarmos no tema que é o objeto do nosso estudo neste Capítulo, teremos que enfocar a questão metodológica relativa à obra do nosso autor. Isto porque Eliade não tornou explícita a sua metodologia de trabalho nem no campo da História das Religiões como um todo e tampouco no campo da fenomenologia da religião em particular; sequer sistematizou o seu pensamento. Iremos não só demonstrar estas omissões na obra eliadiana, como a forma pela qual iremos contorná-las, já que uma (re) construção pessoal da metodologia subjacente à fenomenologia da religião eliadiana está muito além do objetivo que nos propusemos neste trabalho.

2.2. Eliade e a questão metodológica

2.2.1. A colocação do problema

Uma vez construído por nós ao longo do Capítulo 1 deste trabalho o estatuto epistemológico do pensamento de Eliade, passaremos, logo adiante, a discorrer sobre a metodologia que ele utiliza na sua fenomenologia da religião. Contudo, alguns esclarecimentos prévios devem ser feitos acerca da metodologia apenas implícita na obra eliadiana.

Mircea Eliade não desenvolveu um estudo que versasse de modo específico e abrangente sobre a metodologia que utilizou na abordagem que fez do fenômeno religioso em seu trabalho de historiador das religiões, abordagem esta que se espraiou nas vertentes da fenomenologia da religião e da história da religião, que se articulam em torno da significação do mencionado fenômeno religioso para formarem uma disciplina autônoma e integral, a História das Religiões, como deixamos claro no Capítulo 1 deste trabalho.

O único escrito de Eliade que tem um enfoque primacialmente metodológico é aquele intitulado *Observações metodológicas sobre o estudo do simbolismo religioso*, o qual integra o livro de sua autoria publicado no Brasil sob o título *Mefistófeles e o Andrógino*[149](MA) e também integra o livro editado em coautoria com *Joseph* M. Kitagawa, cujo título na edição espanhola é *Metodologia de la historia de las religiones* (MHR)[150] (tradução do original em inglês intitulado *The History of Religion: essays in Methodology;* 1959).

Já o livro de Mircea Eliade consagrado ao desenvolvimento de uma hermenêutica do sagrado e de suas manifestações históricas, ou seja, no qual ele desenvolve o seu pensamento acerca da religião e do fenômeno religioso, intitulado

[149] São Paulo: Martins Fontes, 1991.
[150] Barcelona: Paidós Orientalia, 1996.

Origens[151](OR), (1969), mostra-se, sobretudo, como uma discussão pessoal sua acerca da História das Religiões[152]. Além disso, a respeito do tema da sua metodologia, é bastante esclarecedora a observação feita por Eliade no primeiro ensaio que compõe a obra aqui referida[153] no sentido de que não pretendia desenvolver ali uma metodologia da ciência das religiões, justificando tal assertiva com a explicação de que "o problema [metodologia da ciência das religiões] é demasiado complexo para ser tratado em algumas páginas" [154]. Nesse mesmo lugar, na nota de rodapé que se segue à afirmativa que se acabou de transcrever aqui[155], o citado autor dá o que ele denomina de *sugestões preliminares* acerca da sua metodologia, remetendo-se genericamente a algumas das suas publicações anteriores e indicando expressamente trechos das suas obras THR (1948), IS (1951), MSM (1957), MHR (1959) [156].

Eliade não fez menção ali a dois livros seus que, não obstante abordem temas específicos, também são muito importantes para a apreensão do seu método fenomenológico, porquanto, nos respectivos prefácios, ele aborda várias questões que dizem respeito à fenomenologia da religião. Trata-se do livro RA (que corresponde à tradução do original editado em inglês; a tradução em francês teve sua primeira edição em 1972; livro este, portanto, que foi publicado posteriormente ao livro OR); e o livro CTAE (tradução do original em francês editado em 1951).

Especificamente sobre a metodologia empregada em sua hermenêutica das manifestações do sagrado, encontra-se a seguinte anotação de Eliade feita *in* FJ/I[157], referentemente ao dia 24 de junho de 1968, na qual ele afirma que sequer havia sistematizado, até então, a sua hermenêutica:

> Insisti sobre isto: as hierofanias e os símbolos religiosos constituem uma linguagem pré-reflexiva. Como se trata de uma linguagem específica, *sui generis*, ela necessita de uma hermenêutica própria. Nos meus trabalhos, tentei elaborar essa hermenêutica; mas a ilustrei de forma *prática*, sobre a base de documentos. Resta-me agora, a mim ou a outro, sistematizar essa hermenêutica.[158]

Eliade, contudo, não chegou a realizar o trabalho de sistematização da hermenêutica por ele empregada no campo das manifestações do sagrado.

Allen[159], com base em conversas mantidas com Eliade afirma que o mencionado autor

> de fato, negou-se sempre a formular de forma sistemática sua metodologia, e se lhe perguntássemos como havia chegado a conclusões às vezes tão surpreendentes e inesperadas, provavelmente responderia que havia se

---

[151] Tradução do original em inglês intitulado *The quest* (1969); Lisboa: Edições 70, 1989.
[152] Não obstante, nessa obra podem-se encontrar expressas diversas posições de Eliade que fazem parte integrante da sua metodologia de abordagem do fenômeno religioso, muitas das quais já foram por nós referidas antes e outras às quais iremos ainda no decorrer deste trabalho.
[153] Intitulado *Um novo humanismo*; p.15-26.
[154] P. 22.
[155] Nota de rodapé n.º 6.
[156] Este último ao qual nos referimos antes neste item em sua tradução para o espanhol.
[157] Eliade, *in* FJ/I, p. 555-556.
[158] Tradução da autora do texto em francês.
[159] Allen, *in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 33; tradução da autora do texto em espanhol.

limitado a expressar o que ele considerava uma evidência tendo em conta os dados religiosos.

Discorrer sobre a metodologia de Eliade constitui, portanto, uma tarefa problemática, considerando-se que Eliade não sistematizou o seu pensamento sob o ponto de vista metodológico; além disso, outra dificuldade se impõe a uma tarefa com este objetivo, visto que a sua obra consiste, em sua maior parte, de ensaios e coletâneas de ensaios, diários, coletâneas de textos religiosos, dicionários sobre religião. As suas obras nominalmente mencionadas no item 2.2.1. retro concentram abordagens sobre a morfologia do sagrado, a dialética do sagrado e do profano, o símbolo, o simbolismo e o mito religiosos, sendo que apenas os dois primeiros temas aqui referidos é que são tratados por seu autor ali de forma mais ou menos sistemática, o mesmo não ocorrendo quanto aos demais. Já as suas obras que versam sobre um tema determinado, ou apresentam um estudo sobre certas religiões (o yoga, as religiões australianas, o xamanismo, por exemplo), ou consistem em estudos sobre fenômenos religiosos específicos (iniciação, alquimia bruxaria, feitiçaria, etc.). Nenhuma das obras ora referidas, contudo, têm cunho metodológico, além de que os seus alcances são restritos aos respectivos temas sobre os quais elas versam.

Existem, ainda, outras dificuldades para quem pretende abordar o aspecto metodológico da obra de Eliade.

No prefácio à obra intitulada *Reconstructing Eliade*, da autoria de Bryan S. Rennie[160], Mac Linscott Ricketts[161] faz observações sobre a dificuldade que é para um estudioso aprender o significado do trabalho de Eliade, pois a sua bibliografia atinge mais de 1500 itens separados – livros e artigos (excluindo-se traduções e republicações), além de muitos trabalhos importantes que permaneceram em manuscritos, lacrados numa coleção especial na *Regenstein Library of the University of Chicago*. Além disso, ressalta mais o citado estudioso que Eliade não foi um escritor ou pensador sistemático: tendo sido *abençoado* ou *amaldiçoado* com um estilo expositivo literário, ele nunca conseguiu expressar seus pontos de vista teóricos numa forma lógica e rigorosamente ordenada. Mac Linscott Ricketts narra que Eliade reconheceu esta sua falha, e que, numa anotação do seu diário do dia 24 de junho de 1968[162], depois de ter participado de um colóquio no *Boston College* sobre o assunto *Metodologia nos estudos religiosos*, ele escreveu: "Agora resta para mim ou para outro sistematizar esta hermenêutica". Ao que acrescenta o mesmo autor ao qual recorremos aqui: "Naturalmente, não é somente a hermenêutica de Eliade que necessita de sistematização, mas seu pensamento em geral" [163].

Além das dificuldades apontadas, é fato certo também o de que Eliade não cuidou de rebater as críticas que foram feitas à sua obra, embora ele tenha afirmado que um dia pretendia fazê-lo, como se lê na apresentação que fez ao livro intitulado *Mircea Eliade y el fenômeno* religioso, da autoria de Allen:

---

[160] P. xvii.

[161] Tradutor para o inglês das obras de Eliade escritas originalmente em romeno e especialista no pensamento eliadiano.

[162] A mesma anotação a que nos referimos antes neste item.

[163] Não só a metodologia, mas o seu próprio pensamento!

> No que me diz respeito, penso escrever algum dia toda uma obra em que examinarei precisamente as objeções apresentadas por alguns de meus críticos responsáveis e de boa fé, pois os outros não merecem a atenção de uma resposta.

Contudo, como observa Allen[164], "há um sistema implícito, impressionante, subjacente na fundação da história e da fenomenologia da religião de Eliade", que o citado autor procurou reconstruir e o qual é objeto do presente trabalho sob a nossa própria ótica.

Levando em conta a sua constatação acerca da existência de um sistema implícito na fundação do pensamento eliadiano, em sua obra intitulada *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Allen[165] propôs-se a apresentar um estudo sobre a metodologia subjacente na fenomenologia da religião de Eliade, com isto colocando-se numa posição diferente tanto daquela dos apoiadores acríticos do nosso autor como daquela dos críticos tenazes da obra do mesmo autor, como se lê no seguinte trecho:

> Eliade não é simplesmente um gênio brilhante, assistemático e intuitivo, como dele fazem louvação muitos dos que se alinham ao seu lado, ou um charlatão metodologicamente acrítico, assistemático e incorrigivelmente acientífico, como é atacado por alguns críticos.

Se, para que se tenha acesso ao conjunto da metodologia de Eliade, faz-se necessário que tal metodologia seja extraída da sua obra, naturalmente serão tão diferentes os resultados obtidos quanto podem ser os diferentes pontos de vista adotados por cada um daqueles que se propuserem a realizar a tão árdua quanto compensadora e enriquecedora tarefa.

A título de exemplo, vamos nos referir a duas posturas inteiramente diversas em termos de sistematização da obra eliadiana, que estão expressas nas obras de dois autores representativos no campo dos estudos acerca do pensamento de Eliade: a) Douglas Allen, que procurou sistematizar a obra de Eliade sob o ponto de vista da fenomenologia da religião, o que fez em seu livro intitulado *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* (1982) [166]; b) Bryan S. Rennie, que, em *Reconstructing Eliade* (1996), procurou sistematizar a obra eliadiana a partir do esclarecimento das diversas significações dos seus conceitos fundamentais, da relação constante e sistemática que se dá entre eles, e que cuidou ainda da verificação do quanto este trabalho se mostra frutuoso, de um lado, no sentido de revelar uma coerência interna, de reduzir autocontradições, enfim, de possibilitar a *compreensão* de Eliade, e de outro lado, possibilitando conferir como Eliade se posiciona frente às críticas sérias que devem ser levadas em conta que foram opostas ao seu pensamento.

---

[164] Allen, *in Myth and Religion in Mircea Eliade*, Prefácio, p. xiv; tradução do texto em inglês pela autora.

[165] Allen, *in Myth and Religion in Mircea Eliade*, Prefácio, p. xiv; tradução do texto em inglês pela autora.

[166] Obra esta precedida por aquela intitulada *Structure and Creativity in religion: hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*, que teve partes reproduzidas sem modificação na obra que agora citamos. Na obra ora citada, segundo Allen, existem partes da obra anterior em que o texto foi completamente reelaborado. A obra ora citada contém ainda partes completamente novas em relação à obra anterior. De toda forma, trata-se de obras que se complementam, segundo o seu autor.

Allen, na sua obra já referida *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* realizou a tarefa de sistematização da metodologia empregada por Eliade na construção de sua fenomenologia da religião, adotando a postura que assim resume:

> A presente obra trata antes de tudo de metodologia. Sustentamos que esta, no historiador das religiões e no fenomenólogo que é Eliade, manifesta-se sumamente elaborada e que seu enfoque fenomenológico do fenômeno religioso procede de princípios hermenêuticos fiáveis e coerentes, apesar de sua complexidade aparente.
>
> Nosso estudo propõe interpretações e formulações inovadoras. Ainda que Mircea Eliade não tenha falado nunca, se não incidentalmente, de sua própria metodologia, nem haja considerado necessário defini-la de forma sistemática, nós tratamos de ir mais além do que ele teria podido dizer a este respeito. Às vezes optaremos por tomar suas conclusões como ponto de partida, para logo deduzir as hipóteses e métodos implicados nelas.[167]

Já Bryan Rennie, na sua obra *Reconstructing Eliade*, na qual tem por objetivo *reconstruir* o pensamento de Eliade, sistematizando-o, ele o faz a partir do seguinte ponto de vista e dentro das seguintes coordenadas que expõe:

> O conteúdo da *oeuvre* de Eliade é extenso e a sua estrutura teórica é complexa e controversa. Começando, como nós devemos fazê-lo, de uma posição de ignorância, é sempre passível de contestação simplesmente partir do princípio de que uma opinião expressa deve fazer sentido, mesmo para aquele que a originou. O direcionamento equivocado a que conduz uma hermenêutica baseada numa fé cega é pernicioso tanto quanto as limitações de uma hermenêutica fundada numa atitude de total suspeita. A primeira leva a uma admiração difusa e ineficaz diante de um mistério incompreensível de infinita complexidade, e a outra, a uma arrogância solipsista. Mas já se mostra como uma hipótese metodológica aceitável garantir ao autor de um documento – literário, religioso, acadêmico – que ele possa fazer pelo menos tanto sentido com sua produção quanto nós possamos fazê-lo. Isto requer um compromisso para descobrir a coerência interna, para reconstruir o sentido, para *dar sentido* aos objetos de nossa interpretação *antes* que nós revelemos as autocontradições, que desconstruamos e extraiamos a falta de sentido dos pontos de vista expressos nos nossos textos. A análise crítica é uma moeda de duas faces, uma das quais é o reconhecimento. A despeito da inquestionável importância do discernimento crítico, a abordagem radicalmente crítica, iconoclasta, de muitos estudiosos contemporâneos pode facilmente evitar a compreensão dos *insights* centrais de um pensador talentoso com uma rede de objeções liliputianas. Com o objetivo de apreciar em sua inteireza o pensamento de um hermeneuta como Eliade, considero que não se mostra produtivo aplicar de início um criticismo lógico das *minutiae*, mas sim questionar a coerência e a consistência do todo.

---

[167] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, prólogo, p. 16; tradução do texto em espanhol pela autora.

> Com estas considerações em mente, eu me sinto confiante que a coerência teórica subjacente a várias expressões de Eliade – a despeito da falta de sistematização e clara definição – é acessível a uma reconstrução. Procurando descobrir uma relação constante e sistemática entre seus conceitos através de todos seus escritos, estou praticamente procurando de forma deliberada consistência no lugar de tentar desvelar inconsistência. Sinto-me mais justificado nas minhas conclusões uma vez que elas tenham sido feitas levando em conta uma grande seleção dos trabalhos de Eliade, acadêmicos e literários. A consideração de material adicional oferece ajuda para apreender sua coerência teórica.[168]

Como se pode depreender dos textos supra transcritos, as duas posturas aqui retratadas são completamente diferentes.

Allen, considerando que Eliade abordou fenomenologicamente os dados religiosos, procurou sistematizar a fenomenologia da religião de Eliade com o intuito de oferecer um instrumento metodológico para a melhor compreensão do pensamento do referido historiador das religiões.

Rennie, diferentemente, buscou *reconstruir* o pensamento de Eliade por meio de uma abordagem que ele define como constituindo "uma tentativa de esclarecer por aplicação a hermenêutica criativa de Eliade", chegando a afirmar que Eliade enfatizou o *significado*, não a *fenomenologia*, e que, classificar sob um número reduzido de títulos ou de categorias com significações *infladas* o pensamento de Eliade, é trabalhar utilizando uma abordagem estranha àquela com que o citado autor trabalhou. Rennie opõe-se expressamente à orientação adotada por Allen no seu trabalho de sistematização da fenomenologia da religião de Eliade[169].

Sem querer em nada diminuir a importância da obra de Rennie para a compreensão do pensamento eliadiano[170], cremos que o trabalho de Allen, contrariamente ao que afirmou Rennie, faz jus à postura indiscutivelmente fenomenológica de Eliade, a qual está suficientemente evidenciada no Capítulo 1 retro, o que será devidamente reiterado, agora concretamente, neste Capítulo 2.

2.2.2. As fontes secundárias para a apreensão da metodologia de Eliade apenas implícita em sua obra

Se Eliade não explicitou em nenhum escrito seu sob uma forma abrangente e sistemática a metodologia por ele utilizada em sua fenomenologia da religião, comentadores renomados da sua obra como Douglas Allen e Adrian Marino escreveram trabalhos que se tornaram obras de referência no campo da metodologia eliadiana, nos quais buscaram sistematizar e, assim, tornar explícita essa metodologia.

---

[168] Rennie, *in Reconstructing Eliade*, p. 3-4; tradução do texto em inglês pela autora.
[169] Rennie, *in Reconstructing Eliade*; p. 5 e 3, respectivamente.
[170] Obra que foi prefaciada por Mac Linscott Ricketts, notório especialista no pensamento eliadiano e tradutor para o inglês das suas obras escritas em romeno.

A mais significativa obra de Allen neste campo é a intitulada *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, antes já referida aqui[171]. Esta obra de Allen recebeu prefácio do próprio Eliade, que, ali, no entanto, limitou-se a concordar com o autor quando ele sublinhou, em primeiro lugar, a importância da dialética do sagrado e do profano, e em segundo lugar, a função central do simbolismo religioso, isto no que diz respeito ao essencial da sua postura metodológica. No seu trabalho de sistematização e, em parte, até mesmo de *reconstrução* da metodologia de Eliade, Allen trabalhou essa metodologia relativamente ao campo da fenomenologia da religião.

A obra de Marino intitulada *L'herméneutique de Mircea Eliade*[172] (tradução do original em romeno intitulado *Hermeneutica Lui Mircea Eliade*, publicado em 1980) buscou sistematizar a metodologia de Eliade que se enquadra no campo da hermenêutica filosófica e, segundo seu autor[173], trata-se de uma obra que quer ser ao mesmo tempo um livro de hermenêutica e um livro de hermenêutica militante, dentro do espírito de Eliade e da hermenêutica desse tipo; seu autor faz questão de deixar expresso em seu prefácio que ela foi escrita no quadro da cultura romena e para a cultura romena, na qual a hermenêutica de Eliade introduz ideias e perspectivas novas e necessárias no seu modo de ver.

As obras de Allen e de Marino que versam especificamente sobre a postura metodológica de Eliade, devido ao seu caráter científico, à sua formulação sistemática, à sua profundidade e ao seu amplo leque de abordagem, ambas, cada uma com seu enfoque próprio e com o mesmo objetivo de buscar suprir a lacuna deixada por Eliade a respeito da sua metodologia de trabalho, adquiriram um caráter fundamental para a compreensão não só da metodologia eliadiana como também para a compreensão e a interpretação do pensamento do referido historiador das religiões[174].

---

[171] Allen escreveu duas obras que se debruçaram diretamente sobre a metodologia eliadiana, aquela a que se acabou de referir e *Structure and Creativity: hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*; The Hague, Paris, New York, Mouton Publishers, 1978. A última obra citada corresponde ao texto revisado e retocado de sua tese de doutorado e não tem a metodologia de Eliade exclusivamente como objeto do estudo. Já a sua obra *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* teve como tema específico a metodologia eliadiana e representou um aprofundamento do pensamento de Allen sobre este objeto, o que ele deixou claro no seu prefácio datado de julho de 1981. Sobre a complementaridade entre estas duas obras, ver a nota de rodapé nº 166.

[172] Marino, *in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, S. l.: Gallimard, 1981.

[173] Marino, *in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 19-20.

[174] Versando sobre a metodologia de Eliade podemos citar ainda as importantes obras de Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963) e de John A. Saliba, *"Homo religiosus" in Mircea Eliade* (Leiden: E.J. Brill, 1976), cujos títulos demonstram os seus âmbitos mais restritos, e que se situam, muito mais, no campo da crítica a esta metodologia; a obra de Saliba, ademais, consiste numa avaliação antropológica do *homo religiosus* tal como o entende Eliade; por seu turno, na introdução do seu livro, Altizer admite que está "utilizando" Eliade como uma rota para uma nova forma de teologia e que um dos objetivos do seu livro é de o chegar a uma compreensão teológica da visão do citado historiador das religiões, não obstante também tenha afirmado, no mesmo local, que a primeira metade do seu livro consiste numa tentativa de elucidar o pensamento do autor já referido (p. 18).

As obras de Allen e de Marino mantêm-se, até os dias de hoje, como as fontes de referência mais abalizadas sobre a metodologia empregada por Eliade para extrair o significado dos fenômenos religiosos.

2.2.3. A metodologia de Eliade segundo Douglas Allen e Adrian Marino – dois esboços

2.2.3.1. A metodologia de Eliade segundo Douglas Allen

Numa visão panorâmica, podemos afirmar que Allen, na sua obra *Mircea Eliade y el fenômeno religioso*, evidencia e demonstra o seguinte: a) que Eliade, como hermeneuta, tem uma atitude generalizadora, de natureza fenomenológica, que, por sua vez, tem na sua base a análise morfológica graças à qual ele pode encaixar cada manifestação concreta do sagrado em um sistema estrutural de associações simbólicas com o intuito de extrair o respectivo significado; b) que Eliade parte de um antirreducionismo básico que se expressa no princípio da irredutibilidade do sagrado, no qual se pode ver uma variante da *epoché* fenomenológica; c) que uma das noções-chave que, segundo Eliade, dominam toda a fenomenologia da religião é a dialética do sagrado e do profano que, para o estudioso romeno, constitui uma estrutura universal graças à qual se podem distinguir entre fenômenos religiosos e não religiosos e na qual se evidencia o caráter simbólico da hierofania; d) que a outra noção-chave da metodologia eliadiana é o simbolismo religioso, o qual se evidencia nas associações de sistemas simbólicos estruturados, coerentes, autônomos e universais, que, em seu conjunto, configuram a morfologia do sagrado, e nos quais Eliade fundamenta a interpretação que faz dos fenômenos religiosos, sendo que Allen considera que essas estruturas simbólicas constituem a base hermenêutica da sua metodologia; e) que Eliade não utiliza os métodos clássicos de indução utilizados por J. Stuart Mill e outros empiristas contemporâneos, mas sim o que Allen propõe como sendo uma *indução fenomenológica*, cujo processo descreve; f) que a tensão histórico-fenomenológica, que caracteriza a História das Religiões, perpassa toda obra de Eliade; g) que o método fenomenológico de Eliade tem semelhança com a fenomenologia filosófica, podendo se enxergar nele as etapas que compõem o método desta última; h) que se justificam as valorações – que são descritivas e não normativas - que Eliade faz sobre certos fenômenos religiosos históricos como “mais verdadeiros” ou “mais autênticos”, isto em razão da maior aproximação que tais fenômenos apresentam em relação às estruturas atemporais e a-históricas em que ele baseia a sua fenomenologia, estas últimas que ocupam um lugar privilegiado na hermenêutica do fenômeno religioso, lugar esse que Allen considera perfeitamente justificado, o que ele também demonstra; i) finalmente, Allen mostra o posto e o papel que a ontologia ocupa e representa, respectivamente, no pensamento de Eliade.

Esta obra de Allen é fundamental para a compreensão do método utilizado por Eliade, não só por deixá-lo explícito conforme acima resumido, mas também quando analisa e sistematiza os princípios fenomenológico-hermenêuticos que se situam na fundação da metodologia eliadiana; quando situa Eliade no contexto dos séculos XIX e XX; quando situa e discute a hermenêutica eliadiana no quadro de tendências da História das Religiões que polarizam o campo de investigação desta disciplina entre

fenomenólogos e historiadores; quando conclui que, embora Eliade dê preferência à investigação das estruturas ou constantes a-históricas universais da vida religiosa, ou seja, embora ele privilegie a fenomenologia, nem por isso a sua abordagem pode ser considerada como anti-histórica; quando põe em destaque o caráter sumamente elaborado do método fenomenológico eliadiano, que coloca Eliade na esteira dos filósofos-fenomenólogos existenciais, em particular, Merleau-Ponty; quando aponta, discute e encaminha as críticas feitas a Eliade em razão das suas generalizações e do caráter normativo dos seus juízos.

Em suma, em vista do conteúdo da obra de Allen, justifica-se o fato de que ela seja considerada como um marco fundamental para uma compreensão adequada do método e do pensamento eliadianos.

2.2.3.2. A metodologia de Eliade segundo Adrian Marino

Marino, por sua vez, fez um trabalho de explicitação dos princípios hermenêuticos que estão na base do método de Eliade dentro de um esforço de "reconstrução" da sua metodologia, mostrando ao mesmo tempo a sua convergência com os princípios que foram consagrados pela hermenêutica de Schleiermacher até os dias atuais, princípios hermenêuticos esses que, de resto, também foram assumidos por Allen em sua obra de abordagem da metodologia eliadiana. A crítica que se faz ao trabalho de Marino é de que ele corresponde a uma

> reconstrução, talvez mesmo excessiva na medida em que tudo se organiza magnificamente, nenhum texto escapa, todos eles têm o seu lugar, a sua sistemática no todo reconstruído, tudo se apresenta adequadamente ajustado e reajustado sob a mesma coerência de princípios e de procedimentos hermenêuticos consagrados [175].

O estudo de Marino, que é especialista em hermenêutica literária, é eliadiano tanto por seu conteúdo como por sua motivação: ele pretendeu lançar na cultura romena vigente à época uma corrente hermenêutica para fazer face ao predomínio maciço, no ensino universitário de então no seu País, do estruturalismo francês.

Este estudo tem grande interesse quando oferece classificações do método eliadiano e em razão das suas ricas intuições relativamente à relação entre hermenêutica e história no pensamento de Eliade.

Outra grande contribuição do estudo de Marino é mostrar a gênese, a coerência na evolução interna, das atitudes e interesses hermenêuticos do jovem Eliade ao Eliade da maturidade dos anos pós-1945.

2.2.4. As fontes utilizadas neste trabalho para a abordagem do aspecto metodológico da fenomenologia da religião eliadiana

Utilizamos, como texto básico para o nosso estudo sobre a metodologia empregada por Eliade na sua fenomenologia da religião, a obra de Allen, intitulada *Mircea Eliade y el fenômeno religioso*, por seu imenso valor como fonte de sistematização desta metodologia, obra a qual, se não foi expressamente sancionada por Eliade, mereceu um prefácio da sua parte, o que, pelo menos, revela o respeito do nosso

[175] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 484.

autor pelo comentador da sua obra, não fosse o valor intrínseco da primeira obra citada[176]. A principal razão de utilizarmos tal obra como texto básico está ligada ao fato de que Allen não somente afirma que o método fenomenológico de Eliade guarda semelhança com a fenomenologia filosófica, como trabalha eficientemente a partir dessa tomada de posição, atingindo com o seu trabalho um resultado que condiz com e não contradiz o seu objeto de estudo, que é a obra eliadiana, de modo que o ponto de partida mostra-se acertado. Embora tanto Allen como Eliade utilizem de modo intercambiável em suas obras os termos *fenomenologia e hermenêutica*, como se verá ao longo deste estudo, o método de Eliade é um método fenomenológico que possui um arcabouço hermenêutico a partir do qual o fenomenólogo da religião procede à interpretação dos dados histórico-religiosos que detém, constituindo, portanto, um método fenomenológico-hermenêutico, como deixaremos claro ao final deste trabalho. E tal configuração do método eliadiano é levada na devida conta no trabalho de Allen.

Complementarmente a este texto de Allen, utilizamos também o seu ensaio cujo título é *L'analyse phénoménologique de l'experience religieuse*, o qual está citado na bibliografia.

Para o mesmo fim – em complementação ao estudo pioneiro de Allen -, recorremos à obra de Marino em relação aos princípios hermenêuticos que este último extrai da metodologia implícita na obra eliadiana; e recorremos também às três outras obras referidas a seguir.

No que diz respeito à aproximação do método fenomenológico de Eliade à fenomenologia filosófica, utilizamos o ensaio de David Rasmussen, intitulado *Herméneutique structurale et philosophie*, citado na bibliografia.

Como complementação, mas também como um contraponto à obra de Allen, utilizamos as obras de Julien Ries também citadas na bibliografia, configuradas no seu ensaio intitulado *Histoire des religions, phénomenologie et herméneutique*, que versa especificamente sobre a metodologia eliadiana, e no seu livro intitulado *La scienza delle religioni*, onde o autor trabalha topicamente o mesmo tema; diferentemente de Allen, que considera o processo fenomenológico realizado por Eliade como um processo unitário, no qual se articulam história, fenomenologia e hermenêutica, Ries considera história, fenomenologia e hermenêutica como três caminhos percorridos por Eliade em sua abordagem científica do fenômeno religioso.

Finalmente, quando se fez necessário, seja para beber a água na própria fonte de que ela brota, seja para fim de complementação, seja para fim de verificação, recorremos diretamente à obra eliadiana.

As obras aqui citadas são aquelas que têm a fenomenologia da religião eliadiana como temática. Isto não impediu, antes recomendou que, em temas específicos, recorrêssemos a outras obras de outros autores, entre as quais destacamos a obra de André Eduardo Guimarães, intitulada *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*, cujo objeto de investigação é o anti-historicismo de Eliade, com o objetivo de demonstrar que

[176] O mesmo prefácio que consta desta obra de Allen consta também do seu trabalho que a antecedeu e que ela reproduz e amplia, intitulado *Structure and creativity in religion*.

> a posição pessoal do estudioso romeno diante da história não é anti-histórica, mas anti-historicista, e, a partir daí, que essa posição está na base de sua concepção de fenômeno religioso, de modo que se pode afirmar que uma atitude geral anti-historicista responde pela unidade interna que existe entre a sua concepção filosófica e a sua obra científica.

Guimarães, quando procura demonstrar a unidade interna que existe entre a concepção anti-historicista de Eliade e a sua obra científica, aborda os principais problemas concernentes à mesma obra que envolvem inúmeros temas que se dizem respeito diretamente ao aspecto fenomenológico do pensamento eliadiano, e isto de uma forma muitas vezes original e sempre bastante esclarecedora, razões da utilização do seu texto por nós neste trabalho, mais especificamente no presente capítulo.

2.3. O anti-historicismo de Eliade e a tensão entre estrutura e história na sua obra

2.3.1. O anti-historicismo de Eliade e a valorização da história no seu pensamento – a atitude anti-historicista (mas não anti-histórica) de Eliade na sua obra de historiador das religiões

O valor que Eliade atribui à história em sua História da Religiões é fundamental para a compreensão da tensão histórico-fenomenológica que perpassa toda a sua obra; e responde pelo caráter sumamente elaborado do seu método fenomenológico, este último que coloca o referido autor na esteira dos filósofos fenomenólogos existenciais, de modo particular, de Merleau-Ponty[177].

Por detrás do valor que Eliade atribui à história no que diz respeito ao estudo do fenômeno religioso encontra-se a sua posição filosófica pessoal anti-historicista, que responde pela unidade interna que existe entre a sua concepção filosófica e a sua obra *científica*.

A elucidação do anti-historicismo de Eliade é, portanto, condição para a compreensão da orientação que ele imprimiu à sua teoria do fenômeno religioso, na medida em que esse anti-historicismo oferece o marco teórico da concepção de fundo que permeia os seus escritos no campo da História das Religiões, e, também mostra, ainda que secundariamente, a gênese das suas posições metodológicas.

O esclarecimento do significado do anti-historicismo adotado por Eliade também se presta para abrir o caminho que leva à dissipação dos mal-entendidos que se dão entre vários críticos seus que vêm nas suas concepções sobre o fenômeno religioso uma extensão de uma posição anti-histórica da sua parte ou uma exaltação por ele da vida religiosa arcaica, que o referido autor define como anti-histórica.

Na elucidação do anti-historicismo de Eliade utilizamos a obra pioneira de Guimarães sobre este assunto intitulada *O sagrado e a história: fenômeno religioso e*

---

[177] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 18; esta aproximação também foi feita por Allen, conforme referimos no subitem 2.2.3.1. retro.

valorização da História à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade, a qual está citada na bibliografia [178] [179].

O objetivo da obra de Guimarães é demonstrar que uma adequada valoração da atitude de Eliade em relação à história deve inscrever-se na perspectiva das suas críticas ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista, que estão na base das suas concepções do fenômeno religioso.[180] De acordo com Guimarães, estas críticas de Eliade são indissociáveis da sua posição filosófica de fundo, que é anti-historicista, porquanto está centrada numa concepção não-reducionista do homem enquanto entendido não apenas como um ser histórico, condicionado, mas também como um símbolo vivo; mas que, em absoluto, não pode ser tachada de anti-histórica na medida em que aceita a historicidade do homem.

Guimarães sustenta e demonstra que, na elucidação do significado do anti-historicismo de Eliade, o termo anti-historicismo refere-se à concepção antropológica de Eliade, que concebe o homem em sua inteireza, como um ser integrado à natureza e à história, e não fragmentariamente, enquanto reduzido à sua dimensão histórica[181]. A

---

[178] Guimarães menciona na sua obra, que data de 1989 e que contém uma bibliografia exaustiva, que o primeiro autor que escreveu sobre o anti-historicismo de Mircea Eliade, apresentando-o como posição de fundo da sua hermenêutica religiosa, foi R. Scagno que o fez em seu ensaio intitulado *Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, datado de 1982 (p. 23).

[179] A obra de Guimarães intitulada *O sagrado e a história: fenômeno religioso à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade* é a publicação póstuma, na íntegra, da sua tese de doutorado com o mesmo título defendida perante a *Pontificia Università Gregoriana* de Roma, com a qual obteve o título de Doutor em Filosofia.

[180] Guimarães (*in O sagrado e a história*, p. 275) faz questão de esclarecer o seguinte a respeito da forma como se dá a crítica filosófica de Eliade ao historicismo e ao positivismo na obra deste último:

> Não existe nos escritos de Eliade a elaboração de uma crítica filosófica sistemática do historicismo nem do positivismo. A esse respeito ele prefere dizer que "esta crítica já foi feita, e por outros autores mais competentes que nós". Uma atitude anti-historicista generalizada atravessa, entretanto, toda a sua obra de historiador das religiões (e, naturalmente, como já foi acenado, a sua obra literária e os seus ensaios filosóficos), atitude essa que, em muitas passagens o autor justifica criticamente, seja discutindo, em ordem a fundar a sua perspectiva de abordagem dos fenômenos religiosos, certas teses historicistas fundamentais, seja recorrendo a uma interpretação do historicismo no plano da história da cultura.

[181] Acerca da compreensão de Eliade acerca do historicismo, Guimarães (*in O sagrado e a história*, p. 284) assim a descreve:

> Pode-se apreender nas considerações acima que, se, de um lado, o termo "historicismo" reveste, no âmbito da filosofia contemporânea, significações diferentes e irredutíveis entre si, designa, por outro lado, e antes de tudo, o espírito de uma época. É precisamente nessa perspectiva ampla que o historicismo vem preferencialmente considerado por Eliade. Assim, para ele, o historicismo é a ideologia típica do homem moderno, ao qual ele contrapõe o *homo religiosus* arcaico e tradicional. O homem moderno é o homem do historicismo, e se o historicismo como tal "é um produto da decomposição do cristianismo e não pôde constituir-se senão na medida em que se tenha perdido a fé numa trans-historicidade do evento histórico" (IS), o homem moderno é, por conseguinte, para Eliade, "aquele que não tem a fé", isto é, "aquele que não tem nenhum laço vivo com o judeu-cristianismo" (MSM).
>
> O historicismo propriamente dito, prossegue Eliade, impôs-se a partir da segunda metade do século XIX, de tal modo a definir como um dos traços característicos da civilização ocidental o interesse apaixonado do homem moderno pela História, interesse que se manifesta em dois planos distintos mas solidários: o primeiro é o que se poderia chamar de "a paixão pela

natureza, sob este aspecto, corresponde ao Cosmo considerado como situação originária, na qual o homem descobre as posições fundamentais que definem a sua condição no mundo, tratando-se, portanto, do Cosmo como linguagem significante que fala ao homem através das suas estruturas, do seu simbolismo.

Na tomada dessa posição antropológica, Eliade tem diante de si o processo de dessacralização radical que se verificou no mundo moderno, em sua dupla vertente: a) em nome da ciência, o homem baniu da natureza os sinais do sagrado; b) em nome da autonomia do homem, os horizontes da existência humana foram fechados a toda dimensão transcendente, trans-histórica.

Na base dessa dupla vertente do processo de dessacralização, Eliade identifica uma nova atitude do homem moderno frente ao tempo, que o distingue do homem religioso pré-moderno: o homem moderno se torna um ser exclusivamente temporal, que, em sua missão de explorador e transformador da natureza, assume a função do tempo ao trabalhar mais rápido e melhor do que ela, precipitando os ritmos temporais como uma exigência do progresso da ciência e da indústria.

---

historiografia", isto é, o desejo de conhecer e descrever o mais exatamente possível o que se passou no curso do tempo. A diferença da historiografia antiga (Heródoto, Tito Lívio), tradicional (China, países de cultura islâmica) e mesmo do Renascimento, que visavam conservar e transmitir exemplos e modelos a imitar, na historiografia moderna, a história não é mais fonte de modelos exemplares, mas "é uma paixão científica" que visa o conhecimento exaustivo de todas as aventuras da humanidade, num esforço prodigioso de "anámnesis historiográfica" com o escopo de "descobrir", "despertar" e recuperar o passado das sociedades mais exóticas e mais periféricas, desde o Oriente Próximo pré-histórico às culturas dos "primitivos", em vias de extinção. É o passado total da humanidade que se quer "ressuscitar", de modo que se assiste "a uma expansão vertiginosa do horizonte histórico" (MSM; AM) A paixão historiográfica não é senão um dos aspectos, e o mais exterior, da descoberta da História; o outro aspecto, mais profundo, diz respeito à "historicidade de toda a existência humana". Esses dois aspectos são aqueles referidos precedentemente: a descoberta da irreversibilidade da História e da historicidade essencial do homem.

O historicismo insere-se no contexto mais amplo, sendo dele o prolongamento, da ideologia que se impôs particularmente a partir da segunda metade do século XVIII, "cristalizada em torno do novo mito do progresso infinito, difundido pelas ciências experimentais e pela industrialização", segundo a qual "o homem das sociedades modernas (ao prolongar no plano social o sonho individual dos alquimistas) acabou por assumir a função do Tempo não só nas suas relações com a Natureza, mas também no que se refere a si próprio", de tal maneira que, "no plano filosófico, reconheceu que era, na essência, e talvez até unicamente, um ser temporal, constituído pela temporalidade, e orientado para a historicidade". Na base desta vasta perspectiva histórico-cultural, a qual, segundo Eliade, o historiador das religiões mais do que qualquer outro especialista é apto para considerar e razão dos valores espirituais em jogo, está a situação do *homo faber*, transformador da Natureza pelo trabalho de "fazer as coisas melhor e mais rápido que a Natureza" e autor de si mesmo enquanto faz a História, situação em torno da qual se agrupam os sistemas de Economia Política capitalista, liberal e marxista, as teologias secularizadas do materialismo, do positivismo, o historicismo e certas filosofias existencialistas contemporâneas que, a modo de corolário, expressam a consciência trágica da inutilidade de uma existência reduzida à temporalidade sem transcendência e, portanto, marcada pelo peso da irreversibilidade e da vacuidade do tempo. (FA)

A temporalidade que é assim assumida e experienciada pelo homem moderno traduz-se, no plano filosófico, segundo Eliade, pela consciência trágica da inutilidade de toda e qualquer existência humana, e, no plano cultural, pelo niilismo.

O niilismo, embora seja uma configuração cultural unitária, apresenta-se com uma dupla face, de acordo com Eliade: a) a degeneração dos sinais do sagrado; b) a ideologia científico-tecnológica do cientismo.

O relativismo historicista e existencialista concebe o homem como um ser exclusivamente temporal e marcado pela temporalidade e é a expressão filosófica da configuração cultural do niilismo; ao mesmo tempo, segundo Eliade, corresponde ao sintoma de uma crise que parece indicar que o homem não é possível sem o sagrado, que o homem unidimensional do cientismo e do relativismo historicista, reduzido a ser um ser exclusivamente temporal e expatriado da linguagem simbólica, é uma mutilação do homem total.

O que Eliade rejeita no historicismo, portanto, segundo Guimarães "... é a sua concepção de uma história que encontra em si mesma a sua autojustificação como negação de toda transcendência meta-histórica. [...]" [182].

A questão que Eliade coloca ao homem de hoje não é a de retorno à crença originária que leva o homem a viver segundo os grandes símbolos cósmicos, mas é a questão de como é possível integrar simbolismo e história. A este respeito, o referido autor levanta o problema (na medida em que em sua obra ele não teve como objetivo construir uma antropologia filosófica, mas apenas abrir perspectivas para a sua conformação) e acredita que uma hermenêutica dos fatos religiosos arcaicos e tradicionais seja capaz de favorecer a *descoberta criativa* do simbolismo religioso.

A aproximação entre a *religião cósmica* e o *homem moderno* que, à primeira vista, poderia sugerir uma posição arcaizante da parte de Eliade, refere-se, na verdade, à solução que ele trata de apresentar para a problemática que levanta que se refere ao homem concebido como ser histórico e como símbolo, a última dimensão que estaria *perdida* para o *homem moderno*.

Eliade, adotando uma posição antropológica não-reducionista, pretende equacionar a questão do sagrado no mundo moderno em termos da sua camuflagem ou ocultação no profano, solução esta que considera o homem como *homem total*; assim o fazendo, o referido estudioso apresenta uma alternativa válida e mais apropriada para a solução que opta pela abolição ou supressão definitiva do sagrado adotada pelo relativismo historicista e existencialista, que considera o *homem fragmentado* na medida em que o concebe como um ser que, em sua essência, é exclusivamente histórico. O que se pode enxergar na alternativa proposta por Eliade não é nada mais do que a versão moderna da dialética do sagrado e do profano.

Pode-se apreender, na solução oferecida por Eliade para a questão do sagrado no mundo moderno, a sua concepção anti-historicista acerca da relação entre liberdade e historicidade humana, que está no centro do seu pensamento e de toda experiência religiosa: a história não pode dizer a última palavra sobre a existência humana. A

[182] Guimarães, *in O sagrado e a história.*, p. 157.

veracidade desta afirmação não se dissocia da questão da liberdade, por meio da qual o homem se experimenta como poder de transcendência frente à sua faticidade histórica e se abre à revelação do sagrado, isto é, à revelação de um sentido definitivo que dá consistência à sua existência.

No que se refere ao papel do simbolismo no contexto da problemática assim enfrentada por Eliade, "o simbolismo aparece aqui como linguagem significante da liberdade como poder de transcendência"; aparece "como *logos* de uma situação-limite que, sem ele, permaneceria vaga, não explicitada, incomunicável"; "o seu esvaziamento se traduz na situação contemporânea pela urgência da sua restauração" [183].

O caminho de Eliade como historiador das religiões, orientado para a investigação das estruturas religiosas comuns, dos elementos arquetipais, universais, presentes nos diferentes universos religiosos, tem como objetivo a compreensão integral do homem universal (para além de toda forma de provincialismo cultural, seja o nacionalista romeno, seja o ocidental) e responde à exigência de colocar em evidência, por meio da hermenêutica dos fatos religiosos, os vínculos que unem o homem moderno ao seu passado e que o constituem historicamente.

O anti-historicismo de Eliade, dentro do contexto que estamos abordando aqui, não significa rejeição da historicidade do homem ou de um horizonte histórico de compreensão, como o aponta Guimarães[184]:

> "Anti-historicismo" não significa aqui, portanto, rejeição da historicidade do homem ou de um horizonte histórico de compreensão (Eliade reconhece como um dos grandes méritos do historicismo a abertura ao universalismo histórico na compreensão do homem), mas recusa de recorrer à desmistificação como critério hermenêutico para a valorização das criações arcaicas e tradicionais, recusa à qual se alinha a exigência de estudar os fenômenos religiosos em seu nível próprio de significação, irredutível à sua gênese histórica ou psicológica.

Guimarães, na sua obra, realça a valorização da história que se dá na hermenêutica eliadiana acerca do sagrado, demonstrando que não se pode adjetivar a posição de Eliade como anti-histórica.

O primeiro ponto para o qual Guimarães chama a atenção a este respeito centra-se no papel representado pela história que Eliade considera como de mediação necessária e insubstituível para a revelação de uma realidade espiritual, não histórica ou trans-histórica, que se expressa simbolicamente; papel mediador este que está no âmago da concepção eliadiana da dialética do sagrado e do profano. Afirma ele[185] sobre este papel de mediação da história:

> Importa especialmente salientar a ideia de que, para Eliade, a história desempenha um papel de mediação necessária e insubstituível para a revelação de uma realidade espiritual, não-histórica ou trans-histórica. O homem eleva-se ao plano da vida do Espírito na medida em que responde criativamente aos desafios dos condicionamentos que

[183] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 531.
[184] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 531/532.
[185] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p.178.

> enredam a sua existência. Estes condicionamentos constituem o meio pelo qual o espírito se revela como liberdade e transcendência. Mediação importa dizer, de estrutura simbólica, necessária e insubstituível pela simples razão de que o homem é um espírito encarnado.
>
> Esse papel mediador desempenhado pela realidade "histórica" está no cerne da concepção eliadiana da dialética do sagrado [...].

Ainda sobre a valorização da história por Eliade, Guimarães[186] demonstra a importância da história para a construção que Eliade faz da morfologia do sagrado:

> Segundo Eliade, o historiador das religiões [...], ao estudar os fenômenos religiosos em sua rica e diversificada morfologia, tem em vista apreender a grande complexidade da noção de sagrado, tal como ela se dá historicamente (dialética do sagrado) e abrir o caminho para a interpretação de sua significação religiosa através da identificação de certas estruturas constantes entre os fenômenos, as quais permitem visualizar, na diversidade dos fenômenos correlatos a convergência de seus significados.

De outro lado, Guimarães demonstra a importância da morfologia do sagrado para a interpretação dos fenômenos religiosos, que são históricos, bem assim para a edificação de uma história universal das religiões:

> A descoberta fundamental que ele [Eliade] faz em sua análise morfológico-comparativa dos fenômenos que integram os diferentes sistemas de sacralidade, aos quais corresponde cada um dos capítulos de THR[187], diz respeito precisamente à lógica e à autonomia do simbolismo religioso. Uma abordagem dos fenômenos religiosos que fosse estritamente histórica constataria, sem dúvida, a ecumenicidade de certos símbolos, mas dificilmente se sentiria em condições de concluir pela lógica e a autonomia do simbolismo religioso e erigir tal descoberta a critério interpretativo dos fenômenos religiosos.[188]
>
> É justamente essa descoberta a razão fundamental pela qual Eliade considera insuficiente o recurso a uma perspectiva que seja exclusivamente histórica quando se trata não apenas de determinar as condições históricas que propiciaram o surgimento de uma dada expressão religiosa, mas também de interpretar a sua significação na perspectiva da história geral das religiões.
>
> A morfologia religiosa, tal como a entende e pratica Eliade na esteira de Goethe, Propp, Dumézil, é parte essencial do trabalho do historiador das religiões, na medida em que responde a duas questões fundamentais de uma história das religiões, enquanto disciplina autônoma: de um lado, a questão relativa à natureza dos fenômenos religiosos e, de outro, abre a via à edificação de uma história universal das religiões enquanto funda uma hermenêutica dos fatos histórico-religiosos, cujo escopo é de esclarecer e interpretar o sentido original de um símbolo e a sua história.

---

[186] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 337/338.

[187] Abreviação feita de *Traité d'histoire des religions* (THR).

[188] Históricos.

Para concluirmos a questão relativa à valorização da história no pensamento de Eliade, recorreremos mais uma vez a Guimarães[189], quando ele aponta o valor atribuído por Eliade à história na sua condição de hermeneuta dos fatos religiosos:

> O que mais interessa, de fato, é esclarecer que o valor atribuído por Eliade à história está na base de sua condição de hermeneuta dos fatos religiosos, interessado em apreender neles a sua mensagem espiritual, onde a história aparece sempre como condição para a revelação dessa mensagem. E a posição do hermeneuta, que vai, criativamente, ao encontro do significado espiritual desses fatos, abre ao homem de hoje um novo horizonte, sob cuja luz vêm postas não apenas a dessacralização e a interpretação iconoclasta da religião, mas também toda forma de dogmatismo religioso que, surdo às solicitações do momento histórico presente, onde se vê delinear a possibilidade de uma autêntico diálogo inter-cultural, obstrua o caminho, para dizê-lo em termo eliadiano, ao surgimento de um "novo humanismo".

Uma vez deslindado o anti-historicismo de Eliade, que se situa por detrás do valor que Eliade atribui à história no seu estudo do fenômeno religioso, no item que se segue iremos abordar a questão relativa à unidade de fundo que existe entre a sua posição filosófica anti-historicista e a sua obra realizada no campo da História das Religiões.

2.3.2. A unidade de fundo entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e a sua obra de historiador das religiões – a irredutibilidade do fenômeno religioso - Eliade e a tensão entre estrutura e história

A atitude crítica de Eliade ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista se é um elemento integrado à sua posição filosófica, como visto no item precedente, o é também à sua teoria do fenômeno religioso, como demonstraremos neste item.

A crítica que o referido estudioso faz ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista nos seus escritos de historiador das religiões constrói o pano de fundo onde se destacam os princípios e os conceitos fundamentais da sua fenomenologia da religião.

As duas ideias fundamentais que Eliade situa na base da sua crítica ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista são: a) a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos, mesmo os mais arcaicos; b) a irredutibilidade do fenômeno religioso na consideração de que ele tem um nível de significação próprio, irredutível, no âmbito das experiências humanas, distinto do que ele tem no plano simplesmente histórico.

As concepções positivista reducionista e historicista reducionista não reconhecem à experiência religiosa um estatuto próprio, irredutível, no âmbito das experiências humanas. Neste nível de argumentação, Eliade não está querendo contrapor historicidade e a-historicidade do fenômeno religioso, mas, sim, está considerando que, se todo fenômeno religioso é histórico, pois que todo fenômeno

[189] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 536/537.

humano é histórico, não há na experiência humana apenas um nível de significação que seria o histórico. A questão que, segundo ele, se deve colocar neste âmbito de consideração é o sentido que o condicionamento histórico ou a situação histórica, existencial, do *homo religiosus*, vem assumido nas criações religiosas, ou, em outras palavras, uma vez que as criações religiosas não podem aparecer senão numa certa situação, o termo *situação*, neste caso, refere-se a algo completamente diverso da relação de causa-efeito ou de reflexo-realidade, refere-se àquilo que o *homo religiosus* fez seu quando expressa sua experiência religiosa dentro de um contexto histórico-cultural determinado. A criação religiosa surge quando se dá uma transmutação ou transvalorização da situação histórica em que se encontra o *homo religiosus*, de forma que, de situação dada, ela se torna Imagem[190] que abarca suas valências simbólicas que excedem sempre a função de reflexo, abrindo-se, deste modo, à revelação do sagrado.

Estas duas ideias-força que estão na base da obra de Eliade no campo da História das Religiões - a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos e a irredutibilidade do fenômeno religioso - correspondem à dialética que rege a configuração dos princípios e categorias fundamentais da teoria eliadiana do fenômeno religioso, que opõe estrutura e história.

Quando postula a irredutibilidade do fenômeno religioso contra o positivismo dos naturalistas, Eliade afirma a irredutibilidade da história, reconhecendo e afirmando que todo fenômeno religioso é sempre um fenômeno histórico e não existe fenômeno religioso em estado puro.

Não basta, porém, reconhecer e afirmar que todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico; há que se buscar a sua especificidade enquanto fenômeno religioso. Assim, na investigação que faz dos fatos religiosos, Eliade postula contra toda forma de *reducionismo positivista* e contra toda forma de *reducionismo historicista*, a irredutibilidade do fenômeno religioso, afirmando que o fenômeno religioso, enquanto objeto de investigação da História das Religiões, constitui uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito. Tem-se, aqui, a postulação, por Eliade, do princípio metodológico da irredutibilidade do fenômeno religioso.

A postulação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso para a História das Religiões é legítima quando se considera que ela se apresenta como condição para que esta disciplina possa se fundar sobre uma perspectiva própria, *não redutiva* no sentido das abordagens históricas (feita pela ciência histórica) e positivistas (feitas pela sociologia, pela psicologia, pela antropologia, etc.) e *redutiva* quando considerada sob o ponto de vista fenomenológico[191].

---

[190] A respeito das imagens religiosas arquetípicas, ver a nota de rodapé nº 293 adiante.

[191] Quando ao caráter redutivo da abordagem fenomenológica do fenômeno religioso, Guimarães (*in O sagrado e a história*, p. 336, nota de rodapé nº 1) oferece com clareza a extensão que se pode dar a ele na obra eliadiana, *in verbis*:

> Criticando a interpretação hieromórfica de Eliade, J. U. Fenton observa que ela não é menos reducionista do que as interpretações antropológicas, porque simplifica demasiadamente os complexos fenômenos da história das religiões [...].
>
> Na verdade, Eliade está em parte de acordo com essa observação de Fenton, enquanto considera a importância das diferentes abordagens do fenômeno religioso para o historiador das religiões, que deve levar em consideração as

A oposição frontal que Eliade faz tanto ao positivismo reducionista como ao historicismo reducionista demonstra o caráter condicionado da sua fenomenologia da religião, que reside na adoção do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso e de outros postulados[192] que, aliados e articulados ao primeiro aqui citado, lhe permitam estudar o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência.

Portanto, toda a obra eliadiana é, na esteira da sua posição anti-historicista (não anti-histórica), uma verificação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, princípio este que põe em movimento o processo hermenêutico.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso insere na investigação de Eliade no campo da História das Religiões a tensão que se dá entre estrutura e história, tensão esta que se reflete em cada categoria da sua teoria sobre o fenômeno religioso.

Estrutura e história correspondem, também, metodologicamente, a duas abordagens distintas do fenômeno religioso – fenomenologia e história -; e carregam a ressonância em que se inscreve a compreensão da história na medida em que esta comporta um aspecto estrutural latente e um aspecto eventual ou contingente[193]. Sob este prisma, a fenomenologia da religião e a história das religiões se integram para formar a disciplina integral que é a História das Religiões.

> contribuições da etnologia, da psicologia, da sociologia, da lingüística, etc. e integrá-las dentro de sua perspectiva religiosa de interpretação[...]. Não se trata, na verdade de ignorar que todo enfoque metodológico é, por princípio, reducionista; nesse sentido, o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso só pode ser reducionista enquanto é *uma* perspectiva possível de estudar esse fenômeno e, por conseguinte, dá por suposta a relatividade inerente a todo conhecimento. Entretanto, segundo Eliade é na perspectiva da história das religiões que se pode ter uma visão complexiva e integral do fenômeno religioso, o que parece indicar que, segundo ele, há uma "subordinação" dos outros enfoques àquele do historiador das religiões; mas este não deve substituir-se aos outros especialistas.

[192] Os principais postulados adotados por Eliade na sua teoria do fenômeno religioso além do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso são a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso ou as estruturas universais da experiência religiosa, que não negligenciam a historicidade do fenômeno religioso como demonstraremos oportunamente.

[193] Sobre esta dupla característica estrutural da história e a sua consideração na História das Religiões construída por Eliade, remetemo-nos a Guimarães (*in O sagrado e a história*, p. 351), que assim discorre sobre esta questão:

> A multiplicidade dos fatos religiosos é igualmente coextensiva com o caráter plural da história, pelo que esta é sempre um diverso, uma multiplicidade, que comporta rupturas e inovações, de modo que, ao lado do seu aspecto estrutural latente, a história possui também um aspecto eventual, constituído pelas obras da cultura. Mas para dizer com Ricoeur, se a história vivida, a história feita e que em ato se faz (*res gestae e res agendae*) é virtualmente estrutural e virtualmente eventual (daí a equivocidade essencial da história como o reino do inexato), o seu ultrapassamento cognoscitivo no discurso ou na obra singular significa sempre a sua supressão. No entanto, paradoxalmente, é enquanto vem ultrapassada, seja no discurso seja na obra singular (que são a fronteira ou o "fim" da história) que se compreende os traços gerais da historicidade. Eliade, ao conceber a história das religiões [História das Religiões] como uma disciplina total que tem por escopo o estudo de todas as expressões religiosas da humanidade, em suas significações e em sua história, atende, por conseguinte, esse duplo caráter fundamental da história.

A rivalidade entre o enfoque histórico e o enfoque fenomenológico na busca da essência e das estruturas do fenômeno religioso pela fenomenologia da religião resulta na necessidade de ampliar o horizonte da História das Religiões com o aporte das disciplinas positivas históricas: sem as contribuições da etnografia, da filologia, da antropologia, da sociologia e da psicologia, da história e de outras disciplinas históricas, a fenomenologia da religião fica impotente; por seu turno, a fenomenologia da religião é a disciplina que dá às mencionadas disciplinas históricas o sentido próprio do religioso, que as últimas não têm condições de captar com os seus respectivos métodos.

Neste trabalho, interessa-nos a tensão entre estrutura e história que se dá especificamente no âmbito da fenomenologia da religião eliadiana.

Por ora, no que se refere à tensão entre estrutura e história na fenomenologia da religião eliadiana, basta-nos apontar o ponto fundamental que consiste na constatação de que é na conjunção entre estrutura e história que se localiza o cerne da metodologia eliadiana: a determinação da estrutura dos fenômenos religiosos pressupõe a diversidade histórica das formas religiosas e a sua transformação ao longo da história; o significado das formas religiosas pressupõe, a seu turno, que se saiba o que são – a essência – e o que revelam – o significado – os fenômenos religiosos enquanto constituem um domínio específico entre outros objetos do espírito.

2.4. A questão fenomenológica - Eliade como fenomenólogo das religiões

Quanto ao acerto de se considerar Eliade como fenomenólogo das religiões e a sua postura como sendo fenomenológica, trata-se de uma questão sujeita a controvérsias entre os comentaristas do mencionado autor[194], controvérsias que o próprio autor alimenta quando, embora admita em algumas partes da sua obra a sua condição de fenomenólogo da religião, como se verá logo a seguir, em outra parte ele nega expressamente a sua condição de fenomenólogo.

Sobre esta situação de controvérsia em que se situa a fenomenologia da religião eliadiana, a título ilustrativo, lê-se o seguinte, em Allen[195]:

> De Mircea Eliade se disse que era um "fenomenólogo", e de sua postura que era "fenomenológica", sem se tratar de saber se sua concepção da história das religiões justificava o emprego desses termos. Esta assimilação pode se prestar a controvérsias. Os mesmos comentaristas do pensamento de Eliade, e o próprio Eliade, não costumam identificar sua postura com a fenomenologia. Que saibamos, nenhum dos seus comentaristas chegou a estabelecer uma correlação entre sua metodologia e a fenomenologia filosófica.[...]
> [...] resulta que a maior parte dos comentaristas de Eliade não relacionam sua obra de historiador das religiões com a fenomenologia, chegando inclusive a excluir sua postura da fenomenologia das religiões. [...]

[194] A propósito, esta é a posição de Rennie. Cf. o item 2.2.1. retro sobre a posição de Rennie, que se opõe a Allen, este que considera Eliade como fenomenólogo da religião.

[195] Allen, *in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 65;67; tradução livre pela autora do texto em espanhol.

Constata-se, porém que, quando Eliade se destaca da fenomenologia, ele o faz apenas na medida em que considera que a fenomenologia praticada pelo historiador das religiões, com seu trabalho de comparação dos fenômenos religiosos, se distingue da fenomenologia filosófica de Husserl. Veja-se, o que o mencionado autor[196] afirma a este propósito:

> O fenomenólogo proíbe-se por princípio o trabalho de comparação, limita-se, ante tal ou qual fenômeno religioso, a acercar-se dele e extrair o seu sentido, enquanto que o historiador das religiões não chega à compreensão de um fenômeno religioso senão depois de havê-lo comparado oportunamente com milhares de fenômenos semelhantes ou diversos, depois de havê-lo situado em seu conjunto.

Este rechaço de Eliade à fenomenologia deve-se à ideia que se tinha então da redução fenomenológica de Husserl e da intuição eidética, como o evidencia Allen[197] no seguinte trecho:

> Este rechaço [de Eliade à fenomenologia filosófica de Husserl] deve-se, sem dúvida, à ideia que se tinha geralmente da redução fenomenológica de Husserl e da intuição eidética. Baseando-se em uma única manifestação e graças à reflexão, às reduções e à variação imaginária, é possível penetrar na estrutura e na significação de um fenômeno. Ao fenomenólogo, lhe está permitido chegar a esta visão pura sem ter necessidade de multiplicar os antecedentes históricos e as comparações dos fatos entre si. Parece que Eliade tenha querido, na citação precedente[198], destacar-se da fenomenologia, mas somente na medida em que a fenomenologia existencial rechaça a "fenomenologia transcendental de Husserl", ainda que de fato se possa pensar que Husserl mesmo tenha rechaçado esse "projeto transcendental" ao chegar à ideia das essências inexatas e à do *mundo vital.*

Na verdade, em *The sacred in the secular world*, Eliade define-se como "historiador e fenomenólogo das religiões" e afirma que o historiador das religiões "é igualmente um fenomenólogo pela necessidade que tem de encontrar significações", as quais "lhe vêm dadas pela intencionalidade da estrutura". O mesmo autor afirma ainda sobre esta temática: "dado que busca significações, o historiador das religiões deve converter-se, em certa medida, em fenomenólogo das religiões"; "sem hermenêutica, a história das religiões não é mais do que uma história totalmente trivial, com seus alinhamentos de fatos cuidadosamente ordenados. Como a significação está no coração mesmo da hermenêutica, toda manifestação do sagrado – mitos, símbolos ritos – é portadora de uma mensagem efetiva, que encontra todo seu sentido para a cultura, a tribo ou a religião em que se observou tal manifestação [...]" [199].

Nestas afirmações de Eliade, evidencia-se a importância do papel que a fenomenologia da religião representa no seu pensamento.

---

[196] *Apud* Allen, *in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 68; tradução livre pela autora do texto em espanhol.
[197] Allen, *in Mircea e Eliade y el fenomeno religioso,* p. 68; tradução da autora do texto em espanhol.
[198] Aquelas que reproduzimos por último neste item.
[199] *Apud* Allen, i*n Mircea e Eliade y el fenomeno religioso,* p. 69-70; tradução da autora dos trechos em espanhol.

Uma vez que, como já visto antes[200], a questão metodológica foi uma questão em relação à qual Eliade passou ao largo, deve-se procurar na sua obra os pontos em que se pode evidenciar a sua postura fenomenológica por ele expressamente afirmada como visto acima. Allen[201] fez um levantamento com este objetivo, tendo chegado à seguinte conclusão:

> Ante a tensão que reina atualmente entre o fenomenológico e o histórico, em que Eliade e muitos outros vêem a característica principal da história das religiões, Eliade toma partido sistematicamente em favor da fenomenologia. Ainda que afirme que o historiador das religiões "veja-se solicitado a cada vez pela significação de um fato religioso e por sua *história*, e se esforce por não sacrificar nem uma nem outra", isto não o impede de sublinhar, na maior parte dos seus escritos, sua intenção de não proceder a um exame em profundidade das diferentes situações históricas, de suas múltiplas variantes ou de sua difusão, etc. Pelo contrário, o objeto principal de suas investigações segue sendo a análise fenomenológica da significação dos dados de que dispõe. Parece que, aos olhos de Eliade, o historiador das religiões somente utilizaria a fenomenologia para realizar o seu trabalho: "Em última instância, o que queremos saber é a *significação* das diversas modificações históricas...".

Estas referências de Allen à tomada de posição de Eliade em favor da fenomenologia da religião ao longo da sua obra guardam consonância com a posição que o mencionado historiador das religiões tornou expressa nos trechos citados antes neste item, que não esgotam as posições por ele tomadas no mesmo sentido, e com o fato de que, quando ele se destacou da fenomenologia, ele o fez apenas em relação à fenomenologia filosófica de Husserl.

Porém, como Eliade não sistematizou em suas obras sua postura metodológica ou o papel que desempenha a fenomenologia da religião no seu pensamento, só podemos concluir, com Allen[202], que "no fim das contas, o papel que desempenha a fenomenologia em Mircea Eliade, à medida que se pode associar sua postura com a da fenomenologia filosófica, com seus fins e implicações, somente se podem determinar analisando sua obra".

Logo adiante iremos analisar a obra eliadiana com a finalidade de não só determinar o papel que a fenomenologia da religião desempenha no seu pensamento, como também para destrinçar princípio por princípio, elemento por elemento o método fenomenológico-hermenêutico construído por Eliade apenas implícito na mesma obra.

2.5. As premissas metodológicas da fenomenologia da religião eliadiana

Eliade, ao se referir na sua obra OR[203] às duas abordagens correntes no campo da História das Religiões, a *fenomenologia religiosa* e a *história das religiões*, esclarece

---

[200] Cf. item 2.2 retro.

[201] *Apud* Allen, *in Mircea e Eliade y el fenomeno religioso*, p. 69; tradução da autora dos trechos em espanhol.

[202] Allen, *in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 70; tradução pela autora do texto em espanhol.

[203] Eliade, *in* OR, p. 23, nota de rodapé nº 8.

que utiliza os dois temos "no seu sentido mais amplo, incluindo em 'fenomenologia' os estudiosos que se dedicam ao estudo das estruturas e significados, e em 'história' os que procuram compreender os fenômenos religiosos no seu contexto histórico".

É no mesmo sentido de Eliade que tomamos o termo fenomenologia da religião neste estudo, considerando-a como uma disciplina integrante da História das Religiões de acordo com a concepção do primeiro autor citado: para nós, a fenomenologia da religião é uma disciplina que estuda as estruturas e as significações dos fenômenos religiosos.

Eliade parte do princípio de que a religião pressupõe a experiência religiosa, qualquer que seja o sentido atribuído a este termo por parte do *homo religiosus*. Seja a experiência religiosa a experiência do sagrado, da santidade ou da força, ou outra forma de experiência do *ganz andere*[204], ela constitui aquilo em que se funda todo fenômeno religioso.

Sendo assim, ao historiador das religiões, segundo Eliade, compete o trabalho de decifrar em fatos condicionados pelo momento histórico ou pelo estilo cultural da época as correspondentes situações existenciais vivenciadas pelo *homo religiosus* que tornaram possíveis a sua ocorrência; ou, em outras palavras, o fim último objetivado pelo historiador das religiões, para o citado autor, é o de entender e esclarecer o comportamento do *homo religiosus* e o seu universo espiritual. Esta competência é própria do historiador das religiões e não do especialista, afirma Eliade:

> Na medida em que é possível formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, ninguém poderia fazê-lo melhor do que o historiador das religiões; contanto que ele, evidentemente, domine os resultados das pesquisas feitas em todos os setores importantes de sua disciplina e os integre[205].

Coerente com este posicionamento, tem-se que Eliade, como fenomenólogo da religião é um generalizador. Para ele, a história das religiões é inseparável da generalização, na medida em que o historiador das religiões está preocupado com as estruturas do fenômeno religioso e não com a morfologia e a história de um fenômeno religioso concreto ou de uma religião específica. Eliade[206] deixa clara esta atitude de generalizador que é própria do historiador das religiões, fazendo-o no seguinte trecho que escreveu:

> O historiador das religiões não deve ocupar o lugar dos diversos especialistas, dominar suas respectivas filologias. Além de ser praticamente impossível, essa substituição seria inútil. O historiador das religiões cujo campo de investigação seja, digamos, a Índia védica ou a Grécia clássica, não é obrigado a dominar o chinês, o indonésio e o banto para utilizar em suas pesquisas, documentos religiosos taoístas, os mitos dos aborígenes de Ceram ou os ritos dos tongas. Sua obrigação é estar informado sobre os progressos realizados pelos especialistas em cada um destes domínios. É-se historiador das religiões não porque se domina um certo número de filologias, mas

[204] Do transcendente, em suma, sob qualquer forma em que ele se apresente para o *homo religiosus*.
[205] Eliade, *in* MA, p. 210.
[206] Eliade, *in* MA, p. 211.

> porque se é capaz de ordenar os fatos religiosos dentro de uma perspectiva geral. [...]

Para Eliade, além disso, o historiador das religiões não trabalha como um especialista porque o que lhe compete é a tarefa de um exegeta ou de intérprete dos fenômenos religiosos. Para que ele se possa desincumbir da sua tarefa, basta ao historiador das religiões, de acordo com Eliade, manter-se a par dos trabalhos dos especialistas feitos no campo de sua pesquisa e utilizar seus resultados, integrando-os, como ele[207] o afirma expressamente:

> O historiador das religiões não se comporta como filólogo, mas como exegeta, como intérprete. O domínio de sua especialidade ensinou-lhe suficientemente a orientar-se no labirinto dos fatos, ao que se dirigir para encontrar as fontes mais importantes, as traduções mais qualificadas, os estudos mais adequados para guiar suas pesquisas. Esforça-se por compreender, enquanto historiador das religiões, os materiais postos à sua disposição pelos filólogos e pelos historiadores. Algumas semanas de trabalho são suficientes para que o linguista deslinde a estrutura de uma língua que não lhe é familiar. O historiador das religiões deveria ser capaz de chegar a resultados semelhantes ao trabalhar com fatos religiosos estranhos ao seu campo de estudo. Pois não se espera que ele retome o esforço filológico empregado nas pesquisas dos especialistas. [...] Seu dever é manter-se a par de todos estes trabalhos, utilizar seus resultados e integrá-los.

Eliade realça, de outro lado, o trabalho rigoroso de investigação filológica[208] que o historiador das religiões deve empreender para dar fundamento à decifração das significações religiosas dos fatos que ele investiga. Para ele, toda exegese pressupõe uma análise, isto é, a filologia, porque "não seria possível haver estudioso competente sem domínio de uma filologia" [209].

Para que o historiador das religiões se coloque em condições de apreender e explicar a natureza, a complexidade e a especificidade das expressões religiosas de que dispuser e para que possa apreender a sua essência e captar as suas significações da forma como isto lhe compete, ele deve utilizar, segundo Eliade, um processo hermenêutico que o habilite a tanto.

Eliade, nas suas obras, enfatiza que, para o historiador das religiões, nada é mais importante do que a hermenêutica, o que se pode retratar na seguinte afirmativa com que ele fecha seu livro RA[210]:

> Com efeito, o objetivo último do historiador das religiões não é o de fazer notar que existe certo número de tipos ou de esquemas de comportamentos religiosos, acompanhados de simbologias e de teologias particulares, mas muito antes de *compreender a sua significação*. E estas significações não estão dadas de uma vez por todas, elas não são estão "petrificadas" no esquema religioso a que

---

[207] Eliade, *in* MA, p. 212.
[208] Por filologia, Eliade designa o conhecimento da língua, da história, da cultura das sociedades cuja religião se estuda (Eliade, *in* OR, p. 79).
[209] Eliade, *in* OR, p. 79.
[210] Eliade, *in* RA, p. 194; tradução do texto em francês pela autora.

> pertencem, mas são, ao contrário, "abertas", no sentido de que evoluem, se desenvolvem, se enriquecem de um forma criadora no curso do processo histórico (mesmo se a "história" não é tomada aqui no sentido que esta palavra tem para o judaísmo e o cristianismo ou para o Ocidente moderno). Em última análise, o historiador das religiões não pode prescindir da hermenêutica.

A hermenêutica a ser realizada pelo historiador das religiões, para que seja eficaz, deve ser, por sua vez, segundo Eliade, simultaneamente rigorosa e coerente, orientações estas que ele seguiu em sua própria hermenêutica. Sobre isto se pode citar a seguinte colocação sua: "Nos meus trabalhos, sempre me esforcei para chegar a uma hermenêutica do sagrado ao mesmo tempo rigorosa e coerente" [211].

Sobre os fundamentos fenomenológicos em que Eliade apoia sua interpretação dos fenômenos religiosos, divergem seus comentadores a este respeito.

Para Julien Ries[212], por exemplo, são três os caminhos que Eliade toma na sua abordagem científica do fenômeno religioso: a) o *histórico*, por meio da qual o historiador das religiões deve tentar enquadrar adequadamente os documentos religiosos (textos, monumentos, rituais, costumes, tradições orais, mitos, ritos, notas de viajantes, documentos missionários, literatura sacerdotal, hinos e orações), o que deve fazer com os recursos da heurística e da crítica e também se colocando ao corrente dos trabalhos dos historiadores, dos arqueólogos, dos orientalistas, dos etnólogos; b) o *fenomenológico*, por meio do qual o historiador das religiões colhe o fenômeno religioso na sua modalidade própria, que é a escala religiosa; sob esta ótica, o historiador das religiões trata de identificar e de classificar: sacrifício, oração, oferta, conversão, purificação, pecado, adoração; nesta linha de pesquisa, é necessário apreender as estruturas de cada fenômeno, mas também situá-lo no seu condicionamento histórico e na ótica do comportamento do homem que vivenciou o sagrado; é necessário ainda avançar além da tipologia em direção ao sentido, buscando decifrar os fatos religiosos enquanto experiências do homem realizadas nos seus esforços para transcender a própria condição e para entrar em relação com a realidade última; c) o *hermenêutico*, por meio do qual o historiador das religiões deve procurar identificar a situação existencial do homem no seu contexto sócio-religioso, de modo a decifrar a mensagem, isto é, o significado de cada hierofania para o homem religioso e para os seus contemporâneos; esta mensagem deve ser compreendida *in situ*; tem seu lugar na história daquela tribo determinada; trata-se de uma hermenêutica descritiva; Eliade, contudo, entende que se faz necessário que o historiador das religiões avance além desta fase e que procure fazer uma hermenêutica normativa, que não é uma teologia do sagrado na ótica de Otto e de Heiler, mas um caminho aberto a partir da antropologia filosófica; esta hermenêutica leva à permanência daquilo que foi denominado como a condição existencial específica de *ser no mundo*; uma tal hermenêutica desvela significados novos e cria valores culturais sobre os quais se poderá fundar um novo humanismo.

---

[211] Eliade, *in Notes for a Dialogue, in The Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 236; *apud* Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 71; tradução do texto em espanhol pela autora.
[212] Ries, *in La scienza delle religioni*, p. 218-219.

Allen[213] discorda de Ries quanto à estruturação da fenomenologia da religião de Eliade. Para ele, não há razões que justifiquem uma separação tão clara entre a fenomenologia e a hermenêutica no método adotado por Eliade. Ele considera que a chave da hermenêutica de Eliade deve ser buscada na própria complexidade de um método fenomenológico sumamente elaborado; mais concretamente, Allen entende que Eliade coloca as bases fenomenológicas em que apoia sua hermenêutica estrutural em sua própria interpretação do simbolismo religioso.

No decorrer da nossa exposição sobre o método fenomenológico-hermenêutico de Eliade, iremos constatar que o posicionamento de Allen, comparado ao de Ries, é o que reflete melhor a postura metodológica adotada por Eliade.

Vamos finalizar este item abordando a questão concernente à construção, por Eliade, da morfologia do sagrado, a qual ele levou a efeito, primeiro, em seu THR, aprofundando-a depois em outras obras posteriores, o que faremos com o objetivo específico de esclarecer a razão pela qual o mencionado historiador das religiões a construiu tomando como parâmetro o universo religioso arcaico e o das culturas tradicionais[214] [215].

Eliade erigiu a morfologia do sagrado em instrumento metodológico a ser utilizado para possibilitar a interpretação dos fenômenos religiosos particulares. Recorrendo à morfologia do sagrado, o historiador das religiões, segundo Eliade, objetiva orientar-se em meio à massa polimorfa dos fenômenos religiosos, não apenas com o intento de classificá-los, impondo quadros interpretativos à realidade histórica, mas também com o fito de compreendê-los em sua multiplicidade, no sentido de apreender a sua essência e o que significam enquanto fatos religiosos.

Os principais motivos para Eliade ter levado a efeito a morfologia do sagrado mediante o estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e as das sociedades tradicionais são os seguintes: a) para Eliade, o estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e tradicionais revela, em primeiro lugar, a unidade espiritual subjacente à história da humanidade pré-moderna, cujas sociedades são eminentemente religiosas; segundo ele, as culturas de tais sociedades têm estrutura religiosa, o que significa que surgiram e se constituíram como valorização religiosa do mundo e da existência humana[216]; na medida em que o mencionado estudioso, na condição de historiador das religiões, está interessado em conhecer a essência e o significado das manifestações religiosas, ele dá preferência ao estudo destas culturas[217]; b) em segundo

---

[213] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 76.

[214] Eliade (*in* MER, p. 17) explicita que "Nas sociedades pré-modernas ou 'tradicionais', acham-se compreendidos os chamados mundos 'primitivos', assim como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América".

[215] Iremos discorrer sobre a morfologia da religião em geral como instrumento metodológico da hermenêutica de Eliade no item 2.6.2.4. intitulado *O simbolismo religioso como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana*.

[216] Eliade (*in* OR, p. 10) afirma que "nos níveis mais arcaicos de cultura, *viver como um ser humano* é, em si, um *acto religioso*, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem valor sacramental. Por outras palavras, ser – ou antes, tornar-se – um homem significa ser 'religioso'".

[217] Atitude justificável, como bem observa Guimarães, "na medida em que se é crítico do positivismo [naturalista] pela afirmação da complexidade dos fenômenos religiosos 'primitivos' e pela afirmação da 'normalidade' do homem 'primitivo' – no sentido de serem eles homens completos, racionais e livres, capazes de criar"; e "na medida em que se é crítico do historicismo, pela afirmação de uma relação

lugar, Eliade afirma que a aparente pobreza conceitual das culturas primitivas não implica uma incapacidade para fazer teoria, mas antes uma dependência de um estilo de pensamento que responde a uma lógica simbólica no manuseamento dos símbolos, portanto, nitidamente diferente do estilo moderno fundado sobre os esforços da especulação helênica; ou seja, o *homo religiosus* da cultura arcaica (e também da cultura tradicional) move-se num mundo que é ordenado pelo *logos*, ainda que seja o *logos* simbólico, distinto do *logos* da razão técnico-científica[218] [219]*;* c) em terceiro lugar, Eliade observa que o estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e tradicionais permite identificar nelas algo que resiste, pode-se assim dizer, aos aspectos estritamente históricos ligados à ideia de causa, influência, difusão, ou, em outras palavras, permite captar o plano de referência específico do fenômeno religioso e determinar as suas estruturas universais; Segundo Guimarães[220], "a isso Eliade chama 'irredutibilidade do fenômeno religioso às suas condições históricas', princípio que está na base da sua hermenêutica religiosa"; d) finalmente, no que diz respeito ao plano dos valores religiosos, trata-se, para Eliade, de procurar as suas raízes em fontes mais arcaicas, que possibilitem a descoberta de posições existenciais comuns e universais que dizem respeito aos homens de todas as épocas. O recurso que Eliade faz às analogias estruturais entre o comportamento do homem moderno e o do homem arcaico tendo como fundamento estas posições existenciais comuns afirma algo sobre o homem enquanto tal, de modo que o recurso às fontes arcaicas dos valores religiosos permite que seja possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que traga à luz a unidade espiritual que se externa nos esforços comuns dos homens de todas as épocas e culturas para viver num mundo real e significativo.

Ao fazer o estudo das sociedades arcaicas e tradicionais, Eliade desce até as raízes da cultura humana com o objetivo de apreender nelas aquilo que, no movimento universal do Espírito, constitui a matriz ou as constantes da vida religiosa, tal como ela se desenvolveu através da história da humanidade em suas expressões historicamente irredutíveis, mas morfologicamente homologáveis.

O objetivo que Eliade se propôs ao criar seu método fenomenológico-hermenêutico foi o de revelar ao homem dessacralizado de hoje a significação e o conteúdo espiritual das religiões arcaicas e tradicionais, incluindo-se nas últimas as religiões orientais[221] [222].

Em seu livro SP pode-se ver expresso o objetivo que Eliade se propôs ao escrevê-lo, que bem ilustra a afirmativa que acabamos de fazer:

---

hermenêutica entre história e tradição, entre presente e passado, e, por conseguinte, pela afirmação da capacidade do *homo religiosus* arcaico de conhecer algo verdadeiro que possa ser reconhecido como tal também pelo homem de hoje". (Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 279).

[218] Mundo que não é caótico ou pré-lógico, dominado pelo irracional ou pela pura efabulação mágica ou pelo mito considerado como *doença da racionalidade* (Müller).

[219] Por isto, Eliade critica os que continuam a interpretar as produções culturais dos *primitivos* em função dos parâmetros modernos de progresso e de desenvolvimento.

[220] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 279.

[221] Trata-se da chamada hermenêutica criativa sobre a qual discorremos no Apêndice II deste trabalho.

[222] Eliade, *in Notes for a Dialogue, in The Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 236; *apud* Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 71.

> É deste assunto, sobretudo, que nos ocuparemos nas páginas que se seguem: como é que o homem religioso se esforça por manter-se o máximo possível num Universo sagrado, e, por conseguinte, como é que se apresenta a sua experiência total da vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso, do homem que vive, ou deseja viver, num mundo des-sacralizado[223].

Este objetivo de Eliade se explica em primeiro lugar, por seu conceito de tradição, que "significa dar-se conta de tudo o que nos liga ao passado", dar-se conta de que "a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas", embora tenham sido "há muito superadas pela História", "não desapareceram sem deixar traços", mas "contribuíram a fazer de nós aquilo que somos hoje", e, portanto, "fazem parte da nossa própria história" [224] [225].

Em segundo lugar, o mesmo objetivo é justificado pela afirmação que Eliade faz da lógica do universo religioso, que é uma lógica simbólica, que constitui uma forma de pensamento humano universal.

Finalmente, tal objetivo se liga à busca das próprias raízes – do homem moderno - nas fontes arcaicas e tradicionais, que possibilitam a descoberta de posições existenciais comuns e universais entre todos os homens de todas as épocas; de acordo com o nosso autor, "se existe uma descoberta original e importante que possa caracterizar o nosso século, é precisamente esta: a unidade da história e do espírito humano" [226] [227].

Contudo, devemos ficar atentos ao fato de que sob o ponto de vista fenomenológico, é importante não confundir pura e simplesmente o universo espiritual arcaico com o plano de referência próprio do fenômeno religioso, que é determinado pela dialética do sagrado e do profano e pela hermenêutica do simbolismo religioso[228].

Também é importante notar que Eliade não confunde o *homo religiosus* das sociedades arcaicas e tradicionais com o *homo religious tout court*. Em duas afirmações que Eliade repete ao longo da sua obra, ambas essenciais, ele afasta esta identificação. Na primeira, ele diz que "o universo religioso arcaico foi superado historicamente" [229]. Na segunda, ele afirma que "o 'sagrado' é um elemento na estrutura da consciência[230], e não um estágio na história da consciência".[231] Nesta terceira afirmação de Eliade aparecem integradas as outras duas já que as assume sinteticamente: a religiosidade "não depende das inúmeras e efêmeras (já que históricas) oposições entre 'sagrado' e

---

[223] Eliade, *in SP*, p. 27.
[224] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 139.
[225] Segundo Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 139, o conceito de tradição aqui exposto constitui um conceito chave da hermenêutica religiosa de Eliade, que responde, em última análise, pela ligação essencial que existe na sua hermenêutica entre fenomenologia e história.
[226] Eliade, *in* EL, p.156-158.
[227] Eliade (in OR, 89) chama a atenção para o fato de que as outras disciplinas, por exemplo, a lingüística, a antropologia, e a psicologia, aceitam o fato da unidade da espécie humana. Contudo, para ele o historiador das religiões tem o privilégio de se aperceber desta unidade nos níveis mais altos – ou mais profundos- e uma tal experiência é suscetível de o enriquecer e mudar.
[228] Iremos discorrer sobre isto no item 2.6.2.1. a seguir.
[229] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 277.
[230] No sentido de estruturas antropológicas da experiência religiosa ou a religiosidade do homem.
[231] Eliade, *in* OR, p. 10.

‘profano’ tais como as encontramos no curso da história” [232] Restringir o *homo religiosus* ao homem das sociedades arcaicas e tradicionais seria restringir o sagrado a um momento na história da consciência e equivaleria a restringir a religiosidade apenas às manifestações do sagrado que se deram nas religiões arcaicas e tradicionais, o que contraria frontalmente a posição de Eliade expressa nas afirmações supra transcritas e a sua posição acerca da unidade do espírito humano[233].

Postas as premissas metodológicas da fenomenologia da religião eliadiana, passaremos, agora, a abordar o método fenomenológico de acordo com o qual ela se desenvolve.

2.6. O aspecto estrutural do método fenomenológico eliadiano

2.6.1. Considerações introdutórias

Neste item, iremos proceder a um exame do método fenomenológico eliadiano, evidenciando os seus princípios fundamentais e os seus elementos estruturais.

Os princípios fundamentais da fenomenologia da religião eliadiana enfocada sob o seu aspecto metodológico, sobre os quais iremos discorrer a seguir, são: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso (ou da irredutibilidade do sagrado, como também é chamado), o princípio da dialética do sagrado e do profano (ou a dialética do sagrado e do profano, ou, ainda, a dialética do sagrado) e o simbolismo religioso considerado na sua condição de princípio metodológico.

Tais princípios articulam-se e conjugam-se, como se verá no desenvolvimento do presente item, fornecendo o instrumental necessário para que o historiador das religiões possa captar o fenômeno religioso em sua essência própria e, captando-o, extrair-lhe a significação, seja sob o ponto de vista gnosiológico, seja sob o ponto de vista existencial.

O princípio da dialética do sagrado e do profano e o princípio do simbolismo religioso, por sua vez, desdobram-se em vários elementos estruturais que os concretizam e, em assim o fazendo, permitem que sejam aplicados pelo historiador das religiões juntamente com o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso quando ele se vê diante dos dados (religiosos) históricos concretos que ele se dispõe a estudar.

2.6.2. Descrição do método fenomenológico eliadiano sob o ponto de vista da sua estrutura

2.6.2.1. O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso como princípios fundamentais da fenomenologia da religião eliadiana - as articulações entre estes três princípios metodológicos

A primeira constatação que um historiador das religiões faz quando se aproxima do seu objeto de estudo é a de que ele se apresenta como um dado histórico, que ele se revela numa realidade plural que abrange culturas diversas e épocas diversas. Contudo,

[232] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 277.
[233] Sobre a qual discorremos antes neste item.

por força do postulado da irredutibilidade do fenômeno religioso, que assegura a autonomia do seu objeto de estudo, o historiador das religiões está munido da convicção de que existe um único campo ao qual se remete toda expressão religiosa da humanidade, que é o campo religioso.

Não se trata, aqui, de duas convicções contraditórias e excludentes. O historiador das religiões, diante da tarefa que se lhe impõe de circunscrever a natureza dos fenômenos religiosos e interpretá-los com o objetivo de extrair-lhes a significação religiosa, terá que buscar, inicialmente, uma solução estrutural, que respeite a sua historicidade – todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico - e a sua complexidade estrutural – o símbolo e o mito são as modalidades necessárias à aparição da hierofania; além dessas modalidades o sagrado se expressa ainda nos ritos, nas formas divinas, etc. -; e que, ao mesmo tempo, lhe ofereça o caminho para edificar uma história das significações religiosas que corresponda a uma história das religiões universal, a história das religiões.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, de função heurística, impõe ao historiador das religiões que considere o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência, que é o plano religioso. Em filosofia, segundo Rasmussen[234], pode-se expressar este princípio como a necessidade de conferir ao sagrado um estatuto ontológico original.

No quadro constituído pela História das Religiões, cabe à fenomenologia da religião, por intermédio de uma solução estrutural, a tarefa de apreender a essência do fenômeno religioso e de extrair o seu significado, tudo isto sem descurar da historicidade e da complexidade estrutural do seu objeto de estudo.

Tentar compreender o sagrado como um objeto irredutível exige um marco metodológico específico para que, por meio dele, se possa captar a sua forma intencional.

Rasmussen assim explica a razão pela qual o marco metodológico que se impõe ao historiador das religiões deve ter em vista a captação da forma intencional do sagrado:

> Tentar compreender o sagrado como uma forma irredutível faz-se acompanhar de um método[235] para captar a sua forma *intencional*. Uma forma sagrada (uma pedra talhada em forma de falo ou uma pérola venerada como modalidade da sexualidade) mostra exemplos claros do problema que nos ocupa. A tentação evidente para o ocidental sofisticado, que jamais admitiu a entrada de tais objetos no seu panteão espiritual, é a de compreendê-los como uma forma ordinária de manifestação enquanto objetos naturais[236]. Perde-se a sua significação, ou, em termos hursserlianos, não se consegue descobrir a sua verdadeira intencionalidade.

A solução estrutural construída por Eliade na sua fenomenologia da religião para possibilitar a apreensão desta característica intencional da modalidade sagrada situa-se

---

[234] Rasmussen, *in Herméneutique structurale et philosophie*, p. 98.
[235] Em francês, no texto original: *essai technique*.
[236] Considerando-o como uma forma de fetichismo ou de culto naturalista, como se deu na época de Max Müller, Tylor e outros pesquisadores integrantes do chamado positivismo naturalista.

na dialética do sagrado e do profano[237], por ele erigido em princípio hermenêutico fundamental que permite ao historiador das religiões reconhecer o caráter religioso de um fenômeno, ou seja, a sua essência.

O sagrado é qualitativamente diferente do profano; ele pode se manifestar de todas as maneiras possíveis em qualquer objeto natural, transformando-o em outra coisa, sem que tal objeto deixe de existir no mundo como ele mesmo, com a sua aparência inalterada. A manifestação do sagrado é, portanto, complexa. Sendo assim, os métodos ordinários de compreensão dos objetos naturais como objetos de estudo não serão capazes de nos fornecer a significação do sagrado. E é precisamente esta complexidade da manifestação do sagrado que a dialética do sagrado e do profano visa a apreender.

O sagrado é percebido no contexto das coisas ordinárias e profanas, que têm o seu sentido natural transfigurado por força da sua revelação sobre elas. O postulado da irredutibilidade do sagrado desenvolvido por Eliade pode ser enxergado como uma tentativa de recriar pela imaginação as condições de aparição do sagrado. Este procedimento é possível na medida em que se admite que a manifestação do sagrado é dialética; que este é o modo intencional particular da manifestação do fenômeno religioso.

A dialética do sagrado e do profano implica que, em todo processo de manifestação do sagrado, opera-se uma ruptura de nível ontológico, no sentido de que o objeto hierofânico se segrega de todo o resto do mundo que o rodeia e de si mesmo; este objeto, sem deixar de ser o que é, torna-se revelador do sagrado que nele se manifesta. A dialética do sagrado e do profano constitui a estrutura invariante que sustenta e rege toda e qualquer manifestação do sagrado ou hierofania, como Eliade denomina o ato de manifestação do sagrado[238], e que confere ao fenômeno religioso o seu caráter irredutível em relação a todo outro tipo de fenômeno religioso. A estrutura dialética da hierofania permite ainda considerar todas as expressões religiosas da humanidade sem solução de continuidade, assegurando o caráter de historicidade do fenômeno religioso.

A tese da irredutibilidade do sagrado complementada pela tese da dialética do sagrado e do profano nos dão o método para a apreensão do sagrado; mas é necessário que se passe do estado de percepção do sagrado para o estado de compreensão da sua significação.

O problema da passagem da apreensão do sagrado para a sua compreensão é epistemológico e a solução que Eliade encontrou para ele foi estrutural.

A questão que se colocou para Eliade foi a de encontrar uma teoria explicativa do fenômeno religioso.

Por meio da análise morfológico-comparativa dos fenômenos religiosos que podem se integrar nos diversos sistemas de sacralidade – as chamadas hierofanias aquáticas, celestes, uranianas, biológicas, o tempo sagrado, o espaço sagrado, etc. –, Eliade constrói a sua morfologia do sagrado e, ao mesmo tempo, faz a descoberta fundamental da lógica e da autonomia do simbolismo religioso. O simbolismo religioso, que corresponde ao sistema que é integrado pelo conjunto daquelas hierofanias ou

[237] Sobre a qual iremos discorrer no item 2.6.2.3. adiante.
[238] Sobre a definição de hierofania por Eliade, ver item 2.6.2.3.1 adiante.

sistemas de sacralidade - aquilo que se pode chamar de *estrutura sistêmico-simbólica do sagrado* - constitui o elemento estrutural concebido por Eliade para possibilitar ao historiador das religiões a interpretação dos dados religiosos nos quais se expressam determinados fenômenos religiosos[239] [240].

Ora, uma abordagem do fenômeno religioso que fosse estritamente histórica levaria à constatação imediata da ecumenicidade de certos símbolos religiosos, mas dificilmente permitiria que se concluísse pela lógica e pela autonomia do simbolismo religioso e, consequentemente e que se erigisse esta descoberta como um critério interpretativo dos fenômenos religiosos (assim como o fez Eliade no seu trabalho de historiador das religiões). Tal constatação explica suficientemente a razão da postulação da irredutibilidade do fenômeno religioso por Eliade em face do positivismo reducionista e do historicismo reducionista, cujas visadas do fenômeno religioso são feitas apenas pelo viés da história.

Temos aqui identificados e explicados em seus traços essenciais os três princípios metodológicos que Eliade coloca no fundamento da sua fenomenologia da religião.

Antes de tudo, Eliade insiste sobre a irredutibilidade do sagrado, que implica a *époché* fenomenológica, e sobre uma disposição de tomar parte da experiência do *homo religiosus*; em seguida, ele experimenta recriar pela imaginação as condições da manifestação do sagrado e, ao fazê-lo, apreende a intencionalidade do sagrado por meio da dialética do sagrado e do profano; finalmente, ele busca extrair a significação do fenômeno religioso utilizando uma hermenêutica estrutural fundada sobre a sua interpretação do simbolismo religioso.

Não existe uma ordem temporal na fenomenologia eliadiana no que diz respeito à aplicação dos princípios fenomenológicos aqui abordados, como pode parecer à primeira vista. Na verdade, os referidos princípios operam conjuntamente na metodologia eliadiana. Qualquer ilusão de natureza temporal decorre da necessidade da exposição analítica desta metodologia.

A visão conjunta dos três princípios fenomenológicos aqui analisados mostra o seguinte: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, de função heurística, encontra a sua verificação na aplicação dos princípios configurados na dialética do sagrado e do profano e no simbolismo religioso. A dialética do sagrado e do profano juntamente com a análise do simbolismo religioso conduzem ao *sentido irredutível do sagrado* que resulta da sua abordagem fenomenológica.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que atravessa toda a obra de Eliade partindo da sua base, unifica-a, portanto, em torno de um objetivo fundamental, que é o de pôr em evidência a identidade dialética dos fenômenos religiosos, que permite que se aluda a um plano de referência própria do fenômeno religioso, a partir do qual ele deverá ser estudado como objeto da disciplina História das Religiões, tanto sob o viés fenomenológico como sob o viés histórico.

---

[239] Os sistemas simbólicos autônomos e universais e o simbolismo religioso considerado como o conjunto destes sistemas foram objeto de estudo específico e sistematizado por Eliade na sua obra magna THR.

[240] Iremos abordar no item 2.6.2.4. adiante o simbolismo religioso como princípio metodológico que integra a fenomenologia da religião eliadiana.

2.6.2.2. O antirreducionismo do fenômeno religioso como princípio metodológico segundo Eliade (ou a epoché fenomenológica)

2.6.2.2.1. A autonomia do fenômeno religioso e o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso

Eliade, como historiador das religiões postula a irredutibilidade do fenômeno religioso tanto contra toda forma de *positivismo reducionista* como também contra toda forma de *historicismo reducionista*; sobre isto, já discorremos no item 2.3.2 retro e, por isto, não vamos nos alongar mais aqui sobre este tema.

Ao fazer a delimitação inicial do fenômeno religioso considerado como objeto da História das Religiões, Eliade parte, como se viu, de uma perspectiva antirreducionista que considera o fenômeno religioso como uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito.

Sobre a autonomia do fenômeno religioso *qua* religioso, Eliade erigiu o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso não só como princípio fundante da História das Religiões, mas também como princípio que confere autonomia à mencionada disciplina perante as disciplinas históricas que também têm a religião como objeto de estudo, isto na medida em que aquela primeira disciplina postula um objeto próprio de estudo.

Tão grande é a importância do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso para Eliade que, no seu THR[241], ao iniciar o seu Prefácio, o citado historiador das religiões cuidou logo de afirmar a irredutibilidade do fenômeno religioso, explicitando, desta forma, o fundamento sobre o qual construiu todo o seu trabalho de historiador das religiões.

Eliade[242] afirma, com as palavras seguintes, a irredutibilidade do fenômeno religioso:

> A ciência moderna reabilitou um princípio que certas confusões do século XIX comprometeram gravemente: *é a escala que cria o fenômeno.* Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: "um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente esse animal?" O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e mecanismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? À escala microscópica podemos conceber uma resposta hesitante. À escala visual humana, que tem pelo menos o mérito de nos apresentar o elefante como um fenômeno zoológico, não há hesitação possível. Da mesma maneira, um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar esse fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc.... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, ou seja, o seu carácter sagrado. É verdade não existirem fenômenos religiosos "puros", assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso. Sendo a

[241] Trabalho que, junto com SP são os dois únicos em que ele trata de forma sistemática a morfologia, a estrutura e a essência do fenômeno religioso.
[242] Eliade, *in* THR, p. 17.

> religião uma coisa humana, é também, de facto, uma coisa social, lingüística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida colectiva. Mas seria vão querer explicar a religião por uma destas funções fundamentais que definem o homem, em última análise. Seria vão pretender explicar *Madame Bovary* por uma série de factos, sociais, econômicos, políticos – que seriam indubitavelmente reais, mas sem consequências para a obra literária em si mesma.
> Para não sairmos do nosso âmbito: não pensamos contestar que o fenômeno religioso possa ser ultimamente encarado de ângulos diferentes; mas importa, antes de mais, considerá-lo em si mesmo, naquilo que contém de irredutível e de original.

Da formulação básica assim feita por Eliade do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, podem-se retirar as seguintes diretivas que o mesmo princípio impõe ao trabalho do historiador das religiões: a) o fenômeno religioso, como objeto de estudo específico da História das Religiões deve ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, deve ser estudado à escala religiosa; b) não existem fenômenos religiosos *puros* nem fenômenos única e exclusivamente religiosos; c) sendo o fenômeno religioso uma coisa humana, o fenômeno religioso pode ser encarado de ângulos diferentes por outras disciplinas históricas que o têm por objeto; d) o historiador das religiões deverá considerar o fenômeno religioso não sob a perspectiva de tais disciplinas históricas, mas naquilo que ele tem de irredutível e de original.

Interessa-nos, aqui, abordar o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso sob a perspectiva da fenomenologia da religião e é isto que passaremos a fazer, estudando-o sob vários enfoques.

2.6.2.2.2. O caráter antepredicativo do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que Eliade traduz na sentença "*a escala cria o fenômeno*", tem um caráter antecipatório, de pré-compreensão, e põe em movimento o processo fenomenológico-hermenêutico na medida em que é a perspectiva que se adota na observação de um fenômeno que desempenha um papel de grande importância na constituição desse mesmo fenômeno.

Sob este aspecto, o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso pode ser visto como um postulado da compreensão antepredicativa do campo religioso tomado como um todo unitário, que encontra a sua legitimação no pressuposto de um real irredutivelmente pluriforme e apreensível em seu domínio específico segundo a escala de referência própria ao tipo de fenômeno que o constitui (a escala religiosa).

Além disso, o postulado segundo o qual o sagrado representa uma dimensão única da experiência humana apresenta-se em correlação com o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso. Subestimar a qualidade única da experiência religiosa é recusar-se a compreendê-la. Reconhecendo-se esta qualidade única da experiência religiosa, admite-se que tal experiência integra a busca do homem pelo sentido de todas as coisas. Concebida desta forma a experiência do sagrado, ela apresenta uma analogia com aquilo que os fenomenólogos consideram como uma forma de *ser no mundo*, e que se pode entender como uma forma de autoconstituição. Um estudo do sagrado terá como consequência o alargamento da compreensão filosófica desta busca de sentido.

2.6.2.2.3. O antirreducionismo do fenômeno religioso como conteúdo do princípio metodológico da irredutibilidade do sagrado segundo Eliade – a epoché fenomenológica

Declaradamente antirreducionista, Eliade postula que o fenomenólogo da religião[243] deve se esforçar por explicar o fenômeno religioso a partir do seu próprio contexto, que é o contexto religioso. Para ele, a interpretação do fenômeno religioso feita a partir de outro contexto (sociológico, psicológico, etc.), ou seja, descuidando da intencionalidade primeira deste fenômeno, que é a religiosa, afasta toda e qualquer possibilidade de se captar o sentido do que ele tem de único e irredutível, que é o elemento sagrado.

A posição de fundo de que Eliade parte é a de que o sagrado não se manifesta a não ser em forma simbólica; a maior parte das suas posturas antirreducionistas vão contra certas interpretações em que aparecem subestimados claramente o papel e o alcance do simbolismo religioso.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso justifica-se pela importância que se concede à *epoché* fenomenológica no campo da fenomenologia. As motivações de Eliade na formulação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso são de ordem fenomenológica e supõem a *epoché* fenomenológica.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso cumpre o papel de instrumento metodológico que possibilita ao fenomenólogo da religião realizar a necessária *epoché* fenomenológica, buscando o sentido de uma experiência religiosa exteriorizada num dado religioso tal como ela é vivida pelo sujeito desta experiência. Se é fato que algumas pessoas viveram experiências que elas consideraram como sendo religiosas, o fenomenólogo da religião deve respeitar esta intenção primeira que se evidencia nos dados de que dispõe e deve analisá-los sob o ângulo religioso, suspendendo o juízo que possa normalmente ter sobre os correspondentes fenômenos religiosos, com isto intencionando descobrir a sua significação religiosa, qualquer que seja a forma religiosa em que eles se apresentem.

Também sob a perspectiva de favorecer a *epoché* fenomenológica, observa-se que a atitude do fenomenólogo da religião que põe em prática o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso é refratária a quaisquer argumentos de natureza teológica ou oriundos das avaliações feitas pelos teóricos das diversas disciplinas históricas em relação ao citado fenômeno religioso dentro dos respectivos campos de estudo e de acordo com os correspondentes métodos de abordagem. O fenomenólogo da religião, por força do citado princípio, deve *suspender* toda consideração normativa em relação ao seu objeto de estudo (como as de cunho teológico, por exemplo) e deve evitar tomar partido a favor ou contra o caráter possivelmente ilusório do universo religioso, ou ainda a favor ou contra a faculdade que se reconhece ao *homo religiosus* de alcançar a realidade última, etc..

Sob a perspectiva de princípio metodológico fundante da fenomenologia, o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso exige que todo enfoque de um

[243] Neste item que trata do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso sob a perspectiva fenomenológica, para efeito de maior clareza, preferimos utilizar a expressão mais específica fenomenólogo da religião ao invés de historiador das religiões, como fizemos até agora e faremos em seguida para nos mantermos fiéis à obra eliadiana.

fenômeno religioso esteja de acordo com a natureza deste mesmo fenômeno. No âmbito da experiência que o *homo religiosus* faz do sagrado, o fenomenólogo da religião deve considerar que esta experiência tem características próprias; se ele quer participar de tal experiência e compreender o fenômeno religioso com a necessária simpatia, é imprescindível que adote uma escala de valores religiosa compatível com a do "outro", o sujeito da experiência religiosa. Portanto, o fenomenólogo da religião deve utilizar uma escala de valores religiosos para apreender o fenômeno religioso em toda a sua irredutibilidade.

Observando o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, o fenomenólogo da religião opõe-se a toda interpretação subjetiva da *realidade*, esforça-se por adotar uma *atitude de escuta atenta e benévola*, para poder *vivenciar* o que experimentou de verdade o *homo religiosus* e para poder ser capaz de captar o sentido e a autenticidade da experiência religiosa tal como ela foi vivida. O fenomenólogo da religião está obrigado a não enxergar no fenômeno religioso mais do que ele é e a não prejulgar o que ele revela.

O princípio fenomenológico da irredutibilidade do fenômeno religioso postulado por Eliade impõe a tomada de uma perspectiva religiosa autônoma que possa responder pelas especificidade, complexidade e totalidade do fenômeno religioso. Reduzir o religioso ao não religioso corresponde a trair a intencionalidade daquilo que se manifesta diante de tudo como sendo o sagrado.

Eliade postula a irredutibilidade do fenômeno religioso pensando, sobretudo, nos reducionistas do passado e em sua tendência de considerá-lo a partir de uma perspectiva não religiosa. Mas o fez também tendo em mente o fato de que todo o conhecimento é relativo, sem exceções, afirmando que as perspectivas sociológicas e psicológicas, por exemplo, não esgotam a significação dos fenômenos religiosos e que, em certos casos, podem até mesmo falsear e ignorar o essencial da manifestação do sagrado.

Contudo, nem Eliade, nem os fenomenólogos da religião, de modo geral, pretendem, de modo algum, que a sua atitude seja a única capaz de apreender e possibilitar o estudo do fenômeno religioso em sua integridade e na totalidade de sua manifestação; nenhum deles desconhece que existem outras disciplinas que também têm o mesmo fenômeno como objeto de estudo.

Além disso, para Eliade, a aplicação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso não implica, de nenhuma maneira, que existam fenômenos religiosos *em estado puro*, fora da história. É o que ele explica no seguinte trecho por ele escrito:

> Não existe fenômeno religioso 'puro' fora da história, pois não existe nenhum fenômeno humano que não seja ao mesmo tempo fenômeno histórico. Toda experiência religiosa se expressa e transmite em um contexto histórico concreto. Mas admitir a historicidade das experiências religiosas não implica que sejam redutíveis a formas de comportamento não religioso. Afirmar que um dado religioso é sempre um dado histórico não significa que seja redutível a uma história econômica, social ou política.[244]

[244] *Apud* Allen, *in Structure and Creativity in Religion*, p. 92-93; tradução livre pela autora do texto em espanhol.

Partindo deste posicionamento segundo o qual não existe fenômeno religioso *em estado puro*, Eliade, coerentemente, postula que a irredutibilidade do fenômeno religioso não afasta as contribuições das outras disciplinas históricas quando se dedicam ao mesmo objeto de estudo - a antropologia, a sociologia e a psicologia, por exemplo –. Eliade não pretende que a sua disciplina se baste. Na verdade, em seu intento de chegar a uma síntese fenomenológica capaz de explicar os múltiplos aspectos do sagrado, o mencionado estudioso considera a fenomenologia da religião em grande parte devedora dos enfoques destas outras disciplinas históricas acerca do fenômeno religioso.

No Prefácio de CTAE[245], Eliade dá um exemplo concreto da medida em que se dá a contribuição das demais disciplinas históricas para a fenomenologia da religião. Ali, ele afirma que procurou abordar, compreender e apresentar o xamanismo como cumpre ao historiador das religiões, o que significa que ele estudou o xamanismo, um fenômeno extremamente complexo, no conjunto da história geral das religiões, utilizando o grande material documental que versa sobre os diversos xamanismos, sem desprezar as indagações empreendidas a partir do ponto de vista da psicologia, da sociologia e da etnologia, que são indispensáveis para o conhecimento dos distintos aspectos do xamanismo. Após mostrar o que as abordagens psicológica, sociológica e etnológica podem apontar de útil acerca do xamanismo para o estudo a ser empreendido pelo historiador das religiões, ele[246] aponta os limites em que se dão as contribuições destas disciplinas:

> A missão da história das religiões é reunir os resultados da etnologia como também os da psicologia e os da sociologia; mas não renunciará, porém, ao seu método próprio de trabalho nem à perspectiva que a define especificamente. Por mais que a etnologia cultural trate de estabelecer, por exemplo, as relações do xamanismo em certos círculos culturais, a difusão de tal ou qual complexo xamânico, etc., seu objeto não é revelar-nos o sentido profundo de todos estes fenômenos religiosos, esclarecer seu simbolismo e articulá-los na história geral das religiões. Em última instância, é ao historiador das religiões que incumbe sintetizar todas as investigações particulares sobre o xamanismo e apresentar uma visão de conjunto que seja, ao mesmo tempo, uma morfologia e uma história deste complexo fenômeno religioso.

No texto citado, consta-se que, se o enfoque fenomenológico proposto por Eliade quer ser autônomo, isto não implica que ele postule sua autossuficiência; mas postula, isto sim, que ele tem primazia sobre o enfoque das demais disciplinas dada a especificidade do seu objeto de estudo.

Sobre esta questão, não se deve olvidar, por outro lado, que Eliade preconiza a necessidade de uma interpretação que seja da mesma natureza da que têm os dados interpretados, ou seja, religiosa.

Na verdade, o que Eliade está propondo é uma síntese fenomenológica. Das contribuições das outras disciplinas somente se aproveitam e se integram aquelas que se conformam às exigências da fenomenologia da religião, e, fazendo esta integração, o

[245] P. 9/11.
[246] CTAE, p. 11; tradução do espanhol pela autora.

fenomenólogo da religião desconsidera o caráter relativo, as hipóteses específicas, as limitações internas das outras posturas, sejam elas etnológicas, funcionalistas, sociológicas, etc..

Sob outra perspectiva, constata-se que o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso não é garantia de que o enfoque fenomenológico esteja livre de todo e qualquer pressuposto. Pois não se pode abstrair do fato de que cada enfoque metodológico tanto quanto cada interpretação de um fenômeno religioso recebem, de alguma forma, a influência dos contextos econômico, social e histórico em que tal fenômeno se insere. Deste modo, o fenomenólogo da religião deverá examinar cada uma das formas particulares do fenômeno religioso estudado, ainda que seja somente para constatar a possibilidade da influência do contexto sobre o mesmo fenômeno, influência esta que lhe é própria e que limita a sua compreensão; constatando a influência do contexto, tem que indagar se esta forma concreta de reducionismo é ou não é suscetível de jogar luz sobre alguns aspectos do citado fenômeno sob o ponto de vista do plano religioso da sua significação.

No próximo item veremos que a dialética do sagrado e do profano corresponde a um princípio que possibilita a aplicação prática do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso.

2.6.2.3. A dialética do sagrado e do profano como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana

De acordo com Eliade, o método utilizado pelo historiador das religiões é empírico e se inicia com o recolhimento dos documentos religiosos cuja significação ele pretende extrair. Tais documentos pertencem ao campo histórico no qual as experiências religiosas da humanidade se expressam. Através de uma abordagem fenomenológica, o estudioso deverá apreender, descrever e interpretar os fenômenos religiosos que constituem o *Lebenswelt* do *homo religiosus*.

Para saber quais são os documentos deve recolher, quais são os fenômenos que irá descrever e interpretar, o historiador das religiões, segundo Eliade, está jungido a observar os princípios metodológicos consistentes no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que impõe que se tome o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência, e nos princípios que permitem a sua verificação, o princípio da dialética do sagrado e do profano, que permite a apreensão do fenômeno religioso enquanto religioso e o simbolismo religioso, que é o instrumento metodológico que possibilita a interpretação do fenômeno religioso.

Uma vez feita por nós a abordagem do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, passamos, agora, ao estudo da dialética do sagrado e do profano.

Como já vimos neste trabalho, a pergunta de Eliade pela estrutura dos fenômenos religiosos tem em vista fazer oposição ao reducionismo do positivismo e do historicismo e determinar o modo intencional de manifestação do toda manifestação do sagrado. A dialética do sagrado e do profano, como já vimos antes, permite ao historiador das religiões apreender o modo intencional das manifestações religiosas. Em assim o fazendo, a dialética do sagrado e do profano demarca o objeto de estudo da História das Religiões em geral e da fenomenologia da religião em particular.

A dialética do sagrado e do profano, constitui, portanto, um princípio fenomenológico fundamental para a identificação dos fatos religiosos.

Na forma de manifestação do sagrado no mundo evidencia-se a chamada dialética do sagrado e do profano, que rege toda hierofania: o sagrado manifesta-se em algo distinto dele mesmo, num objeto profano que, por força dessa manifestação, torna-se sagrado, sem deixar de participar do meio cósmico que o circunda ou, em outras palavras, sem deixar de ser *ele mesmo*.

Esta dialética do sagrado e do profano constitui a estrutura invariante que sustenta e que rege toda e qualquer hierofania e que confere ao fenômeno religioso o seu caráter irredutível frente a todo e qualquer tipo de fenômeno não religioso.

O importante, segundo Eliade, reside na oposição dialética entre o sagrado e o profano e não no conteúdo daquilo que se opõe. Retiram-se, daqui, pelo menos duas conclusões importantes: a primeira, é a de que o termo *transcendência*, que é tão essencial para a religião, varia de sentido de acordo com o contexto a que se refere; a segunda, é a de que a concepção eliadiana de sagrado deve permanecer sem conteúdo fixo, pois o que é profano para um grupo pode ser sagrado para outro, bem como o que é sagrado para um grupo poderá não sê-lo para outro, ou, ainda, poderá ser visto como sagrado mesmo por aqueles que não o aceitam como sagrado para si próprios.

Isto põe à mostra o caráter efêmero (porque histórico) das inumeráveis oposições entre *sagrado* e *profano* que podem ser encontradas ao longo da história da humanidade. Ou, em outras palavras, a estrutura dialética da hierofania permite considerar, sem solução de continuidade, as expressões religiosas da humanidade.

É por causa da variação das formas históricas do sagrado ao longo do tempo explicada pela dialética do sagrado e do profano que Eliade[247] afirma que a secularização de um valor religioso ilustra a lei da transformação universal dos valores humanos:

> a secularização de um valor religioso ilustra, em última análise, a lei da transformação universal dos valores humanos; o caráter "profano" de um comportamento antes "sagrado" não pressupõe uma solução de continuidade: o "profano" não é senão uma nova manifestação da mesma estrutura constitutiva do homem que, antes, se manifestava através de expressões "sagradas".

Ao tratar do tema *Revalorização das hierofanias* em seu THR[248], Eliade observa que não obstante as diferentes valorizações do sagrado, está-se sempre diante da mesma dialética do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir, verificável em todos os níveis da experiência religiosa. Isto significa também que um é o nível hermenêutico das formas religiosas, que é dado pela dialética do sagrado e do profano; outro é o nível do universo religioso com sua *Weltanschauung*, no interior do qual cada hierofania recebe as suas valorizações[249].

---

[247] Eliade, *in* SP, p. 211.
[248] Eliade, *in* THR, p. 53-55.
[249] Pode-se tirar destas colocações a constatação de que, quando Eliade fala de *sagrado*, não cabe considerar que ele estaria se referindo a um sagrado difuso, a uma espécie de força impessoal, primitiva, que estaria na base das religiões e da variedade e complexidade das formas religiosas mais *evoluídas*. A

A dialética do sagrado e do profano é um princípio estrutural que apresenta três partes distintas: a separação do objeto hierofânico e a distinção sagrado-profano; a relação paradoxal que liga o sagrado e o profano; a avaliação e a escolha existenciais que se apresentam implicitamente nesta dialética. Estudaremos separadamente cada uma destas três partes.

2.6.2.3.1. A separação e a distinção do objeto hierofânico

Para designar o ato de manifestação do sagrado, Eliade[250] utiliza o termo *hierofania*:

> O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o acto da manifestação do sagrado propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cómodo, porque não implica qualquer precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos mostra*.

Toda hierofania implica uma nítida separação do objeto hierofânico do mundo que o rodeia. O objeto que se torna revelador do sagrado se separa, se segrega de todo o resto do mundo que o circunda. A nova significação sagrada que o objeto adquire corresponde a uma intencionalidade irredutível àquela do objeto considerado em si mesmo. Sem deixar de ser o que é, o objeto torna-se revelador do sagrado.

Ao escolher o termo *hierofania* para designar o ato de manifestação do sagrado, Eliade realça o fato de que o sagrado *se manifesta* ao homem na realidade profana, portanto, por outros caminhos que não correspondem ao pensamento lógico.

Na verdade, o sagrado mostra-se, revela-se diretamente no objeto profano. Sendo assim, não há sagrado nem profano fora da atitude religiosa. O profano somente faz sentido para o *homo religiosus* na medida em que ele é revelador do sagrado. Contudo, a atitude religiosa não institui o sagrado, pois o sagrado sempre se apresenta como *algo que se revela*.

Quando ocorre a manifestação do sagrado, ocorre uma ruptura no nível ontológico, uma vez que o objeto em que ele se manifestou e que o revela torna-se distinto dos demais objetos que o cercam e dele próprio; nesta dimensão, exterioriza-se não só a dualidade sagrado e profano em relação ao objeto hierofânico, como também se dá a distinção do objeto hierofânico, ou seja, determinado objeto ou evento se singulariza em relação a tudo o que o cerca, ou, pelo menos, perante si mesmo, em função de algum aspecto seu, substancial ou circunstancial, que o torna revelador do sagrado; é daí que se segue a distinção essencial entre sagrado e profano[251]. O objeto que se singulariza por força da manifestação do sagrado sobre ele é *escolhido*, pois é o sagrado que se manifesta sobre ele.

Eliade afirma que devemos estar prontos para desvelar a existência das hierofanias em todos os lugares, em cada aspecto da nossa vida psicológica, econômica, espiritual e social; e que, de outro lado, não podemos jamais ter a certeza de que

---

dialética do sagrado como princípio hermenêutico supõe a variedade e complexidade das formas religiosas.

[250] Eliade, *in* SP, p. 25.

[251] Eliade, *in* THR, p.36/37.

qualquer coisa, (objeto, movimento, função psicológica, ser ou mesmo jogo) não foi transformada um dia em hierofania em um momento qualquer da história. Segundo ele, "é certo que tudo quanto o homem manejou, sentiu, encontrou ou amou pode tornar-se uma hierofania" [252].

2.6.2.3.2. A relação paradoxal entre o sagrado e o profano

A segunda parte da dialética do sagrado e do profano mostra-se na relação paradoxal que se apresenta entre o sagrado e o profano nas hierofanias.

No processo de sacralização – o processo pelo qual o sagrado se historiciza e, assim o fazendo, se limita -, os dados religiosos revelam que o sagrado e o profano coexistem ligados por uma relação paradoxal: quando o sagrado se manifesta num objeto profano dá-se uma coexistência paradoxal das duas realidades contrárias, a realidade sagrada e a realidade profana; em outras palavras, pode-se afirmar que o objeto transmuta-se em outra coisa quando se torna portador de uma verdade absoluta, eterna e transcendente – o*de la historia de las religiones* sagrado[253] -, e que, ao mesmo tempo, este objeto não deixa de ser *ele mesmo*[254].

Eliade[255] descreve assim esta relação paradoxal que se dá entre o sagrado e o profano nas hierofanias:

> Em resumo, o que revelam todas as hierofanias, até mesmo as mais elementares, é esta paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir. [...] Esta coincidência sagrado-profano realiza de facto uma ruptura de nível ontológico. Está implicada em qualquer hierofania, porque toda a hierofania *mostra*, manifesta a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno.

Ao se manifestar num objeto profano, o sagrado, enquanto realidade última e absoluta, limita-se; torna-se relativo; submete ao tempo e ao devir, historiciza-se; tudo isto também constitui um paradoxo, como se evidencia nos seguintes exemplos que Eliade[256] oferece para demonstrar a limitação e a relativização do sagrado no objeto profano:

> o sagrado manifesta-se sob qualquer forma, até sob a mais aberrante. Em resumo, o que é paradoxal, o que é ininteligível, não é o facto da manifestação do sagrado nas pedras ou nas árvores, mas o próprio facto de ele *se manifestar* e, por consequência, de se *limitar* e se tornar *relativo*.

O paradoxo também se mostra do lado do profano: uma coisa comum, limitada, histórica, que continua a ser ela própria, pode manifestar simultaneamente o não-limitado, o não-histórico, o não-natural.

---

[252] Eliade, *in* THR, p. 35.

[253] Pois como escreve Eliade, a sacralidade constitui, para aqueles que a vivem e a aceitam, um fator de unidade e de síntese e a zona do sagrado representa o Centro absoluto. (*Apud* MARINO, Adrian, *L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 149)

[254] Eliade, *in* THR, p. 54/55.

[255]Eliade, *in* THR, p. 54.

[256] Eliade, *in* THR, p. 55.

O processo de sacralização corresponde à intenção da hierofania, intenção esta que constitui a estrutura e o fundamento de toda hierofania.

No que se refere à paradoxal coexistência do sagrado e do profano no objeto hierofânico, observa-se ainda que ela não é uma relação estática, mas que se apresenta como uma tensão dialética e de movimento.

Ao examinar-se o processo pelo qual o sagrado se historiciza e se limita, a estrutura dinâmica da passagem do sagrado ao concreto, constata-se que ele corresponde ao processo que ocorre simultaneamente pelo qual uma coisa limitada, histórica, temporal e natural incorpora e revela o que é trans-histórico, eterno, sobrenatural e absoluto. Este movimento de dois processos contrários e ao mesmo tempo interativos constitui o processo de sacralização.

O movimento que parte do sagrado, que é uma estrutura essencial, a-histórica e modelo atemporal, para a manifestação particular, histórica pode ser denominado analogicamente como *movimento de encarnação*. Neste *movimento de encarnação*, o sagrado não é expresso em forma perfeita, não mediada; ele é tornado manifesto, pois, fazendo-se a si próprio manifesto, ele se limita e historiciza a si próprio. Em toda hierofania, o sagrado sofre este processo de condicionamento radical; ele é fragmentado, particularizado, incorporado em novos objetos e toma novas formas.

O movimento correlato ao *movimento de encarnação* parte do objeto histórico que incorpora o sagrado e revela o que é trans-histórico, eterno, sobrenatural e absoluto. Trata-se do movimento que corresponde à tendência da *forma encarnada*, o novo objeto (de natureza simbólica) de realizar o seu significado arquetípico universal[257]. Este movimento pode ser denominado como *movimento encarnacional reverso*.

Se no *movimento de encarnação* domina o movimento correlato a ele – o seu correlato dialético, o *movimento encarnacional reverso* – o trans-histórico pode ser eclipsado pelo objeto histórico e pode perder-se toda a consciência do sagrado e do seu significado transcendente. Um tema caro a Eliade corresponde à situação aqui descrita: trata-se da chamada camuflagem do sagrado no profano, que, para o mencionado autor, constitui a última etapa da dessacralização que perpassa esta nossa época, dessacralização que, de acordo com ele, corresponde à mais importante criação religiosa do mundo ocidental moderno. Este processo de camuflagem do sagrado no profano, segundo o referido estudioso, "ilustra, com efeito, a perfeita camuflagem do 'sagrado', mais precisamente, a sua identificação com o profano" [258].

Se no *movimento encarnacional reverso* predomina totalmente o seu correlato dialético, a estrutura trans-histórica sagrada ou a forma exemplar pode se tornar desligada ou libertada da situação particular histórica e existencial na qual ela se encarnou. Neste caso, o sagrado torna-se tão distante, tão transcendente, que não é mais experimentado como historicamente imanente e a hierofania deixará de ser experienciada como relevante para as crises existenciais específicas das pessoas religiosas. Enquadra-se, aqui, a título de exemplo, a figura do *deus otiosus*, que pode ser

[257] Trata-se, aqui, da estrutura trans-histórica sagrada ou a forma ou modelo exemplar encontráveis nos mitos (o que era no começo, o estado puro do começo, o primeiro momento, aquilo que era no começo, etc.). Sobre a figura do arquétipo, ver o item 2.6.2.4.3 adiante.
[258] Eliade, *in* HCIR/I, p. 10; tradução livre pela autora.

exemplificada em Ndyambi, o deus supremo dos Hereros, e o Ser supremo dos Tumbukas: "Retirado no Céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hereros, abandonou a Humanidade a divindades inferiores. 'Por que lhe oferecíamos sacrifícios? Explica um indígena. Nós não precisamos ter medo dele, porque ao contrário dos nossos mortos (*okakurus*) ele não nos faz mal nenhum' O Ser supremo dos Tumbukas é demasiado grande 'para se interessar pelos assuntos ordinários dos homens'" [259].

Considerando que o historiador das religiões, segundo Eliade, deve começar seu trabalho com os dados empíricos que são expressões de manifestações históricas do sagrado, poderia parecer à primeira vista que a sua aproximação metodológica deveria ser procedida em uma ou com as duas direções do processo hierofânico antes aqui referidas. Este posicionamento é uma interpretação equivocada da metodologia fenomenológica eliadiana: uma vez que a dialética do sagrado e do profano supõe a tensão e o movimento dos dois processos, que são contrários e interativos, o método correto enfatiza a interação dinâmica entre fatos e essências, das manifestações históricas particulares e suas estruturas arquetípicas.

Considerando-se, ainda, a relação sagrado-profano presente em toda hierofania sob o ponto de vista da dialética do sagrado e do profano, constata-se que aquela relação apresenta uma lógica paradoxal, que pode ser assim esquematizada:

a) o sagrado e o profano são mutuamente excludentes porquanto a realidade sagrada – do ser eterno e absoluto – exclui a realidade profana – do ser temporal e relativo -;

b) embora mutuamente excludentes, o sagrado necessita do profano como meio necessário para se revelar e ser apreendido pelo *homo religiosus*, ou em outras palavras, o sagrado não existe sem o profano; paralelamente, o profano não pode existir sem o sagrado uma vez que seja visto como uma "abertura" para o transcendente;

c) sendo ao mesmo tempo mutuamente excludentes e necessários, o sagrado e o profano são também mutuamente complementares: na hierofania, o sagrado e o profano ocorrem simultaneamente, coexistem.

Esta lógica paradoxal que se mostra na relação sagrado-profano evidencia, como afirma L. Dupré[260], que o profano é um termo exclusivamente religioso, "construído pela linguagem do transcendente para distinguir a busca da realidade última da imediatidade da vida ordinária".

O paradoxo existente em toda hierofania e a lógica paradoxal da relação sagrado-profano - ou expressando-nos de forma sintética, o caráter paradoxal ínsito a toda hierofania - evidenciam que a *coincidentia oppositorum* constitui um aspecto típico do caráter constitutivamente paradoxal do sagrado, o que indica a transcendência absoluta do sagrado sobre qualquer determinação mundana.

E, sendo todos os fatos religiosos de natureza simbólica, uma vez que eles visam a uma realidade metaempírica, este caráter constitutivamente paradoxal do sagrado afeta também a capacidade de significação do símbolo religioso, que se mostra apto a exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, como é o caso dos símbolos da passagem difícil, também denominados simbolismos dos Simplégados ou Symplegades (v. g. a ponte estreita como o gume de uma espada, ou a lâmina da

[259] Eliade, *in* MSM, p. 117.
[260] *Apud* Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 562.

navalha a que alude o Katha Unapisad (III, 4) [261], que revelam que há um modo de ser que é inacessível à experiência imediata, ao qual se pode ascender somente com o desligamento da realidade presente, mediante um comportamento espiritual e a renúncia à crença ingênua na inexpugnabilidade da matéria; e como é o caso também do modelo ou arquétipo da *coincidentia oppositorum*, que se mostra nos chamados símbolos da *coincidentia oppositorum*, os símbolos que exprimem aspectos contraditórios da realidade última, representam o que se denomina totalidade ou absoluto, como também a coexistência paradoxal, na divindade, de princípios polares e antagônicos[262]; ou, se apreciado sob o ponto de vista fenomenológico, "o arquétipo da *coincidentia oppositorum* apresenta a anulação de todas as polaridades que passam a ser vistas numa unidade-totalidade que só pode ser qualificada de paradoxal, inclassificável por outros meios" [263].

2.6.2.3.3. A avaliação e a escolha existenciais implicadas na dialética do sagrado e do profano

A par da sua caracterização puramente fenomenológica, na qual ela se presta como princípio metodológico que estabelece as condições necessárias para a apreensão do sagrado, a dialética do sagrado e do profano, ou, mais especificamente, a relação sagrado-profano tem uma dimensão existencial para o *homo religiosus*.

A terceira parte da dialética do sagrado e do profano corresponde ao momento da avaliação e da opção existencial. A relação sagrado-profano reveste-se de uma significação existencial para o *homo religiosus.*

Como Eliade enfatiza ao longo das suas obras, o sagrado e o profano dizem respeito a dois *modos de ser no mundo*, a duas *situações existenciais* que o homem vem assumindo no mundo ao longo da sua história. Os modos de ser sagrado e profano dependem, segundo ele, das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmo.

A experiência do sagrado ou o encontro do homem com uma realidade transcendente desperta a sua consciência de que alguma coisa existe realmente, que existem valores absolutos que são suscetíveis de guiá-lo e de conferir uma significação à sua existência; permite ao homem enxergar que ele não se encontra num mundo inerte, como se fosse uma massa opaca de objetos reunidos aleatoriamente, mas que esse mundo corresponde a um Cosmo vivo, articulado e significante.

Quando faz a experiência do sagrado, o *homo religiosus* é levado a avaliar os dois estados, o relativo ao sagrado e ao profano, e a fazer uma opção existencial; trata-se do momento da *constituição do mundo* para ele, pois o sagrado é que é o real por excelência.

---

[261] *Apud* Eliade, MA, p. 225.

[262] Eliade, *in* MA, p. 225.

[263] V. H. Catalá, *La Realidad Suprema como "coincidentia oppositorum" en La Historia de las Religiones. Investigación religioso-fenomenologica.* Dissertatio ad lauream in "Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriane". (Madrid, 1972), *apud* GUIMARÃES, André Eduardo, *O sagrado e a história*, p. 390. Na sua nota de rodapé a essa citação, Guimarães deixa claro que "Embora este não seja um estudo sobre a obra eliadiana em particular, como diz o título, a obra de Eliade é amplamente utilizada pelo autor que, na sua 'Conclusión fenomenológica' (p. 305-312) se revela um 'eliadiano'".

Ao fazer a experiência do sagrado, o *homo religiosus* vê-se, portanto, imerso numa crise existencial: é levado a *avaliar* os dois estados, o relativo ao sagrado e o relativo ao profano, e a fazer uma *opção existencial*. É a sua própria existência que está colocada em jogo. Como consequência da dualidade existente entre sagrado e profano revelada por meio da sua coexistência paradoxal, passam a fazer parte integrante da sua existência escolhas, diferenciações, juízos de valor e até significações. Existe uma dimensão da sua existência que lhe parece mais carregada de significação, mais importante, mais decisiva, a qual, na medida em que se apresenta investida de um sentido mais profundo, serve-lhe de paradigma e oferece critérios que lhe permitem julgá-la.

Segundo Eliade[264],

> é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e às experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo, e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.

Allen[265] considera que, embora Eliade frequentemente descreva a avaliação e a escolha do homem diante do sagrado e do profano de uma forma negativa em relação ao profano, na escolha que o *homo* religiosus faz pelo sagrado é o profano que é colocado em evidência. Ele o afirma e o demonstra assim:

> Eliade descreve frequentemente a escolha e a avaliação do homem "de uma maneira negativa". A dialética das hierofanias afasta logo a superioridade da existência cotidiana e natural do homem. Após a "ruptura" entre o sagrado e o profano, o homem considera o cotidiano como uma "queda". Ele se sente afastado daquilo que aprecia como sendo "fundamental" e "verdadeiro". Ele aspira a transcender sua maneira de viver "natural" e "histórica" e a viver sempre no sagrado.
>
> Eis o que parece ser o resultado desta discussão: a dialética das hierofanias coloca vivamente em evidência o profano; o *homo religiosus* "escolhe" o sagrado e rejeita a mediocridade da sua vida cotidiana. Ao mesmo tempo, graças a esta avaliação e a esta escolha, o homem é conduzido a julgar de um modo são, a agir e se exprimir de uma forma criativa. O valor religioso "positivo" que o homem exprime pela avaliação "negativa" que ele dá ao profano, aparece, eu suponho, na intencionalidade dirigida a uma comunicação significativa com o sagrado e dirigida a uma ação religiosa que naquele momento constitui uma estrutura na consciência do *homo religiosus.*

---

[264] Eliade, *in* OR, p. 9. Allen, *in L'analyse phénoménologique de l'éxperience religieuse*, p. 134.

[265] Allen, *in L'analyse phénoménologique de l'éxperience religieuse*, p. 134; tradução do texto em francês pela autora.

Considerando a avaliação e a escolha que o homem deve fazer quando se vê diante do sagrado e do profano sob um prisma diverso, na medida em que o sagrado deve ser objeto de uma valoração e de uma eleição por parte do *homo religiosus*, tem-se que ter em mente que a resposta religiosa não se apresenta simples, fácil, clara, mecânica. Ao mesmo tempo em que o sagrado se manifesta, ele se oculta e se camufla.

É aí que se localiza a verdadeira dialética do sagrado, como o aponta Eliade[266]:

> Quando qualquer coisa de *sagrado* se manifesta (hierofania), ao mesmo tempo qualquer coisa *se oculta*, se torna críptica. Aí se encontra a verdadeira dialética do sagrado; pelo simples fato de ele se *mostrar*, o sagrado *se oculta*. Não podemos jamais ter a pretensão de que compreendemos definitivamente um fenômeno religioso: qualquer coisa – talvez o essencial – será compreendida por nós mais tarde, ou por outros no próprio momento em que isto acontece.

No fundo, segundo Eliade, o verdadeiro problema é o de reconhecer o *real* camuflado nas *aparências*. E tal situação evoluiu para desembocar no problema da *irreconhecibilidade do transcendente camuflado na história*[267]. Para Eliade, "desde a Encarnação, o *transcendente* se camufla no mundo ou na história e se torna, desta maneira *irreconhecível*" [268].

Outra questão ligada à dialética do sagrado e do profano diz respeito à ambivalência do sagrado. O sagrado pode ser valorizado de diversas maneiras. De um lado, o sagrado é o real por excelência, o eterno, o autêntico; o *homo religiosus* sente-se atraído por ele e pela realidade sagrada, pois somente o sagrado pode dar sentido à sua vida e dar-lhe a esperança de salvação. De outro lado, o sagrado pode ser percebido como aquilo que sai da ordem comum da experiência; ora, o contato com outro plano de realidade pode provocar uma *comoção* de ordem ontológica no homem, a qual pode resultar desastrosa; o trans-humano corre o risco de se apresentar como uma potência aterrorizadora e nefasta na qual se deveria enxergar uma fonte de impureza muito mais do que de santidade e de inocência, de destruição e morte, muito mais do que de salvação e de imortalidade.

A noção de ambivalência do sagrado é utilizada por Eliade na interpretação de alguns fenômenos religiosos como o xamanismo. Eliade utiliza esta noção para entender o papel e o prestígio dos xamãs na sua função de psicopompo; graças à ambivalência do sagrado, podem-se compreender as razões pelas quais o xamã pode garantir a transferência das almas para o além; as viagens extáticas mostram-se cheias de obstáculos e perigos, o que faz com que estes *especialistas* em matéria religiosa tenham condições de alcançar o êxito em tal empreitada; e pode-se compreender também um dos motivos pelo qual eles gozam de tanto prestígio perante a comunidade.

---

[266] Eliade, *in* FJ/I, p. 506. A referência que Eliade faz aqui é à ocultação e à camuflagem do sagrado no profano que se dá em toda dialética do sagrado e do profano. Na medida em que o sagrado, que é o transcendente, se manifesta em um objeto profano, ao mesmo tempo em que ele se mostra, algo dele se oculta.

[267] Eliade, *in* FJ/I, p. 263. Aqui Eliade já não mais está se referindo ao sagrado como se manifestava para o homem arcaico, mas ao sagrado como passou a se revelar na história a partir do surgimento do judeu-cristianismo.

[268] Eliade, *in* FJ/I, p. 427.

De todo o exposto neste item, constata-se que a dialética do sagrado e do profano tem uma dimensão fenomenológica e uma dimensão existencial, que atuam simultaneamente no processo dialético que caracteriza o fenômeno religioso.

2.6.2.4. O simbolismo religioso como elemento fundamental da fenomenologia da religião eliadiana

2.6.2.4.1. Observações introdutórias

Como já afirmamos antes, a dialética do sagrado e do profano estabelece as condições necessárias para que o historiador das religiões possa apreender num fenômeno a sua natureza religiosa, mas não oferece ao citado estudioso a meios para lhe extrair a significação.

Para passar da fase da percepção do fenômeno religioso para a fase da sua compreensão, Eliade oferece uma solução estrutural que se configura no simbolismo religioso.

É importante deixar claro, aqui, desde já, que o processo fenomenológico não se constitui de duas fases sucessivas, a primeira que teria como objetivo a apreensão da natureza religiosa de um determinado fenômeno e a segunda que teria por fim compreender-lhe a significação religiosa. A ordem em que se efetua a análise do fenômeno religioso, segundo Eliade, não é uma ordem cronológica do ponto de vista do método. Sem o marco metodológico que iremos analisar aqui – o simbolismo religioso – o historiador das religiões não estaria capacitado a apreender o fenômeno religioso em toda sua complexidade dialética. Em suma, a principal característica da metodologia de Eliade é a de que todos os princípios fenomenológicos – a irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso – atuam simultaneamente[269].

As concepções de Eliade sobre o simbolismo religioso conformam o fundamento fenomenológico da sua hermenêutica estrutural; e a dialética do sagrado e do profano conjugada com o simbolismo religioso conduzem à apreensão da significação irredutivelmente religiosa que resulta da sua abordagem do fenômeno religioso.

O simbolismo religioso ou o sistema simbólico estrutural é uma noção metodológica fundamental no enfoque fenomenológico eliadiano, na medida em que fornece as bases hermenêuticas para a interpretação dos dados religiosos[270]. Se Eliade se mostra capaz de decifrar num fenômeno religioso a situação existencial que o tornou possível, isto se deve ao arcabouço estrutural de sua hermenêutica, que corresponde ao simbolismo religioso.

Cabe deixar assinalado ainda, de início, que, como veremos, o simbolismo religioso é um marco fenomenológico suficientemente objetivo que possibilita a compreensão do significado do fenômeno religioso.

---

[269] Sobre esta atuação coordenada dos três princípios citados, remetemos o leitor para o item 2.6.2.1. retro.

[270] Eliade apoia sua postura metodológica em outras noções como arquétipos, imagens, modelos, estruturas e ideologias. Mas para identificar estas outras noções, faz-se necessário primeiro que ele se apoie nas estruturas simbólicas que estão no fundamento do seu enfoque fenomenológico. Iremos constatar isto quando, no neste item, formos abordar a sua noção de arquétipo.

Neste item, iremos apresentar um estudo do simbolismo religioso em seu aspecto estrutural. No item seguinte, iremos apresentar um estudo sobre a hermenêutica estrutural de Eliade, que opera sobre a base do simbolismo religioso.

Contudo, antes de entrarmos no tema do simbolismo religioso propriamente dito, iremos fazer uma abordagem sobre o símbolo religioso. Entendemos que tal abordagem faz-se necessária na medida em que o simbolismo religioso corresponde a um sistema ou conjunto de sistemas simbólicos autônomos e universais, os quais têm como elemento estrutural de base da sua formação o símbolo religioso.

2.6.2.4.2. O símbolo religioso

Os símbolos só são religiosos na medida em que a sua função é exercida num contexto religioso. Para distinguir o que é religioso do que não é religioso, o essencial da análise a ser feita pelo fenomenólogo da religião consiste em determinar a que é que o símbolo se refere, ou seja, consiste em extrair a sua significação.

Por seu turno, a busca da significação do símbolo religioso, que se dá por meio da utilização do simbolismo religioso no processo hermenêutico, supõe a aplicação simultânea dos outros princípios metodológicos da fenomenologia da religião eliadiana, como referimos nas *Observações Introdutórias* deste item e iremos demonstrar mais adiante agora sob o prisma do simbolismo religioso.

O conceito de símbolo religioso para Eliade está estreitamente ligado ao conceito de hierofania e à sua estrutura invariável consistente na dialética do sagrado e do profano.

Como já evidenciamos neste trabalho, segundo Eliade, o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta numa hierofania, mostra-se como algo absolutamente diferente do profano. Mas, embora o sagrado se manifeste como algo de uma ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao mundo, a sua manifestação dá-se em objetos que fazem parte do mundo natural, profano.

Nesta forma de manifestação do sagrado no mundo profano é que se evidencia, como também vimos antes neste estudo, a dialética do sagrado e do profano, que rege toda hierofania. Ora, na dialética do sagrado e do profano, como já assinalamos igualmente, ocorre uma ruptura no nível ontológico, uma vez que o objeto em que o sagrado se manifesta e que o revela torna-se distinto e singularizado em relação a tudo que o cerca e perante si mesmo, isto em função de algum aspecto seu, substancial ou circunstancial, que o torna revelador do sagrado. Tal situação ocorre sem que o objeto hierofânico deixe de ser ele mesmo. Daí decorre o caráter simbólico do objeto hierofânico quando expressa o sagrado que nele está se manifestando, sagrado que corresponde a uma realidade diferente da sua realidade profana[271].

A característica aqui referida, que está presente na relação sagrado-profano, – a coexistência do sagrado e do profano no mesmo objeto hierofânico -, traz como consequência o fato de que a manifestação do sagrado no mundo dá-se sempre de forma

[271] Manifestando o sagrado, o objeto torna-se outra coisa e, contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico que o envolve. Uma árvore que se torna objeto de um culto não é venerada enquanto árvore, mas por constituir uma hierofania, uma manifestação do sagrado. Contudo, continua sendo uma árvore.

simbólica e o objeto em que o sagrado se manifesta, na medida mesma desta manifestação, torna-se um objeto simbólico ou um símbolo, porque aponta para algo que está além dele mesmo, o transcendente.

Portanto, a natureza do sagrado, transcendente, trans-histórica, trans-humana impõe que ele se manifeste em termos simbólicos sobre os objetos hierofânicos, que, assim, apontam *para além de si próprios* e que adquirem significações que não são diretamente nem literais nem as correntes. O recurso ao símbolo é devido ao fato de que o referente da manifestação simbólica é percebido como sinal de transcendência. O símbolo religioso é capaz de fazer uma ponte entre o ser humano e o sagrado quando ele se refere a fenômenos específicos, concretos, naturais. Desta forma, o ser humano é capaz de dar-se conta do que lhe é estranho e é estranho à sua situação existencial, do sagrado, em suma.

Sob outro prisma, constata-se na obra eliadiana a menção que Eliade faz à imagem do homem[272] como sendo um *homo symbolicus*, isto é, "como um 'símbolo vivo' que unifica os fenômenos em diferentes níveis de experiência, estabelece uma orientação estruturada e significativa no mundo, e renova-se criativamente ao 'derrubar' as limitações dos condicionamentos temporais e históricos e ao 'tornar alcançável' o transcendente" [273] [274].

Uma vez que o *homo religiosus*, como homem que é, é um *homo symbolicus*, segue-se daí que todos os fatos religiosos têm um caráter simbólico. Isto se mostra verdadeiro se nós nos dermos conta de que todo ato religioso, pelo simples fato de ser religioso, vem carregado de uma significação que, em última instância, é simbólica,

---

[272] O homem em geral, não apenas o *homo religiosus*.

[273] *Apud* Allen, *in Myth and religion in Mircea Eliade*, p. 132, tradução do texto em inglês pela autora.

[274] Em seu texto *The sacred and the secular world*, Eliade afirma:

> o sagrado é um elemento na estrutura da consciência humana, isto é, uma parte do modo de ser do homem no mundo. A expressão "ser no mundo" não está sendo usada aqui no sentido pós-heideggeriano de *ser-no-mundo*, mas no sentido pré-heideggeriano. Isto significa que o homem simplesmente se descobre no mundo, que a estrutura da sua consciência se apresenta de tal forma que em algum lugar em sua experiência há algo absolutamente real e significativo, algo que é uma fonte de valor para ele. Até onde eu posso dizer, a estrutura da consciência humana é tal que o homem não pode viver sem procurar pelo ser e pelo sentido. Se o sagrado significa o ser, o real, e o significativo, como eu considero que acontece, então o sagrado é parte da estrutura da consciência humana. (*Apud* Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 107, nota de rodapé nº 2; tradução do texto em inglês pela autora)

Segundo Guimarães (*ibidem*), a distinção feita por Eliade entre o sentido *pré- e pós-heideggeriano* da expressão *ser-no-mundo* no trecho que transcrevemos acima tem em vista resgatar o homem como *símbolo vivo*, ou seja, um ser que não se reduz aos seus condicionamentos mundanos, históricos, de maneira que *mundo* não designa apenas o horizonte da existência humana enquanto finitude e temporalidade, mas também Cosmo como linguagem que fala ao homem através das suas estruturas, do seu simbolismo.

Explicitando a compreensão de Eliade acerca do ser humano com um *símbolo vivo*, Guimarães, (*op. cit.*, p. 106/107) refere que, pelo fato de seu corpo se situar no espaço, o homem se orienta em direção aos quatro horizontes, a partir de um eixo, de um centro, que é o próprio corpo. A instituição deste centro é uma experiência existencial originária, equivalente a uma fundação do mundo, razão pela qual ela se encontra na base de todas as culturas. O corpo reveste-se, assim, de um simbolismo antropocósmico, cujas valências simbólicas devem-se a este seu significado primeiro, originário, que se liga existencialmente ao fato de que o homem só pode viver num mundo real e significativo, significado este que está intimamente vinculado à experiência do sagrado.

uma vez que ela se refere a uma realidade metaempírica[275]. Temos, então, aqui, uma segunda confirmação da natureza simbólica do fenômeno religioso, à qual já havíamos chegado antes pela via da dialética do sagrado e do profano presente em toda e qualquer hierofania.

Partindo das duas conclusões correlatas a que chegamos acima na esteira do pensamento eliadiano - o fenômeno religioso tem natureza simbólica e o objeto hierofânico também tem natureza simbólica -, aliadas à consideração que Eliade faz do *homo religiosus* como sendo um *homo symbolicus* e à constatação do caráter de historicidade do fenômeno religioso, verifica-se que qualquer objeto que faça parte do mundo cósmico pode ser um símbolo religioso ou desempenhar o papel de um símbolo religioso desde que revele o transcendente, desde que sinalize para o sagrado. Para aqueles que têm uma experiência religiosa, portanto, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. Em suma, tudo pode ser um símbolo religioso ou desempenhar o papel de um símbolo religioso.

É a qualidade simbólica dos objetos que determina a modalidade do sagrado que se revela neles. Por exemplo, uma árvore revela o sagrado de um modo diferente do que o faz uma pedra. São várias, portanto, as modalidades do sagrado.

Eliade reserva o uso do termo *símbolo* para o caso dos símbolos que constituem, eles próprios, uma forma autônoma de revelação do sagrado inexprimível por outra forma religiosa (mito, rito, etc.), ou para o caso dos símbolos que prolongam ou substituem uma hierofania. Em outras palavras: há objetos que são diretamente consagrados por uma hierofania; outros, embora não tenham sido consagrados diretamente por uma hierofania, tornam-se sagrados graças à sua participação num simbolismo que prolonga a dialética da hierofania[276].

Como forma de revelação autônoma do sagrado, o símbolo tem a capacidade de expressar *simultaneamente* várias significações que se articulam num sistema[277], o que o coloca em condições de revelar uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra manifestação do sagrado é capaz de revelar. Em outros termos, o simbolismo que decorre da multivalência de um símbolo pode revelar melhor do que várias hierofanias reunidas, e, ao mesmo tempo, somente ele pode revelar simultânea e panoramicamente o que as hierofanias descobrem de um modo sucessivo e fragmentário.

Por meio do pensamento simbólico, o homem arcaico fica em condições de perceber que, por detrás da multiplicidade de epifanias do sagrado, há um movimento de unificação que tende a edificar os diversos sistemas de sacralidade que correspondem às diversas classes de modalidades do sagrado, que, considerados sincronicamente, fazem do mundo o discurso vivo do sagrado.

---

[275] Cabe lembrarmos aqui da linguagem simbólica do *homo religiosus* que os mitos e os ritos religiosos expressam.

[276] Como símbolo que prolonga a dialética de uma hierofania podemos dar o exemplo da pérola usada como amuleto ou como ornamento com o objetivo de impregnar uma mulher com uma energia favorável à fecundidade; a pérola solidariza-a com as virtudes aquáticas, lunares, eróticas, genésicas e embriológicas, em virtude da sua participação no triplo simbolismo lua-água-mulher (Eliade, *in* IS, p. 123/149; THR, p. 517/518).

[277] Trata-se, aqui, da multivalência dos símbolos, à qual faremos menção mais adiante neste item sob o ponto de vista do nosso autor.

O mundo se revela ao homem por meio do símbolo e o homem apreende o mistério da sua existência nas estruturas deste mundo *que fala, que se manifesta, que se revela*. É como se refere Eliade[278]:

> O Mundo 'fala' ao homem e, para compreender essa linguagem, basta conhecer os mitos e decifrar os símbolos[279]. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem compreende a misteriosa solidariedade entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação, etc.. O Mundo já não é uma massa opaca de objectos arbitrariamente dispersos, mas um cosmos vivo, articulado e significativo. Em última análise, *o Mundo revela-se ao homem enquanto linguagem*. Ele fala ao homem através da sua própria maneira de ser, através das suas estruturas e dos seus ritmos.

O símbolo é, portanto, uma cifra da solidariedade entre a existência do homem e o mundo.

O pensamento simbólico possibilita ao homem arcaico atingir a compreensão da totalidade do real e o habilita a construir, pelo menos de forma implícita, uma ontologia. Temos, aqui, a função gnosiológica do símbolo religioso. Voltaremos, ainda, à questão da função gnosiológica do símbolo religioso mais à frente.

Sobre a função existencial do símbolo religioso, iremos discorrer sobre ela sob a ótica eliadiana logo adiante neste item.

Da revelação do mundo ao homem por meio do símbolo não decorre, porém, uma situação de passividade do *homo religiosus*; o revelar-se do mundo é, ao mesmo tempo, o revelar-se da consciência, do homem integral, que apreende o mistério da sua própria existência nas estruturas do mundo; e a revelação do mundo e o reconhecer o mistério da própria existência no mundo envolvem um ato criativo da consciência na medida em que ela transcende o nível biocósmico imediato ao valorizar existencialmente aquilo que o mundo lhe revela.

Finalmente, cabe chamar a atenção aqui para a afirmação que Eliade faz de que o trabalho do historiador das religiões não se pode ter por completado se ele não deslindar a função do símbolo em geral.

Como se viu no trecho de Eliade transcrito logo acima, segundo o mencionado estudioso, o historiador das religiões, quando reflete sobre seus próprios documentos, constata que *o mundo fala pelos símbolos, revela-se*; isto significa que o símbolo não é um *decalque* da realidade objetiva, mas, muito mais do que isso, ele revela algo de mais profundo e fundamental.

---

[278] Eliade, *in* AM, p. 121.

[279] Rasmussen, *in Herméneutique structural et philosophie*, p. 103, afirma que "as modalidades necessárias à aparição da hierofania são o símbolo e o mito", os quais "estabelecem o contexto da hermenêutica como componentes fundamentais de uma linguagem religiosa primária", donde se há de deduzir que "o contexto favorável à interpretação do sagrado reside na linguagem, no próprio acontecimento do símbolo e do mito". Ao que ele acrescenta: "uma linguagem particular requer uma hermenêutica particular. Na medida em que a linguagem do símbolo e do mito constitui um gênero especial de discurso, uma hermenêutica deve ser concebida especialmente para a sua compreensão". Segundo o citado autor (*ibidem*), "tal espécie de linguagem representa o fundamento da análise filosófica"; "assim concebida, esta linguagem primeira lança as premissas da reflexão filosófica". (Tradução do texto em francês pela autora)

Os diferentes aspectos dessa revelação do mundo pelos símbolos apontados por Eliade serão apresentados resumidamente a seguir[280].

a) "Os símbolos podem revelar uma modalidade do real ou uma estrutura do Mundo que não estão evidentes no plano da experiência imediata"- o conhecimento expresso pelo símbolo não é racional, mas simbólico

Sob este enfoque, o símbolo não expressa um conhecimento racional, mas externa uma apreensão da consciência anterior à reflexão. É por apreensões desta natureza que se constitui o Mundo. Mais tarde, quando estas apreensões vêm a ser elaboradas pelas primeiras reflexões sobre o fundamento do Mundo, surge, então, o ponto de partida de todas as cosmologias e ontologias, desde os Vedas até os pré-socráticos.

Os símbolos religiosos que expressam a estrutura da vida revelam uma Vida mais profunda, mais misteriosa que o "vital" que é apreendido na experiência cotidiana; eles desvelam o lado milagroso, inexplicável da Vida, a sua dimensão sacramental; a vida humana, à luz do que o símbolo expressa, vem de outro lugar, é divina, no sentido se ser obra dos deuses ou dos seres sobrenaturais.

b) "Para os primitivos, os símbolos são sempre religiosos, pois visam a algo real ou a uma estrutura do Mundo" – a função gnosiológica do símbolo religioso – símbolo e ontologia pré-sistemática

Nos níveis arcaicos de cultura, o real, ou seja, o que é poderoso, significativo, vivo, equivale ao sagrado. Sendo o Mundo para essas culturas uma criação dos deuses ou dos seres sobrenaturais, o desvendamento da estrutura do Mundo corresponde a revelar uma significação "cifrada" da obra divina. Por essa razão, os símbolos religiosos arcaicos implicam uma ontologia pré-sistemática, expressão de um julgamento simultâneo do Mundo e da existência humana, julgamento esse que não é formulado em conceitos e muitas vezes não se deixa traduzir em conceitos.

c) "Uma característica essencial do simbolismo religioso é a sua multivalência, sua capacidade de exprimir simultaneamente várias significações, cuja vinculação não fica evidente no plano da experiência imediata" – a multivalência dos símbolos

Utilizamos aqui o exemplo do simbolismo da Lua, que Eliade apresentou para explicitar essa característica de multivalência do simbolismo religioso, exemplo que, sozinho fala por ela:

> O simbolismo da Lua, por exemplo, revela um vínculo conatural entre ritmos lunares, o devir temporal, as Águas, o crescimento das plantas, as mulheres, a morte e a ressurreição, o destino humano, o ofício de tecelão, etc. Em última análise, o simbolismo da Lua desvenda uma correspondência de ordem 'mística' entre os diversos níveis da realidade cósmica e certas modalidades da existência humana. Observemos que essa correspondência não se impõe à experiência imediata e espontânea, nem à reflexão crítica, mas é resultado de certo modo de 'estar presente' no Mundo.

[280] O tema que será desenvolvido partir daqui neste subitem específico é uma apresentação resumida de texto com o mesmo subtítulo integrante do texto maior intitulado *Observações sobre o simbolismo religioso*, este que compõe, com outros textos, a obra de autoria de Eliade cujo título é MA, p. 205-232.

> Mesmo admitindo que certas funções da Lua tenham sido descobertas pela observação atenta das fases lunares (por exemplo, as relações com a chuva ou com a menstruação), é difícil conceber que o simbolismo, em seu conjunto, tenha sido constituído por um trabalho racional. É uma ordem de conhecimento totalmente diferente que revela, por exemplo, o 'destino lunar' da existência humana, o fato de que o homem é 'medido' pelos ritmos temporais vinculados às fases da Lua; de que está fadado à morte, mas, como a Lua que reaparece no céu depois de três dias de trevas, também pode recomeçar a existência; de que nutre, em todo caso, a esperança de uma vida de além-túmulo, garantida ou melhorada pela iniciação.

d) "Essa capacidade que tem o simbolismo religioso de desvendar inúmeras significações estruturalmente solidárias tem uma consequência importante: o símbolo é capaz de revelar uma perspectiva na qual realidades heterogêneas são articuláveis num conjunto ou até mesmo se integram em um "sistema'' – os sistemas simbólicos autônomos e universais

O símbolo religioso visto sob o enfoque da sua multivalência em significações estruturalmente solidárias tem uma consequência importante que é a de permitir a revelação de uma perspectiva na qual realidades heterogêneas são passíveis de articulação num conjunto ou até mesmo de integração num sistema simbólico. Isto possibilita a constatação de que o símbolo religioso propicia ao homem descobrir uma certa unidade do Mundo, e, ao mesmo tempo, revela-lhe seu próprio destino como parte integrante do Mundo. Voltando ao exemplo do simbolismo lunar, Eliade exemplifica as suas afirmações, que são as acabamos de reproduzir, desta forma:

> Tomemos o simbolismo lunar. Compreende-se em que sentido as diferentes significações dos símbolos lunares formam um 'sistema'. Em registros diferentes (cosmológico, antropológico, 'espiritual'), o ritmo lunar desvenda estruturas equiparáveis: trata-se, em todos os lugares, de modalidades de existência destinadas a uma 'Vida' que comporta, em sua própria estrutura, a morte e o renascimento. Graças ao simbolismo da Lua, o Mundo não aparece mais como uma montagem arbitrária de realidades heterogêneas e divergentes. Os diversos níveis cósmicos se comunicam, são de alguma forma 'ligados' pelo mesmo ritmo lunar, exatamente como a vida humana é 'tecida' pela Lua e predestinada pelas Deusas fiandeiras.

e) "Talvez a função mais importante do simbolismo religioso, pelo papel que desempenhará nas especulações filosóficas ulteriores, seja sua capacidade de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, impossíveis de se exprimir de outra maneira" – os símbolos da passagem difícil, da coincidentia oppositorum, *díades e polaridades*

Exemplificam bem a capacidade do simbolismo religioso de exprimir situações paradoxais ou estruturas da realidade última inexprimíveis por outra forma os símbolos da passagem difícil e os símbolos da chamada *coincidentia oppositorum*, que já foram por nós referidos antes neste trabalho no contexto da abordagem da dialética do sagrado e do profano.

Os símbolos da *passagem difícil* revelam que há um modo de ser que é inacessível à experiência imediata, ao qual se pode ascender somente com o desligamento da realidade presente, mediante um comportamento espiritual e a renúncia à crença ingênua na inexpugnabilidade da matéria.

Os símbolos que exprimem aspectos contraditórios da realidade última, os chamados símbolos da chamada *coincidentia oppositorum*, que representam o que denominamos totalidade ou absoluto, como também a coexistência paradoxal, na divindade, de princípios polares e antagônicos, não foram produto de uma reflexão crítica, mas sim o resultado de uma tensão existencial do homem diante dos mistérios dos aspectos contraditórios de uma realidade que ele era tentado a considerar compacta e homogênea. Como observou Eliade,

> uma das maiores descobertas do espírito humano foi singelamente pressentida no dia em que, através de certos símbolos religiosos, o homem adivinhou que as polaridades e os antagonismos podem ser articulados e integrados numa unidade. Desde então, os aspectos negativos e sinistros do Cosmos e dos Deuses não só encontraram justificativa, como também se revelaram parte integrante de qualquer realidade ou sacralidade.

f) O valor existencial do simbolismo religioso – a função existencial do símbolo religioso

O símbolo sempre visa uma unidade ou uma situação que envolve a existência humana; e é esta dimensão existencial do símbolo religioso que o distingue do conceito.

Esta dimensão existencial do símbolo expressa-se de várias formas.

A primeira delas aponta para o contato que os símbolos têm *com as fontes profundas da vida*, o que faz com que eles exprimam o que pode ser denominado de *o espiritual vivido*.

Os símbolos também assumem a função de doadores de sentido à existência humana, o que Eliade exprime por meio das seguintes afirmações:

> O símbolo religioso não revela apenas uma estrutura do real ou uma dimensão da existência, mas confere, ao mesmo tempo, *significação à existência humana*. É por isso que mesmo os símbolos que visam à realidade última constituem, conjuntamente, revelações existenciais para o homem que decifra a sua mensagem.

Eliade observa, ainda, que a compreensão do símbolo abre o indivíduo para o mundo objetivo ao mesmo tempo em que o faz sair da sua situação particular e o coloca em contato com o universal.

O nosso autor afirma que o símbolo religioso traduz uma situação humana em termos cosmológicos e vice-versa, revelando o vínculo que existe entre as estruturas da existência humana e as estruturas cósmicas. O mundo se torna familiar ao homem graças ao símbolo; e, assim, o homem não se sente *isolado* no Cosmos e fica *aberto* para o mundo. Além disso, as valências cosmológicas do simbolismo religioso permitem ao homem sair da sua situação subjetiva e reconhecer a objetividade das suas experiências individuais.

Segue-se daí, segundo Eliade, que *quem compreende um símbolo não só se abre para o mundo objetivo como também consegue sair de sua situação particular e ter*

acesso à compreensão universal. Tal fato se explica porque os símbolos, sob a força eruptiva de uma realidade mais profunda, fazem *explodir* tanto a realidade imediata[281] quanto as situações particulares[282]. Graças ao símbolo, a experiência individual é despertada e é transmutada em ato espiritual.

Viver o símbolo e decifrar corretamente a sua mensagem, de acordo com o citado historiador das religiões, implica a abertura do homem para o espírito e, finalmente, o acesso ao universal.

2.6.2.4.3. Simbolismo religioso

No pensamento eliadiano, a pergunta pela estrutura dos fenômenos religiosos tem como objetivo mediato fazer oposição ao reducionismo das posições positivistas e historicistas e como objetivo imediato determinar o modo intencional de toda manifestação do sagrado.

Como já vimos antes, o princípio da irredutibilidade do sagrado e a dialética do sagrado e do profano fornecem as condições necessárias à captação do sagrado num fenômeno, de modo a que este último possa ser apreendido como um fenômeno religioso. A dialética do sagrado e do profano define a intencionalidade religiosa dos fenômenos religiosos e, assim o fazendo, demarca o campo de estudo da História das Religiões.

A solução que Eliade aponta para o problema que requer a passagem da aparição do sagrado para a extração da sua significação é fundamentalmente estrutural e não histórica; o modo especificamente intencional de toda manifestação do sagrado revelado pela dialética do sagrado e do profano não permite que se retorne a um esquema histórico-evolucionista para a compreensão dos fenômenos religiosos.

De acordo com Eliade, o símbolo, considerado isoladamente e enquanto tal é ininteligível para o historiador das religiões; em fenomenologia da religião, a interpretação de um símbolo determinado só se torna possível depois de se tê-lo considerado como uma das múltiplas valorações cabíveis de um sistema simbólico [283] [284].

---

[281] Eliade exemplifica esta *explosão* da realidade imediata com os fenômenos da encarnação do símbolo da *árvore do mundo* em uma árvore qualquer, da enxada quando é assimilada ao falo e ao trabalho agrícola, etc.: nestes casos, pode-se dizer que a realidade imediata destes objetos ou atividades *explode, se estilhaça* sob a força eruptiva de uma realidade mais profunda.

[282] O exemplo da *explosão* da situação individual Eliade o situa na situação do neófito encerrado na tenda iniciática; o simbolismo *explode* esta situação particular, quando a revela como constituindo uma situação exemplar, ou seja, passível de ser repetida indefinidamente em contextos múltiplos e variados (a tenda iniciática é assimilada ao ventre materno e, ao mesmo tempo, ao ventre de um Monstro e aos Invernos, e as trevas simbolizam a Noite Cósmica, o pré-formal, o estado fetal do mundo, etc.).

[283] Eliade (*in* HCIR/I, p. 17) considera que todo documento que revela um fenômeno religioso reveste-se de uma *opacidade semântica*, seja tal fenômeno pré-histórico, seja contemporâneo, só podendo ter a sua significação apreendida quando ele é integrado em um sistema de significações simbólicas.

[284] No que diz respeito a uma valoração exclusiva de um símbolo feita apenas sob o ponto de vista da sua situação no contexto da cultura onde ele foi vivido, ou seja, sob o ponto de vista da história, Eliade considera-a insuficiente para a extração do seu significado simbólico. Sobre isto (*in* IS, p. 163-164) ele escreve:

> Todavia, não é "situando" um símbolo em sua própria história que se resolverá o problema essencial, ou seja: o que nos revela não uma "versão concreta" de um símbolo, mas a *totalidade* de um simbolismo. Constatamos que as diversas significações de um símbolo encadeiam-se, são solidárias como um sistema. As contradições que se podem perceber entre as diversas

A atitude fenomenológica de Eliade, portanto, não se baseia nos símbolos religiosos tomados isoladamente.

Em sua postura fenomenológico-hermenêutica Eliade atribui a maior importância aos sistemas de associações simbólicas que resultam da morfologia do sagrado que ele constrói em THR e que, em seu conjunto, constituem o que ele denomina como simbolismo religioso.

De tudo isto que foi dito até aqui sobre o simbolismo religioso, já se pode ter uma ideia sobre a primazia metodológica que Eliade confere ao simbolismo religioso ou conjunto de sistemas simbólicos autônomos na sua fenomenologia da religião, em especial na sua hermenêutica dos símbolos.

É, assim, no simbolismo religioso, onde se localiza a chave teórica construída por Eliade que torna possível a interpretação das diversas manifestações históricas do sagrado.

A opção pelo simbolismo religioso feita por Eliade implica a adoção de um modelo estrutural-sincrônico: ela visa a resolver a questão estrutural que concerne ao lugar que um fenômeno religioso ocupa no seio de um sistema sincrônico global. Esta opção conduz à ideia fundamental de que os fenômenos religiosos tendem a se erigir em sistema. Esta tendência dos fenômenos religiosos corresponde ao modo intencional de toda manifestação específica do sagrado e tem como consequência a passagem da apreensão do sagrado no fenômeno religioso para a compreensão deste fenômeno[285]. Esta tendência dos fenômenos religiosos tenderem a se erigir em sistema constitui um postulado do método fenomenológico eliadiano[286].

> versões particulares são, na maior parte do tempo, apenas aparentes: elas se resolvem a partir do momento que se considera o simbolismo como um todo, que se define sua estrutura. Toda nova valorização de uma Imagem arquetípica coroa e completa as antigas: a "salvação" revelada pela Cruz não anula os valores pré-cristãos da Árvore do Mundo, símbolo por excelência da *renovatio* integral; ao contrário, a Cruz vem coroar todas as outras valências e significações.

[285] Eliade (*apud* Rasmussen *in Herméneutique structurale et philosophie*, p. 101) escreve que

> uma só coisa importa à história das religiões [História das Religiões]: é o fato de que a imersão do homem ou de um continente, assim como a significação cósmica e escatológica destas imersões existem nos mitos e nos rituais; é o fato de que todos estes mitos e estes rituais se agrupam, em outras palavras, se erigem em um sistema simbólico que lhes é, num sentido, pré-existente.

[286] Rasmussen faz uma analogia que, segundo ele, clareia melhor uma hermenêutica fundada sobre o estruturalismo, como o é a hermenêutica eliadiana (o que demonstremos quando formos estudar a hermenêutica estrutural de Eliade). Tal analogia é a seguinte:

> A analogia que torna mais clara uma hermenêutica fundada sobre o estruturalismo é dada pela lingüística estrutural. No seu *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure desenvolveu a noção de divisão do estudo da linguagem entre a dinâmica histórica e as relações estruturais internas. Saussure dá a estas esferas de estudos separados os nomes de lingüística diacrônica e de lingüística sincrônica. Pode-se estudar a linguagem seja em função das suas relações estruturais internas, seja sob a ótica do seu desenvolvimento dinâmico ao longo da história. A lingüística diacrônica foi centrada sobre a transformação e o desenvolvimento histórico no interior da linguagem, ao passo que a lingüística sincrônica concebeu a linguagem como um sistema global de inter-relações. Eliade preferiu o modelo estrutural (sincrônico). Mais do que considerar um símbolo ou um mito como representativo de uma etapa da evolução da consciência humana, Eliade

A partir do postulado de que os fenômenos religiosos tendem a se erigir num sistema, faz-se necessária uma análise morfológica dos fenômenos religiosos que permitirá a construção de sistemas simbólicos universais e autônomos, os quais, em seu conjunto, formarão o simbolismo religioso que corresponde a um dos instrumentos hermenêuticos fundamentais da fenomenologia da religião eliadiana.

A morfologia do sagrado pode ser definida como o estudo comparativo dos conteúdos revelados pelas diversas hierofanias (ou modalidades do sagrado) que são *aparentados* entre si, feito com o objetivo de descobrir ou reconstruir o sistema que preside o conjunto desses conteúdos (por exemplo, o sistema dos simbolismos celestes, o sistema dos simbolismos solares, etc.). O sistema autônomo de associações simbólicas universais, uma vez que tenha sido assim descoberto ou reconstruído, passa a responder pela significação estrutural das hierofanias particulares, históricas, que, então, podem ser reintegradas nele em vista das respectivas significações religioso-existenciais para o *homo religiosus*.

Na verdade, para Eliade, não é a análise morfológica considerada em si mesma que o preocupa, mas, sim, a descoberta dos conjuntos estruturalmente coerentes de associações simbólicas universais ou sistemas de associações simbólicas universais. Ele considera que há sempre uma estrutura que une as diferentes modalidades do sagrado[287] e que é responsável pela coerência que existe entre elas e que permite que sejam erigidas em um sistema[288]. A hermenêutica que é empregada para construir a morfologia do sagrado nada mais faz do que captar e definir sistematicamente estruturas desta espécie.

Esta estrutura corresponde ao que é denominado arquétipo, que, de acordo com Eliade, traduz as experiências religiosas primordiais, originárias; é o arquétipo que lhe permite realizar as operações fundamentais de tipificação – o agrupamento dos caracteres específicos de uma categoria de fenômenos religiosos, sua classificação e sua sistematização-, possibilitando-lhe a descoberta e a reconstrução dos diversos sistemas de associações simbólicas universais, conformando desta maneira a sua morfologia do sagrado.

A interpretação de um fenômeno religioso particular (ou de uma hierofania) é feita pela sua *reintegração* no interior do sistema de associações simbólicas a que ele pertence, a qual é realizada a partir da identificação, no seu núcleo, do arquétipo que responde por sua significação; graças a esta operação de *reintegração*, tal fenômeno se torna compreensível.

Portanto, para Eliade, o estruturalismo é servidor da fenomenologia.

> colocou a questão estrutural que concerne ao lugar que ocupa um fenômeno religioso no seio de um sistema sincrônico global. Isto conduz à ideia fundamental segundo a qual os fenômenos religiosos tendem a se erigir em sistema. Esta tendência é o modo intencional de toda manifestação do sagrado. A partir deste postulado, uma análise morfológica é necessária e por consequência, temos a transição da aparição à compreensão. (Rasmussen, *in Herméneutique structurale et philosophie*, p. 101)

[287] Hierofanias celestes, solares, lunares, etc..

[288] O sistema dos simbolismos celestes, solares, lunares, etc..

Passaremos a estudar em itens apartados a *morfologia do sagrado* construída por Eliade em seu THR, o arquétipo em suas duas modalidades, quais sejam, o *arquétipo considerado como categoria fenomenológico-descritiva*, e o *arquétipo tomado como categoria morfológico-interpretativa*. Retomaremos, em seguida, a teoria do simbolismo religioso sob a perspectiva da tensão histórico-fenomenológica que se dá no seu âmbito. Com isto, esgotaremos a abordagem que pretendemos fazer do simbolismo religioso como constituindo um princípio fundamental da fenomenologia da religião eliadiana e ao mesmo tempo da sua hermenêutica estrutural.

Contudo, antes de apresentarmos os estudos sobre a morfologia do sagrado e sobre o arquétipo no pensamento eliadiano em termos de seus conteúdos concretos e suas funções em matéria de fenomenologia e hermenêutica, faremos uma breve apresentação do método fenomenológico eliadiano que se encontra na base de cada um destes dois constructos, de modo a que a sua conceituação resulte mais clara.

a) Morfologia do sagrado e tipologia

Os fenômenos religiosos que o historiador das religiões busca interpretar apresentam-se sempre sob *formas*[289] ou modalidades diferentes. Daí pode-se compreender a preocupação de Eliade com a *morfologia* dos fenômenos religiosos, também denominada como morfologia do sagrado ou ainda como morfologia das hierofanias, preocupação esta que ele elevou ao nível de um programa de trabalho[290].

A morfologia do sagrado está ligada ao esforço de sistematização e de formalização descritiva empregado por Eliade, que decorre do próprio mecanismo hermenêutico, o qual exige, para que se extraiam significações claras, que isto se faça mediante um enquadramento categorial, uma classificação e uma taxonomia.

O método de interpretação do fenômeno religioso de Eliade apoia-se constantemente sobre uma série de construções esquemáticas deste tipo – teóricas e heurísticas – realizadas por simplificação, unificação e recapitulação de mitos e de símbolos sob a forma de sinopses.

A morfologia do sagrado construída por Eliade corresponde a uma construção esquemática heurística destinada a servir de instrumento para a interpretação dos fenômenos religiosos concretos.

Para construir o esquema descritivo e interpretativo a que corresponde a morfologia do sagrado, Eliade, primeiro, seleciona um número expressivo de dados religiosos, identifica determinados traços específicos comuns dos fenômenos religiosos expressos nos mesmos dados; depois sistematiza, ponto por ponto, as conclusões gerais a que chegou acerca das linhas esquemáticas desses fenômenos, de modo a situar os fatos discutidos sobre uma linha bem conhecida da história das religiões e das místicas

---

[289] Segundo Marino (*in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 76),

> É evidente que Eliade, no conjunto da sua obra, identifica e descreve com insistência um número considerável de "aspectos" e de "formas" espirituais e religiosas, que agrupa suas observações em conjuntos unitários e homogêneos: "comportamentos", "fenômenos", "estruturas morfológicas" (do sagrado, do mito, do símbolo, etc.).

[290] Marino (*in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 76) afirma que a origem desta orientação de Eliade é fenomenológica, mas também se situa na linha da *morfologia da cultura* de Frobenius e Spengler e, talvez, mais ainda, no prolongamento das pesquisas morfológicas feitas no espírito da escola de V. J. Propp.

religiosas. Uma vez que tenha sido construído por meio deste procedimento um esquema descritivo e interpretativo, para verificar a sua validade o citado historiador das religiões reporta todos os dados que utilizou a este mesmo esquema.

A partir do procedimento descrito, Eliade chega à construção da morfologia do sagrado que está desenvolvida em seu THR. Pois como se dá com toda esquematização, a morfologia do sagrado implica necessariamente a tipologia, ou seja, o agrupamento de um número expressivo de fenômenos religiosos expressos em dados religiosos escolhidos pelo historiador das religiões em vista de uma intuição inicial acerca do seu *parentesco*, o levantamento dos seus elementos e características comuns mediante o emprego do método que acabamos de descrever, sua classificação e sua sistematização em função destes elementos e características comuns.

b) Estrutura e sistema

No pensamento eliadiano, a interpretação dos fenômenos religiosos opera-se por intermédio de estruturas e de sistemas.

As estruturas e os sistemas são elementos de generalização, de enquadramento e de organização dos fenômenos religiosos, significações, etc..

O objetivo primeiro da hermenêutica estrutural eliadiana, como deixaremos claro no estudo que iremos fazer em item específico em que iremos discorrer sobre ela[291], é o de decifrar as significações mais gerais e de extrair estruturas delas.

O termo *estrutura* sob a ótica da hermenêutica eliadiana significa, primeiramente, *a organização unitária, específica e significativa de um fenômeno, de uma crença ou de uma ideia religiosa*. A significação última, essencial, de um mito, de um rito, de um comportamento religioso, etc. tem uma natureza estrutural que sublinha também a sua interpretação fundamental.

O termo *estrutura* significa, ainda, *um princípio único de organização interdependente e funcional de elementos que se ligam por uma coerência interior*.

A análise morfológica de Eliade busca descobrir conjuntos estruturalmente coerentes de fenômenos religiosos, cuja coerência se impõe à nossa consciência pela estrutura mesma do objeto hierofânico. Segundo Eliade, "há sempre uma estrutura, o que equivale a dizer que existe uma coerência íntima entre as diferentes modalidades [de mito]" [292]. A grande estabilidade das estruturas leva à constatação do fato de que

[291] Sobre a hermenêutica estrutural eliadiana, cf. o item 2.7.2.1. adiante.
[292] *Apud* Marino, *in l'Herméneutique de Mircea* Eliade, p. 81.

"toda nova valorização foi sempre condicionada pela estrutura mesma da Imagem[293], até o ponto em que se pode dizer de uma Imagem, que ela espera realizar o seu sentido" [294].

A hermenêutica eliadiana tem como tarefa primeira extrair, captar e definir sistematicamente as latências pré-estruturais; o progresso da compreensão se orienta justamente para a descoberta de certas coerências profundas entre um grupo de fenômenos religiosos, que permite o seu agrupamento num mesmo sistema simbólico.

A análise morfológica feita por Eliade, como já dito, não tem um fim em si mesma; o seu objetivo é o de descobrir conjuntos estruturalmente coerentes de fenômenos religiosos que formam um sistema simbólico na razão mesma desta coerência.

Como observa Marino[295], para Eliade, não é apenas o pensamento mítico que é sistemático e, por isso, operante. A coerência intrínseca confunde-se, a ponto de nele encontrar sua expressão, com um *sistema coerente de significações*, um *universo de significações sistematicamente articuladas*, o que supõe um esquema ou uma estrutura análoga de interpretação.

Os sistemas simbólicos que Eliade descobre e reconstrói na sua morfologia do sagrado, por sua vez, correspondem a esquemas significativos considerados em si mesmos[296].

c) A morfologia do sagrado no THR

Examinaremos a partir daqui como Eliade conformou concretamente a morfologia do sagrado que ele desenvolveu sistematicamente em seu THR.

No seu THR Eliade discorre sobre diversos sistemas de simbolismos religiosos: o simbolismo celeste ou uraniano, o simbolismo solar, o simbolismo lunar, o simbolismo aquático, o simbolismo lítico, o simbolismo telúrico, o simbolismo biológico, o simbolismo vegetal, o simbolismo ligado à agricultura e aos símbolos de fertilidade, o espaço sagrado e o tempo sagrado.

---

[293] Aqui trata-se da *imagem* religiosa: a imagem religiosa é a condensação da estrutura arquetípica que fornece a significação última, essencial, de um mito, rito, comportamento religioso, etc.; é ela que condiciona toda nova valorização histórica desta estrutura. A imagem, como fenômeno psíquico, distingue-se da sua expressão religiosa que se dá no símbolo religioso, pois lhe falta a exemplaridade e a universalidade que são características dos símbolos religiosos. A imagem, de acordo com a psicologia do profundo, é a cifra da vida profunda do homem, do drama que se desenrola no seu inconsciente e que envolve a integridade da sua vida psicomental e, por via de consequência, a sua própria existência. A imagem, diversamente do símbolo religioso, não alça o homem à espiritualidade nem lhe revela uma das estruturas do real, como o faz o símbolo religioso. A imagem permite ao homem, por exemplo, ultrapassar uma situação individual, como integrar a si próprio em relação a uma crise profunda, possibilitando-lhe recobrar o equilíbrio psíquico que foi temporariamente ameaçado, mas não o alça à espiritualidade, como seria o caso do símbolo. Sobre imagens e símbolos, cf. IS, p. 8-12.

[294] *Apud* Marino, *in l'Herméneutique de Mircea* Eliade, p. 81.

[295] Marino, *in l'Herméneutique de Mircea* Eliade, p. 82.

[296] Marino, *in l'Herméneutique de Mircea* Eliade, p. 82, entende que este posicionamento metodológico de Eliade implica um *reducionismo*; mas ressalva que tal *reducionismo* tem o objetivo de chegar a uma decifração de sentido que impõe necessariamente o reconhecimento de sistemas coerentes de modalidades sagradas. A interpretação dos fenômenos religiosos por Eliade parte da premissa de que toda hierofania supõe um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última, sistema que pode ser assimilado a uma metafísica implícita; da ideia de que todas as significações e valores somente aparecem e se articulam dentro de um sistema (*axis mundi, coincidentia oppositorum,* etc.) que se organiza em torno de um *centro* (toda religião tem um *centro*), assim como os elementos que o compõem mostram-se estruturados por uma coesão evidente.

Segundo o referido autor, um exame destes diferentes simbolismos permite que eles sejam encarados como *sistemas* simbólicos universais e autônomos na medida em que manifestam mais claramente, mais totalmente e com uma coerência maior, o que as hierofanias mostram de maneira particular, local e sucessiva[297].

Para chegar à construção de tais *sistemas simbólicos universais e autônomos*, Eliade examina um sem-número de modalidades do sagrado ocorridas historicamente, confrontando-as com as correspondentes situações existenciais vivenciadas pelo homem, com suas múltiplas formas de situar-se no mundo. Analisando as expressões religiosas de cada cultura, ou seja, por meio de uma análise comparativa destas modalidades do sagrado[298] e as respectivas significações pertencentes a diferentes culturas, o citado autor descobre que as criações religiosas não são isoladas nem arbitrárias, mas apresentam-se como elementos constitutivos de sistemas de associações simbólicas universais formados por fenômenos religiosos bastante variados entre si, sistemas os quais ele conformou em seu THR. A interpretação dos símbolos é a chave que permite a Eliade apreender estes sistemas de associações simbólicas em que ele vê combinações diversificadas de símbolos religiosos[299].

A tendência à sistematização e aos sistemas de associações simbólicas que Eliade assim descobre, ele a atribui principalmente à função unificadora dos símbolos

---

[297] Afirma Eliade (*in* THR, p. 529-529):

> Estes sistemas de sacralidade ou simbolismos podem ser considerados como "sistemas" autônomos na medida em que manifestam mais claramente, mais totalmente e com uma coerência superior, o que as hierofanias manifestam de maneira particular, local, sucessiva. Por isso nos dedicámos, sempre que o documento em questão a tal nos convidava, a interpretar uma dada hierofania à luz do seu próprio simbolismo, a fim de podermos atingir a sua significação profunda. [...] A integração de uma hierofania no simbolismo que ela implica é uma experiência autêntica da mentalidade arcaica e todos os que participam desta mentalidade *vêem* verdadeiramente este sistema simbólico em qualquer suporte material. E, se alguns não o vêem já ou já não têm acesso senão a um simbolismo infantil, a validade da estrutura do simbolismo não fica, por isso, comprometida, pois que um simbolismo é independente do facto de ser ou não ser já compreendido: ele conserva a sua consistência, a despeito de toda a degradação, e conserva-a mesmo uma vez esquecida, como o testemunham esses símbolos pré-históricos, cujo sentido se perdeu durante milênios para ser "redescoberto" mais tarde.

[298] Eliade (*in* FJ/I, p. 44) se autodefine como um *comparatista*. A compreensão somente é possível na sua hermenêutica mediante a comparação. A análise morfológica, segundo ele, supõe uma análise comparativa; o projeto que a anima é o de mostrar que somente a comparação dos fenômenos religiosos similares permite que se extraia deles simultaneamente a sua estrutura geral e respectivas significações específicas.

[299] Como iremos demonstrar no item 2.4.3.6, onde iremos estudar a hermenêutica estrutural construída por Eliade, a interpretação de um símbolo expresso num fenômeno religioso particular, feita isoladamente, corresponde apenas à fase inicial do processo hermenêutico, cujo objetivo é a construção da morfologia do sagrado; a partir da morfologia do sagrado, será conformado o sistema de estruturas simbólicas autônomas e universais que constituem no seu conjunto o simbolismo religioso. A partir daí, a interpretação de qualquer fenômeno religioso específico, concreto, particular, histórico será feita pela sua integração no sistema estrutural simbólico que corresponde ao simbolismo religioso. Com isso queremos reiterar a afirmativa já feita no sentido de que a interpretação de um símbolo determinado só se torna possível depois de se tê-lo considerado como uma das múltiplas valorações cabíveis de um sistema estrutural simbólico.

que é exercida a partir de zonas e níveis de experiências muito diferentes, que possibilita que fragmentos isolados se integrem num todo orgânico[300].

No processo de análise morfológica, Eliade constata que todo símbolo tende a identificar a si próprio o maior número possível de objetos, de situações e de modalidades[301]. Esta unificação, no plano da estrutura simbólica, afirma o referido autor, não equivale a uma confusão, pois o simbolismo permite a passagem ou a circulação de um nível para outro, integrando todos estes níveis e todos estes planos, porém *sem os fusionar*. Ao que ele[302] acrescenta que "a tendência para coincidir com o todo deve ser entendida como uma tendência para integrar o todo num sistema, para reduzir a multiplicidade a uma 'situação' única, de maneira a torná-la ao mesmo tempo o mais transparente possível".

Eliade conclui daí que é legítimo falar de uma *lógica do símbolo*, no sentido de que os símbolos, qualquer que seja a sua natureza e qualquer que seja o plano em que se manifestem, são sempre coerentes e sistemáticos[303]. A questão da lógica dos símbolos, contudo, Eliade entende que sai do domínio próprio da História das Religiões para ingressar no campo filosófico[304].

O nosso autor observa então que, aquilo que podemos chamar de *pensamento simbólico*, torna possível ao homem a livre circulação através de todos os níveis do real; e torna possível mais do que isso: o símbolo identifica, assimila, unifica planos heterogêneos e realidades aparentemente irredutíveis; e possibilita mais ainda: torna

---

[300] Pode-se fazer, aqui, uma analogia com o que ocorre no plano do símbolo. No plano do símbolo, como referimos antes, um dos seus traços característicos é a sua multivalência, que corresponde à simultaneidade de sentidos que o símbolo encerra. Eliade (*in* THR, p. 530) dá o exemplo do jade na China e sua multivalência simbólica: o jade desempenha ou anuncia na China uma função mágico-religiosa; tem, ao mesmo tempo, o valor de uma linguagem simbólica, no sentido de que o número, a cor e a disposição das pedras de jade usadas por uma pessoa não se limitam a solidarizar esta pessoa com o cosmo ou com as estações; além de proclamar tal *identidade*, estas pedras de jade em função das citadas características determinam se se trata de uma moça, de uma mulher casada, de uma viúva, a qual classe social ou a qual família esta pessoa pertence, etc. Eliade observa que tal simbolismo apresenta-se como uma *linguagem* ao alcance de todos os membros da comunidade que exprime simultaneamente no mesmo grau a condição social, *histórica* e psíquica da pessoa que usa o símbolo, e as suas relações com a sociedade e o cosmo. Em suma, esse simbolismo solidariza a pessoa, por um lado, com o cosmos; por outro lado, com a comunidade da qual ela faz parte, proclamando diretamente a cada membro da comunidade a sua identidade profunda.

[301] Eliade (*in* THR, p. 532) dá a este propósito os seguintes exemplos: o simbolismo aquático ou lunar tende a integrar tudo o que é vida e morte, ou seja, *devir* e *formas*; quanto a um símbolo como a pérola, ele tende a representar ao mesmo tempo os dois sistemas simbólicos citados – da Lua e das águas -, encarnando, por si só, quase todas as epifanias da vida, da feminilidade, da fertilidade, etc.

[302] Eliade, *in* THR, p. 532.

[303] Segundo Eliade (*in* THR, p. 533 e 535),

> é legítimo falar de uma "lógica do símbolo", no sentido de que os símbolos, qualquer que seja a sua natureza e qualquer que seja o plano em que se manifestem, são sempre coerentes e sistemáticos.
> [...]
> Aquilo a que se poderia chamar o *pensamento simbólico* torna possível ao homem a livre circulação através de todos os níveis do real. Livre circulação é, aliás, dizer pouco: o símbolo, como se viu, identifica, assimila, unifica planos heterogêneos e realidades aparentemente irredutíveis.

[304] Neste ponto, Eliade limita-se a observar que não existe solução de continuidade entre as criações espontâneas do subconsciente (os sonhos ascensionais, por exemplo) e os sistemas teóricos elaborados no estado de vigília (a metafísica da elevação e da ascensão espirituais).

possível a experiência mágico-religiosa que permite a transformação do próprio homem em símbolo.

Uma vez descrito o processo seguido por Eliade na construção da sua morfologia do sagrado e demonstrada a função heurística desta última, passaremos, a partir de agora, a apontar o papel que a morfologia do sagrado desempenha na sua condição de constructo esquemático heurístico destinado a tornar possível a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

A morfologia do sagrado, conforme salientamos antes, visa à conformação dos sistemas simbólicos universais e autônomos, e, em assim o fazendo, coloca em evidência a intencionalidade sistêmica de toda manifestação do sagrado, o que significa que uma hierofania não é capaz de revelar isoladamente toda a significação a que está destinada a não ser quando ela vem a ser considerada à luz do sistema simbólico a que pertence.

Os sistemas simbólicos universais e autônomos que a morfologia do sagrado descobre através do estudo comparado das hierofanias correspondem a conjuntos estruturais sistêmicos: cada um deles constitui um conjunto coerente de modalidades do sagrado ligadas entre si em razão de uma essência ou de uma ordem primordial que funda o seu sentido; o liame que mantém as modalidades do sagrado integradas umas com as outras pode ser entendido como uma ordem finalística intrínseca que rege as hierofanias enquanto tendem a realizar em si toda a significação a que estão destinadas e que é aquela do sistema a que pertencem. Esta essência ou ordem primordial que funda o sentido de um conjunto estrutural sistêmico corresponde ao que, na obra eliadiana, se tem enxergado como constituindo o arquétipo ou a estrutura arquetípica, que iremos abordar logo em seguida.

Ao conjunto estruturalmente coerente de sistemas simbólicos universais e autônomos organizados de acordo com as respectivas estruturas arquetípicas, Eliade atribui a denominação de *simbolismo religioso*. Este sistema simbólico global, uma vez descoberto e reconstruído, passa a responder pela significação estrutural das hierofanias, que podem ser reintegradas nele em vista das respectivas significações existenciais para o *homo religiosus*.

A função da morfologia do sagrado é, portanto, a de realizar a passagem de uma manifestação do sagrado concreta, histórica, à sua significação estrutural.

Eliade precisa desta forma o objetivo da sua análise morfológica:

> Para ver claramente neste oceano de fatos, de figuras, de ritos, o historiador das religiões devia em seu domínio procurar a "planta original", a imagem primordial, isto é, o que resulta do encontro do homem e do sagrado. Em suma, o "estruturalismo" que me parece fecundo é aquele que consiste em interrogar-se sobre a essência de um conjunto de fenômenos, sobre a ordem primordial que funda o seu sentido [...] Um historiador das religiões... pensa, com efeito, que seu primeiro dever é apreender a *significação* original de um fenômeno sagrado e interpretar a sua história[305].

[305] Eliade, *in* LEL, p. 161-162.

Os sistemas simbólicos universais e autônomos evidenciados pela morfologia do sagrado são a-temporais e a-históricos, porque dizem respeito a situações existenciais fundamentais do homem no mundo que se evidenciam nas estruturas arquetípicas, as quais, por sua vez, estão na base da base da sua descoberta e reconstrução, e traduzem as experiências religiosas primordiais, originárias.

São a permanência e a continuidade dos sistemas simbólicos universais e autônomos que constituem a chave de interpretação dos fenômenos religiosos particulares, concretos, históricos.

d) Arquétipos

Com temos deixado claro ao longo deste trabalho, sob a ótica de Eliade, uma abordagem que fosse estritamente histórica do fenômeno religioso não seria suficiente para que o historiador pudesse apreender a essência e a significação dos fenômenos religiosos.

Os símbolos e os arquétipos (ou estruturas arquetípicas), como já assinalamos, são os elementos morfológico e estrutural, respectivamente, que Eliade utiliza para descobrir e reconstruir a morfologia do sagrado, a qual torna possível a interpretação dos fenômenos religiosos particulares, históricos, mediante a sua integração nos correspondentes sistemas simbólicos universais e autônomos.

O método hermenêutico de Eliade, como se viu, está fundado essencialmente sobre os arquétipos enquanto esquemas primordiais, situações originárias, operações fundamentais de tipificação.

Pode-se encontrar no pensamento eliadiano duas significações de arquétipo que se situam na base da sua hermenêutica: 1) a acepção genética, que institui o protótipo ou modelo de uma experiência sagrada; 2) a acepção hermenêutica, que predetermina e organiza a interpretação dos diversos protótipos ou modelos. Na primeira acepção, o arquétipo exerce um papel fundador, originário; na segunda, o papel do arquétipo é heurístico, o de um instrumento hermenêutico paradigmático.

No pensamento eliadiano, os momentos espirituais originários dos fenômenos primeiros[306] veiculam uma mensagem, instituem uma significação que tem a ver com uma situação e uma *imagem primordial ou arquetípica*. Esta noção tem um sentido genético, de apriorismo imanente, dinâmico, e outro, de protótipo ou modelo exemplar. Desta forma, toda hermenêutica do arquétipo feita por Eliade desdobra-se, por extrapolações e interferências, entre estes dois planos.

Assim, a decifração e a interpretação, a análise e a síntese começam pela identificação de certas situações arquetípicas nos fenômenos religiosos considerados, que é feita com o objetivo de se estabelecerem as suas significações. Tais situações traduzem experiências primordiais, e a referência aos seus conteúdos permite, ao mesmo tempo, a decifração das significações dos fenômenos religiosos. A interpretação e a compreensão, de acordo com Eliade, consistem em fazer o fenômeno religioso corresponder à figura inicial, fundamental, de decifração de todas as estruturas ontológicas arcaicas e a assumi-la. Todo arquétipo, começo, momento embrionário, etc. é significativo em si mesmo e por si mesmo. A pesquisa de um arquétipo estará sendo

[306] Que se situam no começo de uma série de fenômenos ligados entre si pela mesma estrutura arquetípica.

concluída toda vez que a análise hermenêutica consegue descobrir uma situação irredutível, que não pode traduzir de outro modo, por outra imagem, por meio de outros símbolos, mitos, conceitos, etc.

Decifrar os arquétipos significa, em seguida, decifrar as situações existenciais, portadoras de significações fundamentais. Portanto, a revelação primordial, a significação originária e a significação que resulta da exegese desta revelação primordial acabam por se tornar operações convergentes, que se identificam no ponto que corresponde à essência.

A significação primeira, de base, essencial e significativa de um fenômeno religioso é conferida pelo arquétipo. Portanto, elevar-se a um arquétipo (modelos ou protótipos míticos, simbólicos, teorias arcaicas, etc.) corresponde a encontrar a chave, a explicação, a interpretação essencial.

Se o *homo religiosus* apela para os arquétipos, isto se dá porque ele necessita de uma estabilidade e de referências essenciais para a sua vida. Assim sendo, a totalidade das significações a que o *homo religiosus* tem acesso, o seu universo significativo, é, em última análise, arquetípico.

De acordo com as duas acepções de arquétipo, podemos distinguir as duas categorias de arquétipo com que trabalha Eliade em sua obra[307], sobre as quais passamos a discorrer.

1) <u>Arquétipo como categoria fenomenológico-descritiva</u>

O arquétipo corresponde a uma estrutura essencial do universo religioso arcaico e tradicional, aquela que Eliade denomina de *ontologia arcaica* ou de *horizonte dos arquétipos e da repetição*, a qual se expressa por meio do pensamento mítico. Com este sentido, o arquétipo corresponde a uma valência do universo ontológico arcaico homologável às *ideias* platônicas, ao modelo a-cósmico, e às vezes, pré-cósmico daquilo que existe no mundo real.

Neste caso, o arquétipo é utilizado por Eliade sob uma perspectiva fenomenológico-descritiva.

Por meio do pensamento mítico, o homem elabora um conjunto de verdades acerca do Cosmo, da existência, da vida, cujo valor gnosiológico e sacral lhe fornece uma explicação coerente da realidade e veicula uma justificação da existência e de toda

[307] Eliade insiste na distância que existe entre o uso que ele faz do termo arquétipo e o uso que Jung faz do mesmo termo (cf., a propósito, o prefácio de MER, p. 12). Eliade não considera a teoria dos arquétipos de Jung como capaz de explicar a vida religiosa, sobretudo por causa do seu posicionamento antirreducionista expresso no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso. E é sempre a partir de um ponto de vista psicológico que Jung se interessa pela religião e suas expressões simbólicas e mítico-rituais. Para Eliade, não é o nível da representação psíquica que fornece a chave de interpretação de um símbolo religioso, mas tal interpretação só se torna perfeitamente apreensível em função dos níveis mais elevados (arquetípicos) de significação do mesmo símbolo. Quanto às descobertas da psicologia do profundo, Eliade entende que elas liberaram o historiador das religiões das hesitações que ele ainda pudesse ter em relação à a-historicidade e à universidade de certos símbolos e temas mítico-rituais. Mas a importância das descobertas da psicologia do profundo, segundo Eliade, devem ser utilizadas pelo historiador das religiões da mesma forma do que as descobertas dos outros especialistas, com a sua integração numa perspectiva global cujo ponto de partida é dado pelo plano de significação própria do fenômeno religioso. Portanto, se Eliade assume um sentido psicológico do termo arquétipo na sua obra, ele diz respeito aos arquétipos enquanto provêm das várias tradições religiosas e folclóricas (o lado objetivo do arquétipo, segundo Jung) e não como produto autóctone e autônomo do inconsciente coletivo. Sobre psicologia e história da religiões, cf. IS, p. 23-28.

atividade humana. Ou seja, por meio do pensamento mítico, o homem constrói uma ontologia pragmática ou mesmo uma soteriologia.

Eliade[308] formula, desta forma, a concepção central da ontologia arcaica:

> Se observarmos o comportamento generalizado do homem arcaico, nós nos veremos diante do seguinte fato: nem os objetos do mundo externo, nem os atos humanos, falando de maneira apropriada, têm qualquer valor autônomo intrínseco. Os objetos ou atos adquirem um valor, e ao fazer isso, tornam-se reais, porque participam de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende.

Situa-se, nesta ontologia arcaica, o aspecto *teórico* da vida arcaica: para o homem arcaico, um objeto só se torna real, só tem valor, na medida em que participa de uma realidade transcendente; um gesto só tem sentido porque repete um modelo transcendente, ou seja, um arquétipo, um gesto primordial realizado *in illo tempore* pelos deuses, heróis ou antepassados míticos.

Para o homem arcaico, toda ação significativa tem um modelo transcendente e é eficaz quando se torna *real* ou *exemplar* pela imitação do modelo a que ela se conforma.

O homem da sociedade arcaica reconhece-se como resultado de certo número de eventos míticos.

Conhecer os mitos é vivê-los. Viver os mitos é reatualizar os eventos primordiais por meio dos ritos. Em suma, existir, para o homem arcaico é viver *arquetipicamente*.

Como se pode concluir, o termo arquétipo, na acepção aqui exposta, equivale a uma *categoria fenomenológico-descritiva*, que Eliade usa na sua fenomenologia.

A situação hermenêutica que vem implicada no arquétipo mítico segundo o qual os comportamentos do homem religioso arcaico, as situações críticas da sua vida, os objetos do seu mundo, adquirem valor e sentido, constitui, por outro lado, um critério hermenêutico que permite penetrar mais profundamente no âmago de uma cultura e aprender a diferenciá-la de outras. Permite, ainda, apreender um fato que é universal no que se refere à vida religiosa: o de que o sagrado constitui o modelo absoluto, ao qual o homem é chamado a se conformar.

2) <u>Arquétipo como categoria morfológico-interpretativa</u>

A relação do homem arcaico com os eventos arquetípicos que compõem a sua história sagrada é uma relação essencialmente hermenêutica: ao imitar os gestos dos Seres Sobrenaturais narrados nos mitos, o homem arcaico atribui valor aos acontecimentos da sua vida e às suas crises existenciais, e, em assim fazendo, interpreta-os dando-lhes uma significação universal e exemplar.

O simbolismo religioso é o substrato de todas as criações religiosas do homem arcaico (mitos, ritos, formas divinas, etc.); é a matéria a partir da qual o referido homem elabora criativamente as soluções para as suas crises existenciais e formula as suas crenças.

A variedade das soluções simbólicas, ao mesmo tempo em que externa a criatividade do homem arcaico, revela a natureza multivalente do símbolo religioso.

Quando Eliade funda a sua interpretação dos fenômenos religiosos na hermenêutica dos símbolos religiosos, ele nada mais faz do que se situar no plano de

---

[308] Eliade, *in* MSM, p. 17-18.

significação desses mesmos fenômenos para elucidar a situação existencial que justificou a sua constituição. Afinal, todos os fenômenos religiosos revelam sempre uma situação-limite do homem e não unicamente uma situação histórica; situação-limite, isto é, aquela que o homem descobre ao tomar consciência do seu lugar no Universo[309].

É em referência a estas situações-limite que Eliade aplica a segunda acepção do termo arquétipo.

A segunda acepção do termo arquétipo tem a ver também com a utilização que Eliade faz da estrutura arquetípica na construção da sua morfologia do sagrado.

A distinção entre a primeira e a segunda acepções do termo arquétipo tal como ele aparece na obra eliadiana pode ser entendida como correspondendo à distinção entre o *universo mental arcaico* e a *hermenêutica das Imagens e dos Símbolos*, que Eliade propõe para instaurar um diálogo compreensivo entre culturas diversas[310] e, sobretudo, entre o homem moderno e o homem arcaico. Para Eliade, a hermenêutica reatualiza o sentido das criações religiosas e não o passado.

e) A tensão histórico-fenomenológica que se dá no âmbito do simbolismo religioso

O simbolismo religioso somente tem valor existencial para o *homo religiosus* na medida e somente na medida em que ele permite ao fenômeno religioso *explodir*, de modo a que a estrutura religiosa (transcendente, trans-histórica, universal) se manifeste e, ao mesmo tempo, se coloque em relação dinâmica com as condições temporais (específicas, concretas, históricas) que caracterizam a situação existencial vivenciada, que, é naturalmente profana. Na falta da relação dinâmica entre o dado histórico e a estrutura universal, o simbolismo religioso careceria quase que por completo de valor existencial para o *homo religiosus*.

O historiador das religiões, para captar o significado de um fenômeno religioso, deve ser capaz de descobrir, por detrás do condicionamento histórico-cultural dos dados religiosos que tem em mãos, o que eles podem mostrar de único e específico no campo religioso, sem descurar do mesmo condicionamento, pois que ele tem consciência da irredutibilidade da história.

O fenômeno religioso, sendo um fenômeno histórico, é, por isso mesmo, condicionado; o sagrado expressa-se sempre *na* e *pela* história. Toda manifestação histórica do sagrado está sujeita a fatores que variam segundo a época, o lugar e o entorno cultural, todos eles que a condicionam.

Eliade considera estes aspectos contingentes e históricos da experiência religiosa na análise que faz do processo de sacralização. Considerando-se que o sagrado, o que é transcendente, trans-histórico e eterno, limita-se como consequência da sua manifestação numa realidade finita, mundana, histórica e temporal, tem-se condições de compreender até que ponto a interpretação do fenômeno religioso depende do seu condicionamento histórico específico.

Toda hierofania é um fato histórico e se dá dentro de um quadro histórico e existencial específico e é reveladora da atitude do homem perante o sagrado.

---

[309] Como exemplos de situações-limite para Eliade podemos citar: o mistério do nascimento, do amor, da fecundidade, da renovação, da morte, da ressurreição , da iniciação, da passagem de um modo de ser a outro.

[310] Segundo Eliade, são os arquétipos e os símbolos que mantêm as culturas abertas.

Sobre a importância dos fatores históricos específicos para a interpretação de um fenômeno religioso, Allen[311] observa na esteira de Merleau-Ponty:

> A importância dos fatores históricos específicos resulta ainda mais evidente se recordamos o que afirmava Merleau-Ponty, e com ele outros fenomenólogos existencialistas, a saber, que toda percepção do mundo é necessariamente *relativa* e incompleta. A compreensão de um fenômeno depende do seu entorno específico. O ser humano tem tendência a preferir as valorações de um simbolismo religioso que melhor correspondam à sua própria situação existencial e histórica.

Eliade, em várias de suas obras, sobretudo nos primeiros capítulos do volume I da obra HCIR e na obra FA chama a atenção para a importância dos descobrimentos tecnológicos[312], das grandes inovações sociais e econômicas, assim como as mudanças históricas, todos eles que deram lugar a novas variantes do modo religioso de ser no mundo. Isto quer dizer que o mencionado estudioso entende que o historiador das religiões deve estar plenamente consciente das interações dinâmicas e complexas que se dão, na história, entre evolução tecnológica, econômica e social, de um lado, e a criação religiosa, de outro lado.

A par disto, o estudo que fizemos aqui do simbolismo religioso dá uma ideia da importância que Eliade confere às estruturas universais da experiência religiosa revelada nos arquétipos. A permanência e a continuidade das estruturas religiosas são o que permite ao historiador das religiões penetrar no universo do *outro* e o que faz possível a interpretação dos dados religiosos com um mínimo de objetividade.

As estruturas religiosas fundamentais, segundo Eliade, são atemporais e a-históricas. Se não podemos precisar quando nasceu uma estrutura religiosa, podemos ter certeza de que em uma determinada época numa determinada sociedade apresentaram-se condições históricas que deram oportunidade a uma estrutura histórica de se manifestar e de predominar. É por isso que no decorrer da história podem ser constatadas inumeráveis revalorizações em formas muito variadas entre si de determinados simbolismos religiosos.

O condicionamento histórico nunca modifica em profundidade a estrutura arquetípica de um simbolismo religioso; apenas lhe confere novas significações, novas valorações, em razão do contexto histórico; estas novas significações e valorações, contudo, dependem da estrutura arquetípica básica[313].

---

[311] Allen *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 173. Tradução do espanhol pela autora.

[312] Por exemplo, a descoberta da técnica da agricultura, que deu origem a todo um sistema simbólico ligado à terra e à vegetação; a descoberta da metalurgia, que ao fazer o homem arcaico descobrir o seu poder de modificar a essência das substâncias, deu origem a um comportamento ritual de mineiro, de metalúrgico do ferro e de ferreiro, além do que permitiu ao homem substituir gradualmente o Tempo e permitiu ao Trabalho do homem substituir a obra do Tempo.

[313] A experiência religiosa implica certa passividade do *homo religiosus*, na medida em que as estruturas simbólicas arquetípicas vêm dadas; mas implica também a criatividade do *homo religiosus*, que descobre, em função da situação existencial em que se encontra, um valor novo para um simbolismo religioso. A afirmação eliadiana sobre a reversibilidade das posições religiosas, que fala de uma recuperação espontânea da forma incondicionada das experiências religiosas, qualquer que seja o contexto histórico e cultural, não pode vir dissociada de outra afirmação do próprio Eliade, segundo a qual todo e qualquer simbolismo tem a potencialidade de enriquecer a sua significação no curso da história, ou, ainda, que o evento histórico pode dar ensejo a uma experiência religiosa inédita ou à descoberta de novos valores espirituais.

É graças à análise estrutural de um fenômeno religioso, que se faz mediante a sua reintegração no sistema de associações simbólicas universais e autônomas a que ele pertence, que o historiador das religiões pode extrair o significado de um fenômeno religioso, ainda quando o indivíduo religioso ou o mesmo o grupo religioso não tenham a menor consciência do significado do seu comportamento religioso.

2.7. O método fenomenológico eliadiano sob o enfoque da sua dinâmica: o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano

2.7.1. Considerações introdutórias

No item anterior foi feita a apresentação do método fenomenológico eliadiano sob o ponto de vista da sua estrutura, ou seja, na consideração dos princípios que o informam e dos elementos que o compõem bem assim da articulação que se dá entre todos eles.

Neste item, procederemos à análise do mesmo método, agora considerando-o sob o seu aspecto dinâmico, de forma a que o fenomenólogo da religião, manejando os princípios e elementos estruturais que se situam na sua base, fique habilitado a captar a essência e a estrutura do fenômeno religioso bem como a extrair o seu significado religioso-existencial.

Mostraremos, aqui, que a fenomenologia da religião eliadiana se constitui como uma fenomenologia da religião compreensiva que guarda relação próxima com a fenomenologia filosófica dita existencial.

Mostraremos, também, que a hermenêutica exerce um papel fundamental na fenomenologia da religião desenvolvida por Eliade, o que se pode aquilatar nas seguintes colocações do próprio Eliade:

> A hermenêutica tem um interesse preponderante para nós por ser, inevitavelmente, o aspecto menos desenvolvido da nossa disciplina. Preocupados, e até completamente absorvidos pelo seu trabalho indiscutivelmente urgente e indispensável de recolher, publicar e analisar dados religiosos, os estudiosos esquecem-se, por vezes, de estudar o seu significado. Ora, esses dados representam a expressão de várias experiências religiosas; em última análise, representam posições e situações assumidas pelos homens ao longo da história. Quer queiramos quer não, o estudioso não terminou o seu trabalho após ter reconstruído a história de uma forma religiosa ou apresentado os seus contextos sociológicos, econômicos ou políticos. Além disso, tem de compreender o seu sentido – isto é, identificar e elucidar as situações e posições que originaram ou tornaram possível o seu aparecimento ou o seu triunfo num momento histórico particular.
>
> Só na medida em que desempenha esta tarefa – em particular tornando inteligíveis para a mente do Homem moderno os sentidos dos documentos religiosos – a ciência das religiões preenche a sua verdadeira função cultural. [314]

Fenomenologia e hermenêutica interpenetram-se e se conjugam na conformação do método fenomenológico eliadiano de modo a possibilitarem a apreensão da essência

---

Sob outro prisma, a reversibilidade das posições religiosas e a valoração histórica das estruturas arquetípicas afastam o *fantasma* de que a religião seja a eterna repetição da mesma coisa.

[314] Eliade *in* OR, p. 16.

e da estrutura e a extração do significado do fenômeno religioso historicamente acontecido.

Elucidaremos, aqui, também, como se dá esta articulação entre fenomenologia e hermenêutica na fenomenologia da religião desenvolvida por Eliade, de modo a que tal método deva vir a ser considerado, como efetivamente é, um método unitário ou uma *hermenêutica total*, como o denomina o referido autor.

Por fim, ressaltaremos a circularidade do método eliadiano, o qual se insere na estrutura circular do círculo hermenêutico.

2.7.2. Fenomenologia da religião e hermenêutica: hermenêutica estrutural – hermenêutica fenomenológico-descritiva e hermenêutica filosófica dos símbolos (ou hermenêutica filosófico-interpretativa)

2.7.2.1. A hermenêutica estrutural eliadiana

O problema da interpretação no campo da fenomenologia da religião eliadiana coloca-se desde a aparição de um fenômeno religioso (símbolo, mito, hierofania, rito, etc.), passa pela compreensão desse mesmo fenômeno e vai além da mera busca dessa compreensão para se inserir na seara filosófica, mais especialmente, no campo da hermenêutica filosófica dos símbolos.

A hermenêutica praticada por Eliade busca estruturas intencionais que lhe permitam trabalhar com o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência e sendo considerado como um objeto próprio do campo específico da História das Religiões. Daí a sua adjetivação como sendo uma *hermenêutica estrutural*.

A hermenêutica de Eliade tem seu ponto de partida no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso que, como já vimos, exige que o fenômeno religioso seja estudado no seu próprio plano de referência, que é o plano religioso. Por força deste princípio, o sagrado tem um *estatuto ontológico original*. Uma interpretação do fenômeno religioso que imponha normas estranhas ao objeto interpretado abortará a apreensão do sagrado. O historiador das religiões, desde o instante que ele se vê diante do fenômeno religioso, deve, portanto, suspender suas interpretações pessoais sobre o que é real, aparente, ou seja, deve proceder à *epoché* fenomenológica, e deve, ainda, procurar recriar imaginativamente as condições da aparição do sagrado, para poder captar o seu modo intencional de manifestação.

O segundo princípio hermenêutico de Eliade, que se evidencia na dialética do sagrado e do profano, tem exatamente a função de captar a característica intencional da manifestação do sagrado. Todo fenômeno religioso tem uma estrutura dialética de acordo com a qual o sagrado se manifesta num objeto profano que expressa o transcendente e, ao mesmo tempo, continua a manter a sua significação profana no mundo que o rodeia.

Como já referimos antes, a tese da irredutibilidade do sagrado e a dialética do sagrado e do profano, se estabelecem as condições necessárias para a aparição do sagrado, não são, porém, capazes de extrair a significação do fenômeno religioso. Pode

se dar o caso de que nem o pesquisador, nem mesmo o crente, consigam apreender o sentido de um fenômeno religioso particular[315].

Coloca-se, então, a necessidade de uma teoria interpretativa do fenômeno religioso.

Eliade constrói a sua teoria interpretativa do fenômeno religioso fundando-se no simbolismo religioso. Esta abordagem interpretativa do fenômeno religioso com o objetivo de extrair o seu significado se mantém na mesma linha estruturalista da abordagem fenomenológica do fenômeno religioso destinada à captação da sua essência e da sua estrutura decorrente da aplicação dos princípios da irredutibilidade do sagrado e da dialética do sagrado e do profano: o simbolismo religioso é a estrutura simbólica que evidencia a intenção unificadora dos símbolos, esta que é responsável pela tendência dos fenômenos religiosos de se erigirem em sistema.

A análise morfológica ou a morfologia do sagrado é a alternativa hermenêutica que Eliade apresenta para substituir as hipóteses interpretativas que foram utilizadas pelas precedentes abordagens reducionistas do fenômeno religioso – positivistas e historicistas –, contra as quais ele se opôs.

A compreensão do fenômeno religioso vai dar-se pela sua integração no sistema de associações simbólicas a que ele pertence, sistema este que resulta da construção da morfologia do sagrado. Essa reintegração do fenômeno religioso no sistema simbólico respectivo, por sua vez, dá-se a partir da identificação do núcleo de significação de tal fenômeno, o qual será homólogo do arquétipo em torno do qual se constituiu o referido sistema simbólico. Graças a esta operação de reintegração, o fenômeno religioso poderá ser interpretado e, assim, ter o seu sentido compreendido pelo fenomenólogo das religiões.

A reintegração do fenômeno religioso no sistema de associações simbólicas a que ele pertence não é arbitrariamente imposta aos fenômenos religiosos, mas é derivada da natureza estrutural dos sistemas simbólicos universais e autônomos, descobertos e reconstruídos por meio da morfologia do sagrado. Interpretando os fenômenos religiosos, Eliade comprova que eles não são criações arbitrárias do espírito, mas devem ser encarados como aspectos diferentes de sistemas simbólicos estruturais.

2.7.2.2. Hermenêutica fenomenológico-descritiva e hermenêutica filosófica dos símbolos (ou hermenêutica filosófico-interpretativa)

O símbolo religioso e, por via de consequência, o simbolismo religioso exercem uma dupla função que correspondem, a um só tempo, à função cognitiva e à função existencial. Por esta razão, toda interpretação de um fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência: a) gnosiológica, no que diz respeito ao conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso pela sua integração no sistema simbólico a que ele pertence; b) ontológica, decorrente da explicitação existencial do mesmo fenômeno, considerando-se que o símbolo religioso sempre aponta para algo real ou para uma verdadeira situação da existência humana.

[315] Eliade dá o exemplo de uma feiticeira que queima uma figurinha de cera que contém uma mecha de cabelo da sua vítima: ela pode muito bem não ter presente no seu espírito a teoria subjacente a este fragmento da magia.

A função gnosiológica dos símbolos é extraída no plano da análise fenomenológico-descritiva dos fenômenos religiosos. Neste plano, Eliade realiza uma hermenêutica que Allen[316] denomina de *hermenêutica horizontal*: ele interpreta os símbolos através de outros símbolos, constata que eles atuam conforme sua própria lógica e se agregam para formar *redes* simbólicas estruturalmente coerentes. A explicação do significado de uma determinada expressão simbólico-religiosa é determinada mediante a sua reintegração no sistema de associações simbólicas que lhe é próprio.

A função ontológica dos símbolos, ao mesmo tempo em que subministra a Eliade, por meio do levantamento e da análise de um grande número de dados religiosos, os meios para verificar a revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no mundo, fornece-lhe a base para os seus juízos normativos sobre a condição humana, que ele elabora a partir da significação primeira, arquetípica dos simbolismos religiosos. Neste último caso, Eliade ultrapassa os limites da mera análise fenomenológico-descritiva para se colocar no campo da filosofia; e a sua hermenêutica sai do plano fenomenológico-descritivo e passa para o plano da hermenêutica filosófica dos símbolos.

Cumpre relevar aqui que o projeto eliadiano, como se pode ler no Anexo II a este trabalho em que discorremos sobre o programa que orienta o desenvolvimento da sua disciplina, não se restringe apenas ao campo da História das Religiões, mas pretende abrir caminho para a constituição de uma antropologia filosófica a partir da hermenêutica do material histórico-religioso analisado no âmbito da primeira disciplina citada.

Mac Linscott Ricketts[317], afirma que

> Eliade está convencido de que o estudo dos dados religiosos, considerados enquanto tais, e não enquanto dados psicológicos, por exemplo, constitui o instrumento indispensável para compreender não somente as imagens e os símbolos, mas também a natureza do homem.

Allen[318], quando vai examinar a legitimidade dos juízos normativos de Eliade, parte da hipótese de que Eliade vê neste tipo da análise o meio para chegar a níveis cada vez mais elevados de generalização e que a sua metodologia, neste caso, implica um postulado ontológico. Trata-se, segundo o referido autor, de um recurso a uma ampliação do conceito de ontologia para que ela abrace o domínio da generalização, recurso este que foi utilizado pelos fenomenólogos mais importantes, entre os quais cita Merleau-Ponty.

Ao formular seus juízos normativos, Eliade considera que as estruturas da experiência religiosa, tal como aquela que se manifesta na negativa do *homo religiosus* de se identificar com as meras dimensões históricas e temporais da sua existência,

---

[316] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 256.
[317] *Apud* Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 249. Tradução do espanhol pela autora.
[318] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 250 ss.

procedem de outras estruturas fundamentais, simplesmente aquelas que conformam a nossa situação existencial[319].

Quando Eliade manifesta posturas normativas sobre a existência do homem em geral e sobre a condição humana, ele atinge um nível de generalização que o faz abandonar o terreno da fenomenologia descritiva, sendo que muitos destes juízos pertencem com mais adequação ao próprio domínio da antropologia filosófica.

Contudo, observa Allen[320],

> esta transgressão no plano ontológico justifica-se na medida em que procede por completo da análise das estruturas simbólicas primitivas, fonte de sua própria informação.

Desta maneira, os juízos normativos de Eliade, mais generalizadores, referem-se aos níveis mais altos de generalização e se afastam dos símbolos mais fundamentais, na proporção destes mesmos níveis de generalização. A reflexão filosófica a que Eliade procede quando emite tais juízos normativos é exercida para mais além dos meros simbolismos arquetípicos, pois, em princípio, os símbolos *codificam* a realidade.

Entretanto, as mudanças de plano ontológico que Eliade assim leva a efeito não são arbitrárias ou subjetivas, na medida em que, para dar conta dos aspectos mais profundos da realidade, elas partem necessariamente dos simbolismos arquetípicos e acomodam-se à sua intenção primeira.

Segundo Allen[321], para controlar o seu processo ontológico, Eliade, ao que tudo indica, utiliza um conceito de verificação muito próximo ao de Paul Ricoeur e de outros fenomenólogos existencialistas.

De acordo com Ricoeur[322], a interpretação dos símbolos se situa em três níveis diferentes: o da fenomenologia descritiva que, segundo ele, parte da fenomenologia da religião de Eliade, em que a verificação se dá no plano *horizontal* da coerência que, no caso do símbolo religioso, está pressuposta na própria constituição do simbolismo religioso; o do círculo hermenêutico[323]; e, por último, o da hermenêutica filosófica.

Para Ricoeur, a hermenêutica filosófica baseia-se numa aposta[324]:

> Para Paul Ricoeur, a hermenêutica filosófica se baseia em uma "aposta": "Aposto que entenderei melhor o homem e o vínculo entre o

---

[319] No exemplo citado, esta situação existencial seria aquela configurada no que Eliade denomina como *terror da história*. Sobre o terror da história, ver nota de rodapé 414 do Apêndice II deste trabalho.

[320] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 257.Tradução do espanhol pela autora.

[321] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 259.

[322] Ricoeur, *in Il simbolo dà a pensare*.

[323] Círculo hermenêutico que Ricoeur (*in Il simbolo dà a pensare*, p. 30-31; tradução do italiano pela autora) assim enuncia:

> Deve-se compreender para crer, mas se deve crer para compreender. Este círculo não é um círculo vicioso, muito menos mortal: é um círculo vivo e estimulante. Deve-se crer para compreender: nunca, com efeito, o intérprete irá se avizinhar daquilo que o seu texto diz se ele não vive na *aura* do sentido indagado. [...] Contudo, só compreendendo podemos crer.
>
> A segunda situação imediata que procuramos, a segunda ingenuidade que esperamos, é acessível somente na hermenêutica: somente interpretando, podemos crer. É a modalidade "moderna" da crença nos símbolos: expressão da angústia da modernidade e remédio para esta angústia.
>
> Este é o círculo: a hermenêutica move-se da precompreensão da coisa mesma que, interpretando, deve compreender.

[324] *Apud* Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 260. Tradução do espanhol pela autora.

> ser do homem e o ser de todos os seres, se sigo a *indicação* do pensamento simbólico". Segundo ele, a *verificação* da aposta se efetua por "dedução transcendental", a partir dos símbolos, "no sentido kantiano de justificar um conceito mostrando que faz possível a constituição de um domínio de objetividade".

Segundo Allen[325],

> De fato, parece que Eliade intenciona realizar um controle desta natureza: "Com efeito, o símbolo, empregado como detector e decifrador da realidade humana, ter-se-á por verificado por sua capacidade de suscitar, de iluminar, de ordenar esta região da experiência humana (...), que não se tardaria a reduzir-se ao erro, ao hábito, à emoção, à passividade, em resumo, a uma ou outra das dimensões de finitude que não têm necessidade de símbolos (...) para serem abertas e descobertas".

Allen[326] cita novamente Ricoeur com o objetivo de resumir a sua opinião sobre a análise ontológica de Eliade, e também porque pensa que Eliade, em sua maneira de abordar os fenômenos religiosos, está muito mais próximo dos fenomenólogos existenciais, pelo menos em certos aspectos, do que dos demais historiadores da religião:

> O símbolo não é mais que "um simples revelador da consciência de si". Possui uma "função ontológica" e expressa em nós "a situação do ser do homem no ser do mundo". A fenomenologia filosófica se propõe "a partir dos símbolos, elaborar conceitos existenciais, vale dizer, não só estruturas de reflexão, mas também estruturas da existência enquanto a existência é o ser do homem".

Eliade[327] fez o seguinte comentário ao artigo escrito por Ricoeur, publicado em 1959, cujo título original em francês foi *Le symbole donne à penser*, comentário este que leva a crer que o nosso autor também endossaria as colocações de Allen que acabamos de citar:

> Apaixonante artigo de Paul Ricoeur, "Le symbole donne à penser. [...] Ricoeur se pergunta como se pode pensar a partir dos símbolos religiosos. Ele escolhe seus exemplos em meu *Traité*. Sua primeira exegese é aquela que eu mesmo tentei. Ricoeur, sendo filósofo, faz apelo a uma hermenêutica que, de minha parte, não ousei utilizar no *Traité*. Era-me necessário antes de mais nada convencer os "estudiosos" – orientalistas, sociólogos, filósofos – que eu tinha razão de fundar a minha argumentação em documentos e não em "especulações". Depois em alguns artigos [...] tentei sistematizar minhas idéias sobre o símbolo. Mas não tive ainda tempo de dizer como gostaria todo o meu pensamento sobre este problema que é ao mesmo tempo a chave, graças à qual o homem moderno *pode ainda* penetrar no fenômeno religioso. Este é também o caminho pelo qual se pode chegar a renovar a problemática da filosofia contemporânea.

---

[325] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 260. Tradução do espanhol pela autora.
[326] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 260-261.
[327] Eliade, *in* FJ/I, p. 298-299. Tradução do francês pela autora.

2.7.3. O método fenomenológico eliadiano em sentido estrito

Iremos abordar neste subitem o método fenomenológico eliadiano considerado em seu sentido estrito, método este que é parte integrante o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano, o qual constitui um método unitário e integral[328]. A fenomenologia da religião eliadiana considerada sob a perspectiva do método constrói-se pela articulação entre a hermenêutica estrutural, da qual tratamos no subitem 2.7.2.1 supra, e a fenomenologia, a qual passamos agora a estudar.

Allen[329], no seu intento de tornar explícita, em sua obra *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, a metodologia de Eliade empregada em sua fenomenologia da religião, numa atitude pioneira, descreve os procedimentos metodológicos utilizados pelo referido historiador das religiões em sua obra realizada no referido campo.

Nesta parte deste trabalho iremos seguir em suas linhas gerais a abordagem que Allen fez do método fenomenológico eliadiano em suas diversas fases, com alguns aportes de Rasmussen[330] e de Guimarães[331].

Em primeiro lugar, Allen observa que é impossível atribuir uma ordem cronológica à atitude fenomenológica, que pudesse proceder tanto do particular ao geral como do geral ao particular. Segundo ele, há uma alternância perpétua entre os dois procedimentos e a sua interação deve ser objeto de uma correlação dialética.

As fases em que se desenvolve o método fenomenológico eliadiano, com a observação feita na ressalva anterior são aquelas que passamos a descrever a seguir.

a) A primeira fase do método fenomenológico eliadiano – a intuição eidética fenomenológica – deslizamento do particular para o universal

- O primeiro estágio desta fase é o da intuição eidética fenomenológica *de partida* por meio da qual o fenomenólogo[332] põe em movimento o círculo hermenêutico selecionando os fatos mais significativos dentro de um conjunto de fatos religiosos de que dispõe, isto em função de uma antecipação "teórica" destes fatos em termos da sua significação essencial comum.
- O segundo estágio desta fase é o do chamado método da *variação livre*: por meio dele, através de uma relação dinâmica entre a intuição inicial (intuição eidética fenomenológica de partida) e os fatos religiosos históricos selecionados e documentados, o fenomenólogo consolida essa intuição inicial nos documentos, intuição que, assim, de obscura e vaga, vai se tornando mais clara através da remissão constante aos fatos expressos nos documentos por ele reunidos; essa variação não é apenas imaginária, é também factual.
- O terceiro estágio desta fase se dá por meio do uso do chamado *método de invariância*, por meio do qual o fenomenólogo busca discernir o núcleo invariante ou a significação essencial do fenômeno religioso; no final desse processo, que corresponde

[328] Cf. subitem 2.7.4. a seguir.
[329] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 191 ss.
[330] Rasmussen, *in Herméneutique structurale et philosophie*, p. 97 ss.
[331] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 483 ss.
[332] Utilizaremos aqui novamente a referência ao historiador das religiões como fenomenólogo, na medida em que está se tratando diretamente do método fenomenológico.

à análise morfológico-comparativa dos dados, o fenomenólogo terá alcançado a intuição eidética definitiva, ou seja, terá identificado a estrutura invariante e específica de uma categoria de fenômenos religiosos ou hierofanias.

Nesta primeira fase da análise fenomenológica, produz-se uma mudança no plano hermenêutico, principalmente no plano da *variação livre*: do singular e do histórico passa-se à estrutura universal; isto não contradiz a existência de interações contínuas entre o particular e o universal, e não implica que se possa abordar o particular sem se ter feito previamente uma ideia da sua estrutura eidética.

Há que se considerar ainda, nesta fase, o fato de que a análise fenomenológica implica também um deslizamento hermenêutico inverso, do universal para o particular histórico, quando a estrutura invariante de um sistema simbólico – por exemplo, a estrutura invariante da rede do simbolismo lunar – constitui uma moldura hermenêutica que permite interpretar outro fenômeno religioso isolado – como, no exemplo citado, o símbolo da serpente; a compreensão da manifestação isolada – que corresponde ao símbolo da serpente – somente é obtida quando se torna a situar o citado fenômeno dentro da rede coerente e universal a que ele pertence – a rede do simbolismo lunar -, portanto, dentro do conjunto que constitui sua estrutura universal.

Nesta primeira fase do plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso dá-se a reconstrução teórica das estruturas universais a partir dos fatos ou das formas concretas de expressão religiosa, e esta reconstrução teórica é que dará ao historiador das religiões o instrumental hermenêutico adequado para que ele possa construir a morfologia do sagrado e, com ela, os sistemas de associações simbólicas autônomas e universais; e que permite que, em assim o fazendo, possa chegar, finalmente, ao simbolismo religioso ou conjunto dos sistemas de associações simbólicas autônomas e universais, o qual, por sua vez, constitui o instrumento que lhe permite levar a cabo a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

Aqui se está no nível fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso, a que corresponde o plano *horizontal* de coerência interna dos diversos sistemas simbólicos, onde a questão da verdade fica *entre parêntesis*.

Sobre a análise fenomenológica eliadiana de captação das estruturas simbólicas universais, Guimarães[333] faz as seguintes considerações conclusivas a respeito da valorização da história no processo desta captação, que julgamos pertinente transcrever aqui para complementar a descrição que dela acabamos de fazer:

> A análise fenomenológica eliadiana de captação das estruturas simbólicas universais não negligencia o valor histórico, concreto, dos fenômenos religiosos. A própria noção de símbolo implica essa valorização. Em razão de sua natureza multivalente e, por conseguinte, em razão da capacidade que tem de enriquecer a sua significação ao longo da história. Nunca é demais insistir nisto que diz Eliade: no esforço de restituir a significação simbólica a fatos religiosos heterogêneos mas estruturalmente solidários (ritos, mitos, Figuras sobrenaturais, imagens, etc.), não se trata de reduzir todas as significações a um denominador comum, mas de integrá-las num

[333] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 499.

> sistema coerente de associações simbólicas: "comparam-se e confrontam-se duas expressões de um símbolo não para reduzi-las a uma expressão única, pré-existente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é suscetível de enriquecer suas significações.

b) A segunda fase do método fenomenológico eliadiano: o processo de reintegração eidética – a interpretação do fenômeno religioso histórico a partir da sua localização na rede de estruturas simbólicas – o deslizamento do universal para o singular

No plano fenomenológico-descritivo, Eliade cuidou, em primeiro lugar, de fazer a captação das estruturas universais do fenômeno religioso, como descrevemos no item anterior. Trata-se da hermenêutica estrutural do arquétipo, do símbolo, dos esquemas e tipologias, que corresponde à perspectiva sincrônica de captação das estruturas invariantes ou universais do fenômeno religioso.

A interpretação dos fenômenos religiosos singulares dá-se numa segunda fase do plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso por meio de um processo hermenêutico que tem na sua base a morfologia do sagrado construída na sua primeira fase e que se desenrola em dois estágios, a saber:

- o primeiro estágio é o da descoberta da estrutura intencional do fenômeno religioso singular a ser interpretado;
- o segundo estágio dá-se quando, uma vez tendo descoberto esta estrutura intencional, o historiador das religiões faz a integração do mesmo fenômeno no sistema simbólico religioso de associações a que ele pertence, para, desta forma, compreendê-lo ou extrair-lhe o significado.

Este procedimento duplo de abordagem hermenêutica dos fenômenos religiosos singulares, segundo Rasmussen[334], pode ser denominado com bastante adequação de *reintegração eidética*, o que o referido autor assim fundamenta:

> De todo modo, no que concerne a Eliade, o estruturalismo é o servidor da fenomenologia. É descobrindo a intencionalidade de uma modalidade do sagrado, configurando por esse caminho o ato da reconstrução imaginativa no seio da consciência, que sobrevém a compreensão. Eliade imprime esta marca pessoal sua nesse processo fenomenológico. Não é reconstituindo um fenômeno específico que surge a compreensão, mas muito mais pela reintegração do fenômeno no interior de seu sistema de associações. Poder-se-ia com bastante adequação nomear esta abordagem hermenêutica de "reintegração eidética". Discernir a estrutura de um fenômeno poderia ser análogo a uma análise eidética. Uma vez descoberta a estrutura intencional, esta é reintegrada corretamente no seu sistema de associações graças à morfologia e ao estruturalismo. Esta reintegração tem por efeito a compreensão do fenômeno.

É importante relembrar aqui que toda interpretação de um fenômeno religioso deve levar em conta a sua dupla função, cognitiva e existencial, o que implica que o conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso pela sua integração (ou *reintegração eidética)* em seu sistema simbólico não se dissocia da explicitação do seu

[334] Rasmussen, *in Herméneutique structurale et philosophie*, p. 103. Tradução do francês pela autora.

valor existencial, o que significa que o símbolo aponta para uma verdadeira situação da existência humana.

2.7.4. O método eliadiano como um método fenomenológico-hermenêutico, unitário e integral

A propósito da distinção que fizemos neste item entre hermenêutica estrutural e o procedimento fenomenológico de interpretação do fenômeno religioso, queremos deixar claro que isto teve o objetivo de facilitar a exposição e a compreensão da riqueza e da originalidade da abordagem metodológica levada a efeito por Eliade no desenvolvimento da sua fenomenologia da religião.

Fenomenologia e hermenêutica se interpenetram e se conjugam no plano fenomenológico de análise e de interpretação do fenômeno religioso para constituírem um só método fenomenológico, unitário e integral, a chamada por Eliade de *hermenêutica total*.

Allen [335] faz uma ressalva semelhante quando escreve:

> na obra de Eliade não existem razões que justifiquem uma separação tão clara entre a fenomenologia e a hermenêutica. Na realidade, a chave da hermenêutica de Eliade, devemos buscá-la na complexidade mesma de um método fenomenológico sumamente elaborado. Mais concretamente: põe as bases fenomenológicas em que apóia a sua hermenêutica estrutural em sua própria interpretação do simbolismo religioso.

Apenas no que diz respeito àquela que por nós é aqui denominada de hermenêutica filosófica dos símbolos, a hermenêutica de Eliade vai além da simples busca do significado de um determinado fenômeno religioso histórico para se inserir na seara filosófico-especulativa, ultrapassando, assim, o campo da fenomenologia da religião e, em assim o fazendo, distinguindo-se desta última, embora sempre pressupondo-a como seu fundamento metodológico.

Estas nossas afirmativas acerca da interpenetração e complementação entre fenomenologia e hermenêutica no pensamento eliadiano encontram respaldo nos escritos do próprio Eliade, quando ele sustenta que a História das Religiões constitui uma *hermenêutica total*, como se pode constatar no seguinte trecho de sua lavra [336]:

> A história das religiões não é uma mera disciplina histórica como, por exemplo, a arqueologia ou a numismática. É igualmente uma *hermenêutica total*, já que é chamada a decifrar e explicar todo o tipo de encontro do homem com o sagrado, da pré-história aos nossos dias.

Queremos ressaltar, por último, em reforço aos argumentos já tecidos aqui na sustentação da integração entre fenomenologia e hermenêutica no método da fenomenologia da religião construída por Eliade, a circularidade da sua hermenêutica e a circularidade que também se mostra claramente na sua fenomenologia *stricto sensu*, que acabamos de analisar, esta última que parte do particular para chegar ao universal

[335] Allen *in* Mircea Eliade y el fenómeno religioso, p. 76.
[336] Eliade in OR, p. 77.

para depois sair do universal em direção ao particular, numa realimentação constante dos resultados obtidos nos dois movimentos.

Sobre a circularidade do método hermenêutico de Eliade, remetemo-nos a Marino[337], que, simultaneamente, faz uma apreciação devidamente fundamentada do estilo eliadiano de escrever sobre os temas da História das Religiões:

> É importante sublinhar, de início, que o método hermenêutico de Eliade como todos os outros do mesmo tipo se inscrevem, pela sua estrutura mesma e por seu mecanismo de funcionamento, na situação circular, bem conhecida, do "círculo hermenêutico". Dito de outra forma, o *processus* hermenêutico adota um desenvolvimento circular. Ele percorre diferentes circuitos, que implicam uma sucessão permanente de relações alternativas, de retornos, de repetições crescentes, de demonstrações "em espiral". Quem quer que tenha lidado com os trabalhos de Eliade sabe bem que o autor "se repete", retoma passagens e demonstrações de um livro para desenvolvê-los num outro, que suas análises são frequentemente reagrupadas e superpostas. A obra *Techniques du yoga* é uma retomada, com desenvolvimentos, da obra *Yoga. Imortalité et liberté.* O estudo sobre os *Mystères spirituels* (de *Mythes, rêves et mystères*) retorna em *Naissances mystiques*, etc. Traço significativo: o autor mostra uma sensibilidade particular, em nada fortuita, em relação a todos os fenômenos cósmicos e arquetípicos de repetição. Ele se mostra vivamente preocupado com o *Renouvellement cosmique*, o *Mythe de l'éternel retour, etc.* Eliade explora com penetração a dimensão existencial-circular do ser humano e, implicitamente, da sua vida espiritual.
>
> Para quem lida com exegeses, trata-se sempre de algo mais: as voltas[338] metodológicas demonstram um pensamento e um "*estilo"* de interpretação totalizantes e alternativos, com algumas implicações frequentemente dialéticas, passagens rápidas, em todo caso, de uma posição à sua contrária, para conduzir a um retorno enriquecedor ao ponto de partida. O reenvio permanente aos termos de polos opostos, a alternância, a mudança brusca de ângulo visual, o salto de perspectiva, a ruptura de nível, tal é o regime geral dos circuitos hermenêuticos postos em prática por Eliade (e ele não é o único). A totalidade deles realiza concretamente a relação sujeito-objeto, o investimento integral do fenômeno, e garante em todas as circunstâncias a validade das interpretações.

[337] Marino, *in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 104-105. O enfoque da obra eliadiana que Marino faz o é sob a ótica exclusiva da hermenêutica.
[338] Em francês no original: *circuits*.

CONCLUSÃO

O objetivo do presente trabalho foi o de apresentar o método utilizado por Eliade na conformação da sua fenomenologia da religião.

Para que se venha a ter uma compreensão adequada da fenomenologia da religião eliadiana sob qualquer perspectiva em que se pretenda estudá-la, é importante situá-la, primeiro, no campo da História das Religiões tal como a concebe Eliade: como uma disciplina autônoma e integral, com um objeto próprio de estudo.

A História das Religiões, segundo Eliade, constitui uma disciplina que tem um objeto próprio e específico de estudo, autônomo e irredutível: o fenômeno religioso *qua* religioso.

O fenômeno religioso expressa, no mundo, uma experiência religiosa, a qual corresponde à relação do homem com o sagrado, o transcendente, o *ganz andere*, configurando-se, primeiro de tudo, como uma criação espiritual do *homo religiosus*, que deve ser abordada como objeto de estudo pelo historiador das religiões no seu próprio plano de referência, o plano espiritual-religioso.

A par de constituir uma criação espiritual do *homo religiosus*, o fenômeno religioso é, também, uma criação cultural do homem.

Ora, como criação cultural, o citado fenômeno é objeto de estudo por outras disciplinas do campo das ciências humanas, tais como, a história, a antropologia, a sociologia e a psicologia. Mas na abordagem que o historiador das religiões faz do fenômeno religioso, ele não pode descartar, antes deve utilizar as contribuições que estas outras disciplinas possam dar para o estudo do fenômeno religioso considerado em seu plano de referência específico, na medida em que todo dado religioso é também um dado histórico e é vivido pelo *homo religiosus*, que corresponde ao homem na sua totalidade.

Considerando o fenômeno religioso como objeto de estudo da História das Religiões, o historiador das religiões, além disso, não pode descurar do fato de que tal fenômeno apresenta uma complexidade histórica e estrutural: o sagrado manifesta-se no mundo, nos objetos do mundo, numa determinada situação histórica, sob as mais diversas formas ou categorias estruturais[339], de acordo com a época e o entorno cultural em que se dá a sua manifestação.

Partindo desta última constatação, Eliade entende que a História das Religiões, além de ser uma disciplina autônoma, dada a autonomia do seu objeto, é, também, uma disciplina integral, que requer um método que possibilite a compreensão desse objeto que é a um só tempo histórico e religioso-simbólico.

Em vista destes pressupostos epistemológicos, Eliade concebeu a História das Religiões como uma disciplina que articula a fenomenologia da religião e a história das religiões num todo disciplinar, coeso e unitário.

À fenomenologia da religião cabe apreender a essência, a estrutura e a significação do fenômeno religioso numa determinada cultura e numa determinada época, decifrando a sua mensagem religiosa.

---

[339] Sob a capa do símbolo religioso, do mito religioso, do rito religioso, etc., sempre simbolicamente.

À história das religiões cabe o estudo do fenômeno religioso sob a perspectiva da história, não como um trabalho historiográfico, mas sim como uma análise cronológica que o historiador das religiões faz acerca das modificações das significações dos fenômenos religiosos ocorridas no decurso da história da humanidade.

Assim, para Eliade, não basta ao historiador das religiões apreender, por meio da fenomenologia da religião, a essência, a estrutura e a significação do fenômeno religioso, numa certa época e em determinada cultura, e decifrar a sua mensagem; o mesmo fenômeno deve ser estudado também sob a perspectiva da sua *história*.

No pensamento eliadiano, a fenomenologia da religião e a história das religiões articulam-se no campo de estudo da História das Religiões: o historiador das religiões, no seu trabalho realizado no âmbito da história das religiões, não pode prescindir das significações dos dados religiosos, que correspondem ao resultado do trabalho realizado na área disciplinar que corresponde à fenomenologia da religião; de outro lado, no seu trabalho realizado na seara da fenomenologia da religião, o mesmo estudioso não deverá descurar da historicidade do fenômeno religioso, bem como deverá levar em linha de consideração os resultados do trabalho realizado sob a ótica da história das religiões, que repercute sobre a extensão da significação dos fenômenos religiosos que ele visa a apreender.

A articulação entre a fenomenologia da religião e a história das religiões dá-se, portanto, no campo da significação dos fenômenos religiosos.

Além disso, desvelando as modificações sofridas pelo fenômeno religioso em sua significação ao longo da história da humanidade e nas diversas culturas, o historiador das religiões esclarece a sua contribuição para a cultura, de uma forma abrangente e completa. A História das Religiões, em suas duas vertentes, a seu turno, também dá a sua contribuição para as ciências humanas quando elas têm o fenômeno religioso como objeto de estudo sob as respectivas linhas de abordagem.

Construindo a sua História das Religiões em torno destes dois eixos representados pela fenomenologia da religião e pela história das religiões, Eliade superou a alternativa entre uma e outra disciplina em direção a uma concepção integral da sua disciplina, dentro de uma perspectiva hermenêutica global.

Desta forma, fica evidenciado que um enfoque que se faça da fenomenologia da religião eliadiana, sob qualquer ângulo em que ela seja estudada, deverá ter presente este estatuto epistemológico da História das Religiões sob pena de tal disciplina não ser abordada na sua integralidade.

Um esclarecimento adicional acerca de quais culturas cujas expressões religiosas foram levadas em conta por Eliade para construir a sua fenomenologia da religião faz-se necessário para dar a dimensão da fenomenologia da religião eliadiana. Eliade conformou a sua fenomenologia da religião tomando por parâmetro o universo religioso arcaico e o das culturas tradicionais. No corpo deste trabalho apontamos os principais motivos que o levaram a isto, cabendo ressaltar aqui aqueles que consideramos como os mais decisivos:

a) as sociedades arcaicas e tradicionais são eminentemente religiosas, o que significa que surgiram e se constituíram como valorização religiosa do mundo e da existência humana; portanto, o estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e das

expressões religiosas das sociedades tradicionais revela a unidade espiritual que está subjacente na história da humanidade pré-moderna; na medida em que o historiador das religiões está interessado em conhecer a essência e o significado das manifestações religiosas, ele dá preferência para o estudo das culturas de tais sociedades;
b) no que toca ao plano dos valores religiosos, a procura das suas raízes nas fontes mais arcaicas possibilita a descoberta de posições existenciais comuns e universais que dizem respeito aos homens de todas as épocas; as analogias que Eliade faz entre o comportamento do homem moderno e o do homem arcaico tendo como fundamento estas posições existenciais comuns afirma algo do homem enquanto homem, de tal maneira que o recurso às fontes arcaicas dos valores religiosos permite que seja possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que evidencie a unidade espiritual que se mostra nos esforços comuns dos homens de todas as épocas e culturas para viverem num mundo real e significativo.

Tendo presentes as premissas epistemológicas antes apontadas e o âmbito de conformação da fenomenologia da religião eliadiana é que fizemos o estudo da metodologia empregada por Eliade nessa fenomenologia.

Dois grandes problemas colocam-se, de plano, para quem se propõe a expor o método fenomenológico eliadiano, que foi o que nos propusemos a fazer: a ausência de uma tomada de posição explícita, por parte de Eliade, acerca da sua condição de fenomenólogo da religião e a ausência de uma sistematização, por parte do mesmo autor, da sua fenomenologia da religião, seja quanto ao seu método, seja quanto ao seu conteúdo.

Tivemos, então, que enfrentar tais problemas no que diz respeito ao aspecto metodológico da fenomenologia da religião eliadiana e dar-lhes as devidas soluções.

Encontramos a solução para o primeiro problema por inferência, procedendo a uma análise do próprio *corpus* da obra eliadiana sob este enfoque, após a qual concluímos que Eliade trabalha efetivamente como fenomenólogo das religiões.

Quanto ao método empregado por Eliade para o desenvolvimento da sua fenomenologia da religião, de um lado, buscamos auxílio junto a diversos estudiosos do pensamento eliadiano, principalmente Allen e Marino, que escreveram obras que versam especificamente sobre a metodologia eliadiana sob esta ótica, acreditando que ficou claro, ao longo do nosso trabalho, que o fizemos de forma crítica; de outro lado, paralelamente, levamos a efeito o nosso próprio estudo sobre a obra eliadiana com o objetivo de extrairmos o seu método, método este que está apenas implícito nessa obra. Conjugando estes dois procedimentos, chegamos às nossas próprias conclusões acerca do método segundo o qual se desenvolve a fenomenologia da religião construída por Eliade, apresentando-o sistematizadamente.

Concluímos que se evidencia na fenomenologia da religião de Eliade a utilização de um método que integra fenomenologia e hermenêutica, podendo ser denominado, por esta razão, de método fenomenológico-hermenêutico.

Na sistematização desse método, desenvolvemos o nosso estudo em duas etapas: primeiro, fizemos uma abordagem analítica e estrutural da metodologia eliadiana, por meio da qual levantamos os seus elementos estruturais e os elucidamos; de posse de tais elementos estruturais, passamos, então, à segunda etapa do nosso trabalho, que

corresponde à descrição da dinâmica do método eliadiano, que se desenvolve por meio de uma integração entre fenomenologia e hermenêutica.

Para efeito de estudo, apenas, é que abordamos, separadamente, a hermenêutica e a fenomenologia eliadiana, cuidando de mostrar, depois, a integração que se dá entre ambas na dinâmica do método fenomenológico-hermenêutico eliadiano.

- *A hermenêutica estrutural eliadiana – abordagem analítica – elementos estruturais*

Em primeiro lugar, é importante deixar claro que o problema da interpretação no campo da fenomenologia da religião eliadiana coloca-se desde a aparição de um fenômeno religioso, passa pela compreensão desse fenômeno e se insere, finalmente, na seara da filosofia, mais especificamente, no campo da hermenêutica filosófica dos símbolos, fornecendo uma base fenomenológica para uma antropologia filosófica, esta última a qual Eliade, como historiador das religiões, não se propôs a construir.

Além disso, também julgamos oportuno assinalar preliminarmente o papel fundamental da hermenêutica na fenomenologia da religião desenvolvida por Eliade. Para o nosso autor, o historiador das religiões não tem por terminado o seu trabalho após ter reconstruído a história de uma forma religiosa e ter apresentado os seus contextos sociológicos, econômicos ou políticos. Impõe-se a esse estudioso que compreenda o sentido dos fenômenos religiosos estudados, identificando e elucidando as situações existenciais e as posições que os originaram ou tornaram possível o seu surgimento ou o seu triunfo num contexto histórico particular, tornando inteligíveis para a mente do homem moderno os sentidos dos documentos religiosos.

A hermenêutica eliadiana objetiva levantar e estudar as estruturas intencionais que lhe permitam trabalhar o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência, daí a sua denominação como hermenêutica estrutural.

Sob o aspecto estrutural, observa-se, primeiramente, que Eliade situou na base da sua hermenêutica estrutural três princípios metodológicos: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso.

A questão da autonomia do fenômeno religioso como objeto da fenomenologia da religião, como deixamos claro no corpo deste trabalho, diz respeito à sua essência, ao que lhe é próprio, ao que ele tem de irredutível e original. A autonomia do fenômeno religioso encontra-se na base da formulação por Eliade do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que orienta toda a obra eliadiana e põe em movimento o processo fenomenológico; segundo este princípio, o fenômeno religioso deve ser estudado no seu próprio plano de referência, que corresponde ao universo religioso, cabendo esta tarefa à História das Religiões.

A questão da autonomia do fenômeno religioso também está ligada à questão da sua significação. A experiência do sagrado feita pelo *homo religiosus* é indissociável do simbolismo religioso: a manifestação do sagrado, do transcendente, dá-se no mundo, nos objetos do mundo, de modo que a percepção da realidade sagrada é sempre dialética e simbólica.

O caráter dialético do fenômeno religioso revela-se no processo de sacralização, por meio do qual o sagrado transcende o universo multiforme das suas manifestações, estas que se dão nos objetos profanos, os quais passam a ter significações religiosas,

diversas das que são próprias destes objetos na sua condição natural, isto, contudo, sem deixarem de pertencer ao mundo e de continuarem a ser eles mesmos perante o mundo que os rodeia. Daí decorre a intencionalidade dialética de toda a manifestação do sagrado, que se encontra no fundamento do outro princípio metodológico formulado por Eliade, que é o princípio da dialética do sagrado e do profano.

Devido à natureza simbólica da manifestação do sagrado – o sagrado manifesta-se nos objetos do mundo, que passam a ter uma significação religiosa que não anula, mas coexiste com a significação que estes objetos têm enquanto objetos profanos, que pertencem ao mundo –, a fenomenologia da religião, no que se refere à interpretação do fenômeno religioso, deverá levar em conta a coexistência do campo religioso-simbólico e do campo histórico, nos quais se enquadra o mesmo fenômeno e os quais lhe dão a sua real significação. Nesta linha de consideração, Eliade postulou o terceiro princípio metodológico em que fundamenta a sua metodologia da religião, que corresponde à teoria do simbolismo religioso.

Por força do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que assegura a autonomia do seu objeto de estudo, o historiador das religiões tem a convicção de que existe um único campo ao qual se remete toda a expressão religiosa da humanidade, que é o campo religioso. Ao mesmo tempo, o referido estudioso está ciente de que o seu objeto de estudo, o fenômeno religioso, apresenta-se a ele como um dado histórico, que se revela numa realidade plural, que abrange épocas diversas e culturas diversas; em outras palavras, ele está ciente, também, da irredutibilidade da história. Coloca-se, aí, para o historiador das religiões, uma tensão entre estrutura e história, a qual ele deve ter sempre presente em seu trabalho.

O historiador das religiões, para se desincumbir da tarefa de circunscrever a natureza dos fenômenos religiosos e interpretá-los com o objetivo de extrair-lhe a significação religiosa, em vista da tensão entre estrutura e história retratada no parágrafo precedente, terá, então, que buscar, inicialmente, uma solução estrutural que respeite a historicidade e a complexidade estrutural do seu objeto de estudo, e que, ao mesmo tempo, ofereça-lhe o caminho para construir uma história das significações religiosas que corresponda a uma história das religiões universal, a história das religiões.

Ora o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, de função heurística, impõe ao historiador das religiões que considere o fenômeno religioso no seu próprio plano de referência, que é o plano religioso; mas não dá ao historiador das religiões um marco metodológico específico para que, por meio de uma solução estrutural, o citado estudioso possa apreender a essência do fenômeno religioso e extrair o seu significado sem descurar da historicidade e da complexidade estrutural do seu objeto.

O marco metodológico que capacita o historiador das religiões a apreender o sagrado como uma forma irredutível faz-se então acompanhar da necessidade da fixação de outro marco metodológico que o torne habilitado a captar também a forma intencional do sagrado, que vem a ser a dialética do sagrado e do profano. A dialética do sagrado e do profano permite ao historiador das religiões reconhecer o caráter religioso de um fenômeno, ou seja, a sua essência (que é religiosa): a manifestação do sagrado é dialética, e este é o modo intencional particular da manifestação do fenômeno religioso. A dialética do sagrado e do profano constitui a estrutura invariante que sustenta e rege

toda e qualquer manifestação do sagrado ou hierofania. A dialética do sagrado e do profano permite ainda que se considerem todas as expressões religiosas da humanidade sem solução de continuidade, assegurando o caráter de historicidade do fenômeno religioso.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso e o princípio da dialética do sagrado e do profano, atuando conjugadamente, fornecem-nos o método para a apreensão do sagrado; mas é necessário que o historiador das religiões vá ainda além, que passe do nível de apreensão do sagrado no fenômeno religioso para o estado de compreensão da significação deste último.

A solução para a transição do estado de apreensão do sagrado (ou da constatação da natureza religiosa de um fenômeno humano) para o estado de compreensão da significação do fenômeno religioso adotada por Eliade também é estrutural e se configura na sua teoria interpretativa do fenômeno religioso ou teoria do simbolismo religioso.

Por meio da sua teoria do simbolismo religioso, Eliade faz a passagem do reconhecimento inicial do sagrado na sua complexidade dialética e na sua modalidade intencional particular para a compreensão da sua significação.

É importante deixar claro que o processo fenomenológico eliadiano não se constitui de duas fases sucessivas, a primeira que teria como objetivo a apreensão da natureza religiosa de um determinado fenômeno humano e a segunda que teria por fim compreender-lhe a significação religiosa. A ordem em que se efetua a análise do fenômeno religioso, segundo Eliade, não é uma ordem cronológica do ponto de vista do método. Sem o marco metodológico do simbolismo religioso o historiador das religiões não estaria capacitado a apreender o fenômeno religioso em toda sua complexidade dialética.

Em resumo, a principal característica da metodologia de Eliade é a de que todos os princípios fenomenológicos – a irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso – atuam simultaneamente.

- *A teoria eliadiana do simbolismo religioso – abordagem analítica*

Uma abordagem do fenômeno religioso que fosse simplesmente histórica levaria à constatação imediata da ecumenicidade de certos símbolos religiosos; mas dificilmente permitiria que se concluísse pela lógica e pela autonomia do simbolismo religioso e que se erigisse esta descoberta como uma teoria interpretativa do fenômeno religioso.

A abordagem do fenômeno religioso construída por Eliade configurada na sua teoria do simbolismo religioso conclui pela lógica e pela autonomia do simbolismo religioso, colocando esta descoberta no patamar de uma teoria interpretativa do fenômeno religioso, ao mesmo tempo em que leva em consideração a tensão entre estrutura e história que se dá no campo da História das Religiões em geral e da fenomenologia da religião em particular.

A teoria eliadiana do simbolismo religioso, extremamente elaborada, pode ser resumida em suas linhas gerais, que são as seguintes:

a) por meio da análise morfológico-comparativa dos fenômenos religiosos de diversas épocas e de culturas, que, a uma primeira vista, mostram-se como que *aparentados* em

termos de suas significações essenciais, Eliade constrói a sua morfologia do sagrado ao mesmo tempo em que faz a descoberta fundamental da lógica e da autonomia do simbolismo religioso;

b) a análise morfológico-comparativa dos fenômenos religiosos permite a Eliade construir a morfologia do sagrado, que se externa nos diversos sistemas de sacralidade, que, por sua vez, correspondem aos sistemas de associações simbólicas autônomas e universais, cujo estudo o mencionado historiador das religiões levou a efeito em sua obra THR; trata-se dos chamados simbolismos celestes, uranianos, aquáticos, terrestres, solares, lunares, biológicos, tempo sagrado e espaço sagrado, etc.;

c) na verdade, não é a morfologia do sagrado considerada em si mesma que é a solução para a questão que se coloca da compreensão do fenômeno religioso; o que importa é que, por meio dela, Eliade faz a descoberta dos conjuntos estruturalmente coerentes de associações simbólicas universais ou sistemas de associações simbólicas universais, cuja coerência se explica por uma estrutura arquetípica que une as diferentes modalidades de sagrado e que permite que elas sejam erigidas em sistema;

d) a estrutura arquetípica assim apreendida por Eliade na construção da morfologia do sagrado corresponde ao que se denomina de arquétipo na sua teoria; o arquétipo, de acordo com o mencionado estudioso, traduz as experiências religiosas primordiais, originárias; é o arquétipo que lhe permite realizar as operações fundamentais de tipificação – o agrupamento de uma categoria de fenômenos religiosos, sua classificação e sua sistematização – possibilitando-lhe a descoberta e a reconstrução dos diversos sistemas de associações simbólicas universais e, consequentemente, a configuração da morfologia do sagrado;

e) o simbolismo religioso corresponde ao sistema que é integrado pelo conjunto dos diversos sistemas de sacralidade ou aos diversos sistemas simbólicos que constituem a morfologia do sagrado;

f) é no simbolismo religioso que Eliade localiza a chave teórica que torna possível a interpretação das diversas manifestações históricas do sagrado que configuram os fenômenos religiosos;

g) a opção pelo simbolismo religioso que assim foi feita implica a adoção de um modelo estrutural-sincrônico: ela visa a resolver a questão estrutural que concerne ao lugar que um fenômeno religioso ocupa no seio de um sistema sincrônico global que vem a ser o simbolismo religioso; tal opção conduz à ideia fundamental segundo a qual os fenômenos religiosos tendem a se erigir num sistema (simbólico), residindo, aí, o modo intencional de toda manifestação específica do sagrado; este modo intencional permite a passagem da apreensão do sagrado no fenômeno religioso para a compreensão do mesmo fenômeno e constitui um postulado da fenomenologia da religião eliadiana;

h) a interpretação de um fenômeno religioso histórico é feita pela sua *reintegração* no interior do sistema de associações simbólicas a que ele pertence, a qual é realizada a partir da identificação, no seu núcleo, do arquétipo que responde por sua significação; graças a esta operação de *reintegração* tal fenômeno torna-se compreensível.

No desenvolvimento da sua teoria do simbolismo religioso, que destrinçamos no corpo deste trabalho e que acabamos de resumir aqui, constata-se que Eliade procura

equilibrar a tensão que se dá entre estrutura e história no âmbito da fenomenologia da religião.

O caráter de historicidade do fenômeno religioso é levado em consideração por Eliade na construção que ele faz da morfologia do sagrado; a morfologia do sagrado, como ficou evidenciada acima, é feita a partir de uma análise comparada de dados históricos. Eliade parte do particular – os dados religiosos – para chegar ao universal – os diversos sistemas simbólicos que externam a morfologia do sagrado.

A par disto, a historicidade do fenômeno religioso também é devidamente levada em conta por Eliade na teoria do simbolismo religioso quando ela se presta à interpretação dos fenômenos religiosos concretos, singulares. As estruturas construídas por Eliade na citada teoria são elementos instrumentais da sua fenomenologia da religião que permitem a passagem do universal – os sistemas simbólicos universais e autônomos que expressam a morfologia do sagrado – para o particular – o fenômeno religioso histórico, concreto.

Além disso, Eliade toma em linha de consideração, na sua teoria do simbolismo religioso, os aspetos contingentes e históricos da experiência religiosa. O fenômeno religioso, sendo um fenômeno histórico, é, por isto mesmo, condicionado: o sagrado expressa-se *na* e *pela* história; toda manifestação histórica do sagrado está sujeita a fatores que variam segundo a época, o lugar e o entorno cultural, todos eles a condicionando. Eliade considera estes aspectos contingentes e históricos da experiência religiosa na análise que faz do processo de sacralização. Considerando-se que o sagrado, o que é transcendente, trans-histórico e eterno, limita-se como consequência da sua manifestação numa realidade finita, mundana, histórica e temporal, tem-se condições de compreender até que ponto a interpretação do fenômeno religioso depende do seu condicionamento histórico específico.

De outro lado, os sistemas simbólicos universais e autônomos que resultam da morfologia do sagrado são a-temporais e a-históricos, porque dizem respeito a situações existenciais fundamentais do homem no mundo que se evidenciam nas estruturas arquetípicas ou arquétipos em torno dos quais eles se constroem; estas estruturas arquetípicas, por sua vez, estão na base da descoberta e reconstrução dos referidos sistemas simbólicos e traduzem as experiências religiosas primordiais, originárias.

A permanência e a continuidade destes sistemas simbólicos universais e autônomos permite a Eliade enxergar no simbolismo religioso a chave de interpretação dos fenômenos religiosos particulares, históricos.

O estudo que fizemos neste trabalho sobre o simbolismo religioso dá uma ideia da importância que Eliade confere às estruturas universais da experiência religiosa revelada nos arquétipos. A permanência e a continuidade das estruturas religiosas são o que permite ao historiador das religiões penetrar no universo do *outro* e o que faz possível a interpretação dos dados religiosos com um mínimo de objetividade.

O condicionamento histórico nunca modifica em profundidade a estrutura arquetípica de um simbolismo religioso; apenas lhe confere novas significações, novas valorações, em razão do contexto histórico; estas novas significações e valorações, contudo, dependem da estrutura arquetípica básica.

É graças à análise estrutural de um fenômeno religioso, que se faz mediante a sua reintegração no sistema de associações simbólicas universais e autônomas a que ele pertence[340], que o historiador das religiões pode extrair o significado de um fenômeno religioso, ainda quando o indivíduo religioso ou o mesmo o grupo religioso não tenham presente na consciência o significado do seu comportamento religioso.

Para finalizar o tema da articulação entre estrutura e história que se dá no seio da teoria do simbolismo religioso construída por Eliade, observamos que o simbolismo religioso somente tem valor existencial para o *homo religiosus* na medida e somente na medida em que ele permite ao fenômeno religioso *explodir*, de modo a que a estrutura religiosa (transcendente, trans-histórica, universal) se manifeste e, ao mesmo tempo, se coloque em relação dinâmica com as condições temporais (específicas, concretas, históricas) que caracterizam a situação existencial vivenciada pelo *homo religiosus*. Na falta da relação dinâmica entre o dado histórico e a estrutura universal, o simbolismo religioso careceria quase que por completo de valor existencial para o *homo religiosus*.

- *A hermenêutica estrutural eliadiana: hermenêutica fenomenológico-descritiva e hermenêutica filosófica dos símbolos*

Constata-se na teoria do simbolismo religioso edificada por Eliade que o símbolo religioso e, por via de consequência, o simbolismo religioso exercem uma dupla função que, aqui, distinguimos apenas para efeito de seu estudo, dado que as duas funções são indissociáveis e desenrolam-se simultaneamente no acontecer do fenômeno religioso: uma função cognitiva e uma função existencial.

Por esta razão, toda interpretação de um fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência:

a) gnosiológica, no que diz respeito ao conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso pela sua integração no sistema simbólico a que ele pertence;

b) ontológica, decorrente da explicitação existencial do mesmo fenômeno, considerando-se que o símbolo religioso sempre aponta para algo real ou para uma verdadeira situação da existência humana.

A função gnosiológica dos símbolos religiosos é extraída no plano da análise fenomenológico-descritiva dos fenômenos religiosos. Neste plano, Eliade realiza uma hermenêutica que se pode denominar de *hermenêutica horizontal*: ele interpreta os símbolos através de outros símbolos, constata que eles atuam conforme sua própria lógica e se agregam para formar *redes* simbólicas estruturalmente coerentes. A explicação do significado de uma determinada expressão simbólico-religiosa é determinada mediante a sua reintegração no sistema de associações simbólicas que lhe é próprio.

A função ontológica dos símbolos, ao mesmo tempo em que subministra a Eliade, por meio do levantamento e da análise de um grande número de dados religiosos, os meios para verificar a revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no mundo, fornece-lhe a base para os seus juízos normativos sobre a condição humana, que ele elabora a partir desta significação primeira, arquetípica dos simbolismos religiosos. Neste último caso, Eliade ultrapassa

[340] Procedimento este que integra o método fenomenológico propriamente dito, conforme ficou claro no corpo do nosso trabalho e o qual resumiremos adiante.

os limites da mera análise fenomenológico-descritiva para se colocar no campo da filosofia; e a sua hermenêutica sai do plano fenomenológico-descritivo e passa para o plano da hermenêutica filosófica dos símbolos.

Em sua teoria do simbolismo religioso, Eliade trabalha com duas categorias de arquétipo que correspondem às duas funções desempenhadas pelo símbolo e pelo simbolismo religiosos às quais acabamos de nos referir e as quais se situam, respectivamente, nas bases das duas espécies de hermenêutica que decorrem da aplicação da mesma teoria.

A primeira categoria de arquétipo, que em que se expressa a significação nodal ou essencial do símbolo ou do simbolismo religioso considerado sob o prisma da sua função cognitiva consiste no arquétipo tomado como categoria fenomenológico-descritiva. Sob esta perspectiva, o arquétipo corresponde a uma estrutura essencial do universo religioso arcaico e tradicional, aquela que Eliade denomina de *ontologia arcaica* ou de *horizonte dos arquétipos e da repetição*, a qual se expressa por meio do pensamento mítico. Com este sentido, o arquétipo corresponde a uma valência do universo ontológico arcaico homologável às *ideias platônicas*, ao modelo a-cósmico, e às vezes, pré-cósmico daquilo que existe no mundo real.

O arquétipo também é tomado por Eliade como uma categoria morfológico-interpretativa e, sob esta ótica, ele responde pela função ontológica do símbolo e do simbolismo religiosos.

A relação do homem arcaico com os eventos arquetípicos que compõem a sua história sagrada é uma relação essencialmente hermenêutica: ao imitar os gestos dos Seres Sobrenaturais narrados nos mitos, o homem arcaico atribui valor aos acontecimentos da sua vida e às suas crises existenciais, e, em assim fazendo, interpreta-os dando-lhes uma significação universal, exemplar.

O simbolismo religioso é o substrato de todas as criações religiosas do homem arcaico (mitos, ritos, formas divinas, etc.); é a matéria a partir da qual o referido homem elabora criativamente as soluções para as suas crises existenciais e formula as suas crenças.

A variedade das soluções simbólicas, ao mesmo tempo em que externa a criatividade do homem arcaico, revela a natureza multivalente do símbolo religioso.

Quando Eliade funda a sua interpretação dos fenômenos religiosos na hermenêutica dos símbolos religiosos, ele nada mais faz do que se situar no plano de significação desses mesmos fenômenos para elucidar a situação existencial que justificou a sua constituição. Afinal, todos os fenômenos religiosos revelam sempre uma situação-limite do homem e não unicamente uma situação histórica; situação-limite, isto é, aquela que o homem descobre ao tomar consciência do seu lugar no Universo.

É em referência a estas situações-limite que Eliade aplica a segunda acepção do termo arquétipo.

A distinção entre a primeira e a segunda acepções do termo arquétipo tal como ele aparece na obra eliadiana pode ser entendida como correspondendo à distinção entre o *universo mental arcaico* e a *hermenêutica das Imagens e dos Símbolos*, que Eliade propõe para instaurar um diálogo compreensivo entre culturas diversas e, sobretudo,

entre o homem moderno e o homem arcaico. Para Eliade, a hermenêutica reatualiza o sentido das criações religiosas e não o passado.

De acordo com as duas significações atribuídas por Eliade ao termo arquétipo, pode-se dividir a hermenêutica praticada por Eliade em duas espécie, respectivamente - a hermenêutica fenomenológico-descritiva e a hermenêutica filosófica dos símbolos -, divisão esta que fazemos aqui apenas para fins da presente exposição, dado que a hermenêutica eliadiana corresponde a um processo unitário que visa apreender o significado do fenômeno religioso em toda a sua extensão, tanto sob o ponto de vista gnosiológico quanto sob o ponto de vista ontológico.

- *O procedimento fenomenológico eliadiano ou a fenomenologia da religião eliadiana* stricto sensu

Antes de descrevermos esquematicamente o método fenomenológico eliadiano, cumpre ressalvar que é impossível atribuir uma ordem cronológica à atitude fenomenológica que ele preconiza, que pudesse proceder tanto do particular ao geral como do geral ao particular. Segundo Eliade, há uma alternância perpétua entre os dois procedimentos, e a sua interação deve ser objeto de uma correlação dialética.

As fases em que se desenvolve o método fenomenológico apenas implícito na obra eliadiana são as seguintes:

a) A primeira fase do método fenomenológico eliadiano – a intuição eidética fenomenológica – deslizamento do particular para o universal

- O primeiro estágio desta fase é o da intuição eidética fenomenológica *de partida* por meio da qual o fenomenólogo da religião põe em movimento o círculo hermenêutico selecionando os fatos mais significativos dentro de um conjunto de fatos religiosos de que dispõe, isto em função de uma antecipação "teórica" destes fatos em termos da sua significação essencial comum.

- O segundo estágio desta fase é o do chamado método da *variação livre*: por meio dele, através de uma relação dinâmica entre a intuição inicial (intuição eidética fenomenológica de partida) e os fatos religiosos históricos selecionados e documentados, o fenomenólogo da religião consolida essa intuição inicial nos documentos, intuição que, assim, de obscura e vaga, vai se tornando mais clara através da remissão constante aos fatos expressos nos documentos por ele reunidos; essa variação não é apenas imaginária, é também factual.

- O terceiro estágio desta fase se dá por meio do uso do chamado *método de invariância*, por meio do qual o fenomenólogo da religião busca discernir o núcleo invariante ou a significação essencial do fenômeno religioso; no final desse processo, que corresponde à análise morfológico-comparativa dos dados, o fenomenólogo da religião terá alcançado a intuição eidética definitiva, ou seja, terá identificado a estrutura invariante e específica de uma categoria de fenômenos religiosos ou hierofanias – a estrutura arquetípica ou o arquétipo.

Nesta primeira fase do plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso dá-se a reconstrução teórica das estruturas universais a partir dos fatos ou das formas concretas de expressão religiosa, e esta reconstrução teórica é que dará ao historiador das religiões o instrumental hermenêutico adequado para que ele possa construir a morfologia do sagrado e, com ela, os sistemas de associações

simbólicas autônomas e universais; e que permite que, em assim o fazendo, possa chegar, finalmente, ao simbolismo religioso ou ao conjunto dos sistemas de associações simbólicas autônomas e universais, o qual, por sua vez, constitui o instrumento que lhe permite levar a cabo a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

Aqui se está no nível fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso, a que corresponde o plano *horizontal* de coerência interna dos diversos sistemas simbólicos, onde a questão da verdade fica *entre parêntesis*.

b) A segunda fase do método fenomenológico eliadiano: o processo de reintegração eidética – a interpretação do fenômeno religioso histórico a partir da sua localização na rede de estruturas simbólicas – o deslizamento do universal para o singular

Na primeira fase do método fenomenológico eliadiano, que se desenvolve no plano fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso, Eliade cuidou, em primeiro lugar, de fazer a captação das estruturas universais do fenômeno religioso. Trata-se da hermenêutica estrutural do arquétipo, do símbolo, dos esquemas e tipologias, que corresponde à perspectiva sincrônica de captação das estruturas invariantes ou universais do fenômeno religioso.

A interpretação dos fenômenos religiosos singulares dá-se numa segunda fase do plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso por meio de um processo hermenêutico, que tem na sua base a morfologia do sagrado construída na sua primeira fase, e que se desenrola em dois estágios, a saber:

- o primeiro estágio é o da descoberta da estrutura intencional do fenômeno religioso singular a ser interpretado;

- o segundo estágio se dá quando, uma vez tendo descoberto esta estrutura intencional, o historiador das religiões faz a integração do mesmo fenômeno no sistema simbólico religioso de associações a que ele pertence, para, desta forma, compreendê-lo ou extrair-lhe o significado.

Este procedimento duplo de abordagem hermenêutica dos fenômenos religiosos singulares denominamos (na esteira de Rasmussen) de *reintegração eidética*.

É importante chamar a atenção, aqui, para o fato de que toda interpretação de um fenômeno religioso deve levar em conta a sua dupla função, cognitiva e existencial, o que implica que o conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso pela sua integração (ou *reintegração eidética)* em seu sistema simbólico não se dissocia da explicitação do seu valor existencial, o que significa que o símbolo aponta para uma verdadeira situação da existência humana.

Conclusão final – o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano

A distinção que fizemos em nosso trabalho entre a hermenêutica estrutural e o procedimento fenomenológico eliadiano teve o objetivo de facilitar a exposição e a compreensão da riqueza e da originalidade da abordagem metodológica levada a efeito por Eliade no desenvolvimento da sua fenomenologia da religião.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano considerada na sua feição principial e as concepções de Eliade sobre o simbolismo religioso conformam o fundamento fenomenológico da sua hermenêutica estrutural. Os três princípios citados, em seu conjunto, permitem a apreensão do fenômeno religioso enquanto religioso. O simbolismo religioso constitui o marco

fenomenológico objetivo que possibilita a compreensão do significado do fenômeno religioso, colocando um instrumento nas mãos do o historiador das religiões que o capacita a decifrar a situação existencial que encontrou expressão naquele fenômeno.

Fenomenologia e hermenêutica interpenetram-se e conjugam-se no plano fenomenológico de captação da essência, da estrutura e do significado do fenômeno religioso para constituírem um só método fenomenológico-hermenêutico.

Estas nossas afirmativas acerca da interpenetração e complementação entre fenomenologia e hermenêutica no pensamento eliadiano encontram respaldo nos escritos do próprio Eliade, quando ele sustenta que a História das Religiões constitui uma *hermenêutica total*.

O método fenomenológico-hermenêutico construído por Eliade forma um sistema interpretativo global em que todas as suas partes se comunicam em torno do objetivo último que as ligam, que é a compreensão do fenômeno religioso arcaico e tradicional no seu próprio plano de referência, seja sob o ponto de vista gnosiológico, seja sob o ponto de vista ontológico-existencial, de modo a que tal compreensão possa trazer uma renovação espiritual e cultural para o homem contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia do autor:
ELIADE, Mircea. *AM*. Lisboa: Edições 70, 1989. 170 p.
_____. *Autobiography*: Exile's Odyssey (1937-1960). v.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. 203 p.
_____. *Contributions à la philosophie de la Renaissance suivi d'Itinéraire italien.* S. l.: Gallimard, 1992. 148 p.
_____. *Cosmologie et alchimie babyloniennes.* S.l.: Gallimard, 1991. 120 p.
_____. *Diario íntimo de la India: 1929-1931.*Valencia: Pre-Textos, 1998.235 p.
ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. Lisboa: Dom Quixote, 1993. 307 p.
ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992. 484 p.
_____. *Ferreiros e Alquimistas.* Lisboa: Relógio D'Água, s.d. 176 p.
_____. *Fragmentarium*. Paris: L'Herne, 1989. 208 p.
_____. *Fragments d'un journal I (1945-1969).* S.l.: Gallimard, 1973. 569 p.
_____. *Fragments d'un journal III (1979-1985).* S. l.: Gallimard, 1991. 235 p.
_____. *From primitives to Zen:* a thematic sourcebook of the history of religions. London: Collins, 1979. 643 p.
_____. Heaven and Earth. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). *The inner journey*: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 309-311.
_____. *Histoire des croyances et des idées religieuses*: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris: Payot, 1976. 487 p.
_____. *Histoire des croyances et des idées religieuses:* de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme. Paris: Payot, 1978. 508 p.
_____. *Histoire des croyances et des idées religieuses:* de Mahomet à l'âge des Réformes. Paris: Payot, 1983. 357 p.
_____. *Imagens e símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p.
_____. *La foresta proibita.* Milano: Jaca Book, 1986. 587 p.
_____. *L´Epreuve du labyrinthe:* Entretiens avec Claude-Henri Rocquet. Monaco: Éditions du Rocher, 2006. 249 p.
_____. *Mefistófeles e o Andrógino:* comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 205-232.
_____. Observaciones metodologicas sobre el estudio del simbolismo religioso. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph.(Comp.). *Metodología de la Historia de las Religiones*, Barcelona: Paidós Orientalia, 1996. p. 116-139.
_____. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992. 147 p.
_____. *Mitos, sonhos e mistérios.* Lisboa: Edições 70, 1989. 199 p.
_____. *Naissances Mystiques:* essai sur quelques types d'initiation. S. l.: Gallimard, 1967. 274 p.
_____. *No souvenirs: journal, 1957-1959.* New York: Harper & Row Publishers, 1977. 327 p.
_____. Nostalgia for Paradise. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). *The inner journey*: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 53-65.
_____. Observing sacred time. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). *The inner journey*: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 103-112.
_____. *O conhecimento sagrado de todas as eras.* São Paulo: Mercuryo, 1995. 389 p.
_____. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989. 203 p.
_____. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, s. d. 219 p.
_____. *Patañjali e lo Yoga*. Milano: Celuc Libri, 1984. 208 p.
_____. *Religions Australiennes.* Paris: Petit Bibliothèque Payot, 2004. 237 p.
_____. *Spezzare il tetto della casa*: la creatività e i suoi simboli. Milano: Jaca Book, 1988. 257 p.
_____. *Symbolism, the sacred and the arts.* New York: Crossroad, 1988. p. 1-32
_____. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Edições Cosmos, 1990.547 p.
_____. *The eternal return.* In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). *The inner journey*: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 10-23.
_____. *Yoga*: immortality and freedom. New York: Princeton University Press, 2009. 431 p.

2. Bibliografia secundária:
ALLEN, Douglas. *L'analyse phénoménologique de l'experience religieuse. In L'Herne*: Mircea Eliade. (Constantin Tacou, dir.) Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 128-138.

_____. *Mircea Eliade y el fenomeno religioso.* Madrid: Ediciones Cristandad, 1982. 285 p.
_____. *Myth and Religion in Mircea Eliade.* New York: Routledge, 2002. 331 p.
_____. *Structure and creativity in religion:* hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions. The Hague, The Netherlands: Mouton Publishers, 1978. 246 p.
ALTIZER, Thomas J. J. *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred.* Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
CARRASCO, Davíd; LAW, Jane Marie (ed.) *Waiting for the dawn:* Mircea Eliade in perspective. Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1991.170 p.
COULIANU, I. P. *L'antrhopologie philosophique*. *In L'Herne*: Mircea Eliade. (Constantin Tacou, dir.) Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 203-211.
_____. *Mircea Eliade et l'ideal de l'homme universel. In Mircea Eliade*: dialogues avec le sacré. (Ioan Couliano et alii; ed.) Paris: Editions N.A.D.P.1988. p. 9-16.
CULIANU, Ioan. P. *Mircea Eliade.* Assisi: Cittadella Editrice, s. d. 185 p.
DEPREZ, Stanislas. *Mircea Eliade:* la philosophie du sacré. Paris: L'Harmattan, 1999.147 p.
GIRARDOT, Norman J.; RICKETTS, Mac Linscott (ed.). *Imagination and Meaning:* the scholarly and literary worlds of Mircea Eliade. New York: The Seabury Press, 1982. 207 p.
GUIMARÃES, André Eduardo. *O sagrado e a história:* fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 586 p.
LONG, Charles. *Le sens de l'oeuvre pour l'homme moderne. In L'Herne*: Mircea Eliade. (Constantin Tacou, dir.) Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 220-226.
MARINO, Adrian. *L'herméneutique de Mircea Eliade.* S.l.: Gallimard, 1981. 415 p.
RASMUSSEN, David. *Herméneutique structural et philosophie*. *In L'Herne*: Mircea Eliade. (Constantin Tacou, dir.) Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 97-104.
RENNIE, Bryan. *Reconstructing Eliade*: making sense of religion. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1996. 259 p.
RENNIE, Bryan (ed.). *The meaning and end of Mircea Eliade.* Albany, N. Y.: State University of New York Press, 2001. 298 p.
___. *Mircea Eliade: a critical reader.* London: Equinox Publishing, 2006.
___ . *The international Eliade*. Albany, New York: State University of New yourk Press, 2007.
RIES, Julien. *Histoire des religions, phenomenology et herméneutique*. *In L'Herne*: Mircea Eliade. (Constantin Tacou, dir.) Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 81-87.
ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 137 p.
SALIBA, John A. *'Homo religiosus' in Mircea Eliade:* an anthropological evaluation. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976.
TURCANU, Florin. *Mircea Eliade*: Le prisonnier de l'histoire. Paris: La Découverte, 2003. 540 p.

3. Bibliografia complementar:

ADRIANI, Maurilio. *História das Religiões.* Lisboa: Edições 70, 1997. 175 p.
CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré.* S. l.: Gallimard, 2008. 242 p.
CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus:* mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992. 380 p.
_____. *The masks of God:* occidental mithology. New York: Arkana, 1991. 523 p.
_____. *The masks of God:* oriental mythology. New York: Arkana, 1991. 516 p.
CROATTO, José Severino. *Experiencia de lo sagrado:* estudio de fenomenologia de la religión. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. 592 p.
COX, James L. *An introduction to the Phenomenology of Religion.* London: Continuum, 2010. 185 p.
DREHER, Luís Henrique. *Ciência(s) da* Religião: teoria e pós-graduação no Brasil. *In A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil* (Faustino Teixeira; org.) São Paulo: Paulinas, 2008. p.151-178.
DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance.* São Paulo: Martins Fontes, 1972. 257 p.
DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
ESTRADA, Juan Antonio. *Imágines de Dios:* la filosofia ante el lenguaje religioso. Madrid: Editorial Trotta, 2003. 309 p.
FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões.* São Paulo: Paulus, 1999. 290 p.
HOCK. *Introdução à Ciência da Religião.* São Paulo: Loyola, 2010. 268 p.
LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia.* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 191-268.
LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem.* Campinas: Papirus, 2004. 4 ed. 298 p.
_____. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 1989. 77 p.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino:* fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992. 338 p.
OTTO, Rudolf. *O sagrado.* Lisboa: Edições 70, 1992. 222 p.
PETTAZZONI, Rafaele. *Essays on the history of religions.* Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967. 225p.
RICOEUR, Paul. *Il simbolo dà a pensare.* Brescia: Morcelliana, 2002. 58 p.
_____. *The symbolism of evil.* Boston: Beacon Press, 1969. 362 p.
_____. *Na escola da fenomenologia.* Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 358 p.
RIES, Julien. *La scienza delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2008. 524 p.
TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*: a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998. 278 p.
USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2007.
VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in essence and manifestation.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986. 727 p.
VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas.* Lisboa: Vega, 2002.
_____. *Ordem e História:* Israel e a Revelação. v. 1. São Paulo: Loyola, 2009.568 p.
_____. *Ordem e História:* o mundo da pólis. v. 2. São Paulo: Loyola, 2009. 452 p.

APÊNDICE I

ELIADE: IMPORTÂNCIA, ESTRUTURAÇÃO E ALCANCE DA SUA OBRA

INTRODUÇÃO

Neste Apêndice I, apresentamos uma visão panorâmica sobre o pensamento e a obra eliadianos.

No decorrer da nossa exposição acerca da obra eliadiana deixaremos evidenciadas as sua novidade, originalidade e importância, bem como mostraremos o alcance do pensamento eliadiano, este que extrapola o campo da fenomenologia da religião para avançar sobre o campo da hermenêutica filosófica dos símbolos.

O nosso objetivo neste apêndice será também o de proporcionar uma visão de conjunto dos citados pensamento e obra, esta última que se espalha em mais de um milhar de textos de diversos tipos – livros, monografias, ensaios, diários, manuscritos, etc. -, o que é um dos motivos pelos quais ela é muitas vezes mal interpretada e mal compreendida, considerando-se ainda que o seu autor não sistematizou o seu pensamento e tampouco a sua metodologia de trabalho.

I.1. NOVIDADE, ORIGINALIDADE E IMPORTÂNCIA DA OBRA DE ELIADE

Neste item, pretendemos evidenciar a novidade que a obra de Eliade representou no campo da História das Religiões e, ao mesmo tempo, a originalidade do seu pensamento; iremos apontar ainda a importância que a obra de Eliade tem não só na área da citada disciplina, mas também para as disciplinas que têm o homem como o seu objeto de estudo e, ainda, a sua relevância não somente para a cultura ocidental em geral, como também para um diálogo profícuo com as outras culturas.

Eliade nasceu em Bucarest, em 13 de março de 1907[341], e faleceu em Chicago, em 22 de abril de 1986[342], sendo normalmente referido pelos estudiosos da área da História das Religiões como um dos mais influentes historiadores das religiões e um dos mais abalizados intérpretes do símbolo e do mito religiosos [343] [344].

---

[341] *Apud* Turcanu, *in* Mircea Eliade, p. 7.

[342] *Ibidem*, p. 517.

[343] A propósito da importância de Eliade como historiador das religiões e especialista em matéria de interpretação de símbolos e mitos religiosos, leia-se o que escreveu Allen, *Associate Professor* do Departamento de Filosofia da *University of Maine*, um dos mais renomados especialistas no pensamento eliadiano (*In Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 29; tradução do texto em espanhol pela autora):

> Eliade é considerado geralmente como o principal e o mais escutado de todos os historiadores das religiões, e sua autoridade em matéria de interpretação de mitos e símbolos é universalmente reconhecida. Citemos, a titulo de exemplo, alguns dos elogios que lhe foram tributados: Eliade, escreve Harvey Cox, 'é a maior autoridade mundial em história das religiões'. 'People Weekly', revista americana de grande difusão, vê em Eliade, 'o maior

No campo da disciplina a que se dedicou, a História das Religiões, a orientação metodológica adotada por Eliade, que congrega de uma forma articulada fenomenologia da religião e história das religiões, representou uma novidade e ao mesmo tempo uma evolução significativa em relação às formas de abordagem da religião utilizadas por seus predecessores[345].

Em primeiro lugar, apesar de sua orientação severamente empírica na pesquisa científico-religiosa, Eliade realizou seus estudos sobre a religião e o fenômeno religioso utilizando um método claramente fenomenológico[346] fundado no estruturalismo[347] e dotado de um arcabouço hermenêutico configurado na morfologia do sagrado; mediante a realização de um processo hermenêutico no desenrolar do qual utiliza os sistemas simbólicos universais e autônomos que conformam a morfologia do sagrado, o referido historiador das religiões extrai as significações dos dados religiosos; por meio deste método fenomenológico-hermenêutico, além de se posicionar contra as tendências positivistas naturalistas que predominaram no século XIX no campo dos estudos da religião, o nosso autor também marcou posição frente às correntes positivistas – da

---

> especialista em história das religiões e em tudo quanto tenha relação com os mitos'. Mac Linscott Ricketts, ainda reconhecendo que muitos de seus colegas não subscrevem todas as teses de Eliade, nem sua metodologia, afirma que 'se a história das religiões possui hoje metodologia própria, isto se deve a Eliade. E se tivesse que apontar uma primeira figura indiscutível nesse campo, haveria de elegê-lo, pois os historiadores das religiões sempre recorrem a ele'.

Em seu mais recente *Myth and Religion in Mircea Eliade* (Prefácio, p. xi), Allen reitera a referência a Eliade como tendo sido freqüentemente mencionado pelos estudiosos e na imprensa popular como o mais influente historiador das religiões e o principal intérprete mundial do símbolo e do mito. Por sua vez, Rennie, que passou a despontar como especialista no pensamento de Eliade na Europa a partir da publicação, em 1996, da sua obra *Reconstructing Eliade: making sense of religion*, que foi prefaciada por Mac Linscott Ricketts, este último também especialista em Eliade e tradutor dos seus escritos feitos na sua língua-mãe, o romeno, refere-se a Eliade como a um estudioso de estatura de primeira linha no campo de estudo da história das religiões (p. 1).

[344] Sobre Eliade como historiador das religiões, literato e figura multidisciplinar, remetemo-nos novamente a Allen, (*in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 29, tradução livre pela autora do texto em espanhol), que assim o descreve:

> Mircea Eliade é uma das grandes personalidades do século XX, tanto na condição de especialista em história das religiões, como na de escritor. Não poucos vêm nele um dos principais representantes da literatura romena contemporânea. Seu talento se exercitou nos domínios mais diversos. É uma figura essencialmente multidisciplinar, e a antropologia, a sociologia, a psicologia, a literatura, a hermenêutica, a filosofia da linguagem, a estética, a fenomenologia, a filosofia religiosa, a filosofia da história, a antropologia filosófica e muitas outras disciplinas estão em dívida para com ele.

[345] Pode-se visualizar melhor este aspecto – a inovação representada pela abordagem metodológica em geral e fenomenológica em particular levada a efeito na obra eliadiana – no corpo do item 1.2. deste trabalho, onde localizamos a citada obra no tempo e no contexto da História das Religiões.

[346] Sobre a condição de Eliade como fenomenólogo da religião fundamentamos o nosso posicionamento no subitem 2.4. deste trabalho. E sobre o método fenomenológico-hermenêutico utilizado pelo citado autor no campo da sua fenomenologia da religião, tal matéria foi tratada nos itens 2.6 e 2.7 retro.

[347] Um estruturalismo que é peculiar, como vimos no subitem 2.6.2. e no item 2.7. deste trabalho , não correspondendo ao estruturalismo da corrente estruturalista representada pelo pensamento de Claude Lévi-Strauss.

sociologia, da antropologia, da psicologia e da história[348] – que começaram a se afirmar na mesma área de estudos a partir do início do século XX[349]; sob outro prisma, a fenomenologia da religião eliadiana representou um progresso considerável ante as obras de outros estudiosos que o precederam e que são apontados como fenomenólogos da religião clássicos, como Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw[350].

Depois, o trabalho de Eliade representa também uma inovação no que se refere à forma de abordagem que ele faz do fenômeno religioso sob o prisma da história das religiões: a história das religiões construída pelo referido autor, integrando de uma forma articulada fenomenologia da religião e história, corresponde a uma *anamnese das tradições religiosas da humanidade*, que é mais do que um empreendimento simplesmente historiográfico, e isto na medida em que é uma *anamnese das significações dos fenômenos religiosos*; a história das religiões, para Eliade, corresponde à compreensão da história das situações existenciais, dos tempos pré-históricos aos nossos dias[351]. Para comprovar a inovação da abordagem de Eliade no campo da história das religiões, o termo de comparação deve ser localizado na obra do renomado historiador das religiões italiano Raffaele Pettazzoni, ao qual o nosso autor sempre se dirigiu o sobre o qual ele sempre se referiu como o seu mestre, o seu modelo. Pettazzoni tentou toda a sua vida fazer uma história geral das religiões que coordenasse os dados religiosos um com o outro, estabelecesse relações entre eles e os agrupasse de acordo com essas relações, isto sem apelar para a fenomenologia da religião. No final da sua vida, Pettazzoni reconheceu a importância da fenomenologia da religião para a extração do significado dos fenômenos religiosos, estes que, segundo ele, o historiador das religiões busca antes de tudo; mas não articulou a fenomenologia da religião com a sua história das religiões, tendo reconhecido à primeira um papel apenas secundário e auxiliar em relação à segunda[352]. Como se vê, o discípulo – Eliade - superou o mestre – Pettazzoni -.

Em resumo, a grande inovação representada pela obra eliadiana no campo dos estudos religiosos está configurada na sua concepção da História das Religiões como constituindo uma disciplina autônoma e integral que articula fenomenologia da religião e história das religiões, girando em torno de dois eixos, o fenomenológico e o histórico. Ademais, a fenomenologia da religião eliadiana também inova quando utiliza um

---

[348] Na parte em que cada uma delas teve a religião como objeto de estudo.

[349] Eliade (*in* OR, p. 28). Segundo Eliade, o ano de 1912 foi um ano significativo para a história do estudo científico da religião, com a publicação de *Formes élémentaires de la vie religieuse* por Emile Durkheim; com a publicação do primeiro volume da obra *Ursprung der Gottesidee* por Wilhelm Schmidt; com a publicação de *La religione primitiva in Sardegna* por Rafaele Pettazzoni; com a publicação de *Wandlungen und Symbole der Libido* por C. G. Jung; com a correção de *Totem und Tabu* de Freud, que viria a ser publicado no ano seguinte. Eliade ressalta que quatro abordagens diferentes do estudo da religião foram retratadas nestas obras, embora nenhuma dessas abordagens fosse realmente nova: a sociológica, a etnológica, a psicológica e a histórica. Contudo, o mesmo autor observa também que Freud, Jung, Durkheim e Schmidt estavam a aplicar novos métodos afirmando que haviam obtido resultados mais duradouros do que os seus predecessores e as respectivas teorias acabaram por desempenhar um papel considerável na vida cultural das décadas seguintes.

[350] Como iremos mostrar no item 1.2. deste trabalho.

[351] Eliade, *in* FJ/I, p. 398.

[352] Sobre o posicionamento de Pettazzoni, cf. o subitem 1.2.2.2. deste trabalho.

método que é fenomenológico-hermenêutico, aproximando-se da linha da fenomenologia existencial, sedimentando bases para uma antropologia filosófica.

Além disso, a História das Religiões tal como enxergada por Eliade tem, segundo a sua concepção, uma função cultural específica. Esta função cultural se expressa como um programa que orienta os seus estudos como historiador das religiões, e consiste na tarefa precípua da referida disciplina, no seu modo de ver, que é a de interpretar os fatos religiosos considerados como criação cultural, atuando, desta forma, como uma disciplina que supera a oposição entre sentido espiritual e sentido histórico de um fenômeno religioso[353], interpretando a história como a realização de um sentido espiritual. A este propósito, ele[354] afirma:

> A História das Religiões, como a entendo, é uma disciplina 'libertadora' (*saving discipline*). A hermenêutica poderá se tornar a única justificação válida da História. Um acontecimento histórico justificará sua aparição *quando ele vier a ser compreendido*. Isto poderá significar que as coisas acontecem, que a História existe unicamente para obrigar os homens a compreendê-las.

Na consideração da originalidade da obra de Eliade, Culianu[355] chega ao ponto de afirmar que essa mesma obra é única, justificando-o dessa forma: não há uma escola que carregue o seu nome, a obra eliadiana não é repetível. Culianu assinala ainda, que, mesmo assim, há motivo de conforto nessa constatação que faz, pois desta forma fica afastada a possibilidade de que o pensamento de Eliade se fossilize em forma mais ou menos *ad usum delphini*.

Contudo, a posição de Culianu, ao nosso ver, é exagerada quando isola a obra de Eliade no tempo a pretexto de lhe dar o valor que ela merece.

Ainda hoje, mais de 20 anos após a morte de Eliade, continuam sendo publicados estudos científicos e filosóficos em torno da sua obra[356], o que mostra o vigor e a atualidade do seu trabalho e a fecundidade do seu pensamento para alavancar novas especulações nos campos da História das Religiões, da hermenêutica filosófica, da antropologia filosófica, bem como nos âmbitos de especulação de outras ciências do espírito e humanas, como da teologia, da psicologia do profundo, da etnologia, da antropologia cultural e da sociologia, enfim para fazer avançar o conhecimento geral acerca do homem.

A novidade, a riqueza, a abrangência e a fecundidade da obra de Eliade, procuramos retratá-las ao longo de todo este trabalho.

Nos itens que se seguem, faremos uma *radiografia* da obra eliadiana, mostrando como ela se compõe, como se exterioriza em seus escritos, e o programa que lhe está

---

[353] Como as oposições existentes nas interpretações materialistas e desmistificadoras da religião.
[354] Eliade, *in* FJ/1, 537; tradução do texto em francês pela autora.
[355] Culianu, *in Mircea Eliade*, p. 161; tradução do texto em italiano pela autora.
[356] A título de exemplos, citamos a coletânea editada por Rennie, intitulada *Mircea Eliade: a critical reader* (Londres: Equinox Publishing, 2006), que contém não só textos de autoria do próprio Eliade sobre pontos-chave da sua obra, como textos de diversos comentaristas seus; e a outra coletânea também editada por Rennie, intitulada *The international Eliade* (Albany, New York: State University of New York Press, 2007), que congrega ensaios sobre o pensamento de Eliade destinados a introduzir o leitor inglês a algumas opiniões internacionais sobre Eliade.

subjacente, o que possibilitará uma confirmação das afirmações que acabamos de fazer a seu respeito.

I.2. A ESTRUTURAÇÃO E O ALCANCE DA OBRA DE ELIADE

Neste item, o nosso objetivo é o de descrever resumidamente a obra de Eliade, o seu campo de estudo específico, o seu objeto, a forma pela qual ele procedeu à estruturação desse objeto, e o seu alcance.

Eliade apresenta-se de modo geral em suas obras escritas no campo do estudo das religiões como historiador das religiões e, nelas, refere-se à sua disciplina como sendo a história das religiões [História das Religiões].

A concepção de Eliade acerca da História das Religiões é a de que ela corresponde a uma disciplina autônoma e integral, que aborda o seu objeto, o fenômeno religioso em sua totalidade (sem fragmentá-lo) e considerando-o como uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito, que deve ser estudado em seu próprio plano de referência, o plano das criações espirituais em geral e, mais particularmente, o plano religioso; o estudo do fenômeno religioso, para corresponder a essa concepção da História das Religiões é feito pelo mesmo autor mediante o emprego de uma metodologia que articula história e fenomenologia (esta que ele constrói integrando-a com um arcabouço hermenêutico)[357].

A obra eliadiana, consentânea com esta sua concepção acerca da História das Religiões, pode ser enxergada sob duas perspectivas, que foram desenvolvidas, por sua vez, em duas fases do seu labor de historiador das religiões, conforme o próprio Eliade o aponta no prefácio do primeiro volume de HCIR/I[358]:

> Discuti a dialética do sagrado e sua morfologia nas publicações anteriores, desde o Tratado da História das Religiões (1949) até o pequeno livro consagrado às Religiões Australianas (1972). A presente obra [HCIR, em 3 volumes, tendo o primeiro sido publicado em 1976[359]] foi concebida e elaborada a partir de uma perspectiva diferente. De uma parte, analisei as manifestações do sagrado dentro de uma ordem cronológica (mas importa não confundir a "idade" de uma concepção religiosa com a data do primeiro documento que a atesta!); de outra parte – e dentro da medida em que a documentação o permitia – eu insisti sobre as crises em profundidade e, sobretudo, sobre os *momentos criadores* das diferentes tradições. Em suma, tentei iluminar as contribuições maiores à história das idéias e das crenças religiosas.

Estas duas perspectivas correspondem, respectivamente, aos dois grandes eixos em torno dos quais se desenvolve o campo de investigação da História das Religiões considerada como uma disciplina autônoma e integral por Eliade – a fenomenologia da religião e a história das religiões:

---

[357] Fundamentamos nos itens 1.3, 2.6 e 2.7 estas nossas colocações feitas sobre a concepção de Eliade acerca da disciplina História das Religiões e da metodologia a ela aplicável.

[358] Eliade, *in* HCIR/I, p, 7/8; tradução da autora do original em francês, com destaques no texto transcrito.

[359] Cf. Allen, *in Mircea Eliade y el fenomeno religioso*, p. 28; tradução livre pela autora do texto em espanhol.

- o primeiro momento da obra eliadiana foi realizado a partir de uma *perspectiva morfológico-sincrônica* sob a qual o mencionado autor desenvolveu, primeiramente, o estudo comparativo das formas histórico-religiosas com o objetivo de construir uma morfologia do sagrado, estabelecendo as estruturas mais gerais ou constantes dessas formas histórico-religiosas – os diversos sistemas simbólicos que foram objeto de estudo no THR -; Eliade integra estes sistemas simbólicos em num todo unitário, o sistema funcional que corresponde ao *simbolismo religioso*, dentro do qual os elementos que o compõem, dotados de autonomia, são regidos por uma lógica e uma coerência internas; o simbolismo religioso constitui um esquema descritivo e interpretativo dos fenômenos religiosos e corresponde ao instrumental que é utilizado no processo hermenêutico de interpretação dos fenômenos religiosos concretos ocorridos ao longo da história da humanidade, com o fim de se extraírem a sua essência e as suas significações; e é utilizado, também, para desvelar os elementos *sagrados*, ou melhor, *pseudo-religiosos*, *camuflados* no inconsciente, no universo onírico, no universo espiritual, na arte, na literatura e em outras realizações artísticas e culturais do homem contemporâneo, que vive num mundo que ele insiste em manter dessacralizado; dentro do quadro da disciplina História das Religiões, esta perspectiva corresponde seu eixo configurado na *fenomenologia da religião* desenvolvida por Eliade;

- a *perspectiva morfológico-diacrônica*, a partir da qual Eliade recuperou a visada[360] histórico-cronológica posta em parêntesis na fase anterior da sua obra; nesta segunda fase do seu trabalho o mencionado autor desenvolveu a análise das manifestações do sagrado observando uma ordem cronológica, e o fez mostrando como as significações do sagrado que se expressam nos sistemas de associações simbólicas que compõem a morfologia do sagrado (que ele construiu na sua fenomenologia da religião) foram vividas nas diferentes culturas, como se mantiveram, se transformaram, se enriqueceram ou se empobreceram no curso da história; dentro do quadro da disciplina História das Religiões, pode-se afirmar que este segundo eixo da obra eliadiana corresponde à *história das religiões* desenvolvida por Eliade.

A fenomenologia da religião construída por Eliade na primeira fase do seu trabalho de historiador das religiões tem as seguintes características fundamentais, que se evidenciam nas suas diversas obras integrantes desta fase[361]:

a) a fenomenologia da religião de Eliade guarda estreita relação com a fenomenologia existencial;

b) a fenomenologia da religião de Eliade emprega uma metodologia que se funda em sistemas coerentes e universais de associações simbólicas que correspondem à morfologia do sagrado, os quais são utilizados no processo hermenêutico realizado com o propósito de se chegar às significações dos fenômenos religiosos singulares e históricos, o que, segundo o citado autor, só se pode conseguir mediante o estudo de tais sistemas;

c) de acordo com o método fenomenológico de Eliade, a interpretação dos fenômenos religiosos singulares e históricos deve ser feita considerando-se, simultaneamente, as

[360] Estamos utilizando o termo visada como sinônimo de perspectiva, não sob o ponto de vista fenomenológico.

[361] Discorremos sobre o método da fenomenologia da religião eliadiana no capítulo 2 deste trabalho.

duas funções que desempenha o símbolo religioso[362]: a gnosiológica, que desvenda o que é real e significativo para o *homo religiosus*, o *transcendente*; e a existencial, que se mostra no fato de que o símbolo visa sempre uma realidade ou uma situação que engaja a existência humana;

d) o processo de interpretação do símbolo religioso considerado em sua função gnosiológica é meramente descritivo, correspondendo a uma hermenêutica fenomenológico-descritiva;

e) na decifração da significação existencial do símbolo religioso, o historiador das religiões realiza uma hermenêutica que, em razão do seu objetivo, constitui uma hermenêutica filosófica dos símbolos[363] ou uma hermenêutica filosófico-interpretativa, a qual, portanto, tem natureza normativa;

f) Eliade considera a hermenêutica que faz parte do seu método fenomenológico, seja a de natureza fenomenológico-descritiva, seja a de natureza filosófico-interpretativa, como uma hermenêutica que, na sua totalidade, é criativa[364], sendo bastante neste ponto mencionar dois sentidos em que ele localiza esta sua característica peculiar, que dizem respeito ao papel que ela pode desempenhar diretamente para o enriquecimento da experiência espiritual do homem moderno, histórico e a-religioso[365]:

f.1) em primeiro lugar, ela é criativa para o próprio hermeneuta, na medida em que o esforço para decifrar a revelação que se faz presente numa criação religiosa – rito, símbolo, mito, figura divina, etc. -, para compreender-lhe a significação, a função e o objetivo, constitui um esforço que enriquece de uma forma singular a consciência e a vida do pesquisador;

f.2) um segundo sentido da hermenêutica criativa se dá junto ao leitor que compreende, por exemplo, o simbolismo da árvore cósmica: esse leitor faz uma descoberta importante para a sua vida, mesmo que se trate de alguém que não se interessa pela religião; quando ele fitar determinadas árvores, ele verá nelas a expressão do mistério do ritmo cósmico, o mistério da vida que se reconstitui e que continua, o inverno = perda das folhas, a primavera... [366].

Em seu THR[367] Eliade desenvolveu programaticamente a morfologia do sagrado; já a dialética do sagrado e do profano, que corresponde à estrutura intencional

---

[362] Todos os fenômenos religiosos, segundo Eliade, têm necessariamente um caráter simbólico.

[363] Eliade não atribui este nome a esse segmento do processo hermenêutico que integra o seu método fenomenológico; nós o fazemos aqui, dado à proximidade desta sua hermenêutica com a hermenêutica dos símbolos de Paul Ricoeur e de outros filósofos existencialistas.

[364] Denominando-a nos seus textos, sob esta perspectiva, de *hermenêutica criativa.*

[365] Os dois sentidos mencionados a seguir dizem respeito à hermenêutica que ele entende que é parte integrante do trabalho do fenomenólogo da religião quando ela é enfocada sob o ponto de vista das experiências individuais; além disso, ele aponta ainda outros sentidos em que essa hermenêutica cumpre um papel criativo quando se consideram os dados religiosos *no seu próprio plano de* referência, ou seja, sob a perspectiva do universo da religião. Sobre o alcance da hermenêutica criativa de Eliade, ver o item II.1.1 adiante.

[366] Eliade, *in* EL, p. 147/148; citação livre do texto em francês pela autora.

[367] Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa de *Traité d'Histoire des Religions* (Paris: Payot, 1970), tradução esta publicada em Lisboa, por Edições Cosmos em 1990.

pela qual o sagrado se manifesta pela experiência que dele tem o *homo religiosus*, foi objeto de um estudo estendido e específico no seu livro intitulado SP[368].

Sobre os temas do simbolismo religioso e dos símbolos religiosos, Eliade os desenvolveu de uma forma concentrada embora não exaustiva em sua obra IS e ainda no ensaio intitulado *Observações sobre o simbolismo religioso*, este integrante do seu livro MA [369].

Também nessa primeira fase da sua obra, Eliade desenvolveu os seus estudos sobre o mito, abordando-o sob várias perspectivas:

a) como narrativa mitológica, constituindo uma das categorias estruturais das hierofanias (ao lado do rito e do símbolo);

b) sob a perspectiva da sua significação religiosa ou gnosiológica, como correspondendo à sede da chamada ontologia arcaica, o repositório dos paradigmas, dos modelos exemplares de todas as atividades responsáveis a que o homem arcaico se dedicava, que lhe foram "revelados" no começo dos tempos, e, ainda, como o receptáculo de imagens arquetípicas;

c) como *mito vivo*, neste último caso enquanto dizendo respeito a formas de pensamento e de vida específicas das sociedades arcaicas e tradicionais.

A principal obra de Eliade que versa sobre o mito, por seu caráter abrangente e pode-se dizer sistemático, é a intitulada MER[370]. Como obras complementares que versam sobre o estudo do mito, mas nem por isso menos representativas do pensamento de Eliade sobre este tema, temos ainda as obras intituladas MSM[371], AM[372] e IS[373], sendo que esta última enfoca o mito a partir do simbolismo religioso.

As obras aqui nominalmente citadas concentram a abordagem que se pode adjetivar como sendo sistemática que foi feita por Eliade acerca de temas que envolvem a morfologia e as estruturas arquetípicas do sagrado, o simbolismo religioso, o símbolo religioso e também o mito, embora não explicitem a metodologia por ele utilizada nesse seu trabalho de historiador das religiões; de outro lado, os demais escritos da primeira fase da obra eliadiana também abordam essas temáticas, embora o façam sem que haja por parte do seu autor igual preocupação com a sua sistematização ou mesmo com a explicitação da metodologia que neles foi por ele utilizada.

---

[368] Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto original em alemão intitulado *Das Heilige und Das Profane*, tendo a tradução citada sido publicada em Lisboa, por Edição "Livros do Brasil", s.d..

[369] Utilizamos, neste trabalho, a tradução brasileira do texto original em francês intitulado *Mefistófeles et l'androgine*, tendo a tradução sido publicada em São Paulo, pela Livraria Martins Fontes Editora em 1991; e a tradução brasileira do livro *IS* feita a partir do original em francês intitulado *Images et Symboles*, tendo a tradução citada sido publicada em São Paulo pela editora Martins Fontes em 1991.

[370] Utilizamos neste trabalho a tradução brasileira do texto em inglês intitulado *The myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, tendo a tradução citada sido publicada em São Paulo, por Editora Mercuryo, 1992.

[371] Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto do original em France intitulado *Mythes, Rêves et Mystères*, tendo a tradução citada sido publicada em Lisboa por Edições 70 em 1989.

[372] Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto em inglês intitulado *Myth and Reality*, tendo a tradução citada sido publicada em Lisboa por Edições 70 em 1989.

[373] Como já referido, utilizamos neste trabalho a tradução brasileira do texto do original em francês intitulado *Images et Symboles*, tendo a tradução citada sido publicada em São Paulo pela editora Martins Fontes, em 1991.

Os demais temas que compõem a fenomenologia da religião desenvolvida por Eliade nesta primeira fase da sua obra de historiador das religiões foram tratados assistematicamente nas demais obras por ele escritas, principalmente, mas não exclusivamente, sob a forma de ensaios, coletâneas de ensaios e ainda em anotações feitas em diários[374].

O segundo momento da obra de Eliade, que corresponde àquele em que as manifestações históricas do sagrado (interpretadas por Eliade de acordo com a morfologia, as estruturas e as significações gerais e atemporais do sagrado que foram fruto do primeiro momento da mesma obra) foram analisadas sob o prisma das suas significações e em ordem cronológica, em seu devir histórico, está configurado na sua obra inacabada em três volumes intitulada HCIR.

HCIR constitui a contrapartida histórica do THR; e o último constitui o prolegômeno indispensável ao primeiro, na medida em que, como afirma Eliade, não seria possível compreender a história das criações religiosas sem haver antes descoberto a morfologia e as estruturas do sagrado, tal como, analogamente, também segundo ele, não seria possível compreender a origem e a evolução das espécies (ou a "história das criações biológicas") sem se ter descoberto antes a morfologia das espécies[375].

A história das crenças e das idéias religiosas concebida por Eliade, consubstanciada em sua obra HCIR é tanto original como inovadora.

Na referida obra, Eliade conforma uma história das religiões que corresponde não a um alinhamento cronológico de fatos religiosos históricos ou, em outras palavras, a uma *história historicizante, estritamente factual*, como seria o caso de uma historiografia tradicional; mas sim, uma história das religiões que vem construída como uma "compreensão da história das situações existenciais dos tempos pré-históricos a nossos dias"[376] [377], de modo a configurar uma história religiosa da humanidade que traz à luz "a unidade espiritual que subjaz aos esforços dos homens de todas as épocas e culturas em viver em um mundo real e significativo"; esta unidade espiritual, segundo o citado autor, "é dada, em última análise, pelas experiências religiosas fundamentais, primordiais", experiências estas que "foram permanentemente revalorizadas ao longo da

---

[374] Na abertura da sua obra intitulada *Mircea Eliade*, Culianu transcreve a carta que o mencionado historiador das religiões lhe enviou afazendo algumas considerações sobre o seu conteúdo. Nesta carta, Eliade refere-se ao seu posicionamento em termos da metodologia e à configuração da sua obra sob este aspecto:

> Pessoalmente, como Granet e Dumézil, não fui (jamais) obcecado pela metodologia, apesar de que, creio, todos os três tivéssemos tentado interpretar sistematicamente os documentos. Agora, entretanto, vivendo o momento das Crises (com maiúscula), o historiador (o fenomenólogo, etc.) das religiões deve fazer frente à *methodological chalenge*. Mas fazer frente como historiador das religiões, isto é, conhecendo as fontes e a bibliografia de pelo menos três religiões primitivas e de todas as religiões "históricas"... (traduzido do texto em italiano, pela autora; termos na língua inglesa utilizados no texto traduzido).

[375] *Apud* Guimarães, *O sagrado e a história*, p. 501/502.

[376] *Apud* Guimarães, *O Sagrado e a história*, p. 501.

[377] O quarto volume desta obra em que Eliade iria abordar as situações existenciais do homem moderno não foi por ele concluído em razão da sua morte.

História através de novas criações religiosas, razão pela qual a religião tem não apenas uma morfologia, mas também uma história[378].

Inobstante o fato de que a obra de Eliade se desenvolveu em torno dos dois eixos antes mencionados – a fenomenologia da religião e a história das religiões -, que segundo ele, polarizam o campo próprio da disciplina História das Religiões, que é uma disciplina integral[379] o referido autor, em vários momentos dessa obra realiza estudos que se situam na área das especulações filosóficas [380].

Assim é que Eliade ingressa no terreno da filosofia quando:

a) esboça a proposta de uma antropologia filosófica centrada na figura que ele denomina de *homo religiosus*;

b) aponta o papel fundamental que a História das Religiões representa para a construção de uma antropologia filosófica[381];

c) quando, na sua fenomenologia da religião, desenvolve e procede a uma hermenêutica filosófica dos símbolos[382] com os seguintes objetivos: c.1) o de interpretar, sob o ponto de vista existencial, com a utilização dos sistemas simbólicos que conformam a morfologia do sagrado, os fenômenos religiosos históricos; c.2) o de interpretar, sob o ponto de vista existencial, com a utilização dos sistemas simbólicos que conformam a morfologia do sagrado, as criações espirituais do homem moderno que, segundo ele, correspondam a *camuflagens* do sagrado no profano, neste último caso, sob a configuração de um processo com esse objetivo específico que ele denomina de *processo de desmistificação ao reverso;*

d) finalmente, quando postula, para a sua disciplina História das Religiões considerada em sua totalidade, um papel criativo no campo cultural, sob esta perspectiva denominando-a de *hermenêutica criativa*[383].

Quanto à figura do *homo religiosus* na obra eliadiana, neste ponto basta afirmar que, para Eliade, o homem arcaico, cujas criações religiosas são o objeto de estudo da História das Religiões e cujo universo religioso está na base da sua fenomenologia da religião, constitui o protótipo do *homo religiosus*; contudo, o referido historiador das religiões não identifica o *homo religiosus* com o homem arcaico; para Eliade, "o sagrado é um elemento na estrutura da consciência e não um estágio ou momento na história dessa consciência" [384]. Assim, a identificação de certas estruturas constantes no comportamento do homem arcaico afirma algo sobre o homem enquanto tal e permite que seja possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que evidencia

---

[378] Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 339.

[379] Sobre a História das Religiões como uma disciplina autônoma e integral, cf. o item 1.3 deste trabalho.

[380] O que está na base de muitas críticas que lhe são feitas em razão do fato de assumir posições normativas no campo de uma disciplina – História das Religiões – cuja característica, em princípio, seria a de se conformar como uma disciplina descritiva.

[381] Ao tratarmos no item II.1 a seguir sobre o programa que orienta a obra eliadiana, iremos discorrer sobre o caráter propedêutico da fenomenologia da religião eliadiana para a construção de uma antropologia filosófica, mais especificamente no subitem II.1.2.

[382] Sobre esta hermenêutica filosófica dos símbolos que é parte integrante do arcabouço fenomenológico construído por Eliade, discorremos no item 2.7.2.2. deste trabalho.

[383] Sobre a hermenêutica criativa, segundo Eliade, remetemos o leitor para a letra *f* supra, neste item, e ao item II.1.1. adiante.

[384] Eliade faz esta afirmativa ao longo de toda a sua obra.

uma unidade espiritual que está na base dos esforços dos homens de todas as épocas de viver num mundo real e significativo.

Relativamente à hermenêutica filosófica dos símbolos, por ora é suficiente esclarecer que, segundo Eliade, o símbolo religioso não desvela somente uma estrutura do real ou uma dimensão da existência, mas, ao mesmo tempo, dá uma significação à existência humana para o homem que sabe decifrar a sua mensagem; portanto, para o citado autor, o símbolo religioso exerce simultaneamente duas funções, uma, cognitiva e outra, existencial; por isto, toda interpretação de um fenômeno religioso, cuja natureza é simbólica, ou, por outras palavras, toda a interpretação de um símbolo religioso deve responder a uma dupla exigência, gnosiológica e ontológica. Por meio da que por nós aqui é denominada de hermenêutica filosófica dos símbolos, Eliade utiliza os sistemas de associações simbólicas que integram a morfologia do sagrado por ele desenvolvida na sua fenomenologia da religião para chegar à compreensão das posições e das situações existenciais assumidas pelo homem ao longo do curso da história, trabalhando, desta forma, a função ontológica dos símbolos religiosos.

Eliade também utiliza a hermenêutica filosófica dos símbolos na realização daquele que ele denomina como processo de *desmistificação ao reverso*: por meio de tal processo, o referido historiador das religiões postula a *desmistificação* dos mundos aparentemente profanos das linguagens da literatura, das artes plásticas, do cinema, do universo onírico, etc., do homem moderno, com o objetivo de desvelar as *mitologias modernas* aí camufladas.

A função ontológica dos símbolos, que é desvendada na fenomenologia da religião eliadiana pela via da hermenêutica filosófica dos símbolos, permite ainda a Eliade, por meio do inventário dos fenômenos religiosos analisados, verificar a revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no mundo, o que leva a obra eliadiana para além dos limites da mera análise fenomenológico-descritiva, colocando-a na base de uma antropologia filosófica.

Além disso, na visão de Eliade, a decifração, pela sua hermenêutica dos símbolos considerada em sua totalidade – a hermenêutica fonomenológico-descritiva e a hermenêutica filosófico-interpretativa-, das *mensagens* que vêm cifradas nos dados religiosos arcaicos ultrapassa o simples interesse histórico, pois ela revela não só um passado deixado para trás há muito tempo, mas também situações existenciais fundamentais que têm importância para o homem moderno. Uma hermenêutica dos símbolos que desvenda o universo religioso do homem arcaico exerce uma função tanto pedagógica quanto propedêutica para o homem moderno; ela constitui uma "chave, graças à qual o homem moderno pode penetrar ainda no fenômeno religioso" [385], e, neste sentido, ela "é também o caminho pelo qual se pode chegar a renovar a problemática da filosofia contemporânea" [386]. Trata-se, aqui, dos papéis criativos que a História das Religiões deve desempenhar, segundo Eliade, no âmbito das experiências individuais e no âmbito da cultura, razão pela qual ele a denomina como *hermenêutica criativa*[387].

[385] Eliade, *in* FJ/I, p. 528.
[386] Eliade, *in* FJ/I, p. 299.

Estas incursões de Eliade no campo filosófico, como pensamos ter deixado evidenciado aqui, fazem parte integrante do seu trabalho de historiador das religiões, situando-se no âmbito do seu pensamento configurado na fenomenologia da religião e na história das religiões que desenvolveu em suas obras, em suma, no âmbito da sua História das Religiões; e sem dúvida, elas conferem à sua disciplina uma abertura que condiz com o objeto do seu estudo, que é o fenômeno religioso tomado como uma criação espiritual do homem, que tem o seu modo próprio de ser.

Embora tenhamos apontado apenas topicamente o âmbito de abrangência da obra de Eliade como historiador das religiões, pensamos ter deixado suficientemente às claras a sua riqueza, a sua amplitude, o seu alcance e também, o que não é de menor importância neste contexto, a sua unidade de fundo, esta última cuja razão de ser resulta do fato de que tal obra "surgiu de um debate implícito sobre o sentido da existência no mundo"[388].

Queremos fechar este anexo com uma menção à natureza multifacetada do personagem Eliade enquanto historiador das religiões, para este fim remetendo-nos a Culianu[389]:

---

[387] Como já mencionamos na nota de rodapé 365 retro, esta hermenêutica criativa tem um alcance maior do que o aqui apontado, o qual iremos desenvolver no Apêndice
seguinte a este.

[388] Culianu, *in Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel*, texto integrante da obra coletiva intitulada *Mircea Eliade: dialogues avec le sacré*, p. 11; tradução do texto em francês pela autora.

[389] Culianu, *in Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel*, texto integrante da obra coletiva intitulada *Mircea Eliade: dialogues avec le sacré*, p. 11; tradução do texto em francês pela autora; com destaques no texto original.

Existem três hipóstases na carreira científica de Eliade: o especialista, autor de monografias sobre o yoga (1936, 1954); **o xamanismo** (1951), **ou as religiões australianas** (1973); **o fenomenólogo-comparatista**, autor do *Traité d'histoire des religions* (1949), ou da enorme *Histoire des croyances et des idées religieuses* (1976-1983, 3 volumes publicados); enfim, o **filósofo-hermeneuta,** autor de vários ensaios notáveis, em romeno e em francês, dos quais, alguns foram incluídos nos volumes *Mythes, Rêves* et Mystères (1957), *La nostalgie des origines* (1971), etc.

APÊNDICE II

UMA VISÃO PANORÂMICA SOBRE A OBRA E O PENSAMENTO DE ELIADE NO CAMPO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES [390]

INTRODUÇÃO

Neste apêndice II, abordamos o programa que está subjacente à obra eliadiana, que lhe confere a sua unidade de fundo e que dá a dimensão da riqueza das suas contribuições não só para a disciplina História das Religiões, como para os outros campos de estudos que têm a religião por objeto, para a renovação da cultura ocidental moderna, para a vida do homem contemporâneo, que habita num mundo histórico e dessacralizado e ainda para um diálogo proveitoso entre as diversas culturas.

Como visto no apêndice I, a História das Religiões tal como foi trabalhada por Eliade resulta de uma articulação de mão-dupla entre fenomenologia da religião e história da religião, estas que se conjugam para formar a unidade disciplinar que corresponde à citada disciplina; vimos ainda, local, que a obra eliadiana tem também uma dimensão filosófica quando se trata da interpretação do fenômeno religioso sob o seu aspecto simbólico-existencial e das aplicações que os resultados das suas pesquisas como historiador das religiões podem ter no campo da cultura contemporânea e, concretamente, para a vida do homem moderno, histórico e a-religioso.

Nos seus escritos Eliade deixa claro que existe um programa que subjaz à sua obra e que orienta todo o seu desenvolvimento, programa este que, uma vez explicitado, revela a unidade de fundo do seu trabalho realizado no campo da História das Religiões e o papel que a referida disciplina está destinada a desempenhar no mundo contemporâneo.

O nosso objetivo neste anexo é o de desvelar este programa e este papel.

O programa que Eliade atribui à sua disciplina, à História das Religiões – que, sob este prisma, ele denomina de *hermenêutica criativa*[391] -, se expressa, em primeiro lugar, no caráter criativo ou militante que ele lhe atribui e consiste na orientação que ele lhe imprime com o objetivo de lhe dar meios para intervir na atualidade cultural, procurando fazê-la ativa e capaz de se adaptar ao homem contemporâneo e à época moderna, aos espíritos e às necessidades do primeiro e da segunda.

Na base desse programa situa-se a função cultural que o citado estudioso sustenta que deve ser desempenhada pela História das Religiões no mundo contemporâneo; função cultural esta que consiste na tarefa precípua da referida disciplina que, no seu modo de ver, é a de interpretar os fatos religiosos considerados como criação cultural, atuando, desta forma, como uma disciplina que supera a oposição

[390] Eliade também escreveu várias obras literárias, na sua maior parte, romances, paralelamente ao seu trabalho de historiador das religiões. Daí a restrição feita neste título às suas obras que serão consideradas neste anexo.

[391] Denominação esta que usaremos aqui com este sentido.

entre sentido espiritual e sentido histórico de um fenômeno religioso[392], interpretando a história como a realização de um sentido espiritual.

De acordo com Eliade[393],

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

Eliade[394] argumenta que o interesse de tais *mensagens* não é exclusivamente histórico, porque elas não nos falam somente de um passado morto há muito tempo, mas, ao mesmo tempo, desvendam situações existenciais fundamentais que são diretamente relevantes para o homem moderno.

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

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

Após esgotarmos a abordagem da hermenêutica criativa, iremos discorrer sobre o papel da História das Religiões na construção de uma antropologia filosófica.

II.1. O PROGRAMA QUE ORIENTA A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES EDIFICADA POR ELIADE

II.1.1 A hermenêutica criativa como um programa que orienta o trabalho do historiador das religiões segundo a concepção eliadiana desse trabalho

Segundo Marino[395], a hermenêutica de Eliade apresenta um aspecto bastante pessoal e até mesmo *original*, que é o seu caráter militante, o seu programa de ação, a sua intenção manifesta de produzir um impacto sobre a ideologia e a cultura do presente da humanidade. Tal hermenêutica é claramente orientada para ações capazes de modificar os estados de espírito, o modo de pensar, os pontos de vista comumente admitidos. Sem deixar de ser um problema *individual*, aquele da consciência do hermeneuta, ela se propõe também a intervir na realidade cultural imediata; portanto, ela

[392] Como as oposições existentes nas interpretações materialistas e desmistificadoras da religião.
[393] Eliade, *in* OR, p. 11.
[394] Eliade, *in* OR, p. 11.
[395] Marino, *in L'herméneutique de Mircea Eliade*, p. 285.

tem o objetivo de se voltar para fatores ideológicos e sociais capazes de desencadear correntes de opinião e até mesmo ações práticas de amplitude internacional. O esforço *científico* dessa hermenêutica se duplica, desta forma, pela adição de um esforço de *ideologia política*, esta última tomada no sentido de que a hermenêutica criativa representa a cristalização e a maturação da convicção de que ela é capaz de estimular, alimentar e renovar o pensamento filosófico contemporâneo.

Portanto, para Eliade, o trabalho do historiador das religiões não se limita apenas à compreensão e à interpretação dos fenômenos religiosos, pois, por sua própria natureza, tais fatos constituem uma matéria sobre a qual se pode e se deve pensar, e pensar de uma maneira criativa, como Hegel, Voltaire, Montesquieu se puseram a pensar sobre as instituições humanas e sua história[396].

Eliade defende que, em função do seu modo de ser, a História das Religiões é obrigada a produzir *oeuvres*, não apenas monografias eruditas, classificando-se entre as fontes vivas de uma cultura, pela seguinte razão: toda cultura se constitui de uma série de interpretações e revalorizações dos seus "mitos" ou ideologias específicas. Esta é a explicação para a afirmação que ele faz segundo a qual não são só os criadores *stricto sensu* que reafirmam as visões primordiais e reinterpretam as idéias fundamentais de uma cultura; são também os hermeneutas[397].

Além deste seu papel na criação de novos valores culturais, a hermenêutica criativa, de acordo como o nosso autor, no plano da experiência individual, desvenda significações que não tinham sido apreendidas anteriormente ou colocam-nas em relevo com tal vigor que a consciência, depois de tê-las assimilado, já não é mais a mesma. E isto, segundo Eliade, é verdadeiro, sobretudo para a hermenêutica histórico-religiosa. Este resultado se dá, de acordo com o referido autor, não só em relação o leitor das obras realizadas no campo da História das Religiões, mas também em relação ao próprio historiador das religiões, que sentirá as consequências do seu trabalho hermenêutico[398].

Iremos, a partir de agora, discorrer separadamente sobre essas duas vertentes da hermenêutica criativa, que correspondem à consideração da História das Religiões como sendo capaz de *mudar o homem*; e à consideração da mesma disciplina no seu papel de produzir uma *renovação cultural do mundo contemporâneo*.

II.1.1.1. "A hermenêutica criativa e a mudança do homem"

Eliade, quando reivindica um espaço próprio para a História das Religiões no cenário da cultura contemporânea, o faz em defesa de um método e de um programa: o historiador das religiões, em razão da sua familiaridade com as diferentes estruturas do sagrado e do espaço mítico, com as diferentes qualidades do tempo, e com um mundo de significações estranhas, enigmático, tem uma importante contribuição a dar ao homem ocidental contemporâneo para a compreensão da sua realidade espiritual, e até mesmo para provocar mudanças na sua consciência.

A razão fundamental para o interesse que as mensagens que o historiador das religiões pode extrair do pensamento arcaico têm para o homem moderno, considerado

[396] Eliade, *in* OR, p. 79/80.
[397] Eliade, *in* OR, p. 80.
[398] Eliade, *in* OR, p. 81.

na sua condição de indivíduo, situa-se, para Eliade, na afirmação que ele sustenta ao longo da sua obra, segundo a qual o *sagrado* é um elemento da estrutura da consciência do homem, e não um estágio na história da consciência; ao que ele acrescenta que o homem necessita de um mundo com sentido, não pode viver no *caos*, o que constitui uma verdade que vale para os homens de todas as épocas, inclusive o homem moderno.

Portanto, o trabalho do historiador das religiões realizado no campo da fenomenologia da religião de reconhecer e decifrar as estruturas e os sentidos do universo religioso arcaico, em especial, os comportamentos míticos do homem arcaico e do homem das sociedades tradicionais, é de extrema importância para o homem ocidental moderno, que vive num mundo dessacralizado, imerso na imanência da história, e que expulsou do nível consciente da sua existência a dimensão do transcendente[399].

A hermenêutica criativa, considerada sob o prisma do conhecimento mais profundo do Homem que ela proporciona, de acordo com Eliade, corresponde ao esforço hermenêutico de decifrar o sentido dos mitos, símbolos e outras estruturas religiosas arcaicas e tradicionais com o resultado de um enriquecimento considerável da consciência de quem o pratica e da consciência daquele que fará proveito dos resultados deste esforço hermenêutico – o leitor -, tratando-se, portanto, de uma hermenêutica que, ao mesmo tempo em que atua como uma metodologia de interpretação do fenômeno religioso, funciona como uma técnica pedagógica e espiritual.

Assim considerada, a hermenêutica criativa constitui um instrumento valioso e privilegiado que o historiador das religiões tem em suas mãos para indicar ao homem moderno, nas produções religiosas do *homo religiosus* arcaico e do *homo religiosus* das sociedades tradicionais que ele estuda e interpreta, em especial, no simbolismo religioso, no símbolo religioso, no mito religioso e no rito religioso, elementos para uma melhor compreensão da sua situação no Mundo, auxiliando-o a encontrar novos modos de ser para o enfrentamento das suas crises existenciais e dos problemas que a sua vida totalmente imersa na história lhe coloca e para cuja solução ele não se acha mais munido de instrumentos espirituais tal como deles dispunha o homem arcaico e o homem das sociedades tradicionais, que eram a-históricos e religiosos.[400] Neste caso, a

---

[399] Esta última que, no entanto, segundo o mencionado autor, continua a operar no seu inconsciente na medida em que para o referido estudioso o sagrado, como já dito, é um elemento integrante da consciência humana.

[400] Segundo Eliade (*in* SP, p. 210) a situação existencial do homem moderno a-religioso é uma situação nova em relação à situação existencial do homem arcaico e do homem das sociedades tradicionais que o precederam: o homem moderno a-religioso reconhece-se unicamente como sujeito agente da História e recusa todo apelo à transcendência, ou seja, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana no modo pelo qual ela se deixa decifrar nas diversas situações históricas; para esse homem moderno, a-religioso, é o homem que se faz a si próprio e ele não consegue se fazer a não ser na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo, o sagrado constituindo o obstáculo por excelência para a sua liberdade. Contudo, esse homem moderno a-religioso não encontra na História, segundo Eliade, soluções que sejam capazes de lhe permitir enfrentar a pressão cada vez mais poderosa da história contemporânea, na medida em que, a partir de Hegel em diante, como afirma o nosso autor, todo o esforço foi canalizado *no sentido de conservar e atribuir um valor ao acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e para si mesmo* (*in* MER, p. 127). Pergunta Eliade (*in* MER, p. 130):

hermenêutica criativa muda o homem, é mais do que instrução; constitui uma técnica espiritual que é capaz de modificar a qualidade da própria existência[401].

A hermenêutica criativa atua, também, no plano da espiritualidade que é característica do homem moderno, a-religioso e histórico. Pois se de um lado, esse homem moderno recalcou o sagrado para o plano do seu inconsciente, negando-o no plano do seu consciente na medida em que dessacraliza o mundo e vive imerso na história, de outro lado, ele não pode fugir do elemento religioso que faz parte da estrutura da sua consciência, homem que ele é. Ou, em outras palavras, como o nosso autor[402] afirma textualmente em relação ao homem contemporâneo:

> O "homem total" nunca é completamente dessacralizado, e é de duvidar até que tal seja possível. A secularização é altamente bem sucedida ao nível da vida consciente: as velhas idéias teológicas, dogmas, crenças, rituais, instituições, etc. são progressivamente expurgados de sentido. Mas nenhum homem normal vivo pode ser

---

> Em nossos dias, quando as pressões históricas já não permitem mais qualquer fuga, como pode o homem tolerar as catástrofes e horrores da história – desde as deportações e massacres coletivos até os bombardeios atômicos – se, além deles, não consegue ver qualquer sinal nem significado trans-histórico; se esses acontecimentos são apenas as jogadas cegas de forças econômicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, unicamente o resultado das "liberdades" que uma minoria toma e exercita de modo direto sobre o cenário da história universal?

Após formular essa pergunta, Eliade remete-se às soluções encontradas pela humanidade arcaica para aceitar os acontecimentos perturbadores que ela era obrigada a encarar e que hoje adjetivaríamos de históricos. Segundo o mencionado autor, a humanidade arcaica conseguia suportar tais acontecimentos e os sofrimentos em grande escala deles decorrentes porque os considerava ora como uma punição aplicada por Deus, ora como a síndrome do declínio de uma "era" e assim por diante, de modo que tais acontecimentos e sofrimentos eram aceitos porque tinham um significado meta-histórico e porque, para a maior parte dessa humanidade ainda apegada ao ponto de vista tradicional, a história não tinha e nem poderia ter valor em si mesma.

Contudo, Eliade reconhece o fato de que não é possível ao homem moderno voltar atrás para adotar as mesmas soluções que eram adotadas pelo homem arcaico quando confrontado com acontecimentos históricos que o abalavam, pois tais soluções já não cabem mais frente ao modo de ser representado pela existência humana no mundo que passou a ser adotado desde que o homem despertou para sua consciência histórica.

Mas, de outro lado, como observa Eliade, o homem moderno, a-religioso, descende do *homo religiosus*, e esse seu estado de filiação é inegável porquanto ele se constitui a partir das situações assumidas por seus antepassados na medida em que é o resultado de um processo de dessacralização da existência humana; cumpre, assim, ao homem moderno reconhecer esse estado de filiação. Por meio hermenêutica criativa, o homem moderno adquire uma maior compreensão da sua situação no mundo e, com base nessa compreensão, torna-se capaz de buscar novas soluções para as suas crises existenciais.

[401] Que se deixe novamente bem claro aqui que tal posicionamento de Eliade não corresponde a uma tentativa de *arcaização* do homem moderno nem de supervalorização do *homo religiosus* arcaico e o das sociedades tradicionais frente ao homem contemporâneo, que vive imerso na história e num mundo dessacralizado; ele decorre, isto sim, do reconhecimento do inegável estado de filiação do homem moderno em relação ao *homo religiosus* arcaico, que o primeiro persiste em negar quando insiste em viver num mundo dessacralizado, ao fazê-lo ao mesmo tempo afirmando-o por negação; estado de filiação esse que cumpre assumir dada a unidade de consciência do homem que também é enfatizada pelo citado historiador das religiões.

[402] Eliade, *in* OR, p. 12.

> reduzido à sua actividade racional consciente, pois o homem moderno continua a sonhar, a apaixonar-se, a ouvir música, a ir ao teatro, a ver filmes, a ler livros – em resumo, a viver não só num mundo histórico e natural mas também num mundo existencial privado e num Universo imaginário. É, em primeiro lugar, o historiador e fenomenólogo das religiões quem é capaz de reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos "religiosos" destes mundos privados ou Universos imaginários.

No que diz respeito às sociedades modernas mais radicalmente secularizadas, Eliade afirma que se mostram nelas fenômenos aparentemente não religiosos nos quais se podem decifrar estruturas religiosas e *valores* religiosos que, por enquanto inconscientes, correspondem a *recuperações do sagrado*[403]. Neste caso, afirma Eliade, é o historiador das religiões quem detém o instrumental metodológico adequado reconhecer e decifrar as estruturas religiosas e os valores religiosos que se apresentam *inconscientes* ou *camuflados* na vida do homem moderno e os respectivos sentidos ou significados.

A morfologia do sagrado construída sobre as religiões arcaicas constitui o arsenal metodológico a partir do qual o historiador das religiões, através da hermenêutica filosófica dos símbolos, irá proceder ao que o Eliade denomina de *processo de desmistificação ao reverso*: por meio deste processo serão desvelados, nas criações culturais e no universo privado e no imaginário do homem moderno, que vive em um mundo histórico e dessacralizado, comportamentos míticos que, se não são *sobrevivências* de uma mentalidade arcaica, respondem a aspectos e funções do pensamento mítico que são constituintes da consciência humana, na visão do citado autor, apresentando-se como mitos semiesquecidos, hierofanias decadentes, símbolos abandonados, enfim, como *camuflagens do sagrado no profano*.

O historiador das religiões, ao reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos *religiosos* destes mundos privados ou universos imaginários do homem moderno, mostra que esses comportamentos guardam semelhanças e homologias no nível da sua estrutura com formas do pensamento mítico-religioso próprio do homem arcaico, razão pela qual eles não podem ser descuidados, *dão a pensar*.

Eliade[404], em sua obra *SP*, após ter dado inúmeros exemplos para mostrar em que sentido o homem a-religioso das sociedades modernas é ainda alimentado e ajudado pela atividade do seu inconsciente, sem que com isso viva uma experiência e uma visão do mundo propriamente religiosas; após ter afirmado que o inconsciente oferece soluções para as dificuldades da sua existência, e, neste sentido, desempenha o papel que a religião cumpre para o homem religioso em geral e para o homem arcaico, em especial; conclui aquela sua obra com as seguintes observações, que, pensamos, dão o alcance e demonstram a importância do papel desempenhado pelo historiador das

---

[403] Eliade (*in* OR,p. 11), cita como exemplos dessas *recuperações do sagrado*: estruturas religiosas e *valores* religiosos (por enquanto) inconscientes da arte moderna, uma série de fenômenos relacionados com a cultura dos jovens (como o movimento *hippie* dos anos 60, com a recuperação das dimensões religiosas de uma "existência humana no Cosmos" autêntica e cheia de sentido – a redescoberta da Natureza, os costumes sexuais desinibidos, a ênfase dada ao *viver no presente* e a ausência de projetos e ambições sociais).

[404] Eliade, *in* SP, p. 219.

religiões na decifração da camuflagem do sagrado no profano que ocorre no mundo contemporâneo dessacralizado:

> De um certo ponto de vista, quase poderia dizer-se que, entre aqueles modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão "ocultas" nas trevas do seu inconsciente – o que quer dizer também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, em tais seres, muito profundamente neles próprios. Ou, numa perspectiva cristã, poderia dizer-se igualmente que a não religião equivale a uma nova "queda" do homem: o homem a-religioso teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de a compreender e assumir; mas, no mais profundo do seu ser, ele guarda ainda a recordação dela, tal como, depois da primeira "queda", e bem que espiritualmente cego, o seu antepassado, o Homem primordial, tinha conservado suficiente inteligência para lhe permitir reencontrar os traços de Deus visíveis no mundo. Depois da primeira "queda", a religiosidade caiu no nível da consciência dilacerada; depois da segunda, caiu ainda mais profundamente, no mais fundo do inconsciente, foi "esquecida".
>
> Param, aqui, as considerações do historiador das religiões. É aqui também que principia a problemática própria ao filósofo, ao psicólogo, até mesmo ao teólogo.

A hermenêutica criativa, portanto, segundo Eliade, desempenha um duplo papel no campo da experiência individual do homem moderno a-religioso: a) a recuperação metódica do fundo mitológico ancestral para o seio da cultura moderna, numa linguagem atual e significativa, na consideração de que o símbolo é a chave graças à qual o homem moderno pode ainda penetrar no fenômeno religioso aliada à consideração de que o inconsciente desse homem ainda conserva enormes reservas de religiosidade e de simbolização; b) a decifração das imagens mítico-religiosas arcaicas que se apresentam camufladas no universo onírico, no universo imaginário e nas criações culturais do homem moderno a-religioso, tornando-as inteligíveis ao espírito do homem moderno.

A relação entre *arcaico* e *moderno*, para Eliade, é estabelecida, assim, no plano da comum sede ontológica ou no plano das *mitologias privadas* que compõem os universos privado e imaginário do homem moderno, que se revelam, principalmente, nos seus sonhos noturnos, nos seus anseios e nostalgias, e na criatividade artística moderna; tais mitologias privadas podem ser enxergadas no plano da *imagens exemplares*[405] (como, por exemplo, a imagem da *perfeição dos inícios*[406]) e no plano das *nostalgias* a elas associadas (como, por exemplo, a nostalgia de uma *situação*

---

[405] Sobre a imagem religiosa e a imagem como fenômeno psíquico, cf. a nota de rodapé nº 293 do Capítulo 2.

[406] Como, por exemplo, é o caso da paixão pela *origem nobre* que explica também o mito racista do *arianismo* periodicamente renovado no Ocidente, sobretudo na Alemanha, observando-se que o *ariano* representava simultaneamente o antepassado *primordial*, o *herói* nobre, carregado das virtudes que obcecavam aqueles que não eram capazes de se reconciliar com o ideal das sociedades que se formaram após as revoluções de 1789 e 1848 (Eliade, *in* AM, p. 152).

paradisíaca[407]), considerando-se que o horizonte espiritual arcaico com sua ontologia arcaica foi superado pela história[408].

Ao desempenhar o duplo papel que Eliade lhe atribui, os quais indicamos sinteticamente nas letra *a* e *b* supra, a hermenêutica criativa responde à primeira condição que, segundo Marino[409], se impõe a uma hermenêutica que se queira ver ativa e eficaz, que é a de ser plenamente adaptada ao indivíduo e à época moderna, aos seus espíritos e às suas necessidades: uma hermenêutica moderna para o homem contemporâneo, capaz de fazer frutificar a totalidade das aquisições tradicionais de que ele dispõe, em vista de compreender o mais plenamente possível e o mais completamente possível o presente; uma hermenêutica da dialética *presente-passado-presente*, que se orienta sistematicamente na direção do presente, capaz de *instruir* sobre o presente. Este ativismo, segundo Marino, se insere no espírito da hermenêutica atual e constitui a sua finalização prática.

II.1.1.2. "História da Religião e renovação cultural"

Sob o ponto de vista do universo da religião, portanto, no patamar em que os dados religiosos *existem no seu próprio plano de referência*, a hermenêutica criativa, ao possibilitar o encontro com os "outros" – com seres humanos pertencentes a vários tipos de sociedades, às arcaicas e exóticas, às sociedades tradicionais e às sociedades orientais[410] – torna-se culturalmente estimulante e fértil aos olhos de Eliade.

Para Eliade, não está para além do possível que as descobertas e os "encontros" proporcionados pelo progresso da história das religiões possam ter repercussões comparáveis às de certas descobertas famosas do passado da cultura ocidental, tais como a descoberta das artes exóticas e primitivas, que revivificou a estética ocidental moderna, e a descoberta do inconsciente, pela psicanálise, que abriu novas perspectivas à compreensão do Homem; em ambos os casos, observa o referido autor, houve um encontro com o "estrangeiro", o desconhecido, com aquilo que não pode ser reduzido a categorias familiares – em resumo, com o "totalmente alheio".

Assim, o estudo histórico e comparativo das religiões, abrangendo todas as formas culturais até então conhecidas, tantos as culturas etnológicas como as que desempenharam um papel de maior importância na história, é capaz, segundo Eliade, de esclarecer um grande número de situações "exóticas", pouco familiares ao homem do Ocidente, estimulando e renovando o pensamento filosófico quando conduz a um

---

[407] Como, por exemplo, é o caso do êxodo da cidade para os subúrbios próximos à natureza, no qual se pode enxergar a nostalgia da *perfeição primordial das origens* (Eliade, *in* AM, p. 152).

[408] Segundo Guimarães, *in O sagrado e a história*, p. 454, Eliade "aceita a existência dos arquétipos (no sentido 'objetivo', e não 'subjetivo', que o termo recebe em Jung), insiste na definição de arquétipo como modelo exemplar, sublinhando com isso o seu estatuto ontológico que o distingue, em razão de sua exemplaridade e universalidade, das imagens enquanto fenômenos psíquicos." Daí a postulação de Eliade na sua obra de historiador das religiões de um processo hermenêutico que ele denomina de *desmistificação ao reverso* capaz de despertar a consciência para o significado religioso oculto, camuflado, até mesmo caricaturado por detrás das suas aparências exclusivamente profanas, nos *símbolos*, nas *imagens* e nas *nostalgias* do homem moderno reveladas em suas instituições e criações culturais, no nível da consciência dessacralizada.

[409] Marino, *in L'Herméneutique de Mircea Eliade*, p. 286/287.

[410] No que se concerne às sociedades orientais, estamos a nos referir ao homem ocidental moderno em relação ao universo religioso delas, que se lhe mostra como *o outro*, o estranho, o desconhecido.

conhecimento mais profundo do Homem[411], com isto levando à criação de novos valores culturais, desta forma sendo capaz de propiciar um *segundo Renascimento* ou um *novo humanismo* a uma escala mundial[412].

Allen sintetiza neste trecho da sua obra *Myth and Religion in Mircea Eliade*[413] o importante significado não só para o homem ocidental, mas para toda a humanidade, desta posição acenada por Eliade acerca do encontro entre a espiritualidade ocidental e as espiritualidades não-ocidentais – arcaica, tradicional e oriental:

> Para Eliade a renovação espiritual dos seres humanos modernos irá envolver inesperados "avanços" e novas criações do espírito. Através do encontro hermenêutico criativo com o outro arcaico e não-ocidental, focando o terror da história e outras preocupações existenciais[414], a cultura moderna será

---

[411] É elucidativo sobre este papel da hermenêutica criativa o seguinte trecho da lavra de Eliade, integrante da sua obra *OR*, p. 82:

> ... não duvidamos de que a "hermenêutica criativa" venha a ser finalmente reconhecida como a estrada real da história das religiões. Só então o seu papel na cultura começará a mostrar-se importante. Isto dever-se-á não só aos novos valores descobertos pelo esforço de compreender uma religião primitiva ou exótica ou um modo de estar estranho às tradições ocidentais – valores susceptíveis de enriquecer uma cultura como foram *La Cité antique* ou o *Kultur des Renaissence Italien*; dever-se-á, sobretudo ao facto de a história das religiões [História das Religiões] poder abrir novas perspectivas ao pensamento ocidental, à filosofia propriamente dita bem como à criação artística.
>
> Já o repetimos muitas vezes: a filosofia ocidental não pode conter-se indefinidamente dentro da sua própria tradição sem o risco de se tornar provinciana. Ora, a história das religiões [História das Religiões] é capaz de investigar e esclarecer um número considerável de "situações significativas" e modalidades de existir no mundo que são, de outro modo, inacessíveis. Não se trata apenas de uma questão de apresentar "material em bruto", pois os filósofos não saberiam o que fazer com documentos que reflectem comportamentos e ideias demasiado diferentes dos que eles conhecem. O trabalho hermenêutico deveria ser feito pelo próprio historiador das religiões, pois só ele está preparado para compreender e apreciar a complexidade semântica dos documentos.

[412] Sobre o papel da História das Religiões na propiciação de um *novo humanismo*, Eliade (*in* OR, p. 17) escreve:

> Ao tentar compreender as situações existenciais expressas pelos documentos que estuda, o historiador das religiões atingirá um conhecimento mais profundo do Homem. É na base desse novo conhecimento que um novo humanismo, a uma escala mundial, se poderia desenvolver. Podemos inclusivamente perguntar se a história das religiões não pode dar uma contribuição de primordial importância para a sua formação. Pois, por um lado, o estudo histórico e comparativo das religiões abrange todas as formas culturais até agora conhecidas, tanto as culturas etnológicas como as que desempenharam um papel de maior importância na História; por outro lado, ao estudar as expressões religiosas de uma cultura, o historiador das religiões aborda-a do interior, e não apenas nos seus contextos sociológico, económico e político. Em última análise, o historiador das religiões está destinado a esclarecer um grande número de situações pouco familiares ao homem do Ocidente. É através de uma compreensão de tais situações "exóticas" pouco familiares que o provincianismo cultural é transcendido.

[413] P. 309/310.

[414] Incluem-se, aqui, principalmente:

- a angústia do homem moderno decorrente da sua constatação da inevitabilidade e da iminência da Morte, Morte que, para os não-ocidentais e o homem arcaico não é definitiva nem absurda, pelo contrário,

> renovada por meio da rejeição de características principais próprias da existência histórica e pela incorporação, em novos, criativos caminhos, de concepções essenciais míticas e religiosas que revelarão aspectos do espírito humano universal.

Além destes papéis criativos que a hermenêutica dos símbolos religiosos é capaz de desempenhar, Eliade ressalta ainda na sua obra o papel importante que a fenomenologia da religião e a história das religiões, tais como ele as propõe como compondo uma disciplina integral - a História das Religiões -, representa para um diálogo profícuo entre o moderno Ocidente e as culturas tradicionais não-ocidentais, ou, em outras palavras, entre a espiritualidade ocidental e a espiritualidade dos povos primitivos que só há pouco tempo ingressaram na história mundial e a espiritualidade dos povos orientais, de matriz religiosa não judaico-cristã.

Segundo Eliade, um diálogo dessa natureza só é possível se a verdadeira espiritualidade daqueles povos, isto é, a sua matriz religiosa for corretamente conhecida e compreendida no Ocidente. Pois, de acordo com o mesmo autor, essa espécie de diálogo, para ser genuína e produtiva, não pode se limitar apenas à linguagem empírica e utilitária, mas deve tratar dos valores centrais das culturas dos povos dialogantes; e para a compreensão dos valores assumidos nas culturas não-européias, quer as orientais, quer as primitivas, é necessário conhecer suas fontes religiosas, dado que elas ainda são alimentadas por um rico solo religioso. Tudo isto, observa Eliade sem deixar de apontar o fato de que, de outro lado, os valores culturais e espirituais ocidentais, que deixaram de desfrutar do lugar privilegiado que haviam ocupado até algumas gerações atrás

---

a ansiedade causada pela iminência da morte, para estes últimos, revela a presença do anúncio de um renascimento em outro modo de ser, e este outro modo de ser transcende a Morte, ou seja, para o homem arcaico e para o indiano, essa ansiedade não é um estado em que alguém possa permanecer, a sua necessidade é aquela de uma experiência iniciatória, de um rito de passagem;

- o que Eliade denomina "terror da história", que, segundo ele, o homem moderno vivencia; para Eliade, os seres humanos que se fazem inteiramente através da história, que rejeitam os modelos míticos sagrados ou que rejeitam uma liberdade fundada na categoria da fé do judeu-cristianismo, não podem se defender do terror da história e ultrapassar seu niilismo e desespero, ou, em outras palavras, não estão habilitados para fazer frente e valorizar positivamente os sofrimentos e as tragédias da sua existência exclusivamente histórica. É importante deixar claro aqui que, no que diz respeito a esse "terror da história", Eliade não deixa de abordar aqueles que ele denomina de existencialismos historicistas, referindo-se a Heidegger, a Sartre e outros, os quais considera que não são capazes de esconjurar o desespero que tal *terror da história* traz consigo. Com efeito, afirma ele, *in* MER, p. 125-136:

> Que consolação poderíamos encontrar no conhecimento de que os sofrimentos de milhões de homens tornaram possível a revelação de uma situação restritiva da condição humana se, além dessa situação restritiva, houvesse apenas o vazio do nada? Uma vez mais, não se trata aqui da questão de julgamento de validade de uma teoria historicista, mas apenas de estabelecer até que ponto uma tal filosofia consegue exorcizar o terror da história. Se, para que as tragédias históricas sejam desculpadas, basta que sejam consideradas como o meio pelo qual o homem conseguiu conhecer o limite da resistência humana, uma tal desculpa não pode, de modo algum, fazer com que o homem seja menos assombrado pelo terror da história.

quando os povos ocidentais eram os únicos a *fazer* história, estão sendo analisados, comparados e julgados pelos não-ocidentais[415].

II.1.2. A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E A SUA IMPORTÂNCIA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Eliade aponta, ainda, o importante papel que a História das Religiões, tal como ele a pratica, representa para a construção de uma antropologia filosófica, como se lê no trecho seguinte de sua lavra:

> Mais do que outra disciplina humanística (isto é, a psicologia, a antropologia, a sociologia, etc.), a história das religiões pode abrir o caminho a uma antropologia filosófica. Pois o sagrado é uma dimensão universal e, como veremos adiante, os primórdios da cultura têm as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Além do mais, mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as idéias morais, as artes, etc., não podem ser correctamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original, que elas tacitamente criticaram, modificaram ou rejeitaram ao tornar-se aquilo que são actualmente: valores culturais seculares. Desta forma, o historiador das religiões encontra-se na posição de apreender a permanência daquilo a que se chamou a situação existencial específica do Homem de "estar no mundo", pois a experiência do sagrado é sua correlativa. Com efeito, o facto de o Homem tomar consciência do seu próprio modo de estar e o de assumir a sua *presença* no mundo constituem conjuntamente uma "experiência religiosa".[416]

É pelo caminho da hermenêutica filosófica dos símbolos realizada por Eliade sobre os fenômenos religiosos históricos que a sua História das Religiões aproxima-se das fronteiras da antropologia filosófica, como uma disciplina propedêutica, como se fundamentará a seguir.

Como já afirmado antes, toda interpretação de um fenômeno religioso, cuja natureza é simbólica, pois que ele se constitui segundo a dialética do sagrado e do profano, deve responder a uma dupla exigência, gnosiológica e ontológica: o conhecimento de um fenômeno pela sua integração em um sistema simbólico não se dissocia da explicitação do seu valor existencial; o símbolo sempre aponta para algo real e para uma verdadeira situação da existência humana.

Guimarães[417] sustenta que essa função ontológica dos símbolos, ao permitir a Eliade, por meio do inventário dos fenômenos religiosos analisados, verificar a

---

[415] Cabe observar aqui que, na época em que Eliade escreveu sua obra de fenomenólogo da religião, ainda não havia se evidenciado o fenômeno da globalização, que acarretou uma certa *ocidentalização* da cultura oriental, principalmente no campo tecnológico e dos costumes, e também uma certa *orientalização* da cultura ocidental sob o ponto de vista da *importação* da espiritualidade oriental pelo ocidente. Certamente, na esteira do pensamento de Eliade, a História das Religiões tem a se pronunciar sobre este fenômeno sob a sua ótica.

[416] Eliade, *in* OR, p. 24.

[417] Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 464.

revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no mundo, ministra ao mencionado historiador das religiões a base de seus juízos normativos sobre a existência humana, os quais são elaborados a partir da decifração da significação primeira, arquetípica, dos símbolos religiosos. Ao obrar assim, afirma Guimarães, Eliade vai além dos limites da mera análise fenomenológico-descritiva para se colocar nas fileiras da filosofia, abrindo-se à constituição de uma antropologia filosófica, sendo que essa *transgressão* que ele *comete* no plano ontológico se justifica na medida em que procede da análise das estruturas simbólicas primitivas, fonte da sua própria informação.

É que, como aponta Guimarães[418],

> neste sentido [como hermenêutica filosófica dos símbolos com um conceito de verificação muito próximo ao de Paul Ricoeur e de alguns filósofos existencialistas], pode-se dizer que a hermenêutica de Eliade, enquanto centrada no estudo do simbolismo religioso, persegue mais que um objetivo classificatório, "de fazer notar que existe um certo número de tipos ou de esquemas de comportamento religioso, acompanhado de simbologias e teologias particulares"; ela tem em vista, ao decifrar os fatos religiosos – expressão das diversas experiências religiosas – trazer à luz as posições e as situações assumidas pelo homem no curso da história. Na medida em que a hermenêutica do símbolo permite chegar à compreensão dessas posições e situações existenciais é que ela se apresenta como instrumento detector e decifrador da realidade humana.

Guimarães[419] argumenta que tal extrapolação que Eliade faz do plano fenomenológico-descritivo com a passagem para o plano filosófico pode ser avaliada como constituindo parte integrante do projeto eliadiano que, segundo ele, não se define apenas em termos da história das religiões [História das Religiões], mas, a partir da hermenêutica dos fenômenos religiosos históricos, tem em vista abrir-se à constituição de uma antropologia filosófica. A respeito da natureza da fenomenologia da religião de Eliade, Guimarães[420] afirma que a sua avaliação no plano meramente descritivo não faz justiça à obra do nosso autor:

> Desse modo, avaliá-lo apenas à luz das orientações estritamente empíricas ou historicistas, ou de uma fenomenologia descritivista, seria um procedimento procustiano a ser evitado.

Culianu[421], por sua vez, afirma que o THR de Eliade transcende uma pura morfologia histórico-religiosa na medida em que todo documento religioso revela ao mesmo tempo uma *modalidade do sagrado* enquanto hierofania, e *uma situação do homem* em relação ao sagrado; segue-se daí, de acordo com ele, que o empenho de cada indagação do historiador das religiões deve ser aquele de colher o duplo aspecto do *fato religioso*, o que leva, de um lado, a uma *morfologia* - classificação das hierofanias -, e de outro lado, a uma antropologia filosófica (hermenêutica das hierofanias em relação à

[418] Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 465/466.
[419] Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 464.
[420] Guimarães, *in O sagrado e a História*, p. 464.
[421] Culianu, *in Mircea Eliade*, p. 118.

pergunta sobre o sentido do ser posta aos "fatos" e às classes de hierofania enquanto relevantes, segundo Eliade e outros, uma perspectiva ontológica).

Conclui-se, destas colocações de Culianu, que, para ele, Eliade *constrói* uma antropologia filosófica na sua obra de historiador das religiões, o que ele confirma quando considera como sendo o objetivo da obra eliadiana "o de traçar os contornos de uma antropologia filosófica a partir da descrição das estruturas fundamentais da religião" [422], afirmando-o expressamente.

No seu ensaio intitulado *L'anthropologie philosophique* [423], Culianu sustenta que Eliade realiza uma antropologia filosófica dualista, uma, relativa ao homem arcaico e das sociedades tradicionais, e outra, relativa ao homem moderno das sociedades contemporâneas, dessacralizadas, antropologia que, segundo afirma, se pode descobrir como o *Grund* da *Weltanschauung* do referido escritor, isto após transcrever inúmeras passagens da obra de Eliade nas quais ele entende que tal antropologia filosófica está expressa.

Segundo Allen[424], na sua obra *Notes for a dialogue*, que constitui em seu conjunto uma resposta a *Mircea Eliade and the dialectic of the* sacred, de Altizer, Eliade apresenta o melhor de seus argumentos sobre a importância que a hermenêutica representa para o historiador das religiões. Nessa obra, Eliade, de acordo com Allen, precisa os pontos em que está em desacordo ou aqueles em que parece ter sido mal interpretado, abordando o objetivo principal que se propôs como historiador das religiões, afirmando textualmente que nunca se propôs abordar uma antropologia filosófica pessoal. Transcrevemos o trecho da referida obra de Eliade citado por Allen, para deixar bem clara a posição de nosso autor frente à antropologia filosófica, que condiz com a de Guimarães e contradiz a de Culianu, ambas acima referidos:

> Em meus trabalhos, sempre me esforcei para chegar a uma hermenêutica do sagrado ao mesmo tempo rigorosa e coerente. Nunca me propus elaborar uma antropologia filosófica *pessoal*. Meu objetivo principal foi o de criar um método hermenêutico capaz de revelar ao homem dessacralizado de hoje a significação e o conteúdo espiritual das criações religiosas arcaicas, orientais e tradicionais.

Do que se pode apreender das posições do próprio Eliade, das quais duas foram citadas expressamente aqui, é que a sua hermenêutica filosófica dos símbolos abre-se à constituição de uma antropologia filosófica, o que está de acordo com o objetivo de renovação cultural que ele coloca como constituindo um dos papéis relevantes a ser desempenhado pela hermenêutica criativa em que se configura a sua História das Religiões.

---

[422] Culianu, *in Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel*, texto integrante da obra coletiva intitulada *Mircea Eliade: dialogues avec le sacré*, p. 11.
[423] Culianu, *in L'Anthropologie philosophique*, ensaio integrante da obra coletiva *L'Herne: Mircea Eliade* (dir. Constantin Tacou), p. 203 ss.
[424] Allen, *in Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 71.