

Rodrigo Brasil da Fonseca Mourão

O ESPAÇO SAGRADO EM MIRCEA ELIADE

Dissertação de Mestrado

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

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2013

Rodrigo Brasil da Fonseca Mourão

O ESPAÇO SAGRADO EM MIRCEA ELIADE

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

Área de concentração: Filosofia da Religião

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

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

M929e Mourão, Rodrigo Brasil da Fonseca
O espaço sagrado em Mircea Eliade / Rodrigo Brasil da
Fonseca Mourão. - Belo Horizonte, 2013.
152 f.

Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

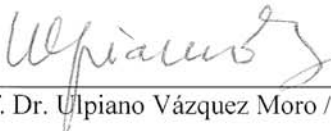
1. Filosofia. 2. Espaço sagrado. 3. Eliade, Mircea. I. Mac
Dowell, João A.A.A.. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 1

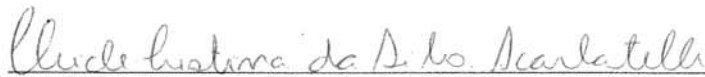
Dissertação de RODRIGO BRASIL DA FONSECA MOURÃO defendida e APROVADA,
com a nota 9,5 (note e meio) atribuída
pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



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



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE



Prof.^a Dr.^a Cleide Cristina da Silva Scarlatelli / UFMG e ISTA (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 28 de junho de 2013.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente minha Tia Luciana Temporal e toda a sua família por ter resgatado aqueles textos inicialmente desenvolvidos por mim na arquitetura e dos quais quase havia me esquecido e assim, me mostrado que eles tinham realmente um significado e que eram importantes, sei que foi isso que me impulsionou a procurar o mestrado e sou imensamente grato. Gostaria de agradecer a minha mãe, Beatriz Campos Brasil da Fonseca, por ter, por toda a minha vida, me auxiliado e ajudado a ter acesso aos estudos. A Denise Rocha por ter me apoiado e acreditado em mim nas decisões difíceis que assumimos quando nos arriscamos, e a minha Tia Cristina Campos Brasil da Fonseca, por toda a atenção em relação aos textos e a todos os problemas relativos ao cotidiano da vida e dos estudos. Gostaria de agradecer a Luma Aguiar por toda sua atenção e também ao padre Eduardo Rodrigues Silva por toda a sua amizade durante o curso, sabedoria, conselhos e companheirismo assim como ao Cleverton Batista e ao Diogo Dios.

Mas gostaria de agradecer principalmente ao professor Mac Dowell por toda sua infinita sabedoria, atenção, paciência e principalmente acolhimento, pois não só me recebeu tão bem, como estava sempre disposto a tirar minhas mais diferentes dúvidas a qualquer momento, e assim também agradecer a FAJE pelo lugar que ela é, pela forma como o conhecimento acontece de maneira tão rica espontânea e livre neste oásis dentro do nosso mundo corrido e moderno.

*Penso, portanto, que os sábios antigos, que buscavam garantir a presença de seres divinos pela construção de templos e estátuas, mostraram percepção sobre a natureza do Todo, pois eles perceberam que, embora esta alma esteja em toda parte tratável, a sua presença será melhor assegurada quando um receptáculo apropriado é elaborado, um lugar especialmente capaz de receber uma parte ou fase dele, algo para reproduzi-lo ou representá-lo, e servir como um espelho para capturar sua imagem.
(Plotino, livro IV das Enéadas, 3º tratado ("Problemas da alma"), § 11).*

Resumo

Palavras-chave: Mircea Eliade, espaço sagrado, símbolos, arquitetura, lugar.

Esta dissertação tem como objetivo investigar o pensamento de Mircea Eliade a respeito do espaço sagrado, i.e., em particular, como ele se revela ao *homo religiosus* e qual a sua importância para o ser humano como tal. Começamos por analisar a noção de sagrado, segundo Eliade, a fim de determinar as características do espaço enquanto sagrado. Detemo-nos sobretudo nos aspectos simbólicos próprios deste espaço, concentrando-nos no simbolismo fundamental do centro como “axis mundi”. O estudo leva à conclusão de que a relação do ser humano com o espaço sagrado, numa ou noutra forma, é essencial para a consistência e sentido de sua própria existência.

Abstract

Keywords: Mircea Eliade, sacred space, symbols, architecture, place.

This paper aims to investigate the thought of Mircea Eliade about the meaning of sacred spaces, that is, in particular, how they are revealed to the homo religious and what is their significance for man as such. Initially we seek to analyze the notion of sacred, according to Eliade, in order to determine the traces of a space as sacred. We fix mainly the symbolical features of this space and concentrate our attention upon the fundamental symbolism of the centre as “axis mundi”. Our research comes to the conclusion that the relationship to a sacred space is in some way essential to the consistence and meaning of human existence.

Sumário

Introdução	8
1. Objetivos da investigação	8
2. Justificativa	11
3. Mircea Eliade e seu método de investigação	17
4. A articulação da pesquisa	20
Capítulo I: O espaço sagrado e o espaço profano	22
1. O Conceito de Sagrado e de Profano	22
1.1. Aspectos intrínsecos à estrutura do sagrado	28
2. Interpretação do pensamento de Eliade sobre o sagrado	34
3. O Espaço Sagrado	45
3.1. O espaço sagrado como oposição ao profano	47
3.2. O simbolismo da oposição entre espaços qualitativos e quantitativos	49
3.3. O encontro sensível, a experiência estética do espaço sagrado	56
3.4. Princípios fundamentais do espaço sagrado: primeiras conclusões	60
3.5. O homem como ser que habita e o espaço como revelador do sentido do mundo	63
Capítulo II: Símbolos fundamentais da configuração e formação do espaço sagrado	67
1. Simbolismo	67
1.2. Os símbolos arquetípicos	75
2. Arquétipos fundamentais do lugar sagrado	83
2.1. Distinções e limites do espaço	84
2.2. Caos e Cosmo	87
2.3. O espaço como microcosmo	90
2.4. Relações horizontais do lugar sagrado	93
2.5. Relações verticais do lugar sagrado	97
3. Formação do Espaço sagrado	102
3.1. O Território Sagrado revelado pelos deuses	103
3.2. O Local cuja sacralidade é descoberta	103
3.3. O espaço consagrado ritualmente	104
3.4. A construção sagrada	105
3.5. O projeto transcendente do templo, dom divino e a proporção do universo	107
Capítulo III: <i>Axis Mundi</i> – O Umbigo do Mundo	111
1. Sobre a validade da reflexão sobre o espaço e seu caráter	112
2. Exposição do caráter recorrente e transcendência do símbolo do centro do mundo	122
3. Inserção do Homem no Espaço	125
4. Conclusão e considerações sobre o simbolismo do centro	130
Conclusão	133
A segunda queda do homem e a relação do homem moderno com o espaço sagrado	141
Bibliografia	148

Introdução

1. Objetivos da investigação

O espaço é um tema de grande complexidade e riqueza, digamos de partida, principalmente o espaço humano, que o homem cria para si, transita e habita. Seja como arquitetura ou como simples lugar, desde a primeira caverna adornada com pinturas simbólicas do cosmo ao seu redor até o mais moderno prédio de apartamentos é parte integrante de toda a humanidade e de tudo que é humano. Não existe o homem sem o espaço humano, não existe uma cultura que não tenha um princípio qualquer de arquitetura. Mas o cosmo, assim como a construção ou a idealização do espaço como um todo, não surge inicialmente ao homem sem um sentido e um significado. Seria como encontrar uma grande harmonia musical que ocorresse sem um maestro, um perfeito relógio que funcionasse sem o relojoeiro, ou uma bela igreja que existisse sem nenhum arquiteto. Entender que o cosmo não tem sentido é algo relativamente recente na história humana, assim também, e conseqüentemente, como é a dessacralização do espaço. No entanto, para o *homo religiosus*, aquele que assume que seu universo tem um sentido transcendente, o espaço é sagrado, e assim, repleto de sentido e significado. Desde as florestas sagradas dos Celtas até a mais alta catedral da Europa, das montanhas sagradas dos povos arcaicos até o nosso Cristo Redentor, o espaço pode assumir e assumir um sentido e configuração especial. É este sentido que este trabalho busca investigar, porque é ele que move toneladas de pedras na construção das pirâmides do Egito e que arrisca levar tijolos a alturas surpreendentes na cúpula de Florença, ou que explica o entalhe da pedra à perfeição de beleza em monumentos da Índia até a Ilha de Páscoa, assim como tantas outras maravilhas do mundo. Maravilhas estas, que mesmo o homem mais cético se prontifica a admirar, porque, sim, estes espaços, estes lugares, não são qualquer lugar. Seja porque se atribui a eles uma importância histórica descomunal, ou um valor estético surpreendente, ou como analisamos em princípio aqui, um valor que se traduz como sagrado, estes espaços definitivamente se diferenciam do todo, transcendem tudo aquilo que poderíamos chamar de comum ou de banal em relação ao espaço.

A questão do espaço sagrado não se reduz, apenas, ao objeto construído como espaço para um culto ou homenagem aos deuses, mas se volta, também, para a investigação sobre a própria religião e do envolvimento do homem com o cosmo perante esta interpretação transcendente do mesmo. Estes lugares sagrados revelam a natureza desta relação do homem com ‘o espaço’ e consigo mesmo, dizendo-nos sob quais parâmetros ela é possível, e mesmo essencial ao homem. Com efeito, o espaço sagrado transcende certos condicionamentos e tem uma estrutura arquetípica essencial que parece permear todas as religiões, exatamente porque esta estrutura tem funções de grande pertinência ao entendimento do homem sobre o cosmo e sua relação com ele.

O autor romeno Mircea Eliade, filósofo e historiador das religiões, ao explicar o fenômeno do sagrado, atribui-lhe uma dimensão espacial, enquanto o sagrado se manifesta essencialmente em um lugar, que, por isso mesmo, se torna sagrado e se distingue do espaço comum, classificado por ele como profano. Esta dimensão espacial constitui um dos aspectos mais marcantes da distinção entre o sagrado e o profano, que é o grande foco de todas suas obras.

Este trabalho aborda então o espaço sagrado, este espaço dotado de significado humano que é tanto tema de reflexão da estética quanto da filosofia da religião, já que não só a obra de arte parece dotada de um significado que transcende o mundo comum, mas também toda religião pressupõe um lugar sagrado assim como uma sacralidade de todo o Cosmo. A pergunta fundamental que se faz aqui é: O que conforma e configura um lugar como sagrado? Esta questão pode ser decomposta em três outras perguntas: Como o espaço sagrado se distingue de outros espaços? Quais suas principais características e como é formado? Qual sua relação e importância para o homem? Tais perguntas estão à base de nossa pesquisa, que se dividirá em três partes tentando responder cada uma das três questões. Vamos desta forma, ao longo deste estudo tentar esclarecer a relação mística do homem com o espaço e da religião com o lugar sagrado e mesmo investigar a relação do homem não claramente religioso com este espaço repleto de significado.

O tema da relação do homem com o espaço é particularmente complexo. É difícil achar estudos filosóficos que o abordem expressamente. O próprio Mircea Eliade

não nos dá um esclarecimento preciso sobre a relação do homem com o espaço¹. Em seus primeiros trabalhos, no entanto, reconhece a pertinência do tema e expressa seu interesse por investigar esta ligação. É o que se vê na sua resposta à pergunta de Claude-Henri Rocquest a respeito do seu diário de *14 de junho de 1967*, quando o próprio Eliade falara sobre um livro, que pretendia escrever, referente à “estrutura dos espaços sagrados, do simbolismo das habitações, das cidades e das vilas, dos templos e palácios”.² Eliade responde dizendo que se trata de uma pequena obra que intenta publicar sobre as “raízes sagradas da arquitetura e do urbanismo”. E acrescenta: “estou encorajado a acabar esta obra pela atenção que me manifestaram os arquitetos. Alguns deles escreveram-me a dizer que meus livros os tinham esclarecido sobre o sentido de suas profissões.”³ No entanto parece que este livro propriamente nunca ficou pronto, e muitos destes escritos acabaram reunidos por Diane Apostolos-Cappadona, depois da morte de Eliade, na terceira parte do livro *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, intitulada: *Sites of the sacred*⁴. No entanto tal publicação não parece configurar uma totalidade reflexiva sobre a relação do homem com o espaço sagrado, ou do homem com o espaço.

Na obra de Eliade tais questões aparecem de forma mais significativas sob dois pontos de vista: primeiro, a distinção entre sagrado e profano, principalmente na oposição do espaço sagrado ao espaço profano, onde se estabelece a relação entre estes dois polos, e, segundo, na descrição do fenômeno do simbolismo do centro, onde se estabelece a necessidade ontológica do homem religioso de um marco que sirva de contato e início de diálogo com o divino e com o sentido e ordem do cosmo. Focalizaremos, portanto, dois aspectos do pensamento de Eliade que configuram problemas relevantes para a filosofia das religiões: primeiro, a essência do fenômeno do espaço sagrado e, segundo, a veracidade do mesmo. Inicialmente questionamos se todas as religiões apresentam tal noção. Isto é: O espaço sagrado pertence à essência do fenômeno religioso? Quais são as características essenciais deste fenômeno? Como ele se apresenta e se articula nas mais diferentes religiões de forma significativa e simbólica? Simultaneamente deve-se investigar a veracidade do fenômeno e os seus

¹ Dizemos aqui a relação do homem com o ‘o espaço’ como um todo, pois Eliade nos diz muito sobre a relação do homem com o espaço sagrado e com o espaço profano, mas não esclarece sobre sua percepção do espaço.

² ELIADE, *A provação do labirinto*, p.28.

³ Idem, *ibidem*.

⁴ Cf. ELIADE, *Symbolism, the sacred, and the art*, p.103-148.

limites. Em outras palavras, tentamos descobrir se o espaço sagrado, ou o espaço com tal significado é uma ilusão do homem religioso, uma colocação subjetiva, ou se este espaço representa algo de realmente significativo que transcende a realidade comum do homem? O espaço sagrado é um fenômeno restrito ao homem religioso, ou um fenômeno que permeia a essência do homem?

2. Justificativa

Mas porque o espaço, e mais ainda, porque o espaço sagrado como tema? Na verdade, o espaço como tema, ou melhor, o lugar humano como algo especial e dotado de significado, se destaca na obra de autores importantes tais como Heidegger⁵ e Bachelard⁶. Este tema é não só do interesse dos filósofos como de curiosa importância para a arquitetura e o urbanismo, mesmo que, por diversos motivos, que podemos relacionar com a secularização e a instauração do modernismo, esta importância tenha sido até então negligenciada.

A compreensão da essência do espaço é abordada por todos os grandes pensadores, já que não pode ser ignorada por qualquer tentativa de interpretação completa do nosso universo ou de nossa percepção sobre o mesmo. Na verdade, a grande maioria dos filósofos que refletiram sobre o tema mostraram que o homem está intrinsecamente ligado ao espaço. Seja de forma racional, como Kant, onde o espaço é tido como uma intuição necessária a qualquer reflexão sobre o mundo, um pressuposto imprescindível à percepção de qualquer fenômeno. Ou de forma existencial, quando Heidegger nos diz que a essência do homem está no habitar.⁷ Ou mesmo quando Bachelard e Merleau-Ponty⁸ demonstram como o homem é indissociável do espaço. Se pensarmos com clareza, perceberemos, de forma simples, que é impossível imaginar o homem ou uma cultura sem associar a estes um espaço específico. Podemos dizer que nos inserimos no mundo de uma certa forma, e esta ‘forma’ é o espaço que criamos para

⁵ HEIDEGGER, *Ensaio e conferências* (1997)

⁶ BACHELARD, *A poética do espaço* (1957)

⁷ Veja-se *Poeticamente o Homem Habita*, e *Construir, habitar, pensar*, textos de *Ensaio e conferências*.

⁸ P.ex.: “Não se pode, pois, dizer que nosso corpo está dentro do espaço nem, aliás, que ele está dentro do tempo. Ele mora no espaço e no tempo.” MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, 1971, p.151.

habitar o mundo. Com efeito, a existência humana pressupõe um habitar no mundo e não um simples estar jogado nele.

A arquitetura, do outro lado, parece mostrar pouco interesse quando a questão é este espaço humano analisado quanto à sua capacidade de significado, o tema é inclusive levantado por Cláudia R. Vial Ribeiro em seu livro ‘A dimensão simbólica da arquitetura’ onde fica demonstrado logo na exposição do tema o desvio⁹ feito pela produção e reflexão arquitetônica em relação a esta importante e inquestionável dimensão da mesma. Portanto, na maioria dos casos¹⁰, a questão não parece nem mesmo ser colocada no seu âmbito por motivos que podemos supor, como se verá mais a frente. Assim em grande parte a construção do espaço na atualidade segue uma tendência positivista, que tende a encarar sua configuração mediante os parâmetros das ciências sociais, históricas, e principalmente técnicas. Com efeito, a reflexão sobre a construção do espaço humano parece, atualmente, limitada a certos pressupostos do pensamento positivista sem se dedicar a investigá-los com certo cuidado. Supõe-se, por exemplo, que a arquitetura é fruto dos condicionamentos históricos e sociais de uma cultura e esquece-se assim de questionar se ela simplesmente possui certas características históricas e sociais, ou se sua própria essência é conformada e limitada por tais fatores. Tal confusão, apesar de parecer simples, pode gerar uma série de enganos que têm consequências profundas para a construção deste espaço, pois, se passamos a pensar, por exemplo, que a história é constitutiva da arquitetura, ela se torna um limite que não pode ser transposto por definição e acabamos estabelecendo um dogma, que afirma ser

⁹ “Esse conceito de racionalidade, inaugurado por essa visão mecanicista do mundo, exaltou de uma maneira tão exclusiva e obsessiva a medida e a quantidade que, ao longo do tempo, se fixou como modelo de pensamento no interior das diversas áreas de conhecimento, inclusive dentro da arquitetura. [...] Por longo período, várias propostas arquitetônicas compartilharam dessa estrutura de pensamento racionalista, sustentada pelos pilares erguidos desde o início da industrialização da Europa Ocidental, no século XVII. Em busca da realização formal desse ideal mecanicista de mundo, a arquitetura privilegiou, principalmente, as suas dimensões métricas, visuais e funcionais, concebendo o espaço como sendo um objeto possível de ser medido, tocado, visualizado e quantificado.” RIBEIRO, *A dimensão simbólica da arquitetura*, p. 26, 27)

¹⁰ No entanto é importante fazer um parêntese, e um nome importante merece destaque, é Norberg-Schultz, arquiteto, claramente influenciado pelo pensamento de Heidegger, que leva a questão desta relação do homem com o espaço a um questionamento mais filosófico, buscando as características essenciais e significativas desta relação e suas significações. Dentre suas principais obras podemos citar: *Existence, Space and Architecture* Praeger Publishers e *Genius Loci, Towards a Phenomenology of Architecture* Rizzoli. Outro exemplo relevante é o do arquiteto e artista plástico austríaco Friedensreich Hundertwasser que promoveu uma série de críticas contra a desumanização do espaço humano durante a segunda metade do século XX.

errado voltar a referências históricas passadas¹¹. Este é um modo de ver próprio da modernidade, que deve ser questionado. Na verdade, se pensamos em épocas passadas, percebemos que este limite histórico não estava estabelecido. Podemos citar, entre os muitos exemplos, o do Renascimento, que regressa no tempo mais de mil anos em busca dos elementos e proporções da arquitetura grega e romana, sem que isso seja visto como uma transgressão lógica ou estética. Assim fica evidente que a arquitetura transcende de certa maneira o determinismo histórico. Mesmo assim o problema persiste, assim como outros, e tem consequências que se referem ao nosso estudo, já que uma arquitetura sagrada, à luz deste pensamento positivista, só pode ser vista como um momento isolado e não como um fenômeno da manifestação do lugar sagrado em sua essência. Acredita-se precipitadamente que não pode haver uma relação intrínseca entre todas as manifestações do espaço sagrado, que este não tem uma essência, que transcenda as contingências históricas. Portanto qualquer construção sagrada é tida, sem reflexão, como fruto unicamente de um momento histórico. Deste ponto de vista, só seria lícito estudar a manifestação de espaços sagrados de certa cultura e momento histórico, situando-os no seu contexto, unicamente para constatar um dado histórico do passado e não como uma reflexão própria à atualidade ou ao homem. Esta não é uma perspectiva aceitável. Tomando este simples exemplo como referência, percebemos, em um pensamento mais amplo, que a relação do homem com o espaço não é analisada em essência, mas pressuposta como um fruto tanto de necessidades mecânicas quanto de certos fatores sociais, culturais, políticos e históricos. No entanto como mostraremos ao longo deste trabalho existe uma essência própria do lugar sagrado, pois todas as suas manifestações revelam uma mesma estrutura e intenção, independentemente de cultura ou história. Isto nos leva a crer que possivelmente toda a arquitetura também tem uma essência significativa que se vincula ao homem.

Não cabe em nosso tema descrever a história da lenta dessacralização da morada humana. Este processo faz parte integrante da gigantesca transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais - transformação que se tornou possível pela dessacralização do Cosmo, a partir do pensamento científico e, sobretudo, das descobertas sensacionais da física e química. Mais tarde, teremos ocasião de indagar se esta secularização da Natureza é realmente definitiva, se não há nenhuma possibilidade, para o homem não-religioso, de

¹¹ Este pensamento é de certa forma incoerente a filosofia, pois é evidentemente lógico voltar a questões tratadas por Platão e Aristóteles sem que isso seja visto como uma transgressão.

reencontrar a dimensão sagrada da existência no Mundo. (ELIADE, 2001, p.49)

No entanto, nos interessa diretamente explicar, mesmo que de forma breve, esta profunda transformação na concepção do homem sobre o lugar humano e quais suas consequências principalmente para o nosso tema na atualidade. Tal transformação consiste em um aspecto tecnicista que a arquitetura toma na virada do século XIX, que é identificado e analisado pelo filósofo Lukács em sua obra de estética, obra esta estudada e focada na arquitetura por Juarez Duayer com o título de *Lukács e a arquitetura*¹². Para situar o leitor na questão, vale uma breve história do movimento modernista que mudou o pensar arquitetônico do início do século XX e gerou as ideias que persistem na idade contemporânea em relação ao espaço e sua produção. Trata-se de revelar seu ponto de vista estético a respeito tanto do homem quanto da relação deste com o espaço. Com efeito, a arquitetura, em qualquer circunstância, baliza a relação do homem com seu entorno, com o universo, criando os parâmetros do diálogo de um com o outro. O movimento modernista iniciado no século XX com seus momentos ideológicos de auge entre as décadas de 10 e 40 estabeleceu certos parâmetros para o ‘criar’ do espaço, dos quais sofremos hoje as consequências inexoráveis. Este movimento tem uma relação direta com a secularização e com a afirmação de uma forte crença nas ciências positivas, que deram forma a toda esta ideologia. Não é do interesse desta pesquisa abordar todos os seus principais promotores. Mas é necessário que fique evidente que a arquitetura moderna corta toda e qualquer relação com o passado, esquecendo toda sua tradição e impossibilitando um verdadeiro diálogo futuro com ele. Ela perde assim o contato com todos os momentos da humanidade onde havia um sentido simbólico articulado na relação do homem com o lugar. Despreza qualquer relação de significado do espaço, transformando-o em objeto.

A casa modernista é, como idealização de seu projeto positivista, *a máquina de morar* e a relação do homem com ela é posta como funcional e nada mais: o quarto é unicamente para dormir, a cozinha unicamente para cozinhar, e assim por diante. Não é só o aspecto funcional; o homem ideal que habitaria este espaço é, ele mesmo, também uma máquina, que apenas dorme, cozinha, trabalha. Três frases importantes deste movimento devem ser ressaltadas: “Menos é mais” de Mies Van der Rohe; “A forma

¹² DUAYER, *Lukács e a arquitetura*.

segue a função” de Louis Sullivan e “Ornamento e crime” de Adolf Loss. Parâmetros de fácil repetição foram propostos pelo movimento, que se espalhou pelo mundo; hoje somos um fruto inquestionável deste pensar, cujos princípios filosóficos são, ainda hoje, ensinados nas faculdades de arquitetura. Aparentemente, todos os outros movimentos sucessivos não souberam como ultrapassá-los¹³, apesar de terem dirigido críticas contra eles. A questão é que os espaços foram racionalizados por uma lógica que tem como ênfase máxima a fabricação, a objetivação, a simplificação e a funcionalidade.

Tal abordagem gerou uma ruptura definitiva com toda a tradição arquitetônica anterior às guerras. No entanto, um aspecto muitas vezes não é levado em consideração, mas é de extrema pertinência para nós: uma igreja é vista desta perspectiva como um local onde se celebra a missa, onde há espectadores e oradores. A forma dada à igreja então segue um padrão onde estes dois elementos, forma e função, devam se encontrar e se acomodar com precisão de espaço e funcionalidade. Entende-se, assim, que se tem um orador e espectadores e desta forma estes dois elementos devem se acomodar e articular com perfeição. Portanto como se considera apenas a função objetiva não há então quase nenhuma distinção entre a forma que se daria a uma igreja e a um auditório. Na verdade nem há um questionamento sobre isso. A pergunta principal deveria ser: se a forma segue a função, que forma se deve dar a este espaço quando sua função é dar sentido à existência? Esta é, sem dúvida, uma pergunta sem respostas hoje. A ruptura que o modernismo gerou abriu um abismo entre a prática da arquitetura e o empenho em dar significado e sentido aos espaços. Existe, portanto, uma lacuna no conhecimento dos símbolos sagrados e religiosos que tem como função inicial dar, ou revelar, o sentido à existência do homem e do universo, e balizar a relação entre ambos.

Poder-se-ia crer que o homem não se interessa mais por este significado transcendente, tendo acompanhado a evolução da mentalidade da sociedade moderna. No entanto, os espaços de cunho religioso e sagrado costumam ser os que provocam maior desejo de serem vistos e visitados por todos, mesmo que não tenham uma ligação direta com a religião que fundou aquele espaço. É possível que esta ruptura com o

¹³ “Desde o século XVII, houve resistência a essa visão de mundo mecanicista. Vozes divergentes levantaram-se contra a consolidação exclusiva desse modo racionalista de ver o mundo, mas, de modo geral, esse modelou predominou (e ainda predomina) como base do pensamento da cultura ocidental” (RIBEIRO, *A dimensão simbólica da arquitetura*, p. 27)

significado tenha gerado um vazio da forma sagrada nos espaços ditos comuns, dessacralizados, como definiria Mircea Eliade, de modo que as pessoas têm hoje maior interesse por qualquer significado misterioso ou simbólico que estes espaços sagrados possam gerar. Podemos afirmar, com toda certeza que eles não foram simplesmente esquecidos. Este fato corresponderia inclusive à curiosidade que uma infinidade de pessoas hoje desenvolve pelo Feng Shui¹⁴ e insiste em aplicá-lo em suas casas. Tal fato revela também, um interesse por algo a mais nesta relação do homem com o espaço.

O desejo do homem de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver em um mundo real e eficiente - e não numa ilusão. (ELIADE, 2001, p. 32)

Estas considerações demonstram a importância e atualidade da investigação sobre o espaço sagrado. Ninguém mais indicado para acompanhar-nos nesta empreitada do que Mircea Eliade, que, como veremos, tem o intuito de reconstituir a relação do homem com o espaço sagrado, com o significado humano de seu espaço. Ele busca redescobrir a estrutura e significado próprios deste lugar humano, assim como o porquê de sua importância e de sua relação com o homem, seja ele religioso ou não.

Para Eliade a história das religiões tem justamente a função de despertar e educar o homem imaginativamente, para que este possa perceber um mundo que faz parte de sua humanidade, mas que foi abolido de sua vida. Enfim de trazer à lembrança, um mundo de sentidos através dos mitos e símbolos das culturas tradicionais para o nosso mundo desencantado pela racionalidade técnica. (ROHDEN, 1998, p.118)

¹⁴ Corrente de pensamento e filosofia desenvolvido originalmente na China que consiste em harmonizar e direcionar as forças místicas que estão contidas no espaço de forma a torná-las benéficas.

3. Mircea Eliade e seu método de investigação

Mircea Eliade é um dos mais renomados autores quando o tema é história ou fenomenologia das religiões. Nasceu em Bucareste na Romênia em 1907 e desde cedo se tornou poliglota. Construiu para si uma formação diversa: graduou-se em filosofia, atuou como romancista e consagrou-se como historiador das religiões. Toda esta versatilidade deu à obra de Eliade um grande e importante alcance, tanto por sua competência para ler e traduzir textos em seus originais quanto pela riqueza de sua imaginação, pronta para lançar teorias sensíveis e pertinentes para o estudo das religiões.

Sua tese de mestrado na Universidade de Bucareste se refere à filosofia na Renascença de Marsílio Ficino e Giordano Bruno. Pouco mais tarde, seu interesse por outras culturas fez com que completasse sua formação em filosofia na Índia, dirigindo-se em 1928 para a Faculdade de Calcutá onde estudou Sânscrito e Filosofia. Estes estudos contribuíram para sua tese de Doutorado sobre Ioga defendida em Bucareste em 1933 e publicada inicialmente em 1936 em francês: *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*.

Sua carreira como professor se inicia na Faculdade de Letras de Bucareste, ensinando a Metafísica de Aristóteles e a *Docta Ignorantia*, de Nicolau de Cusa. Em 1945 ensina religião comparada na Sorbonne e na *École pratique des hautes études*. Atuou como professor também no Instituto do Extremo Oriente de Roma, no Instituto Jung de Zurique e por fim na Universidade de Chicago, na qual, foi convidado em 1958 a chefiar o Departamento de Religião, cargo este que ocupou até o fim de sua vida.

Tendo seu empenho e trabalho reconhecido recebeu de várias universidades de todo o mundo o título de Doctor Honoris Causa, e em 1977 foi premiado pela Academia Francesa com a condecoração da Legião de Honra da França.

O pensamento de Eliade floresce em meio a um período de grandes mudanças conceituais. O Positivismo que assumira até então grande domínio sobre todos os campos do pensamento moderno, como um dos frutos do Iluminismo, começara a ser questionado e combatido. “A evolução em questão faz parte da reação contra o

racionalismo, o positivismo e o cientismo do século XIX e já basta para caracterizar o segundo quadro do século XX.”¹⁵ O fim do século XIX havia trazido aos campos artísticos e literários certa oposição aos ensinamentos clássicos e um fascínio, tanto pela liberdade imaginativa, quanto pelas culturas exóticas que se tornavam neste momento mais acessíveis. A psicologia de Freud e depois de Jung que neste momento já haviam se afirmado geram um grande interesse em todos os campos de pesquisa que se voltam diretamente para o homem, abrindo novas possibilidades e reativando a importância da imaginação e dos símbolos mediante o descobrimento do inconsciente. Finalmente, na filosofia e história das Religiões destacam-se as publicações de Rudolf Otto, com “O Sagrado” (*Das Heilige*), publicado em 1917 e Gerardus van der Leeuw com “*A Study in Phenomenology, an application of philosophical phenomenology to religion*”, publicado em 1933.

O que chama a atenção de Eliade inicialmente em relação à história das religiões é a forma como a grande maioria dos autores havia se especializado tanto em um único tema que pareciam haver perdido o foco do próprio fenômeno religioso, classificando seus múltiplos aspectos de um ponto de vista simplesmente histórico. Assim, como não se estabelecia uma relação entre estas diferentes manifestações religiosas, a essência de um fenômeno religioso parecia, portanto, pouco acessível à compreensão. Por outro lado, a amplitude de conhecimento sobre tantas novas culturas parecia abrir um valioso leque de referências que podiam agora ser comparadas e confrontadas umas com as outras.

A abordagem que o autor romeno assume em relação ao estudo das religiões é considerada por alguns como controversa, exatamente por ir contra a corrente normal do pensamento metodológico positivista¹⁶. Trata-se de uma abordagem diferenciada, motivada pela intenção de Eliade de manter a irredutibilidade do fenômeno religioso. É esta convicção que o leva a desenvolver seu método de pesquisa. Acredita assim, que uma visão puramente histórica das religiões tenderia a reduzi-las a um fenômeno

¹⁵ ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.5.

¹⁶ No entanto, é aparentemente a insistência, nesta abordagem positivista, não justificada, que parece impedir também os estudos referentes a um sentido da arquitetura. Já que o próprio método parece impedir a colocação do tema. Uma prova inicial deste problema se refere ao fato de tanto Eliade, quanto Bachelard e Heidegger abdicarem de uma abordagem em moldes mais científicos se lançando, principalmente os dois últimos a uma reflexão poética e fenomenológica.

histórico, possivelmente a uma etapa da história da humanidade, que poderia até ter sido supostamente superada pelo homem contemporâneo. Na verdade, como ele mesmo lembra, “é a escala que cria o fenômeno”, ou seja, a ótica pela qual se analisa o tema cria para ele parâmetros. Neste sentido a religião engloba facilmente uma infinidade de possibilidades. Um antropólogo diria que a religião é um fenômeno antropológico; um psicólogo poderia, no entanto, reduzir a religião a um fenômeno psicológico, e “os deuses” a uma necessidade do inconsciente; um economista diria que a religião tem importância na sua articulação com as relações econômicas, ou com o poder econômico. Nenhuma dessas perspectivas estaria completamente enganada, nem completamente certa; verdade é que sim, todos estes aspectos fazem parte da religião, mas nenhum deles deve pretender reduzi-la à sua própria ótica, porque isso não traria à tona a totalidade e unidade do sentido religioso. Bachelard tem também uma visão crítica sobre este ponto, e é cético sobre as abordagens dos psicanalistas sobre a arte ou um artista, diz ele: “E o psicanalista não tarda a abandonar o estudo ontológico da imagem; ele escava a história de um homem; vê, mostra o sofrimento secreto do poeta. Explica a flor pelo adubo.”¹⁷ Mas, mesmo assim, o próprio Eliade ressalta que todos estes aspectos, todos estes ângulos, devem ser levados em consideração para uma compreensão total do tema. O fato de não englobar cada um deles a totalidade do fenômeno, não implica em que não sejam relevantes para ele.

É por isso que Eliade recusa o método positivista de caráter empírico e científico e se foca no fenômeno religioso, querendo assim entender a essência do mesmo, quais características são presentes e indispensáveis a ele em todos os momentos em que se manifesta. Para tal ele assume uma posição anti-historicista, supondo que não é a história que determina necessariamente as semelhanças entre as mais diferentes religiões e sim o que ele identifica como uma essência simbólica que transcende tanto a cultura quanto o lugar e o período onde qualquer religião se instaura. Mas, como demonstra Guimarães¹⁸, a fenomenologia assumida por Eliade não corresponde nem à de Husserl nem à G. Van Der Leeuw, pelo fato importante de não entender o fenômeno sem antes contrapor e compará-lo a outros tantos fenômenos semelhantes, assim como às suas manifestações históricas. Pois para Mircea é na história que o fenômeno se faz evidente e é assim que o autor romeno inicia seu método, na história comparada das

¹⁷ BACHELARD, *A poética do espaço*, p. 13.

¹⁸ GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, p. 359.

religiões. É contrapondo sucessiva e rigorosamente os diversos períodos, rituais e símbolos das mais variadas religiões que se torna possível identificar o que é uma construção de continuidade histórica e o que transcende esta continuidade, separando e evidenciando, deste modo, o que é essencial, ou seja, comum à religião em sua totalidade de manifestações. Empenha-se para tal em um trabalho vasto, tanto de identificação quanto de comparação, tendo à sua frente um gigantesco repertório de informações sobre as religiões. Mas não é unicamente a sistematização deste material que levaria ao encontro daquilo que Eliade busca. O que distingue seu trabalho, tanto para Allen, quanto para Guimarães é o forte estudo e entendimento dos símbolos. A hermenêutica de Eliade visa entender o significado do fenômeno através daqueles que o percebem e não sobre um foco reducionista, que poderia entender o apego aos símbolos como uma etapa histórica, ou como devido à carência de explicações científicas. Os símbolos são, portanto, o caminho pelo qual ele desvela os significados do fenômeno religioso buscando neles uma lógica e articulação própria e o significado que carregam para o homem.

4. A articulação da pesquisa

Esclarecemos até aqui o tema de nossa investigação, suas especificidades e dificuldades, tanto quanto seus limites, sua relevância e abrangência. Falamos do autor estudado, assim como do método empregado em suas pesquisas. Tendo em vista que este conhecimento prévio é de certa forma indispensável para um completo direcionamento e entendimento de tudo aquilo que se segue, passamos agora a revelar como desenvolveremos esta pesquisa.

Assim trataremos no primeiro capítulo, a questão sobre o que é o espaço sagrado. Para tanto entenderemos primeiro o ponto de partida de Eliade que se baseia no próprio conceito de sagrado em oposição ao profano. Indicaremos sob quais parâmetros podemos compreender este fenômeno, interpretá-lo e validá-lo. Trataremos por fim dos limites do espaço sagrado, trazendo à tona suas especificidades e relações próprias com o homem.

Dedicamos o segundo capítulo aos símbolos que nos revelam este espaço sagrado, que são nosso veículo de entendimento e contato com o mesmo, mostrando sob quais parâmetros estes símbolos podem ser interpretados e abordados na hermenêutica de Eliade e como configuram um entendimento da relação do homem com a essência deste espaço. Por fim, trataremos da própria questão do surgimento ou formação, também arquetípica, destes espaços sagrados revelando suas possibilidades e restrições.

Deixamos reservado ao terceiro capítulo o ‘simbolismo do Centro’ exatamente porque este nos permite reencontrar toda a estrutura trabalhada anteriormente e ainda nos permite uma abordagem mais reflexiva sobre a ontologia destes espaços revelando sua importância e sua relação existencial com o *ser* e *estar* do homem em um mundo. Dá-nos assim a chance de uma reflexão mais profunda sobre todo o tema.

Capítulo I: O espaço sagrado e o espaço profano

Nosso primeiro passo, na tentativa de entendimento da formação e configuração do espaço sagrado dentro da obra de Eliade, consiste em uma compreensão do próprio conceito que ele utiliza. Percebemos ao longo do esclarecimento inicial do tema, que Mircea busca a essência do fenômeno religioso preservando sua irredutibilidade. Para tanto, se utiliza da história comparada das religiões, contrapondo suas muitas manifestações em busca daquilo que é essencial ao fenômeno. Esta revelação do sagrado, como ainda poderemos esclarecer mais detalhadamente no segundo capítulo, é simbólica, veiculada por símbolos, que têm uma estrutura e função próprias. No entanto, o foco de toda a investigação de Eliade e também da nossa está exatamente na essência das religiões, é *o sagrado*. A totalidade daquilo que tentamos entender aqui se orienta a partir da compreensão do que é o sagrado na obra de Eliade. Portanto, nosso ponto de partida é exatamente este conceito. Teremos então a oportunidade de entender a dualidade entre sagrado e profano, segundo a interpretação do autor, assim como os desdobramentos deste conceito. Mais tarde avaliaremos sobre quais aspectos podemos validá-lo ou não, entendendo os múltiplos caminhos pelos quais podemos interpretá-lo. Por fim estudaremos como o conceito de sagrado de Eliade é aplicado ao espaço, quais os limites desta aplicação e como pode ser interpretada.

1. O Conceito de Sagrado e de Profano

O conceito de Sagrado é fundamental ao entendimento da filosofia das religiões e permeia toda a obra de Mircea Eliade, mas aparece de forma mais clara pela primeira vez na publicação de Rudolf Otto, *Das Heilige*¹⁹, de 1917, onde, de forma inovadora aborda a religião não pela sua história, mas por sua manifestação. Eliade, claramente influenciado por esta publicação, não a ignora e fala sobre ela: “Em vez de estudar a ideia de Deus e de religião, Rudolf Otto aplicara-se na análise das modalidades da *experiência religiosa*²⁰.” Caminho este que o próprio Eliade passa a seguir. Segundo ele, “Rudolf Otto conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico desta experiência. Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto voltou-se,

¹⁹ OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005. (A primeira publicação da obra é de 1917).

²⁰ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.15.

sobretudo, para o lado irracional, pois tinha lido Lutero e compreendera o que quer dizer, para um crente, o ‘Deus vivo’. Não era o Deus dos filósofos, o deus de Erasmo, por exemplo, não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um *poder* terrível, manifestado na ‘cólera’ divina.”²¹ Otto expressa assim o sagrado como algo tão grandioso e magnífico que provoca medo e admiração no homem. A manifestação do sagrado, na verdade é tão incrivelmente superior e de tal magnitude que reduz o homem a uma total dependência, cria um sentimento imediato de nulidade. O interesse de Eliade se volta para a forma inovadora de se aproximar das estruturas religiosas através da percepção de como o divino se revela ao crente. Mas a perspectiva adotada por Eliade, no entanto, é diferente, André Guimarães ao abordar o tema expressa que:

[...] Eliade propõe ampliar o horizonte de análise dos fenômenos religiosos para além da assimilação do religioso ao irracional. Ao insistir no lado irracional da experiência religiosa, Otto pôs em relevo o caráter de transcendência do “numinoso” e a incapacidade da linguagem humana para exprimir o *ganz andere*. Por seu turno, Eliade inscreve-se numa outra perspectiva: apresentar o sagrado na sua totalidade e complexidade. O acento, neste caso, não é posto, inicialmente, na inacessibilidade do “totalmente outro”, mas no fato de que ele se revela, se manifesta, sendo a sua inacessibilidade ou transcendência o que responde, em última análise, pela proliferação das formas religiosas. (GUIMARÃES, 2000, pp.360-361).

Eliade não nega a interpretação de Otto sobre o sagrado, mas decide abordar o tema através da sua característica mais simples e evidente, que é o que trabalharemos aqui: o sagrado é aquilo que se distingue totalmente do comum, é algo que se revela completamente diferente do mundo cotidiano, mundo este definido por Mircea como *profano*. O que se revela como sagrado não pertence ao mundo comum, é algo que transcende este mundo, que é incrivelmente superior a ele. O sagrado e o profano formam assim, segundo a visão de D. Allen²², uma dialética onde um impõe e pressupõe o outro de forma que seria impossível compreender o primeiro sem o segundo. Esta relação é tão extrema que, se contrapomos tais elementos de forma lógica, percebemos que, se todo o mundo fosse sagrado, este então estaria de tal forma dissolvido no mundo que não poderia ser diferenciado e se confundiria com tudo aquilo que não tem valor e significado. Deste modo, nada mais seria sagrado ou mesmo o profano seria todo ele

²¹ Idem, p.15

²² ALLEN, *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.

sagrado. Neste caso percebemos também que, se todo o mundo fosse sagrado, este não transcenderia o mundo, estaria imanente a ele. Se, por outro lado, nada no mundo se apresentasse ao homem como especial e significativo, repleto do *Mysterium*²³ de Otto, então tudo no mundo teria igual valor e o próprio profano não existiria, pois não poderia ser identificado como profano e carente destas qualidades sagradas. Desta forma tudo seria incrivelmente relativo e desprovido de significado. O que Douglas Allen nos mostra não é apenas que o sagrado e o profano interagem de forma invariável, mas o mais importante é que a grande relação de oposição entre o sagrado e o profano recai na ênfase da transcendência do sagrado, pois se ele se destaca do profano é exatamente porque o transcende.

O que devemos esclarecer a princípio é exatamente ao que se refere esta oposição, pois ela não consiste apenas em uma simples contraposição de antagonismos. O profano idealizado por Eliade não corresponde a uma oposição, assim como se poderia imaginar que as ideias de Céu e de Inferno se opõem e distinguem. Não falamos de um tipo de Maniqueísmo. O sagrado, no entendimento do autor romeno, consiste em qualquer força sobrenatural que rompa o mundo comum; assim, mesmo uma força tida como maléfica ou demoníaca seria também uma manifestação do sagrado. Exatamente porque em muitos momentos o próprio sagrado é visto como uma conjunção de opostos²⁴, já que, a realidade transcendente compreende toda a realidade significativa do mundo, e assim não só o conceito de bem como o de mau. Em suma, para o homem que assume para si uma vida sagrada, toda a estrutura do universo tem de ganhar um sentido, e desta forma o profano é visto por Mircea simplesmente como a ausência completa desta força, deste sentido último. Poderíamos assim considerar o profano como o marco zero de uma potência, algo que, não apresenta um valor evidente e, portanto, é simplesmente neutro. O sagrado, ao contrário, ao se revelar demonstra seu valor, revela uma *preciosidade* de significado.

Toda realidade profana é não significativa, neutra ou, como se diz hoje, do grau zero da significação. Para Eliade somente a experiência do sagrado confere significação. Ela é a única a abrir e a revelar

²³ OTTO, *O sagrado*, 1969, p.46

²⁴ ELIADE, *Mefistófeles e o andrógino*, p.98

significações (sem jamais perder de vista: profundas, completas, essenciais e originárias). (ROHDEN, 1998, p.42)²⁵.

Aparentemente é exatamente esta neutralidade inquietante do profano que impele a necessidade ontológica da manifestação do sagrado para o homem,²⁶ como poderá ser analisado de forma mais clara no terceiro capítulo. Abordamos inicialmente então a distinção entre estas duas modalidades de *ser* no mundo, e percebemos que, enquanto profano, o mundo é completamente homogêneo, quer dizer, tudo no mundo tem igual valor, que é, em princípio, nenhum valor. Então tanto o mundo como as coisas no mundo se apresentam sem significado e conseqüentemente não se distinguem: são um grande amontoar e repetir de coisas. O mundo profano é por definição homogêneo, indistinto e amorfo, um mundo incapaz de se hierarquizar exatamente porque nenhum objeto, ser ou lugar pode ser colocado em prioridade em relação a outro, portanto nenhum sentido pode ser dado às coisas no mundo. Tentando exemplificar de forma mais simples, em um mundo completamente profano nenhum objeto tem mais ou menos valor que outro. Na verdade em um mundo desta natureza a vida não tem mais ou menos valor que o dinheiro, ou a beleza não tem mais ou menos valor que a mentira, ou seja, tudo no mundo é relativo e carente de significado. O sagrado é exatamente o oposto, é propriamente aquilo que gera a distinção, que se destaca, e revela uma hierarquia e um valor, é conseqüentemente heterogêneo²⁷.

O objetivo de Mircea é revelar o fenômeno religioso. Para tanto ele demonstra como o homem percebe e interpreta o mundo a sua volta. Desta maneira, o sagrado e o profano constituem fundamentalmente, dentro de sua hermenêutica, formas diferenciadas de se abordar este mundo, de se assumir ou não um valor e um significado para ele ou sua experiência nele. São diferentes maneiras de ser em um mundo. Mas é

²⁵ ROHDEN citando: MARINO, Adriano. *L'Herméneutique de Mircea Eliade*. Paris: Gallimard, 1989, pp. 152-153.

²⁶ O vazio de sentido do mundo completamente profano seria, aos olhos do homem, inquietante, ou mesmo encarado como absurdo, pois seria uma afirmação sobre o não-ser. O mesmo que afirmar como verdadeiro a falta da verdade. O simples fato de o mundo existir pode ser encarado pelo *homo religiosus* como uma afirmação do ser, a afirmação de um sentido, e é nesta dualidade entre ser e não-ser que o sagrado e o profano se manifestam ao homem. Assunto que pretendemos tratar de forma mais abrangente e detalhada no terceiro capítulo.

²⁷ Os termos: *homogêneo* e *heterogêneo* são muito adotados por Mircea Eliade para expressar esta diferença, e são muito úteis, pois não trazem uma carga simbólica e de valores e ao analisá-los temos que o homogêneo não impõe nenhuma diferenciação entre as partes, enquanto o heterogêneo implica tanto uma diferenciação quanto possivelmente uma hierarquia entre as partes que se distinguem, ou se sobrepõem.

fato para Eliade que estas duas modalidades de ser estão presentes no homem e são indissociáveis dele, ou seja, que o homem busca um significado e sentido para a existência.

[...] o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser *sagrado* e *profano* dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 2001, p.20)

Entendemos assim, de forma sucinta, em que consiste o sagrado e o profano. Mas, antes de nos aprofundarmos, devemos analisar como ambas as ideias coexistem, como, ao se revelarem, se diferenciam, pois percebemos inicialmente que o mundo não é nem todo sagrado nem todo profano, portanto um implica necessariamente o outro. Assumimos para tanto que o sagrado, quando interpretado pelo *homo religiosus*, não é algo pertencente a este mundo, não é algo comum a ele, no entanto se revela e se faz presente exatamente nele. Algo de infinito se revela no mundo finito, e assim se deixa limitar para tornar possível a sua revelação²⁸. Este fato poderia ser encarado como uma contradição, pois percebemos, que o sagrado, de forma paradoxal, se revela exatamente no profano, e para tanto deve, ao se revelar se revestir deste profano, pois o faz em um mundo profano, em meio a lugares, objetos e seres profanos. Da mesma forma antitética todo o mundo profano parece passível de assumir em si o sagrado. Embora sagrado e profano sejam duas modalidades de ser absolutamente distintas, elas não se encontram necessariamente separadas no mundo, antes se unem no fenômeno que constitui o específico da religião. Com efeito, o sagrado se revela, se faz presente neste mundo profano, e a esta manifestação denominamos *hierofania*²⁹.

Conforme os dados analisados por Eliade, o sagrado para sua manifestação (hierofania) pode servir-se de qualquer objeto ou forma no mundo profano, tal como

²⁸ Poderemos lembrar aqui das Meditações Metafísicas de Descartes, onde em um dos seus argumentos percebe que apesar de ser o homem um ser finito, seu desejo, e seu intelecto se volta aparentemente para o infinito. Afirma, portanto, que existe algo no homem de infinito, mesmo que este seja finito, e se interroga, sobre como o infinito poderia surgir dentro de algo finito. E conclui que tal fato só seria possível pela vontade, ou ação de um ser infinito.

²⁹ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.17.

uma pedra ou uma árvore, pois no fim não se cultua a pedra como pedra, mas como uma revelação desta *verdade transcendente* que nela se encarna. O mundo moderno e contemporâneo sente grande dificuldade de entender que se cultuem objetos tão mundanos, pois se precisa de um objeto especial para garantir uma revelação sensacional. É por isso que a estrutura sagrada se torna de difícil acesso em um mundo pós-industrializado, já tão acostumado com objetos incríveis, fruto dos avanços científicos e técnicos. Para este tipo de visão moderna, uma pedra não é mais que um simples fenômeno geológico, ou algo que serve de matéria-prima para a indústria. Portanto, entender que algo de especial se faça presente em uma pedra pode ser incrivelmente irrealizável. Entretanto, é perfeitamente natural para os povos arcaicos, pois a pedra, mediante algumas de suas qualidades naturais, pode servir de suporte para a manifestação de uma realidade transcendente. “Se uma larga pedra se destaca, não é simplesmente por causa da sua impressionante dimensão natural, mas principalmente porque sua imponente aparência revela algo transcendental; uma permanência, um poder, um absoluto modo de ser que é diferente da precária existência humana”³⁰ Em certos momentos é este *ser* da pedra que a torna especial e significativa, pois revela através dela algo da essência do universo. É assim que o sagrado se faz presente no profano, se revela mediante ele, sem, no entanto, ser parte dele. “Evidentemente, o sagrado se esconde sempre atrás de máscaras das realidades ou de ações 'profanas'. A experiência religiosa consiste justamente em rasgar o véu e arrancar a máscara”.³¹

Portanto, o que se torna evidente ao analisarmos a dialética do sagrado e do profano na obra de Eliade é a dificuldade de se distinguir em meio a um conjunto de elementos tão comuns, aquilo que teria realmente significado e seria especial de forma a se apresentar como sagrado. Este significado especial não se identifica com o significado natural do objeto mundano. Ele só é acessível a uma experiência específica e superior a toda a realidade profana, que, entretanto, se revela através de objetos do mundo sensível: uma pedra, uma fonte, o sol, o trovão e assim por diante. Podemos dar-nos conta do caráter peculiar do acesso ao sagrado em um dos romances de Eliade

³⁰ ALLEN, *Myth and religion in Mircea Eliade*, p.77.

³¹ ELIADE, Mircea. *Fragments d'un Journal*, vol II, 1970-1978. Paris: Gallimard: 1981, p. 161. In: ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo Moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 118.

onde, de forma alegórica se mostra, não só o valor que o sagrado representa para a vida, mas também como se camufla a todo o mundo profano:

[...] Quem, portanto, disse que milagres são incognoscíveis, querendo dizer com isso que eles se camuflam entre os acontecimentos de todos os dias, que eles são realizados, na aparência, por pessoas que se parecem conosco, [...] por pessoas comuns? [...] É muito verdadeiro. É isto mesmo. O que não pertence ao nosso mundo se assemelha ao resto do nosso mundo. Li, uma vez, que um príncipe encantado tinha sido incumbido de distinguir uma maçã de ouro maciço entre cem maçãs que eram apenas douradas. Se ele não conseguisse encontrar esta maçã de ouro, arriscar-se-ia a ter sua cabeça cortada... [...] conosco acontece a mesma coisa. Se queremos sair do ventre da baleia, é preciso que nós encontremos, entre as milhares de coisas que pertencem a este mundo, esta coisa única que não pertence a ele, se bem que, ela não se diferencia em nada, aparentemente, das milhares de outras coisas que se lhe assemelham. Se não a descobrirmos, estaremos perdidos, cortam-nos a cabeça. Felizmente nos deixaram toda uma vida para descobri-la. Mas se antes de nossa morte, não a encontrarmos, estamos perdidos. (ELIADE, 1955, p.221 *apud* ROHDEN, 1998, p.117).

1.1. Aspectos intrínsecos à estrutura do sagrado

A identificação deste algo que se distingue completamente do mundo profano não é simples. Esta diferenciação do sagrado pode assumir uma variedade gigantesca de modalidades. Eliade ao focar sua hermenêutica na dialética entre o sagrado e o profano faz com que o conceito de sagrado permaneça aberto. Ele não fecha ou impõe um limite pontual sobre o que ele é, assim como outros escritores o fizeram, tal como: Otto, Leeuw e Durkheim. Tal característica na obra de Mircea tem dois fundamentos: primeiro, na medida em que ele pretende abordar o fenômeno em todas as suas mais variadas manifestações, evitando restringi-lo; segundo, porque tal abertura é condizente com a inefabilidade do próprio sagrado, pois exprimir a estrutura do divino nos termos de uma proposição fechada seria reduzi-lo a estes termos, o que seria logicamente incoerente com o que se pressupõe de sua estrutura. No entanto, esta indefinição do sagrado na obra de Eliade gera uma infinidade de possibilidades. Tal posição pode ser perigosa em termos metodológicos, pois se poderia supor que tudo é sagrado e por fim destruir o próprio conceito, ou mesmo assumir algo que não corresponde ao sagrado como sendo sagrado. O próprio Mircea usa esta abertura em seus romances de forma a

insinuar que o sagrado está também em estruturas não claramente religiosas, como no *amor verdadeiro*, ou em eventos particulares que, por um motivo ou outro, se tornam especiais para uma pessoa.³² O mesmo acontece na interpretação que Eliade dá do movimento ‘hippie’, enquanto o considera como a redescoberta da dimensão do sagrado cósmico por aquela geração³³. É do nosso interesse então investigar as principais características pelas quais Eliade nos revela o sagrado, quais qualidades estão envolvidas em sua manifestação. Tendo em vista suas diferentes obras podemos propor então quatro características pertinentes ao conceito de sagrado de Eliade, que parecem necessárias à sua manifestação ao homem:

- 1- Se distingue do mundo comum, transcendendo este mundo;
- 2- Se manifesta de forma potente, ou mesmo como uma força;
- 3- Se expressa de forma significativa ao homem revelando uma estrutura que é tanto coerente como harmônica entre as partes;
- 4- Revela por fim ao homem aquilo que tem real valor, significado e importância em sua vida.

1- O primeiro ponto se refere à dialética de oposição do sagrado e profano, onde o sagrado é aquilo que se distingue totalmente do mundo profano, o *totalmente outro*. Vale ressaltar que esta é a chave para a compreensão do sagrado pelo autor romeno, e não só é inicial ao seu entendimento como é estrutural. Se aquilo que se revela como sagrado se distingue completamente daquilo que é profano, é exatamente porque transcende a este mundo.

2- O sagrado ao se manifestar o faz de forma potente, expressando assim, invariavelmente, o seu poder, a sua magnitude. É por isso que Eliade afirma que: “Toda hierofania é uma *cratofania*, uma *manifestação de força*.”³⁴ Não há dúvida quanto a esta qualidade do sagrado, mas a questão surge de outro ponto. O autor romeno adverte que: “Este aspecto é de tal forma chocante que se experimentou encontrar a origem da religião na ideia de uma força impessoal e universal intitulada, conforme seu nome melanésio, *mana*.”³⁵ Tal fato ocorreu, em geral, porque existe uma recorrência desta manifestação: “o *orenda* dos Iroqueses, o *oki* dos Hurões, o *megbé* dos Pigmeus

³² São exemplos propostos por ROHDEN, *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno*, pp. 107-108.

³³ ELIADE, *A provação do labirinto*, p. 87.

³⁴ ELIADE, *Mitos, sonhos e mistérios*, p. 138.

³⁵ Idem, p. 138.

africanos, etc., representam em suma, a mesma força sagrada expressa pelo termo melanésio *mana*”³⁶ Para autores como Van der Leeuw³⁷ e Codrington³⁸ isso quer dizer, uma força que seria desprovida de consciência, que é mágica e potente e parte da essência do cosmo. Esta força daria poder a tudo aquilo com que toma contato. “O que diferencia o sagrado do profano é justamente a ausência, neste último, desta potência misteriosa. A presença desta força misteriosa em certos objetos leva os homens a considerá-los como sagrados. Segundo Van der Leeuw, a separação sagrado e profano é justamente uma separação daquilo que é potente em relação ao que é impotente.”³⁹ A objeção de Eliade então não se volta contra a afirmação sobre a potência do sagrado nem contra a pretensão de apresentá-lo como uma força misteriosa, mas contra a tentativa de resumir neste único aspecto todo o conceito do sagrado. Mircea ressalva ainda que, o termo *mana* não é conhecido nem por todas as culturas melanésias, de forma que não chega a ser uma característica tão geral nem mesmo dentro daquele pequeno contexto. Mas sua principal crítica se faz contra a precipitação em afirmar que o *mana*, tal como as outras denominações do sagrado, constituem uma força impessoal, pois os termos pessoal e impessoal não teriam um sentido para o pensamento destas culturas arcaicas. Eliade entende que toda força sagrada é provida de um propósito, de um significado no cosmo, dentro do entendimento destas culturas, e se é potente não é por ser poderoso em um sentido restrito, mas por ser real e eficiente.

3- O sagrado se apresenta sempre como simbólico, pois apenas o símbolo tem como fazer a mediação entre este mundo e aquilo que o transcende, e, ainda assim, ser parte deste mundo. Isto ocorre exatamente porque o sagrado expressa algo maior do que simplesmente aquilo no qual se mostra. Desta forma, enquanto simbólico, nunca é totalmente revelado, sempre aparece como misterioso, pois algo de infinito não teria como ser completamente descrito mediante a estrutura de um mundo finito. “Se o espírito utiliza as Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos.”⁴⁰ O que enfatizamos, no entanto, não é apenas que o sagrado se revela mediante os símbolos, mas que estes sempre pressupõem uma

³⁶ Idem, p. 139

³⁷ VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, pp.9-10

³⁸ CODRINGTON, *The Melanians : studies in their anthropology and folklore* (1891)

³⁹ ROHDEN, *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno*, p.36.

⁴⁰ ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.11.

mensagem, um significado. O sagrado nunca é para o *homo religiosus* aleatório ou incoerente; um símbolo sempre abre ao homem um caminho para uma resposta, ou para um sentido para as suas tensões existenciais. Mais do que isso, nenhuma expressão simbólica do sagrado é desgarrada do todo de sua compreensão. Com efeito, todas as manifestações do sagrado revelam entre si um sentido, uma estrutura de significado que corresponde a uma revelação desta ordem perfeita e transcendente do cosmos. Uma hierofania, então, nunca é aleatória e incoerente, ela ocorre em um momento, em certo lugar, de certa forma por um motivo maior. Mesmo que este motivo escape em muitos momentos ao homem, ele é sempre entendido como significativo. Dizemos na sabedoria popular: “Deus escreve certo por linhas tortas”, pois mesmo que nos escape o entendimento de certo evento divino, entendemos que ele tem um motivo de ser para a ordem total do universo.

E todo ato religioso, pelo simples fato de que é religioso, é dotado de um significado, o qual, em última instância, é “simbólico”, uma vez que se refere a valores sobrenaturais do ser (ELIADE, Mircea, *Menfistóteles e o Andrógino*, 217)

Sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todos os fatores religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico. Nada é mais certo se pensarmos que qualquer ato religioso e qualquer objeto cultural visam a uma realidade metaempírica. A árvore que se torna objeto de culto não é venerada enquanto *árvore*, mas enquanto *hierofania*, [...]. E qualquer ato religioso, pelo simples fato de ser religioso, está carregado de uma significação que, em última instância, é “simbólica”, já se refere a valores ou figuras sobrenaturais. (ELIADE, 1999, p.217)

4- O sagrado revela aquilo que tem real valor e importância na vida do homem: este aspecto tem grande importância na hermenêutica de Eliade, pois se entende que o sagrado não só revela uma simples força, mas revela em sua essência aquilo que é, por excelência, verdadeiro e significativo para o homem. O sagrado então distingue entre todas as coisas no mundo, aquelas mais “humanas”, aquelas com as quais o homem deve se relacionar e valorizar, pois são importantes para ele. Não apenas isso. Percebemos que o sagrado revela, ou é, aquilo que é real por excelência, em oposição ao que não possui em si esta realidade, demonstrando uma dialética que foge ao estritamente religioso e se configura entre o *Ser* e o *Não Ser*.

Manter uma “abertura” para um mundo que é transumano, o mundo dos valores espirituais axiomáticos. Estes valores são “transcendentes” no sentido que são considerados como revelados por seres divinos ou ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas para toda a atividade humana. A função da religião é tomar consciência ou manter a consciência de outro mundo, de um mundo “mais além”, seja este o mundo divino ou o mundo dos ancestrais míticos. Este outro mundo representa um plano “transcendente” transumano, aquele das realidades absolutas. É esta experiência do sagrado, isto é, o encontro com uma realidade transumana, que gera a ideia de algo *realmente* existente e, por conseguinte, a noção de que existem valores absolutos, inatingíveis, que conferem uma significação à existência humana. Assim é através da experiência do sagrado que as ideias de *realidade*, *verdade* e *significação* vieram à luz, ideias que serão mais tarde elaboradas e articuladas nas especulações metafísicas e serão, em última análise, as bases do conhecimento científico. (GUIMARÃES, 2000, p.369).

Desta forma, tudo aquilo que *é*, que assume em si uma realidade, passa ou passou a depender deste processo de significação, mediante um entendimento desta realidade transcendente estabelecida pelo sagrado, onde é possível entender o mundo como real e verdadeiro. Mas não podemos nos estender nesta especulação, por mais importante que ela seja. Basta ao objetivo deste trabalho entender que:

O mito cosmogônico, ao narrar como foi criado o Mundo, revela ao mesmo tempo a emergência desta realidade total que *é* o Cosmo e o seu regime ontológico: “diz em que sentido o Mundo *é*”. Por conseguinte, “a cosmogonia é também uma ontofania, a manifestação plena do Ser” (GUIMARÃES, 2000, p.446)

Portanto, o sagrado, para o *homo religiosus*, não é a ilusão, muito pelo contrário, revela o sentido ontológico do mundo, mostrando aquilo que realmente *é* e tem significado e o distinguindo daquilo que não *é* e não tem significado. Antes de tudo, a experiência do sagrado não assume uma explicação mítica para uma realidade que o homem não entende; ela expressa na verdade o sentido e a qualidade desta realidade para o homem.

Para o historiador das religiões, toda manifestação do sagrado é importante; todo rito, mito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e, por conseguinte implica as noções de *ser*, de *significação* e de *verdade*. (ELIADE, 1978, p.13).

É difícil imaginar de que modo o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa de irredutivelmente real; e é impossível imaginar como a consciência

poderia aparecer sem conferir *significado* aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que é desprovido dessas qualidades, isso é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido. (ELIADE, 1971, p. 7 *apud* ELIADE, 1978, p.13).

A experiência do sagrado é por fim, aquela que permite ao homem validar seus impulsos e experiências no mundo como reais e significativas permitindo assim, a ele, dar sentido à sua existência, revelando não só o mundo como significativo, mas como real e verdadeiro, e não com um eterno relativismo vazio de qualquer possibilidade de sentido último.

Portanto, concluímos que o sagrado na obra de Eliade é apresentado segundo tal estrutura onde se diferencia do mundo comum, exatamente, porque transcende este mundo, e revela algo incrivelmente superior e positivo. Esta manifestação é de tal forma fecunda e eficiente que toda expressão do sagrado aparece ao homem de forma potente, como uma manifestação poderosa, ou mesmo como uma força. Esta manifestação nunca é desprovida de sentido ou significado, sempre revela algo, sempre é simbólica e vem ao homem como uma resposta para suas tensões existenciais de *ser no mundo*. E por fim, é parte fundamental de tudo aquilo que tem sentido e é importante para o homem, de tudo aquilo que realmente *é*, que faz parte do *ser*.

De acordo com Eliade, religião não implica necessariamente em crer em Deus, deuses, ou espíritos, mas refere-se à experiência do sagrado, e, conseqüentemente, está relacionada às idéias de ser, significado e verdade. O sagrado é aquilo que é experienciado como significativo, real e verdadeiro. É um elemento na estrutura da consciência, não um estágio na história da consciência. O sagrado e o profano constituem dois modos de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem no curso da história. (ALLEN, 2002, p.67)⁴¹.

⁴¹ “According to Eliade, religion ‘does not necessarily imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the idea of being, meaning, and truth.’ The sacred is that which is experienced as meaningful, real and true. It is ‘an element in the structure of consciousness, not a stage in the history of consciousness.’ The sacred and the profane constitute ‘two modes of being in the world, two existential situations assumed by man in the course of history.’ ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p.67.

2. Interpretação do pensamento de Eliade sobre o sagrado

Na interpretação do significado do sagrado em Eliade é necessário distinguir duas perspectivas diversas. Ele se posiciona, ora como historiador das religiões, que apenas procura entender, mediante uma hermenêutica fenomenológica peculiar, a partir dos dados empíricos, a atitude do homem religioso, sua visão da realidade, ora como pensador ou filósofo, que, a partir de suas investigações sobre o fenômeno religioso, exprime a sua própria compreensão do ser humano e do conjunto da realidade. No primeiro caso, ele identifica através da categoria de sagrado, em oposição ao profano, o elemento específico da atitude religiosa, comum a todas as religiões. Trata-se, como vimos, de um modo específico de ser no mundo e de interpretá-lo. Para o homem religioso, segundo Eliade, o sagrado constitui a verdadeira realidade, que dá sentido a toda a existência humana. Ele corresponde a uma esfera superior, que transcende o mundo de nossa experiência imediata, da vida quotidiana, o profano, que não tem valor nem consistência própria. O sagrado é experimentado mediante suas manifestações (hierofania) em elementos do mundo profano. Esta experiência é traduzida na linguagem simbólica dos mitos das várias religiões, que codificam a interpretação religiosa da realidade, e é expressa nos ritos que corporificam a resposta do homem religioso à manifestação do sagrado. Na visão do mundo do homem religioso, o sagrado, como algo distinto e superior à esfera profana da vida terrena, representado de maneiras diversas nas diferentes tradições religiosas, não só existe, mas constitui, como se disse, o fundamento de toda a realidade humano-mundana, que recebe dele sua consistência e sentido.

Como historiador, fiel ao método das ciências positivas, Eliade procura estabelecer a partir da análise da autocompreensão do homo religiosus as características próprias do fenômeno religioso e assim chegar à determinação da essência do sagrado. É certo que o homem religioso acredita na existência objetiva do mundo sagrado ou divino. Entretanto, Eliade, na veste de historiador, não se pronuncia, nem pode pronunciar-se sobre a verdade da interpretação religiosa da realidade. Ele apenas constata e interpreta um fato, ou seja, a universalidade do fenômeno religioso, como crença no sagrado, enquanto realidade transcendente e absoluta, sem, no entanto, emitir qualquer julgamento de valor sobre o caráter autêntico ou ilusório de tal convicção.

Todavia, na sua vasta produção literária, Eliade ultrapassa, por vezes, conscientemente os limites do método científico, fazendo considerações pessoais, fruto de reflexões de caráter filosófico sobre o sentido radical da realidade. Dentre as questões deste nível que ele aborda, em geral, apenas de passagem, podemos elencar as seguintes:

- (1) O sagrado, enquanto expressão do sentido último da realidade, tem um caráter estritamente religioso, ou se estende a outras experiências humanas? Em outras palavras: A abertura ao sagrado, enquanto modo de ser no mundo, implica necessariamente em uma atitude propriamente religiosa ou pode consistir na vivência de valores absolutos fora de um contexto religioso?
- (2) A experiência do sagrado corresponde a uma estrutura constitutiva da essência humana, independentemente de seu caráter objetivo ou meramente subjetivo, ou se trata apenas de um fenômeno histórico, contingente e não universal?
- (3) A experiência do sagrado tem um caráter meramente subjetivo, ou o sagrado é algo real e distinto da realidade humano-mundana?

A propósito da primeira pergunta, a posição de Eliade seria aparentemente a seguinte. Enquanto analisa o fenômeno religioso e define a sua essência como o sagrado, ele atribui evidentemente ao sagrado traços especificamente religiosos. Trata-se do polo transcendente da atitude religiosa, cuja experiência é expressa no mito e no rito assim como podemos ver nesta passagem:

[À cosmogonia aquática correspondem, ao nível antropológico, as hilogênias: a crença segundo a qual o gênero humano nasceu das Águas. Ao dilúvio ou a submersão periódica dos continentes (mito do tipo “Atlântida”) corresponde, ao nível humano, a “segunda morte” do homem (a “umidade” e leimon dos Infernos etc.), ou a morte iniciática pelo batismo. Mas, tanto no palco cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um “homem novo”, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o “dilúvio” é comparável ao “batismo”. (ELIADE, 2001, p.110)]

No entanto, em certos momentos ele parece considerar outras realidades humanas, p.ex. o amor como sagradas, independentemente de um contexto

expressamente religioso, percebemos mais claramente tal fato quando Cleide Rohden nos expõe um dos romances de Eliade:

A falta de sensibilidade do homem moderno para reconhecer a realidade sagrada é tema de uma das mais belas novelas de Eliade. Em *Noces au Paradis* é contada a história de dois homens - Hasnans e Mavrodin - que encontram, em uma mesma mulher, Ileana/Lena, a possibilidade de viver um amor paradisíaco. Entretanto, ambos perdem um grande e único amor de suas vidas por não reconhecer a tempo o milagre. [assim Hasnans fala:] Gostaria somente de dizer, ao escutar a sua confissão que todas essas coisas são esquecidas [...] muito facilmente [...]. E, entretanto só se encontra um amor como este uma vez na vida. Como você disse muito precisamente, em um certo sentido, isto é próprio do milagre. É porque este vem de maneira tão fortuita, no meio de acontecimentos absolutamente frívolos e insignificantes... Está em nosso poder realizar este milagre. Mas nós nos apercebemos tarde demais, nos apercebemos sempre tarde demais”. (ROHDEN, 1998, pp.107-108)⁴².

Certamente, ao designar tais realidades como sagradas, ele exclui delas um caráter meramente profano, já que o sagrado, por definição, se opõe ao profano. Isto significa que tais realidades se apresentam como algo absoluto, que transcende toda a esfera da experiência imediata do mundo humano. Neste sentido elas são experimentadas como algo misterioso, cuja efetivação não depende exclusivamente de uma decisão do ser humano, antes foge ao seu controle. Não se trata simplesmente da adesão racional e voluntária a certos valores considerados absolutos, mas antes do envolvimento por algo maior que se oferece como a realização plena da existência. Ora, tais são justamente as características da experiência religiosa. Podemos concluir, portanto, que as realidades não expressamente religiosas, às quais Eliade estende o âmbito do sagrado, são sagradas porque pertencem à esfera do sagrado religioso, mesmo quando a sua experiência não é traduzida em atitudes explicitamente religiosas. Neste sentido, não se trataria propriamente de um sagrado religioso e outro não religioso, mas de um único sagrado cuja experiência fundamenta espontaneamente a atitude religiosa, mas pode também ser vivida em termos não expressamente religiosos. É por isso que Eliade diz que:

[...] quase se poderia dizer que, na medida em que se realiza, a própria existência humana é uma iniciação. Em suma, a maioria dos homens “sem religião” partilha ainda das pseudo-religiões e mitologias degradadas. Isso, porém, não nos surpreende, pois como vimos, o homem profano descende do homo religiosus e não pode anular sua

⁴² ROHDEN citando: ELIADE, Mircea. *Noces au Paradis*. Paris: L’Herne, 1986, p.260.

própria história, quer dizer, os comportamentos de seus antepassados religiosos, que o constituíram tal como ele é hoje. (ELIADE, 2001, p.170)

Não seria, portanto, estranho perceber que a religião grega e romana traduzia a experiência de tais realidades, p.ex. do amor, em termos religiosos, representando-o na figura das deusas Afrodite ou Vênus. O próprio cristianismo, ainda que noutra perspectiva, entende que o amor é divino.

Quanto ao segundo ponto, é bastante claro que Eliade considera que o ser humano é essencialmente religioso. Entretanto, Eliade vai além desta constatação empírica, ao definir o ser humano como *homo religiosus*. Trata-se, para ele, de uma dimensão essencial da existência humana. A religião não seria apenas um fenômeno correspondente a uma etapa da história da humanidade, superada na sua idade adulta com o pleno desabrochar das potencialidades de sua razão. Ela constitui, pelo contrário, a expressão de uma estrutura constitutiva e, portanto, permanente, do modo de ser humano. É o que comprovam p.ex. as seguintes passagens de seus escritos:

Decidi, durante muito tempo, guardar uma espécie de discrição a respeito do que acreditava ou deixava de acreditar. Mas o meu esforço foi sempre o de compreender aqueles que acreditavam em algo: o xamã, o iogui ou o australiano, bem como um grande santo, um mestre Eckhart, um Francisco de Assis. (ELIADE, 1987, p. 99)

[...] o sagrado é um elemento na estrutura da consciência humana, é uma parte do modo humano de ser no mundo. A expressão “ser no mundo” não é usada aqui no sentido pós-heideggeriano de ser-no-mundo, mas no sentido pré-heideggeriano. Significa que o homem simplesmente se descobre no mundo, que a estrutura de sua consciência é tal que em algum lugar em sua experiência existe alguma coisa absolutamente real e significativa, alguma coisa que é forte de valor para ele. No meu entendimento, a estrutura da consciência humana é tal que o homem não pode viver sem procurar pelo sentido e significado. Se o sagrado significa o real e o significativo, como eu sustento, então o sagrado é parte da estrutura da consciência humana. (ROHDEN, 1998, pp.42-43)⁴³.

Deparamo-nos, finalmente, com a questão fundamental, referente à verdade da autocompreensão do homem religioso, enquanto interpreta o mundo em que estamos imersos como totalmente dependente de um fundamento transcendente, que constitui a

⁴³ ROHDEN citando: ELIADE, Mircea. “The Sacred in the Secular World”. (1973-A) *Cultural Hermeneutic 1*, p. 101-113.

verdadeira realidade. Trata-se de verificar se, na opinião de Eliade, o objeto da experiência religiosa, ou seja, o sagrado, tem consistência real ou representa apenas o resultado ilusório da projeção de desejos humanos. Com efeito, a identificação do *homo religiosus* como estrutura constitutiva da essência humana, como faz Eliade (cf. resposta à segunda questão) ainda não equivale à afirmação da existência de um mundo sagrado ou divino. Como tal, ela deixa em aberto esta questão. Pode tratar-se de uma tendência conatural ao espírito humano de buscar um sentido transcendente para a vida, sem que o alvo de tal tendência exista objetivamente. Neste caso, a experiência religiosa seria meramente subjetiva, não ultrapassando o âmbito imanente da existência humana. O homem teria a ilusão de que existe um sentido último para o mundo e sua existência. Esta ilusão pode ser apoiada por toda uma estrutura social e cultural. Ela pode ser considerada como alienante e, portanto, prejudicial ao desenvolvimento humano. Neste caso, toda ilusão como irreal deve ser superada. Mas ela pode também ser avaliada positivamente como tendo uma função ou um motivo que beneficia o homem, lhe dá conforto existencial, ou lhe dá uma explicação para o que ele não pode compreender totalmente. Diríamos, neste sentido, que é uma espécie de ilusão natural ao homem, que está em sua essência, que tem uma função existencial que permeia o inconsciente e é isso que atravessa as eras e persiste com uma estrutura simbólica. Portanto não são meras abstrações aleatórias, mas componentes do inconsciente humano. De fato, há autores, tanto filósofos como sociólogos da religião, que admitem que o ser humano é naturalmente religioso, sem que, por isso, afirmem a existência de Deus, ou deuses. Quanto à Eliade, ainda que como historiador, como vimos, ele não se pronuncie a este respeito, sua resposta positiva à questão do caráter real do sagrado é muito clara, como consta das seguintes afirmações:

Se não existe absoluto que dê significação e valor à nossa existência, neste caso a existência não tem sentido. Sei que existem filósofos que pensam isso, mas para mim, isto constituiria não só o desespero puro mas também uma espécie de traição. Isto porque não é verdadeiro, e eu sei que não é verdadeiro. Se chegamos a pensar que é verdadeiro, sentimos uma crise de tal modo profunda que, para além do desespero pessoal, é o mundo que se quebra, como dizia Gabriel Marcel. (ELIADE, 1987, p.54)

Portanto, ao invés de tomar o sagrado como uma ilusão, ele o aceita como algo real, permanente e pertinente ao mundo. Julgamos que não há nada de errado com esta opção. Ela, principalmente, não é irracional; muito pelo contrário, é tomada a partir da

experiência do homem no mundo, e da sua percepção própria do sentido deste mundo, e assim, representa um ato de confiança naquilo que sente e percebe deste mundo. Duas considerações nos ajudam a compreender a plausibilidade desta tomada de posição.

-Em primeiro lugar esta visão da realidade está ligada ao sensível, a uma percepção estética⁴⁴ do mundo, que é individual e de certo modo, inefável. Por exemplo, não é possível dizer claramente o que é o amor, é preciso senti-lo. Qualquer descrição formal deste é sempre menor que sua experiência. A única forma realmente aproximada de sua descrição apela também ao sensível, seria uma forma, simbólica ou poética de expressar o amor. Reçamos novamente na experiência simbólica como uma necessidade fundamental desta manifestação, tanto neste exemplo, quanto em relação ao religioso. Por outro lado, um cético, que não tenha nunca experienciado o amor, pode sempre duvidar que qualquer outra pessoa um dia tenha estado apaixonada, sem que haja qualquer possibilidade de comprovação da dúvida que ele levanta, a não ser que ele próprio o experiencie.

-Em segundo lugar, uma pessoa que tenha tido esta experiência sensível (que exemplificamos aqui como o amor para melhor ilustrá-la), pode, por fim, tomá-la como real ou ilusória, e assim, desconfiar daquilo que sente, ou sentiu. Pode, portanto, negar que o amor seja algo real e tratá-lo com desconfiança, como uma ilusão. Ou, pode ter a experiência e adotar uma postura de confiança em relação a ela e assim viver o amor como real, verdadeiro e significativo em sua vida. Da mesma forma a aceitação do sagrado também configura uma ação de confiança, uma ação de fé. A fé, como confiança, não é uma atitude infundada. Hans Küng, em uma obra importante sobre a questão de Deus, demonstra claramente como é importante ao homem em todos os aspectos de sua vida uma atitude de confiança⁴⁵ Uma desconfiança total no mundo, ou principalmente nas pessoas, recai, de forma quase invariável, em uma atitude negativa

⁴⁴ Usamos a palavra não no sentido da filosofia da arte, mas no sentido próprio como a percepção sensível do mundo.

⁴⁵ “A realidade está fechada para a desconfiança radical: a primeira possibilidade é que se pode adotar uma postura negativa. Posso afrontar a problemática realidade com uma desconfiança radical e não conceder a mim mesmo, nem ao mundo, nem a realidade em geral, um verdadeiro ser. Neste caso só vejo a inanidade da realidade: abaixo de sua aparência não vejo o ser, e sim o não-ser. Com isso – a pesar de todas as possíveis concessões particulares – dou um não total a realidade. Com esta desconfiança radical, o que me aparece não é a realidade, mas a inanidade: não a identidade, mas a absoluta dualidade: a realidade como caos; não a plenitude de sentido, mas a absoluta falta de sentido: a realidade como absurda”. KÜNG, *Existe Dios?*, p.603.

em relação à vida que costuma ter consequências psicológicas arrasadoras. Esta visão é semelhante ao pensamento de Eliade. Para ele, o homem se situa invariavelmente entre o sagrado e o profano, como modos de ser no mundo, entre o sentido e significado do seu universo e de sua existência e o esvaziamento deste sentido. A questão sobre a busca por um sentido é essencialmente humana. Em um raro episódio Claude-Henrique Rocquet consegue colocar a questão a Eliade:

A experiência religiosa toca – e de que modo – uma verdade transistórica? Que ‘transcendência’ reconhece? Para o senhor, a verdade estará do lado de um Claudel e da sua atitude exegética, ou do lado dos existencialistas, de um Sartre, que dizem: “O homem não pode passar sem o sentido, mas este sentido ele inventa-o num céu deserto?” (ELIADE, 1987, p.98).

Eis a resposta do pensador romeno:

Certamente contra esta última interpretação: “No céu deserto!”, parece-me que as mensagens transmitidas pelos símbolos fundamentais revelam um mundo de significações que não se reduzem unicamente à nossa experiência histórica e imanente. “O céu deserto...” É uma admirável metáfora para um homem moderno cujos ancestrais acreditavam num céu povoado de seres antropomórficos, os deuses: e, bem entendido, o céu está deserto desses seres. Pelo meu lado, penso que o que é revelado pelas religiões e pelas filosofias que elas inspiraram [...] tocam qualquer coisa de essencial e que podemos assimilar. Bem entendido, isto não se aprende pelo coração como a última descoberta científica ou arqueológica. O que acabo de dizer digo-o em meu nome próprio, não tiro as consequências filosóficas dum trabalho de historiador das religiões. Mas, enfim, a resposta de Sartre e dos existencialistas não me agrada: esse “céu vazio”. Sinto-me mais atraído pela “gnose de Princeton”. (ELIADE, 1987, p.98)⁴⁶

O que tal afirmação quer dizer exatamente? Tanto Eliade quanto Sartre assumem que o homem necessita de um sentido para sua vida, que busca no mundo significados, que está na essência do homem buscar por eles. No entanto, Eliade não acredita pessoalmente que estes significados constituam uma mera ilusão; muito pelo contrário, se o homem os encontra é porque aparentemente há *algo* a ser encontrado.

Tal *resposta* nos leva a outro ponto. Se assumimos que o sagrado é algo real e por isso o homem faz sua experiência, por que o homem moderno, secularizado tende a negar o sagrado, que era tão presente e evidente aos povos arcaicos? A ausência da

⁴⁶ “A gnose de Princeton” é o título de uma obra do cientista e filósofo Raymond Ruyer, que propõe uma espécie de sagrado cósmico, a partir da visão científica do mundo.

experiência do sagrado, bem como a absolutização de realidades seculares (ideologias, espetáculos esportivos ou artísticos, satisfação individual, etc.), no mundo moderno secularizado, explicam-se respectivamente como privação ou como deturpação de algo constitutivo da essência do ser humano, como *homo religiosus*, ou, pelo contrário, constituem um progresso no processo de humanização?

A questão já está resolvida implicitamente com a resposta dada às perguntas anteriores. Com efeito, se a dimensão religiosa pertence à essência do ser humano, a sua ausência no mundo atual deverá ser interpretada como a carência de algo que seria natural, como a privação de uma dimensão própria da existência humana, assim como a cegueira consiste na privação da visão. Eliade refere-se diversas vezes ao vazio existencial resultante na modernidade do recalque da dimensão religiosa:

Para o homem a-religioso, todas as experiências vitais – tanto a sexualidade como a alimentação, o trabalho como o jogo – foram dessacralizadas. Isto quer dizer que todos os atos fisiológicos foram desprovidos de significado espiritual, desprovidos portanto da dimensão verdadeiramente humana. (ELIADE, 2001, p.138)

É exatamente por isso que Eliade diz a respeito das revelações simbólicas e religiosas que:

É claro que todas essas experiências são inacessíveis ao homem a-religioso, não somente porque, para este, a morte foi dessacralizada, mas também porque já não vive num Cosmo propriamente dito e já não se dá conta de que ter um “corpo” e instalar-se numa casa equivale a assumir uma situação existencial (ELIADE, 2001, p.143)

É seguindo este pensamento que Norman J. Girardot⁴⁷ nos mostra tanto o que leva a esta passagem da humanidade de um modo religioso a um a-religioso, quanto às consequências negativas deste fato para a humanidade:

na história das religiões, a passagem em direção a uma “irreconhecibilidade do sagrado” mais completa, é indicada pela substituição do mito como história sagrada do homem, por uma situação onde a história explica a realidade como meramente acidental, e a ficção nada explica em absoluto. Assim, na história, o mito e a religião, progressivamente, tornam-se apenas ficções, e o significado real da experiência é interpretado como completamente

⁴⁷ GIRARDOT, Norman, J. “Introduction. Imagining Eliade: A Fondness for Squirrels”. In GIRARDOT, N.J., RICKETTS, M.L. (ed) *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*. New York: The Seabur Press, p.1-16, 1982

histórico ou apenas acidental [...]. Diferentemente do homem primitivo, e dos raros santos e fundadores religiosos das tradições civilizacionais, os quais podiam periodicamente vencer a opacidade da história, tornando-se atores do drama mítico da primeira e última palavra de Deus ao homem, o homem moderno está destinado a ser um espectador entediado e impaciente de um drama completamente obscurecido pela cortina da história cultural. (ROHDEN, 1998, pp.106-107)⁴⁸.

Por outro lado, o sagrado não está completamente velado ao homem moderno, exatamente porque se fosse este o caso, nem mesmo o próprio Eliade o conseguiria identificar. Segundo ele, o sagrado se tornou, com certeza mais inacessível mais distante deste novo personagem do mundo, por isso ele fala de uma ‘segunda queda do homem’ semelhante à primeira queda simbólica de Adão:

Em um certo sentido, poderia quase se dizer que, para aqueles modernos que se proclamam arreligiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas do seu inconsciente - o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida habitam nas profundezas de tais seres. Numa perspectiva judaico-cristã poderia igualmente se dizer que a não religião equivale a uma nova “queda” do homem: o homem arreligioso teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto de compreendê-la e assumi-la: mas, no mais profundo de seu ser, ele guarda ainda a sua recordação, assim como, depois da primeira “queda”, mesmo estando espiritualmente cego, seu ancestral, o homem primordial, Adão, havia conservado inteligência suficiente para lhe permitir reencontrar os traços de Deus visíveis no mundo. Após a primeira “queda” a religiosidade caiu ao nível da consciência dilacerada; depois da segunda, ela caiu ainda mais abaixo, até as profundezas do inconsciente: ela foi “esquecida”. (ELIADE, 2001, p.181)

Tal fato nos leva a crer que o acesso ao sagrado está mais que nunca ligado ao inconsciente humano, junto a seus sonhos e, portanto, necessita de uma maior sensibilidade para identificá-lo no mundo⁴⁹. Deste modo Eliade muitas vezes revela que o sagrado está aberto às crianças e a alguns poucos artistas que ainda o conseguem

⁴⁸ ROHDEN citando: GIRARDOT, Norman J. *Introduction. Imagining Eliade: A Fondness for Squirrels*. In: _____, N.J.; RICKETTS, M.L. (eds). *Imagination and Meaning, The Scholarly and Literary Words of Mircea Eliade*. New York: The Seabury Press, p.1-16.

⁴⁹ É por este motivo que Rohden insite nesta passagem da postura da humanidade frente a “realidade” que leva-a a uma debilidade em “ver” o sagrado: “Portanto, segundo Eliade, o processo de dessacralização presente no nosso mundo moderno é devido à nossa incapacidade de ver o sagrado camuflado no profano. Valorizando apenas a história, o homem moderno perdeu a capacidade de ver sinais sagrados no mundo.” (ROHDEN, *A camuflagem do sagrado*, p.107)

identificar, revelando que a passagem através da máscara profana à revelação daquilo que é real, verdadeiro e significativo se dá em um nível incrivelmente sensível. É por este motivo que Mircea conclui, em certo momento, que ‘na verdade, não há ruptura entre o universo artístico, religioso ou cósmico’⁵⁰ quando se considera, segundo ele, uma arte genuína. Deste modo, apesar do sagrado ter se tornado obscuro ao homem moderno sendo revelado apenas a um nível inconsciente, nos sonhos e devaneios, alguns poucos ainda o conseguem identificar no mundo e nas atividades humana demonstrando que ele não é completamente inacessível:

Sabe-se evidentemente que [muitos atos humanos quotidianos] possuíam, em sua origem, um valor mágico-religioso [...] mesmo sob as suas formas radicalmente mais dessacralizadas, a cultura ocidental camuflaria significações mágico-religiosas que nossos contemporâneos (à exceção de alguns poetas e artistas) não suspeitariam... (ROHDEN, 1998, p.110)⁵¹.

Um indício desta abertura do homem ao sagrado, e da possibilidade constante de sua redescoberta pela modernidade é identificado, como exemplo, por Eliade no movimento Hippie:

Quanto às seitas, como sempre, estes movimentos têm grandes hipóteses de revelar qualquer coisa de novo, de positivo. Mas é o fenômeno “hippie” que me parece ter a maior importância, pois através dele tivemos a prova que uma jovem geração, descendente de dez gerações cristãs, protestantes ou católicas, redescobriu a dimensão religiosa da vida cósmica, da nudez e da sexualidade. E aqui, eu protesto contra aqueles que consideram que a tendência para a sexualidade e para a orgia dos “hippies” faz parte do movimento de libertação sexual do mundo inteiro. No seu caso, trata-se, sobretudo, do que poderíamos chamar de “nudez paradisíaca” e de união sexual enquanto ritual. Eles redescobriram o sentido profundo, religioso, da vida. Após esta experiência, eles libertaram-se de toda espécie de superstições religiosas, filosóficas, sociológicas. Estão livres. Redescobrirão a dimensão da sacralidade cósmica, experiência há muito abolida, desde o tempo do Antigo Testamento. (ELIADE, 1987, p. 87)

⁵⁰ "Em uma passagem do seu diário Eliade comenta que, no Japão a arte é uma via real de acesso à realidade absoluta. E entre as diversas vias, como a pintura, arte floral, a poesia, a caligrafia [...] Na verdade, não há ruptura entre o universo artístico, religioso ou cósmico" (ROHDEN, *A camuflagem do sagrado*, p.105)

⁵¹ ELIADE, Mircea. *Mémoire II, 1988 Les moissons du solstice*. Paris: Gallimard (1937-1960).

Um fenômeno que, devemos dizer de passagem, tem seu início e impulso mediante a sensibilidade artística, iniciado e acompanhado por um movimento musical. Percebemos desta forma que realmente o homem moderno se distanciou do sagrado, devido ao caminho que escolhe tomar, no entanto este não está completamente dissociado do homem, mas reside camuflado em muitos de seus atos e escondido em seu inconsciente, é por este motivo que Eliade diz que:

O que se encontra no mundo profano é uma secularização radical da morte, do casamento e do nascimento, mas, como não tardaremos a ver, subsistem apesar de tudo vagas recordações e nostalgias de comportamentos religiosos abolidos [ELIADE, 2001, p.151]

É por isso que:

Até a leitura comporta uma função mitológica – não somente porque substitui a narração dos mitos nas sociedades arcaicas e a literatura oral, viva ainda nas comunidades rurais da Europa, mas sobretudo porque, graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma “saída do Tempo” comparável à efetuada pelos mitos. Quer se “mate” o tempo com um romance policial, ou se penetre num universo temporal alheio representado por qualquer romance, a leitura projeta o homem moderno para fora do seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo-o viver numa outra “história”. (ELIADE, 2001, p.167)

Entretanto devemos lembrar que tais atos não constituem um comportamento religioso completo, mas apenas fragmentos dele, fragmentos de uma revelação sobre um significado verdadeiro de se *ser em um mundo* que só poderiam ser realmente alcançados se todo o comportamento e valores modernos fossem questionados e por este motivo acessíveis apenas ao homem verdadeiramente religioso, às crianças e a alguns poucos artistas e poetas.

3. O Espaço Sagrado

O espaço sagrado representa uma dimensão essencial não só do fenômeno religioso, mas também do fenômeno humano como tal, de forma que ao acompanharmos a trajetória do homem sempre encontramos nas mais diversas manifestações este espaço ao qual se dá uma importância superior e significativa. Na verdade, o homem despendeu alguns de seus maiores esforços ao longo de sua existência no empenho de construir tais espaços, de fazer deles não só grandiosos, mas magníficos. São toneladas de pedras movidas em todo o mundo, são décadas e séculos gastos neste empenho. Os exemplos são tão infinitamente abundantes como o é a cultura e história humana.

Entretanto, em algum ponto, poderíamos questionar exatamente este esforço, ou seja, porque esta força descomunal gasta com o objetivo de erguer estas obras? Um amigo certa vez me questionou dizendo que achava isso um desperdício de humanidade, dizia: ‘para que tanta força e tempo gasto em uma só obra que não beneficia diretamente ninguém’. Esta questão é válida, porque se temos um templo em mente, ele não é uma acomodação do sacerdote, não é algo do qual ele desfruta, quer dizer, ninguém desfruta do templo de forma direta e objetiva realmente. Seria possível então, mediante um pensamento incrivelmente objetivo e tecnicista, que visa à produção e à técnica acima de tudo, e que domina o âmbito geral do nosso mundo moderno pós-industrial, entender tal empenho como irracional, e assim liquidar-se-ia o assunto dizendo que os povos antigos eram irracionais e foi a falta de razão que moveu estas pedras a estas alturas e a esta beleza. Não é verdade, porém, que sejam estruturas irracionais. Simplesmente é verdade que não resta a estas estruturas um objetivo funcional e produtivo imanente, de tal forma que o entendimento racional moderno simplesmente perde o contato com a razão que moveu estas pedras⁵². De fato, procura-se neste caso um objetivo, um resultado deste esforço no sentido de algo que possa beneficiar alguém. É desta forma

⁵² Cláudia R. Vial Ribeiro fala um pouco sobre este posicionamento do pensamento moderno frente a realidade: “Esse modo de ver o mundo fundamentou o princípio de realidade em um único processo de dedução da verdade, baseado na matemática e na razão, exaltando a medida, a precisão e a objetividade como modos absolutos e exclusivos de se abordar a realidade. esse pressuposto mecanicista desprezou e excluiu das ciências outras formas de conhecimento que não se baseavam nesse modelo, como as vinculadas a dimensão simbólica (ou simbolismo imaginário) e que correspondem à percepção, à emoção, à subjetividade, aos sentidos, às sensações e ao raciocínio por semelhança. Essas formas de saber em diagonal foram relegadas a um *status* inferior pela sua natureza imprecisa, portanto, passível de erro, e pela dificuldade de serem quantificadas com precisão.” (RIBEIRO, *A dimensão simbólica da arquitetura*, pp.26-27)

que uma visão precipitada poderia tentar reduzir esta questão a um fenômeno de imposição pelo poder, seja esta imposição econômica, religiosa, de classes ou cultural. Nesta perspectiva dever-se-ia acreditar que homens e trabalhadores foram forçados ou manipulados a desempenhar este esforço que teria o único intuito de assegurar uma posição de poder. No entanto tal abordagem simplificaria demais o fenômeno e excluiria o sentido de suas manifestações mais modestas, tal como um círculo traçado no chão ou pedras empilhadas em uma sepultura, que, apesar de em menor escala, são análogas às obras grandiosas e apresentam não só o mesmo objetivo, mas as mesmas estruturas simbólicas. Podemos mencionar a esse propósito exemplos como o de Santa María del Mar⁵³, catedral gótica construída em Barcelona, iniciada em 1329 e terminada em 1384, não só com o empenho da classe burguesa, mas principalmente dos trabalhadores livres e marinheiros que ajudavam a financiar a obra e se voluntariavam a trabalhar nela sem receber. Na verdade se relata que todos os dias cada um carregava uma pedra, proveniente das pedreiras perto do porto, com o intuito de ajudar em sua construção. O que se ressalta aqui, ao introduzir o espaço sagrado, é que é muito difícil para o homem moderno entendê-lo assim como ele aparece ao homem religioso, não por causa de uma irracionalidade deste último, mas simplesmente porque a razão moderna de bases técnicas não acha possível entender a razão de bases metafísicas dos antigos. Mas é ao homem religioso que o espaço se configura como sagrado em sua magnitude. Não nos interessa de imediato o caráter verídico deste espaço. Simplesmente nos interessa como ponto de partida, assim como a Eliade, entender como ele aparece inicialmente a este homem que assume o sagrado como sua realidade.

A questão é que o espaço sagrado não é uma especulação, ou uma ilusão dos povos arcaicos. Para o *homo religiosus* o espaço sagrado existe realmente e sua construção não tem um objetivo social nem econômico como determinantes, mesmo que tais características possam se somar a este intuito. Tal fato é tão incrivelmente forte que este homem não pode viver senão amparado pelo conforto existencial de tal espaço rico em significado.

⁵³ FALCONE, *La catedral del mar*, 2006

3.1. O espaço sagrado como oposição ao profano

O que é, no entanto, um espaço sagrado? Ao que nos referimos diretamente? É exatamente este ponto que trabalharemos daqui em diante. Compreendemos, anteriormente, em que consiste o sagrado e abordaremos, portanto, agora, como este conceito é posto em relação ao espaço mediante a obra de Eliade. Em princípio, em sentido estrito, um espaço sagrado é aquele diretamente direcionado a uma religião, assim, um lugar, que pode ser construído para o divino, mediante o ponto de vista e reflexão sobre o cosmo desta religião com o intuito de ‘abrigá-lo’, ou, um local em que um culto acontece, durante a permanência deste acontecimento, isto é, enquanto o sagrado está presente naquele local, ou ainda, um lugar específico onde algo sagrado se manifestou, ou se manifesta. Percebemos para tanto que o sagrado, mediante estes parâmetros religiosos, necessita de um espaço para se manifestar, exatamente, porque, se se manifesta ele toma invariavelmente um lugar no mundo, se se manifesta o faz no espaço e no tempo do mundo profano, mesmo que, esteja além deste espaço e deste tempo (Um aspecto que pode parecer aparentemente contraditório, mas que tivemos a oportunidade de analisar no início do capítulo que se refere à camuflagem do sagrado). Portanto o sagrado busca um espaço (no sentido último desta palavra), para preencher, para ocupar e por fim se fazer presente no mundo, seja este, um lugar delimitado, ou mesmo o espaço próprio de um objeto ou ser no qual se manifesta. Quando o *homo religiosus* então se entende situado em um lugar sagrado, ou se entende na presença do sagrado, aquele local onde ele se encontra não é mais um lugar comum, ele já transcende, como espaço, o profano. O *totalmente outro*, a completa ruptura que o sagrado exerce em relação ao profano, recai de forma poderosa em sua transcendência do mundo desprovido de suas qualidades. Assim, quando o sagrado se manifesta no espaço, esse espaço passa a transcender todo o universo profano que imediatamente passa a envolvê-lo. Este aspecto é de tal forma potente, que lembramos aqui a ótica própria de Otto, onde o sagrado é também um poder terrível devido a sua estrutura descomunal, sublime, e assim, este local merece respeito e é, conseqüentemente, tratado com um cuidado completamente diferenciado. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa” (Êxodo 3,5). Assim percebemos dois aspectos importantes, que devemos ter em mente: O sagrado se manifesta no espaço, assume seu lugar no mundo profano fazendo-

se presente num lugar. Este lugar, portanto, já não é mais um lugar qualquer, por mais que tenha em si elementos naturais do mundo profano, ele já transcende o profano, é um espaço sagrado mediante esta manifestação. O sagrado torna-se presente em tais espaços à medida que por meio de um culto ou rito manifesta-se nestes lugares, ou, o homem constrói tais espaços em homenagem aos deuses, como um ‘abrigo’ a eles, ou, ainda preserva e protege aqueles espaços onde o sagrado se manifestou ou se manifesta. Toma assim sempre uma atitude de adoração e respeito em relação a estes espaços. O que parece evidente nesta relação do homem com tais espaços é que a forma como ele os constrói ou preserva não só lhe permite *abrigar* o sagrado, mas cultivá-lo, em um sentido ligado a cuidar, deixar crescer, permitir *ser*. Esta forma de *ser* que abriga, dada pelo homem ao espaço destinado aos deuses não só potencializa a relação de contato do homem com o que é divino, mas também a possibilidade de transcendência do próprio homem.

Assim o mundo não é um repetir de espaços amorfos e sem valor pelo qual o homem transita: os espaços se diferenciam entre si, revelam ao homem um mundo estruturalmente distinto e hierarquizado de espaços. Existem, evidentemente, espaços sagrados, que são mais significativos, mais potentes, mais verdadeiros, aos quais este *homo religiosus* quer se relacionar, e além destes existem espaços comuns, espaços que são perigosos, onde as forças caóticas do acaso e do relativismo operam mediante o seu vazio de significado. O *homo religiosus* então se situa neste universo espacial heterogêneo, entre a dualidade de seu significado e de seu não-significado. Mas, como veremos, não temos apenas espaços religiosos e espaços profanos. Existem outros espaços que também são sagrados além dos templos. Pois não é possível a este homem, que assume para si uma realidade transcendente, viver, morar, comer, dormir em espaços profanos e vazios⁵⁴. Em suma, toda morada humana, todo espaço destinado ao homem terá também um significado, uma estrutura significante que se assemelha ao daquele espaço destinado unicamente aos deuses, pois este homem quer acima de tudo permanecer perto do sagrado, fazer parte dele para não se deixar perder em um mundo vazio e insignificante. Como dissemos na primeira parte do capítulo, o sagrado e o

⁵⁴ “O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real* e *irreal* ou pseudo-real.” (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.18).

profano não são antagônicos, podem ser melhor entendidos como uma potência: o profano é propriamente o marco zero, a não manifestação desta ‘força’ estruturante e significativa. No entanto, existem espaços que são mais sagrados do que outros, como é o caso da Caaba em Meca para os islâmicos⁵⁵, por exemplo, e assim, existe, mesmo entre estes espaços sagrados, uma hierarquia. Fato este, que é importante ser percebido, pois compreendemos que não só o templo, não só aqueles espaços destinados aos deuses são espaços sagrados, mas todo o território da vida humana, toda sua estrutura é passível e provável de assumir em si o sagrado. Portanto, o lar na maioria das culturas é evidentemente sagrado e faz homenagem e cultua também os deuses na sua forma de ser.

Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana – a habitação é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina. (ELIADE, 2001, p.50)

3.2. O simbolismo da oposição entre espaços qualitativos e quantitativos

Sabemos, previamente, que esta revelação do sagrado sempre vem ao homem mediante um certo simbolismo que lhe permite acessá-la ou dar a ela um significado. Não é de forma nenhuma diferente em relação ao espaço sagrado. Neste caso muito específico, onde tratamos da oposição do sagrado e do profano, este simbolismo nos é dado mediante a dualidade do caos e do cosmo. A estrutura simbólica dos locais sagrados é rica e ampla, e tem uma série de símbolos e funções, como trataremos cuidadosamente no segundo capítulo. Interessa-nos de imediato, ressaltar que o espaço sagrado traduz a ordem do cosmo, sua harmonia e coerência significativas, por outro lado, os espaços profanos acabam por encarnar o caos, devido a sua total falta de referências, sua completa relatividade, e impossibilidade de sentido. A relação do espaço sagrado com o espaço profano se traduz assim mediante o entendimento de que existe um espaço que é, ou deve ser, estruturado, que segue uma ordem, pois deve ter

⁵⁵ (...) a peregrinação (*hajj*) a Meca, na Arábia Saudita, centro do mundo Islâmico, onde Maomé recebeu a palavra e a lei de Deus (mais tarde expressa pelo Alcorão) (...) O objetivo dos peregrinos, ou *hajjis*, é a Grande Mesquita, Al-Masjid Al-Haram, em cujo o centro, um vasto pátio adornado em cada canto por um par de minaretes, se situa o maciço santuário negro designado por Caaba. (HUMPHREY & VITEBSKY, *Arquitetura Sagrada*, p.80).

um sentido e, portanto, é associado ao real e ao potente. Em oposição a este, existem aqueles outros espaços, estes que não apresentam nenhuma estrutura, suas relações de significado são fortuitas, jogadas ao acaso, completamente relativas, pois carecem de qualquer possibilidade de ordem que lhes conferiria significado e, portanto, parecem desprovidos de sentido e conseqüentemente de realidade. “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma estrutura absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente.”⁵⁶

Mas se adentramos este simbolismo, a que exatamente se refere esta oposição, o que muda na compreensão de um espaço e outro? “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras.”⁵⁷ Assumir um modo profano de *ser* implica ou em recusar-se a assumir as qualidades individuais dos espaços como reais e verdadeiras, ou simplesmente em uma percepção do espaço que não ‘vê’ absolutamente nada de diferente entre um espaço e outro a não ser suas diferentes dimensões, seus aspectos quantitativos. Ou seja, uma percepção que revela um universo completamente homogêneo que não diferencia suas partes segundo nenhum valor. Por outro lado, a aceitação do sagrado implica tanto em uma percepção de um universo heterogêneo, onde alguns espaços são percebidos como possuidores de um valor superior a outros, quanto na aceitação e reconhecimento destes diferentes valores. Neste ponto surge certa dúvida: É a manifestação do sagrado em um espaço que o torna qualitativamente e positivamente diferenciado, ou é a presença de determinadas qualidades em um espaço que revela invariavelmente algo de significativo, de sagrado nele? Em qualquer um dos casos as qualidades do espaço devem se apresentar à sensibilidade humana. O primeiro passo em direção a este espaço consiste em uma revelação estética de suas qualidades e de sua importância. O ponto relevante recorrentemente retomado por Mircea consiste na compreensão de que a diferenciação entre espaço sagrado e espaço profano não é quantitativa. Não interessa a princípio quantos elementos se têm em certo universo. Ele permanece homogêneo e amorfo à percepção, se estes elementos não se diferenciam qualitativamente uns dos outros. É por isso que Bergson diz analogamente que: “Uma vez que a homogeneidade consiste aqui na ausência de toda a qualidade, não se vê como

⁵⁶ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.26.

⁵⁷ Idem, p. 25.

duas formas *de* homogeneidade se distinguiriam uma da outra”⁵⁸. A grande oposição entre a percepção do espaço sagrado em relação ao profano nos é dada, mediante o reconhecimento do valor qualitativo daquele espaço. Pois o espaço sagrado pressupõe um espaço qualitativamente superior ao profano, diferenciando-se dele, não de forma quantitativa. Entramos desta maneira, em um ambiente um tanto obscuro para as ciências positivistas, pois não é possível medir uma qualidade, assim como seria possível e imediato medir algo de quantitativo. Desta forma, a qualidade já está fora de antemão da experimentação científica. Não achamos um experimento que meça a beleza, que meça a verdade, que meça a felicidade, que meça o conforto. Tal fato poderia levar a crer que estas qualidades são ilusórias, ou completamente subjetivas impossíveis de qualquer compreensão e, por estes motivos, poderiam ser postas de lado em todas as investigações importantes da humanidade. Ora, isso não é verdade. Quando Aristóteles em sua investigação ética busca um fim último para o homem⁵⁹, questiona para tanto: O que qualquer homem, quer mais que tudo, e acima de qualquer coisa? A resposta a esta pergunta não é quantitativa, é qualitativa, é a Felicidade. Entretanto vivemos em um mundo, que devido à preponderância do fator industrial, se torna predominantemente tecnicista, voltando-se invariavelmente para as quantidades. Produz-se muito, lidando-se nesta produção, não com significados, mas com recursos, números. Mesmo os instrumentos mais modernos desta produção revelam seu valor em cima de algo quantitativo, capacidade de memória, velocidade, potência, etc. O homem moderno vive evidentemente em um mundo entendido aqui como profano, quantificado pela ciência e pelo ímpeto da produção. O próprio “motor” do modernismo, que provoca esta mudança de ótica em relação ao espaço, foca-se, no período pós-guerra, na necessidade de se reconstruir em larga escala e em um curto intervalo de tempo. A prioridade é posta na quantidade, e não na qualidade dos espaços, mesmo porque esta última não pode ser verificada pelas ciências, e é colocada de lado em prol de uma produção mais eficiente, ou seja, de resultados mais verificáveis⁶⁰. Esta ótica inaugurada

⁵⁸ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p.71.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p.15 (livro I, 1095 a).

⁶⁰ Cláudia R. Vial Ribeiro fala um pouco sobre este direcionamento do pensar da construção do espaço que se instaura no mundo moderno: “Desde o Renascimento, a concepção de um universo inspirado numa racionalidade metafísica-espiritual foi sendo, aos poucos, substituída por um novo modo de pensar baseado numa racionalidade matemática. Mas foi no século XVIII, com a Ilustração, que essa concepção se consolidou e adquiriu força, predominando durante três séculos como estrutura de pensamento da cultura ocidental. Segundo esse modelo, o universo e a natureza eram regidos e ordenados por uma concepção mecânica, baseada nos princípios matemáticos. O conhecimento considerado como seguro, verdadeiro e digno de ser conhecido era apenas aquele possível ser concebido pela razão, ou seja, aquele

no início do século XX se tornará por fim o status final da construção do espaço, dominando-o devido à sua facilidade de produção e propagação. Contrariamente a esta lógica, o *homo religiosus* não se volta para o espaço em busca de características quantitativas, ele não busca, a princípio, uma porção maior de espaço para habitar, nem mesmo uma quantidade maior de espaços, nem parece lhe importar o tempo gasto na construção deste. O que se busca, acima de tudo, é um espaço que se revela porque têm qualidades excepcionais, qualidades estas entendidas como presentes nele pela semelhança com um *algo* transcendente. O espaço sagrado é um espaço que é melhor: “[por isso um índio Dakota dá a seguinte explicação] O pássaro que voa (...) pára para fazer seu ninho. O homem que anda, pára onde lhe agrada. Assim [acontece com] a divindade: o sol é um lugar onde ela parou, as árvores, os animais são os outros. É por isso que nós suplicamos a eles, pois nos dirigimos ao lugar onde o sagrado parou, obtemos tanto a sua assistência quanto a sua benção”.⁶¹ Dois conceitos tornam-se evidentes nesta exposição, o espaço sagrado revela um espaço que tem qualidades que atraem o homem a ele, e, estas qualidades estão presentes nele por meio de uma força que o transcende pela vontade de algo divino. Em alguns momentos veremos que o *homo religiosus* nem sempre acha possível identificar com clareza a distinção qualitativa do espaço sagrado, e por isso usa artifícios para descobri-lo, tal como seguir um animal e ver onde ele pára para descansar. De outro modo, um evento pode marcar o lugar, transformando-o qualitativamente, tal como o local da morte de um homem santo, ou, como Eliade expressa “os sítios dos primeiros amores”⁶² (aqui em uma escala obviamente menor). Todos os exemplos mostram-nos a identificação ou modificação do espaço em termos qualitativos, revelando em maior ou menor grau, por fim, o espaço

que podia ser medido e quantificado e que possuía um grau de precisão. A constatação de que a medida era boa e de que a precisão era melhor ainda tornou-se, sequencialmente, a ideologia de que só era bom o que era preciso, inaugurando, assim, "a miragem da precisão", ou seja, o perigo de confundir a medida com a coisa e de acreditar que basta medir ou ver para dominar, basta explicar para compreender. [...] Esse modo racionalista de conceber o espaço fez desenvolver importantes técnicas construtivas e aprimorar os meios de produção. A arquitetura ocidental inovou-se, incorporando os avanços tecnológicos e os novos processos de produção industrial em seu modo de conceber e construir os espaços.” “RIBEIRO, *A dimensão simbólica da arquitetura*, pp.26-27)

⁶¹ CAILLOIS, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard, 1950, p.19. In: ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998 p. 31.

⁶² “Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitadas na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, ‘única’: são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana.” (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.28)

sagrado no entendimento de Eliade. Para o *homo religiosus* este espaço se associa às noções transcendentais, tais como: verdade, beleza, bondade e significado. Portanto, é um espaço rico em realidade, à medida que estas qualidades também transcendem ao imediatismo do mundo profano. Associamos assim o espaço sagrado a uma percepção estética⁶³ de suas qualidades, tomando estético no significado geral de percepção sensível. Mas o que deve ficar claro é que para o homem religioso este valor estético do espaço só é possível mediante a vontade divina. Se um espaço é qualitativamente diferenciado e superior é exatamente porque algo de especial se revela nele, algo de sagrado. Isto é, o caráter sagrado do espaço se manifesta segundo as suas qualidades, e estas são significativas para o *bem estar* do homem, para um ‘correto’ *ser do homem no mundo*.

Por outro lado o espaço como profano se perde em um repetir infinito de lugares que não revelam entre si nenhuma diferença qualitativa, se misturam e se dissipam, não apresentam para o homem nenhum valor que os diferencie, de tal forma, que é possível trocar um pelo outro sem nenhuma complicação. O espaço profano pode ser comercializado, pode ser partido, dividido, trocado abandonado, destruído. Partindo deste ponto de vista, a dessacralização do espaço é um ponto fundamental para o estabelecimento do universo capitalista, tendo em vista a necessidade da

⁶³ As qualidades devem ser sentidas, percebidas mediante os sentidos, por este motivo entendemos que um primeiro passo em direção ao sagrado configura uma experiência perceptível destas qualidades próprias a ele, uma experiência estética, no sentido mais original da palavra ligado a percepção e sensação. Eliade não vai trabalhar esta experiência, mas é de nosso interesse levantar tais pontos para melhor delimitar a experiência e compreensão do espaço sagrado. Bergson, em um ensaio que une temas trabalhados aqui revela parte relevante desta relação entre percepção, espaço, e qualidade. Focando-se nas sensações e nas distinções entre quantitativo e qualitativo “Conclui-se desta análise que o sentimento do belo não é um sentimento especial, mas que todo o sentimento por nós experimentado se revestirá de um caráter estético, contanto que tenha sido sugerido, e não causado. Compreende-se então por que é que a emoção estética nos parece admitir graus de intensidade e também graus de elevação. Com efeito, ora é o sentimento sugerido que interrompe a custo o tecido cerrado dos factos psicológicos que compõem a nossa história; ora deles afasta a nossa atenção sem que, no entanto, nos leve a perdê-los de vista; ora, por fim, se substitui a eles, nos absorve e *se apodera* de toda a nossa alma” (BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p.20) Este ‘apoderar-se’ da alma que pode substituir o ‘tecido cerrado dos factos psicológicos que compõem nossa história’ indica em algum sentido uma transcendência daquela situação imediata, algo que se espera do espaço sagrado descrito por Eliade. A grande vantagem dos estudos de Bergson é revelar as diferentes formas como o homem experiência sentimentos. Com efeito, ele continua: “Há, portanto, fases distintas na progressão de um sentimento estético, como no estado de hipnose; e estas fases correspondem menos às variações de grau do que às diferenças de estado ou de natureza. Mas o mérito de uma obra de arte não se mede tanto pela força com que o sentimento sugerido se apossa de nós quanto pela riqueza desse mesmo sentimento: por outras palavras, ao lado dos graus de intensidade, distinguimos instintivamente graus de profundidade ou de elevação.” (Ibidem, p.21) Não nos aprofundamos mais neste quesito, mas fica aqui indicado um dos caminhos pelos quais nos é possível compreender esta relação estética do homem com o espaço, em relação às qualidades, e em oposição às quantidades.

comercialização do espaço. Para o homem religioso, no entanto, o espaço sagrado está acima de qualquer valor monetário: ele não pode abandonar sua terra natal. Na verdade o espaço sagrado é compreendido segundo um sistema de valores completamente diferente: vendê-lo, em certo sentido é vender a si mesmo e se condenar a vagar sem poder regressar à estabilidade de sua existência plena e verdadeira. Esta experiência é idêntica ao simbolismo da expulsão do paraíso⁶⁴.

A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e, portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial. (ELIADE, 2001, pp.27-28).

Inicialmente, tendo em vista este antagonismo completo entre a relação do homem secularizado e a relação do *homo religiosus* com o espaço que habitam, se poderia pensar que existe uma diferença significativa na forma como ambos, o entendem. No entanto, Eliade dá a entender que o homem moderno percebe o espaço como profano da mesma maneira como um *homo religiosus* o entenderia, ou seja, desprovido de significado. A grande diferença neste ponto seria que para o segundo, esta ausência é incrivelmente perigosa e por isso ele a associa a um universo simbólico vasto que se relaciona ao vazio e ao caos tal como as doenças ou os monstros. Já para o primeiro esta ausência é o status do mundo; assim ele não vê, em princípio, nela nada de perigoso, assim como não vê nela nada de diferente. Ambos entenderiam realmente o

⁶⁴ Poderíamos fazer um parêntese neste ponto e demonstrar como a terra natal de alguém, a casa de sua infância, de sua família pode por si só suscitar tal sentimento de valor e apego semelhante ao do espaço sagrado. Percebemos isso mediante uma abundância de romances e relatos no mundo contemporâneo e moderno que envolvem esta questão, o que a posiciona, provavelmente, como um dos temas mais recorrentes na cultura popular na atualidade. A evidência deste conflito se dá pela ânsia da renovação imediata do espaço humano no mundo, a necessidade de demolir os padrões antigos e construir novos, tanto pelo forte aumento da população em todo mundo, quanto da pressão de especulação imobiliária. Este conflito da venda da terra natal ou casa da infância aponta principalmente um dilema existencial, na maioria das vezes mascarado de dilema moral, que se estabelece quando se oferece uma quantia muito alta de dinheiro para que se venda este lugar. Com o dinheiro seria possível comprar qualquer outro lugar qualitativamente superior, no entanto, todos os outros lugares, são outros, são do nosso ponto de vista aqui, profanos, nenhum deles tem aquilo que *aquela* lugar personificado na casa da infância ou na terra natal tem. Um *algo* que não é definido ou verificável por palavras, mas se relaciona diretamente ao valor qualitativo do lugar e pode ser demonstrando mediante a sensibilidade de um escritor ou cineasta.

espaço profano de forma estruturalmente igual apesar de darem conotações diferentes a este entendimento.

Tal suposição se soma à suspeita de Eliade de que o sagrado se camufla, ou seja, se esconde em estruturas também vistas como modernas ou laicas. Segundo ele o espaço nunca é completamente homogêneo, nem mesmo para este homem que se considera livre de todas as superstições, pois, mesmo para ele, os espaços se diferenciam qualitativamente e assim assumem pequenas dimensões sagradas⁶⁵. Esta suposição se soma à ideia de que o sagrado é algo pertinente e presente no homem, assim como todos os seus símbolos também o são; no entanto, algo que se efetiva ou não na sua vida. É por isso que Mircea afirma que a cidade da primeira viagem ao estrangeiro, o local do primeiro beijo, entre outros, ganham por si só uma dimensão especial que se comporta de maneira semelhante aos espaços sagrados para um homem religioso, pois acabam por se destacar de todos os espaços comuns e vazios, ganhando uma dimensão de significado e de valor qualitativo: são espaços sagrados de um ‘universo privado’. Segundo o que vimos do pensamento de Eliade não seria possível ao homem transitar pelos espaços sem tentar dar ou achar significado para eles.

No entanto, mesmo que se diferenciem do todo, e se comportem de forma semelhante às estruturas do sagrado, tais espaços não chegariam a conformar aquela mesma plenitude que o homem arcaico vive nos espaços sagrados. De forma análoga os sonhos por mais que se possam assemelhar às mitologias religiosas nunca configuram sua totalidade de significação por não terem exatamente este aparato simbólico completo que uma religião estrutura. Tão somente este aparato permitiria entendê-los dentro do universo totalizante de valores e significados próprios de seu entendimento de mundo, e não como uma experiência desgarrada, destituída de um sentido mais pleno

⁶⁵ Em relação ao homem que assume uma posição não religiosa para com o mundo e os espaços Eliade diz que: “É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso, Isso ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo.” (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.27) Entende-se que, para o homem em geral, o espaço nunca é percebido completamente como homogêneo, como desprovido de qualidades. A percepção do homem é tal, que ele identifica qualidades relevantes nos espaços. Ou seja, o espaço, como um todo, nunca é totalmente profano, mesmo para este homem. No entanto não diríamos que ele desfruta, como o *homo religiosus*, do valor existencial de espaços sagrados, pois, apesar de perceber qualidades no espaço ele pode tomá-las como irrealis, ou mesmo pode não conseguir valorizá-las e dar a ela o significado devido que seria propício a um espaço sagrado dentro dos moldes encontrados no entendimento destes homens das culturas arcaicas.

que a vincule a todas as outras experiências no mundo. Por isso o homem que vivencia este espaço sagrado de seu universo privado por meio de uma experiência sensível não tem como dar valor e significado a este em relação aos outros espaços, e as outras experiências de sua vida. Este desprendimento deste espaço em relação ao todo o coloca como um devaneio, um entretenimento, uma experiência realmente desgarrada de sua realidade e não uma experiência que dá sentido a sua realidade.

[...] nos seus sonhos, devaneios, fantasmas, etc., a presença de estruturas “religiosas”, afirma que elas não chegam a constituir experiências religiosas propriamente ditas, uma vez que não são vividas pelo *homem total*, e não se acham integradas numa religião como visão totalizadora do real. Ele chama essas “mitologias privadas” presentes na vida psíquica do homem moderno “pseudo-religiões”, “mitologias degradadas” (terminologia que traduz um esvaziamento ou perda de uma significação originária, uma relação, portanto, descendente entre o que seria “mais elevado” e o que se mostra num “nível inferior”, e indica aquele como a chave hermenêutica para a interpretação deste último. (GUIMARÃES, 2000, p.445)

3.3. O encontro sensível, a experiência estética do espaço sagrado.

O espaço sagrado representa, portanto, uma mudança qualitativa do entendimento do sujeito sobre certo espaço e sua relação com ele. O espaço não é só entendido como diferente: é experienciado de forma diferenciada. Como isso se dá? Fica de certa forma subentendido por Eliade que o encontro com o sagrado é um encontro sensível, uma experiência estética que não se fecha nela, que não se limita a uma experiência do belo, ou da arte, mas, que, a partir dela, acha um sentido para as tensões existenciais de seu *ser* no mundo. Esta experiência ultrapassa de forma arrasadora a banalidade do mundo profano, fazendo um corte imediato com todas as outras experiências anteriores no mundo, revelando de forma estética⁶⁶, uma mudança qualitativa daquele evento, elemento, ser ou lugar que desencadeou a experiência. Ninguém melhor que o próprio Eliade para nos dar a perspectiva desta experiência em relação ao espaço sagrado, como ele mesmo relata sobre sua infância e o que chamou de *o quarto-videira*:

⁶⁶ Voltamos a reiterar que usamos o termo ‘estética’ em um sentido original como percepção e sensação de algo que se destaca.

O que me impressionou foi a atmosfera, uma atmosfera paradisíaca, esse verde, esse verde-dourado. E, depois, a calma, a calma absoluta. E eu penetrei nesta zona, neste espaço sagrado. Digo sagrado, pois este espaço era de uma qualidade totalmente diferente; não era profano; cotidiano. Não era o meu universo de todos os dias, com o meu pai, com a minha mãe, o meu irmão, o pátio, a casa... Não, era totalmente outra coisa. Uma coisa paradisíaca. Um lugar antes interdito, e que assim se tornou depois... Na minha memória é uma coisa verdadeiramente excepcional. Mais tarde, chamei-lhe paradisíaco, quando aprendi a palavra. Não foi uma experiência religiosa, mas compreendi que me encontrava num outro espaço totalmente diferente e que vivia outra coisa diferente. A prova está no fato de essa recordação me ter obcecado. (ELIADE, 1987, p.15)

Eliade demonstra que o sagrado está acessível ao homem em geral, isto se dá, exatamente, porque o 'sagrado' já está, de certa forma, presente no homem, de forma simbólica no seu inconsciente. Estas experiências estéticas exprimem uma vazão ideal daquilo que, portanto, já se busca, permitindo assim o desencadear deste *algo* que já está, de maneira embrionária, sem forma definida no homem. Podemos dizer que o espaço sagrado já habita o homem, antes dele habitar o mundo, como poderemos comprovar à luz da repetição arquetípica destas estruturas ao longo da história da humanidade. No entanto, isto não exclui a experiência do homem no mundo. É necessário um lugar especial, um lugar que segundo suas características suas qualidades faça desencadear no homem aquilo que já habita nele. Se tal lugar não aparece ao homem, é possível que ele tente materializá-lo, construí-lo. Por isso Eliade diz: “[...] Sim. A imaginação literária, que também é a imaginação mítica, e que descobre as grandes estruturas da metafísica.”⁶⁷ Não há uma ruptura entre o estritamente religioso expresso de forma mítica e o literário, ou o estético, ambos desencadeiam o mesmo anseio do homem por um significado para suas tensões existências revelando por fim, mediante sua experiência estética uma estrutura metafísica que deve transcender o seu universo cotidiano das experiências sem significado. Nem a experiência sensível, nem os elementos que a desencadeiam, nem o inconsciente humano, podem ser excluídos desta experiência do sagrado. No entanto, nem todas as experiências revelam, por fim, ao homem um significado que ele compreenda como totalizante do valor da existência. Ou seja, a revelação de certas experiências não necessariamente o leva a visualizar uma estrutura metafísica, tal como uma religião que lhe permitiria dar valor e significado a

⁶⁷ ELIADE, *A provação do labirinto*, p.18.

todo seu mundo e não só a esta experiência. Para tanto é necessário uma religião que possa juntar o sentido de todos estes fragmentos desgarrados. Por isso nem toda experiência que muda a ordem qualitativa do espaço confere a ele a totalidade significativa do espaço sagrado propriamente dito

Neste ponto acho necessário expor o relato de uma colega de arquitetura, que me confidenciou certa vez que descobriu que queria ser arquiteta muito nova, depois de um evento de sua infância. Segundo ela, quando tinha por volta de nove anos foi com os pais à França e ao entrar em uma de suas catedrais góticas começou a chorar compulsivamente. Dizia não ser de tristeza, mas que não sabia explicar o exato porquê, mas tinha relação com a beleza daquele lugar. Sem dúvida aquele espaço, aquela catedral, se apresentou a ela de forma incrivelmente significativa, seja porque o espaço tinha em si características magnificamente belas em sua constituição ou porque *algo* se manifestara a ela naquele espaço. Temos de entender que, por fim, aquele espaço se tornara sagrado para ela, qualitativamente incrivelmente superior a todos os outros espaços que ela havia conhecido até então. É, portanto uma hierofania, uma ruptura tão dramática do banal, que destaca para o homem o espaço sagrado. Seja ele religioso ou não, aquele espaço se torna, ao seu entendimento, qualitativamente superior aos outros espaços. Esta ruptura drástica da ordem significativa e de valor do espaço é vista por Eliade como uma percepção do sagrado. Tais exemplos não são isolados, acharíamos uma infinidade de relatos deles, mesmo em observadores com tendência a um olhar racionalizante, em moldes científicos, sobre este espaço:

De fato, o “choque” que sinto ao penetrar em Santa Sofia é uma experiência de início puramente ao nível dos sentidos e da emoção: estático, aquele espaço, no entanto, me transporta e a perambulação vagabunda por aquele lugar, sem nenhum objetivo “científico” de conhecer as coisas e registrá-las na câmera ou caderno, é fundamentalmente uma viagem ao prazer indizível. Mesmo saindo de lá, o pensamento racional não encontra com muita facilidade (ou com facilidade nenhuma) as razões daquelas sensações, o motivo de eu ter percebido de imediato (ao menos para minha particular experiência) que Santa Sofia era realmente não só única como se impunha sobre todas as outras construções do gênero existentes no Ocidente. (NETTO, 2002, p.130)

Um espaço deve, portanto, revelar-se qualitativamente diferente dos demais, transcender a experiência vulgar do espaço, revelando um lugar e uma experiência que se mostra incrivelmente distinta e superior em relação aos outros lugares. Tal fato pode ocorrer tanto na vida do homem religioso quanto do homem que abdicou da religião em seu entendimento de mundo. Esta experiência do espaço sagrado pode se desencadear por uma série de motivos, sejam eles a beleza deste lugar, sua configuração especial, a lembrança que se gravou nele, a forma como é apresentado ou vivenciado ou um evento que ocorreu neste espaço. Basta, portanto, que esse homem, tenha uma percepção e disposição, sensível a este espaço, e, que, ao mesmo tempo, este se mostre de forma qualitativamente e positivamente diferenciada dos demais. Assim, da mesma forma como estamos abertos nos sonhos a captar as estruturas simbólicas do trans-consciente, incrivelmente semelhantes às estruturas mitológicas religiosas, também estamos prontos a captar na estrutura dos espaços um significado aproximado ao daqueles espaços religiosos. Exatamente porque constituem uma solução total à nossa situação de *ser no mundo*.

Todos estes locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”: são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana. (ELIADE, 2001, p.28).

Percebemos que é por este motivo, que em uma infinidade de culturas, o lar representa também um espaço qualitativamente diferente e é tratado da mesma forma simbólica que um recinto religioso. Na verdade, o lar pode por si só assumir características qualitativas que o diferenciem do todo que o envolve, mesmo dentro de um universo incrivelmente profano, pois é um espaço muito mais íntimo e de importância crucial no desenvolvimento de qualquer ser humano. A criança, não nasce jogada no mundo, nasce e prospera como criança porque tem um lar, e por mais comum que isso possa parecer, não tem como passar despercebido ao inconsciente da criança: aquele espaço, em qualquer circunstância, tem um valor fundamental em sua vida. "O mistério do mundo é revelado na infância, mas é geralmente esquecido depois. Para a

maturidade abolir o mistério, e remover o sagrado do cosmo e da existência humana”⁶⁸ É por isso que Bachelard também acha pertinente lembrar que os desenhos das crianças revelam um lar estruturado; podemos perceber que a casa figura em meio ao Cosmo, ao Céu e à Terra, que a casa é sempre quente, encontramos uma chaminé e a fumaça que sai dela e se envolve com o cosmo, o que se aproxima de forma incrivelmente semelhante à ligação mítica do espaço sagrado com o infinito através do *axis mundi* identificado por Eliade⁶⁹. O incrível é que tal fato ocorre mesmo quando estas crianças cresceram em apartamentos sem quase nenhuma natureza que os envolva, e muitas delas nunca viram uma chaminé de verdade. O que ocorre, em um universo profano, é que, mesmo que este espaço se mostre diferente qualitativamente, ele não chega no interior do universo cultural e social desta criança junto a uma tradição que o valorize que dê a ele realmente um significado⁷⁰ que o estructure para que estas crianças possam conceituá-lo e entendê-lo como significativo e revelador desta realidade transcendente⁷¹. Esta experiência permanece para a criança que cresce neste universo sem respostas, diferente do que ocorre dentro de uma cultura que valoriza o lar como sagrado. A esta segunda criança será dada a explicação do por que seu lar tem um sentido, um valor e um significado dentro de seu mundo. Conseqüentemente é por este motivo que esta primeira criança, situada em um universo já secularizado, que tem uma revelação do significado do seu lar e de seu *estar no mundo*, vai aos poucos esquecendo ou rejeitando tal experiência. Assim, ela tende aos poucos a se dissipar à medida que as pessoas se tornam adultas e se envolvem em um mundo mais instrumental.

3.4. Princípios fundamentais do espaço sagrado: primeiras conclusões

Como vimos, o sagrado, na obra de Eliade, se estrutura de modo a revelar quatro princípios fundamentais: distingue-se do mundo comum, transcendendo-o; manifesta-se

⁶⁸ The mystery of the world is revealed in childhood, but is generally forgotten afterwards. For maturity abolishes mystery, and removes the holy from the cosmos and from human existence." (ELIADE, *Symbolism, the sacred, and the arts*, p.92).

⁶⁹ “Mas todos esses Cosmos, e cada um de acordo com o seu modo de ser, apresentam uma ‘abertura’, seja qual for o sentido que lhe atribuam as diversas culturas (“olho” do Templo, chaminé, torre de fumaça, *brahmarandhara* etc.) De uma maneira ou outra, o Cosmo que o homem habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente” (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.144)

⁷⁰ Mesmo que a criança perceba a casa como significativa a sociedade secularizada em que ela está inserida não tem como valorizar e explicar este significado que ela encontra mediante sua experiência pessoal na casa. Esta sociedade não tem uma tradição que a valorize mediante o significado que esta criança encontra.

⁷¹ Assunto que trataremos mais cuidadosamente na conclusão

de forma potente, ou mesmo como uma força; expressa-se de forma significativa ao homem revelando uma estrutura que é tanto coerente como harmônica entre as partes; revela por fim ao homem aquilo que tem real valor, significado e importância em sua vida. Entenderemos agora como tais aspectos se fazem presentes exatamente em relação ao espaço sagrado. “Como vimos, o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade”.⁷²

Percebemos, em suma, que um espaço sagrado é aquele que se destaca dos demais por ser especial, por algo que o diferencia qualitativamente dos outros espaços. Esta diferenciação qualitativa é sempre positiva; o espaço sagrado sempre se diferencia por ser melhor, por ser, ou ter, algo a mais que os outros espaços não possuem.

Esta revelação do espaço é sempre potente, e, portanto, pode se dar mediante o reconhecimento desta potência, ou mesmo, o reconhecimento propriamente de uma força misteriosa. É por isso que, em muitos exemplos, o espaço sagrado é revelado segundo a manifestação de uma destas forças não físicas. Segundo a lenda, que nos conta Eliade, do morabito que fundou El-Hemel no fim do século XVI, ele parou para passar a noite e fincou ao solo uma vara. No dia seguinte verificou que da vara haviam surgido brotos e ela havia lançado raízes ao solo. Percebe nisso um sinal de algo diferenciado: aquele lugar não é um lugar comum. Assim mais tarde funda sua morada exatamente naquele lugar. Em suma, uma força poderosa faz algo sobrenatural, algo de incrivelmente incomum ocorrer, neste caso personificado no incrível poder fecundo daquele solo.

Tal conceito do sagrado como uma força nos é útil ao explicar algumas modalidades do pensamento relacionado ao lugar sagrado, tal como acontece no oriente em relação ao Chi (Qi),⁷³ Trata-se de uma força misteriosa que permeia todos os elementos do universo, mas que pode ou não ser potencializada em um ou outro objeto específico. Na China antiga se desenvolveu uma prática que liga o reconhecimento

⁷² ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.31.

⁷³ “Referências ao Qi ou conceitos filosóficos semelhantes relativos a um tipo de energia metafísica que permeia e sustenta os seres vivos são encontradas em vários sistemas de crenças, presentes em culturas de todo o mundo, especialmente na Ásia.” [<http://pt.wikipedia.org/wiki/Qi>].

desta força com a configuração do espaço denominada Feng Shui⁷⁴, que se for traduzido de forma simples significa efetivamente *Vento-Água*. No entanto simbolicamente representa a junção do Dragão (princípio criativo e de força aquática) e a Fênix, ou pássaro vermelho, (representante do ar, da virtude e do conhecimento). Os dois elementos simbolizam princípios fundamentais que são buscados em relação ao espaço destinado ao bom acolhimento do homem, visando, portanto, a potencialização de suas qualidades para abrigar o homem. Entende-se de forma prática que a água é fonte da vida e deve estar presente naquele lugar, tanto quanto a brisa suave, protegida do vento forte. Mais do que isso, os dois elementos representam tanto o princípio da vida, fecundo, quanto o da razão divina, que devem se equilibrar de maneira harmônica propiciando o bem estar do homem. Para estas culturas arcaicas todos os elementos da natureza são permeados pelo *sopro da vida* designado pela palavra *Chi*. É assim, que, em relação ao espaço, visando sua construção, busca-se a melhor forma de potencializar esta força, harmonizando seus diferentes princípios com a intenção de tornar aquele lugar potente e eficiente, em suma, sagrado. Ou seja, neste caso, um lugar sagrado seria aquele que concentra de maneira mais eficiente, segundo sua forma e configuração esta força divina. Percebemos que mesmo “nos primórdios da civilização chinesa já havia registros de uma prática denominada Xiangdi, que significava observação e apreciação da terra. [...] Auxiliava a escolher o ponto certo para santuários e a encontrar as terras férteis”.⁷⁵

Mas seja qual for a forma como o sagrado se manifesta, o espaço sagrado para o *homo religiosus* é sempre simbólico, sempre revela em si uma estrutura que comunica aquele sagrado ao mesmo tempo em que o revela⁷⁶, como acabamos de ver, no caso do simbolismo do dragão e da fênix, ou mesmo na representação simbólica das crianças em relação à casa. Isto ocorre exatamente, porque o lugar sagrado nunca é o cosmo em sua totalidade, nunca é o mundo dos deuses, ou nunca é o paraíso, mas sim, uma réplica, uma comunicação, uma transição. Este espaço sempre é parte deste mundo transcendente, mas presente no mundo profano. Desta forma, o espaço é sempre simbólico, sempre simboliza algo para além dele. É exatamente por isso que os espaços

⁷⁴ ⁷⁴ “A origem histórica do Feng Shui [...] remonta a tempos primordiais, talvez às chamadas culturas do Dragão.” (SOLANO, *Feng Shui*, p.40).

⁷⁵ GREEN, 1998 *apud* SOLANO, *Feng Shui*, p.16.

⁷⁶ Queremos dizer que o símbolo não é apenas uma forma de comunicação do sagrado assim como a escrita é para a fala, mas que o símbolo passa a ser, ele mesmo, também a própria revelação e, portanto sagrado.

de cunho sagrado nunca são caóticos, aleatórios: são espaços que existem por conta de certa lógica simbólica, estruturante e harmônica, que é semelhante ao próprio entendimento da estruturação do universo.

3.5. O homem como ser que habita e o espaço como revelador do sentido do mundo

Voltamo-nos por fim a este sentido último do espaço sagrado para o homem, para entender como o sagrado, relacionado ao espaço, permite ao homem entender o significado de *ser* no mundo. Mas “é preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘função do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo.”⁷⁷ Portanto não só uma experiência do *homo religiosus*, mas de qualquer homem sobre o espaço. Eliade situa a concepção do espaço sagrado como uma das primeiras e mais estruturais experiências; ela antecede o questionamento do mundo, pois não se habita o caos, não se habita a relatividade completa nem de tempo, nem de espaço. Antes de tudo é preciso se situar em uma realidade, ter um ponto fixo no tempo e no espaço para que os mesmos possam se estruturar e o mundo inteiro possa ser fundado, e não se deixe levar pelas forças caóticas da relatividade completa das experiências no mundo. De um ponto de vista ainda mais crítico, entendemos que todos os fenômenos, todos os eventos no mundo, precisam ocorrer em um intervalo do tempo e do espaço, é necessário haver um antes, e um agora, é necessário haver um aqui e um ali. Trataremos com mais cuidado da fundação deste ponto fixo no terceiro capítulo, mas devemos levar em consideração, de imediato, esta tomada de posição na qual as forças dissipadoras do caos são anuladas em prol do estabelecimento de uma ordem, de uma estrutura na qual o homem se insere. Pois tal princípio orienta o entendimento do homem sobre o espaço como um todo, e permite ao homem um ponto fixo, para além de toda a relatividade da homogeneidade do espaço profano, ponto este que o transcende, e assim direciona o homem a assumir um significado para o mundo e para sua estada no mundo.

⁷⁷ ELIADE, *O sagrado e o profano*, pp.25-26.

Desta forma, o espaço sagrado tem uma função existencial, permite que o homem o assuma como sua realidade e assim não se deixe perder também na relatividade e no caos. Permite que ele ache, neste espaço, um ponto de segurança, que lhe propicia ter o conforto de se situar em uma realidade objetiva, não só de estar nesta realidade, mas de ser parte dela. *Habitar* como nos revela Heidegger significa, ao mesmo tempo tanto *estar* quanto *ser*. O homem assim assume uma forma de *ser* no mundo, segura exatamente por ser fixa em meio a uma infinidade de possibilidades de falta de conexão e sentido das experiências neste universo. Esta segurança só se dá com o auxílio da potência significativa desta orientação simbólica do espaço. Assim o espaço sagrado revela em que sentido o homem habita o mundo, exatamente porque revela uma forma de habitar ideal, uma forma de habitar que é arquetípica em relação à forma do próprio universo ou da forma como os deuses habitam o universo. “O mundo é assim amparado e envolvido pela divindade; um homem vive sob a proteção dela na paz divina e no bem-estar”.⁷⁸

Fica, assim, previamente estabelecida uma relação existencial entre *ser* e *habitar*. Eliade, não se aprofunda no conteúdo deste *ser no mundo*, apenas nos simbolismos que o revelam, mas encontramos em Heidegger um caminho incrivelmente semelhante à ideia de estruturação do espaço como um Cosmo e de sua relação com o homem, que podemos explorar para completar o pensamento de Mircea. É aqui que Heidegger conclui não só que o homem busca invariavelmente o espaço dotado de um significado especial, mas que, o modo de *ser* do homem, é em essência, um modo de *ser* que habita. Assim, o homem é essencialmente um ser que cuida que abriga.

Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita. A palavra *bauen* (construir), porém, significa ao mesmo tempo: proteger e cultivar, [...] Construir significa cuidar do crescimento que, por si mesmo, dá tempo aos seus frutos. No sentido de proteger e cultivar, construir não é o mesmo que produzir.” (HEIDEGGER, 2006, p.127).

Em que sentido entendemos este habitar? Ora, o habitar nos revela um modo de ser que tem de proteger, que precisa guardar, que cultiva, deixa crescer enquanto

⁷⁸ ELIADE, *O conhecimento sagrado de todas as eras*, p.107.

protege, resguarda⁷⁹. Assim este resguardar é fazer com que algo possa *ser* em sua essência, é dar a este algo a liberdade de *ser* o que ele nasceu propriamente para ser, dando o *espaço devido a esta ação*. Existe uma leve inversão no pensamento de Eliade, pois não é o espaço sagrado que impõe ao homem o seu modo de *ser*, mas é o próprio modo de *ser* do homem que o impele ao espaço sagrado. Esta inversão não apresenta um problema, apenas nos revela uma dialética direta entre o homem e o seu espaço sagrado. Pois, da mesma forma vemos que o sagrado do homem necessita de um espaço, e é exatamente este que o homem constrói com o maior empenho e cuidado. Exatamente porque o sagrado, em última análise, corresponde ao verdadeiro sentido e possibilidade de se *ser*, assumindo sua oposição em relação ao *não-ser* do profano.

Um real habitar para Heidegger exige que o homem saiba configurar dois opostos fundamentais, o Céu e a Terra, o Homem como mortal e os Deuses imortais. Exatamente porque um oposto pressupõe o outro, se o homem habita sobre a terra é porque habita sob o céu. Sua mortalidade pressupõe invariavelmente seu oposto, a permanência, a imortalidade. O habitar do homem, ou o empenho em proteger e resguardar revela a necessidade de proteger estes quatro elementos fundamentais do seu mundo. É aqui que achamos o conteúdo do espaço sagrado, pois estabelecer a relação entre o finito e o infinito, entre o homem e os deuses, assim como configurar o espaço em um cosmo que une a totalidade das relações da Terra como do Céu é exatamente o que os espaços sagrados fazem no pensamento de Eliade⁸⁰.

Assim é desta forma que o homem cuida e cultiva não só sua vida em seu sentido biológico, ou os animais e plantas de que necessita. O homem passa a cultivar algo que não verdadeiramente cresce, e assim, no seu construir, no que podemos chamar da sua forma sagrada de habitar o mundo, ele protege a terra, e abriga a lua e as estrelas, constrói casas para os deuses e para seus mortos. Constitui e revela assim para o mundo espaços sagrados que permitem a ele compreender o real sentido de seu *ser* no mundo,

⁷⁹ “Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*).” (HEIDEGGER, *Ensaio e Conferências*, p.129)

⁸⁰ “[...] entre os Omaha, a aldeia é dividida em duas metades, chamadas respectivamente Céu e Terra. Os casamentos só podem ser realizados entre as duas metades exógamas, e a cada novo casamento repete-se o *hieros gamos* primordial: a união entre a Terra e o Céu” (ELIADE, *O sagrado e profano*, p.139)

dá a ele bases significativas e estáveis para estar no mundo em vista de um sentido. O espaço sagrado então se volta invariavelmente para este dar sentido a *ser* no mundo, que devemos entender, não como um aleatório e ilusório inventar sentido para o mundo. De fato, tanto no entendimento de Heidegger como no de Eliade, esta forma de habitar o mundo, não só cria um sentido para este mundo, mas revela o sentido próprio de *ser* no mundo. O espaço sagrado exerce um movimento duplo, pois ao mesmo tempo em que permite ao homem habitar em vista de um sentido, este habitar, também revela, o sentido de *ser neste mundo*, e conseqüentemente dá o devido espaço para também abrigar este universo, resguardando-o e permitindo que seja em toda sua potência.

Capítulo II: Símbolos fundamentais da configuração e formação do espaço sagrado

Depois de compreender em que consiste o espaço sagrado em oposição ao espaço profano, dentro da hermenêutica de Eliade, assim como, de que maneira o homem se relaciona diretamente com este, podemos nos voltar, com mais cuidado, a analisar este espaço em suas diferentes manifestações e singularidades. Buscamos aqui a essência do fenômeno, tentando descobrir quais são suas características mais fundamentais ao longo de suas múltiplas manifestações. Teremos a oportunidade de confrontar alguns exemplos destes espaços, descritos por Eliade, uns com os outros, assim como acrescentar outros exemplos que se somem a eles de forma a enriquecer o conhecimento do tema. No entanto, o real foco deste capítulo é o simbolismo que caracteriza tais espaços dentro da obra de Eliade. Faremos, portanto, aqui uma junção e organização das principais características simbólicas que permeiam o espaço sagrado, e as diferentes formas como estas se manifestam e articulam.

1. Simbolismo

“O símbolo é a chave de toda linguagem da experiência religiosa”⁸¹

Percebemos anteriormente que toda manifestação do sagrado se faz invariavelmente mediante um símbolo, e por isso as obras de Eliade se debruçam principalmente sobre estes, identificando-os, interpretando-os e relacionando-os. Isto ocorre, porque a dialética de oposição do sagrado e profano enfatiza a transcendência do sagrado como *o totalmente outro*. No entanto, de forma paradoxal, quando este se revela, tem de fazê-lo mediante o mundo profano, revestindo-se dele. É assim que o sagrado é revelado, através dos elementos do mundo profano, mas estes elementos não se esgotam em si mesmos, expressam algo para além deles: demonstrando suas características simbólicas e assim revelam a transcendência do sagrado. Na verdade,

⁸¹“*El símbolo es la clave de todo lenguaje de la experiencia religiosa.*” (CROATTO, *Experiencia de lo sagrado*, p.79)

todo simbolismo para as sociedades arcaicas era religioso, exatamente porque todo símbolo revela algo sobre a realidade e significado do Cosmo. É o que nos diz Eliade:

Em primeiro lugar, deixe-nos dizer que no nível das sociedades arcaicas, todo o simbolismo é, ou pelo menos era, um simbolismo religioso. Símbolos revelam uma modalidade do real ou da profunda estrutura do mundo, e o mundo é considerado uma Criação dos Deuses. Consequentemente, toda revelação que traz a tona algo da estrutura do Universo, ou de diferentes modos da existência no mundo e especialmente da existência humana é ao mesmo tempo uma revelação de natureza religiosa. (ELIADE, 1985, p.3)⁸².

1.1. Noção de Símbolo

Assim, para compreender o pensamento de Eliade a respeito dos símbolos⁸³ e, por conseguinte, do espaço simbólico, é fundamental descobrir qual é precisamente a noção de símbolo, subjacente a todas às suas análises, embora não claramente explicitada. Ora, à luz de tais análises pode-se dizer que o símbolo é, para ele, uma realidade sensível (p.ex. fogo), que, além de seu significado natural, remete a um significado suprasensível e transcendente. Este significado não reside no fogo enquanto fogo, embora suas propriedades naturais se adaptem ao significado simbólico que lhe é atribuído (que não seria sugerido neste caso, pela água p.ex.). Assim, o fogo simboliza algo⁸⁴, pelo que ele é, pela forma como é, pela forma como se relaciona com o resto do Cosmo e pela forma como aparece ao homem. No entanto este significado corresponde a uma experiência peculiar de uma dimensão transcendente da realidade feita pelo ser humano. O fogo p.ex. só é símbolo para quem faz esta experiência simbólica, ou seja, para aquele homem que decifra sua mensagem, que descobre mediante o fogo o

⁸² “First of all, let us say that at the level of archaic societies, all symbolism is, or at least was, a religious symbolism. Symbols reveal a modality of the real or a deep structure of the World, and in the World is considered the creation of the Gods. Consequently, every revelation bearing on the structure of the Universe, or on different modes of existence in the world, and especially on human existence, is at the same time a revelation of religious nature.” (ELIADE, *Symbolism, the sacred, and the arts*, p.3)

⁸³ O entendimento de símbolo por Mircea Eliade é evidentemente diferente da interpretação de Charles Sanders Peirce, e não pode ser avaliado nos moldes da semiótica. No seu entendimento o símbolo está para além do signo, e é entendido como uma forma autônoma de comunicação para além da construção social. Os símbolos são como Croatto expressa: pré-hermenêuticos, anteriores a uma tomada de posição interpretativa (Cf. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado*, p114.).

⁸⁴ Adotamos neste ponto um pouco dos conceitos desenvolvidos por Severino Croatto, que trabalha mais minuciosamente o conceito de símbolo separadamente e se adequa perfeitamente ao pensamento de Eliade: CROATTO, *Op. cit.*

“poder”, o “brilho”, “o calor” e a “destruição”. Caso contrário, é simplesmente um objeto natural.

Assim, seguindo o pensamento de Croatto, poderíamos dizer que o símbolo é como o anjo, transita entre dois mundos: ao mesmo tempo em que entende os segredos do Céu, pode andar sobre a terra. É desta forma que o estritamente sensível acha uma possibilidade de *ser* no inteligível. O inefável divino encontra uma expressão palpável aos limites do homem. No entanto, como dissemos, o símbolo não é *o que* ele revela, mas a chave que permite chegar à ele. Isto é, enquanto o símbolo revela algo do divino ele não é propriamente o divino, mas o mecanismo que o revela e no qual ele se revela. O símbolo é a chave que abre uma realidade onde a razão não acha “chão”, abre ao homem um mundo rico e exuberante que estaria vedado a ele sem o símbolo. Não é unicamente uma “porta” para o divino, abre, ao mesmo tempo várias realidades humanas. Assim podemos destacar três campos onde o símbolo é a chave: a religião nas hierofanias, os sonhos e vivências profundas do inconsciente e a arte.

A dimensão do ser humano na qual reside tal experiência não se identifica nem com o mero psiquismo nem com uma razão, compreendida como sede de um pensamento conceitual e calculador. Trata-se antes daquilo, designado como alma, espírito, ou de outra forma, que constitui a unidade radical da essência humana, ao mesmo tempo, como ser no mundo e como aberto a algo mais, que transcende toda a realidade humano-mundana. Esta experiência simbólica supõe, portanto, a abertura do ser humano para algo superior ao mundo natural e sensível. Este algo pode ser p.ex. o amor, a saudade, etc. ou em última análise aquilo que corresponde à necessidade de dar um sentido último e radical à existência. Neste sentido, o conteúdo da experiência simbólica é algo “metafísico”, que pode ser considerado real (como faz Eliade) ou ilusório (discussão já realizada no cap.I).

E é dentro deste entendimento, onde algo transcendente se faz presente em algo imanente, ou seja, quando o sagrado se manifesta mediante o profano que percebemos que todo contato com o sagrado se faz invariavelmente através dos símbolos e é, portanto, através deles também, que nosso estudo do pensamento de Eliade se encaminha. Pois ele é “provavelmente o maior interprete vivo dos mitos e símbolos

religiosos do mundo⁸⁵” É exatamente porque Eliade se debruça de forma apaixonada sobre o vasto repertório simbólico de toda história das religiões que afirma que existe para além das formas, linhas e proporções um mundo mais “puro” e de forte espiritualidade, o mundo dos símbolos. Mundo este, em que o homem arcaico, o *homo religiosus*, e segundo Eliade também muitos artistas, desfrutam, como revelador do sentido transcendente de *ser*. E é assim que os símbolos são tratados, dentro da hermenêutica de Eliade, como “um modo autônomo do conhecimento”⁸⁶, portanto entendidos não como figuras estáticas, mas “enquanto instrumento do conhecimento”, capazes de desvelar os sentidos da existência.

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem. “O homem simplesmente”, aquele que ainda não se compôs com as condições da história. (ELIADE, 1996, pp.8-9)

Eliade não restringe os símbolos ao homem religioso, afirma, na verdade que o homem é em essência um ser simbólico, adotando simultaneamente ao conceito de *homo religiosus*, o de *homo symbolicus*, e mostrando que uma das diferenças mais marcantes do homem em relação aos animais se refere diretamente a sua capacidade de comunicação mediante símbolos. É por isso, que a “descoberta”, no início do século XX, dos símbolos, principalmente pela psicologia, como reveladores do universo do inconsciente humano, não é, segundo Eliade, propriamente inédita. Em verdade: “[...] só fez retomar uma orientação que foi geral na Europa até o século XVIII e que é, além do mais, conatural às outras culturas extra-europeias [...]”⁸⁷. Mas ele não deixa de se valer da psicologia profunda como instrumento; apenas não se limita a ela. Afirma que esta abertura comunicativa própria dos símbolos não se situa unicamente dentro dos limites de um inconsciente fechado, que teria um valor e significado apenas para o próprio sujeito. Na verdade acredita que ela é responsável pela contínua abertura do homem ao transcendente.

⁸⁵ “probably the world’s foremost living interpreter of spiritual myths and symbolism” (SCIENTIST OF SYMBOLS, *Time*, fevereiro 11, 1966, pp. 68-70)

⁸⁶ ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.5.

⁸⁷ Idem, pp. 5-6.

Quando nós dizemos que os símbolos tem sucesso em desvelar as estruturas do real, as quais mais tarde e em certas culturas serão representadas por conceitos, nós não intentamos homologar símbolos como conceitos. Tanto sua essência quanto sua função são diferentes. Símbolos ainda mantêm contato com as profundas origens da vida; eles expressam, nós devemos dizer, o espiritual “vivo”. Esta é a razão porque os símbolos têm uma áurea numinosa; eles revelam que as modalidades do espírito são ao mesmo tempo manifestações da Vida, e por consequência, diretamente engajadas com a existência humana. Os símbolos não só revelam uma estrutura da realidade ou uma dimensão da existência; eles carregam, ao mesmo tempo, um significado para a existência humana. Este é o porquê todo símbolo carrega em última instância conjuntamente uma revelação existencial para o homem que decifra sua mensagem⁸⁸. (ELIADE, 1985, p.5).

Devemos ressaltar que um símbolo, pela sua própria característica, sempre abre uma grande gama de possibilidades de conexões cognitivas, assim, não propõe uma resposta direta dada de forma unívoca e clara. O problema é que tal fato levou os críticos a afirmarem que Eliade impõe símbolos e interpretações simbólicas em dados onde eles mesmos não vêem tais símbolos. Estes seriam mais um desejo interpretativo inconsciente do próprio Eliade do que algo presente nos dados que ele oferece. Mircea diz a este respeito: “[...] Eu respondo que eu vejo tais símbolos porque eles *estão lá*. Se outros não os vêem, isto não significa que eles, *não existam*, mas simplesmente que eles não os podem ver.⁸⁹” Tal questão poderia carecer de maior relevância, se não fosse a insistência e o cuidadoso trabalho dele em demonstrar minuciosamente como tais símbolos aparecem de forma recorrente em tão diferentes culturas. Assim Eliade responde metodologicamente a esta questão encontrando em meio à infinidade de variáveis que operam dentro de um fenômeno religioso, aqueles dados que são invariáveis, que permanecem contínuos em meio à multiplicidade de todas as suas manifestações. Demonstrando, por fim, que existe uma estruturação simbólica própria

⁸⁸ “When we say that symbols succeed in disclosing structures of the real, which much later and in certain cultures had been signified by concepts, we do not intend to homologize symbols with concepts. Their essence and their function are different. Symbols still maintain contact with the deep sources of life; they express, we may say, the “lived” spiritual. This is the reason why symbols have a numinous aura: they disclose that the modalities of the Spirit are at the same time manifestations of Life, and by consequence, directly engage human existence. Symbols not only disclose a structure of the real or even a dimension of existence, at the same time they carry a significance for human existence. This is why even symbols bearing on ultimate reality conjointly constitute some existential revelations for the man who deciphers their message.” (ELIADE, *Simbolismo, the sacred, and the arts*, p.5)

⁸⁹ “(...) I reply that I see such symbols because they *are there*. If another doesn’t see them, it doesn’t mean they *don’t exist* but simply that he can’t see them”. ALLEN, *Myth and religion*, p.131.

deste fenômeno, que transcende as contingências históricas, sociais e culturais, como pretendemos mostrar, neste capítulo, a propósito do espaço sagrado.

Mas o que estas críticas nos revelam é que devemos ter certo cuidado interpretativo ao abordar os símbolos, já que esses, por não operarem como um conhecimento conceitual lógico e discursivo, exigem necessariamente outra abordagem. Fica imediatamente evidente a necessidade de uma abertura sensível a tal entendimento, à medida que é, propriamente, mais intuitivo do que compreensivo. Tal questão leva Georg Lachnitt, quando aborda o estudo do tema, a dizer que:

É preciso envolver-se emocionalmente com o símbolo e senti-lo para que produza efeito em nós. *Para vivenciar os símbolos realmente como tais – e em última análise o que importa é a vivência – e não apenas vê-los como sinais, devemos “estar prontos para nos deixar tocar emocionalmente por eles”*. O conhecimento simbólico ultrapassa, pois o conhecimento verbal e discursivo. Quando uma pessoa se deixa envolver pelo símbolo, entra em contato com seu conteúdo pela experiência emocional. Assim escreve Kast mais adiante: *“Um símbolo com o qual nos envolvemos ativamente pode vivificar toda uma série de experiências psíquicas, mas isso ocorre apenas quando entramos em contato com ele emocionalmente (...) toda eficácia contida no símbolo, a energia presa nele, são liberadas apenas quando conseguimos nos envolver emocionalmente com ele.”* (LACHNITT, 2004, p.44).⁹⁰

A lógica própria aos símbolos não é a mesma lógica própria ao discurso racional. Douglas Allen, ao discutir o tema, nos lembra que existem para além da razão outras forças que necessariamente movem o homem, pois a emoção e a imaginação não são intencionais⁹¹. Devemos acrescentar: *não é possível ao homem decidir gostar*; o seu próprio gosto está para além de sua intenção racional. Reside neste ponto um conhecimento que chamaríamos de *noturno*, intuitivo, sensível, em contraposição ao que podemos chamar de *diurno*, que é racional e intencional. O que leva o homem a uma inclinação de gosto ou de sua vontade não é claro e evidente e opera por detrás de sua razão. É por este motivo que os símbolos se situam para a psicologia no inconsciente. São a prova de que a mente humana não segue um único fluxo cognitivo. Bachelard nos traz uma luz sobre o assunto dizendo que:

⁹⁰ O texto em itálico, na citação, refere-se a: KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo, Ed. Loyola 1997, pp. 25-26. In: LACHNITT, Georg. *Estudando o símbolo*. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, Universidade Católica Dom Bosco, 2004.

⁹¹ ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p.135.

Em sua simplicidade, a imagem não tem necessidade de um saber. Ela é a dádiva de uma consciência ingênua. Em sua expressão, é uma linguagem criança. Para bem especificar o que pode ser uma fenomenologia da imagem, para especificar que a imagem vem *antes* do pensamento, seria necessário dizer que a poesia é, mais que uma fenomenologia do espírito, uma fenomenologia da alma. Deveríamos então acumular documentos sobre a *consciência sonhadora*. (BACHELARD, 2003, p. 4).

Devemos ter em mente, que para Eliade, a relação do homem com os símbolos não é ocasional, nem mesmo uma fuga da própria razão simplesmente pelo fato de não estar posta dentro dos moldes próprios da razão discursiva. Os símbolos são para Eliade, uma forma autônoma e genuína de conhecimento, tal como sugerem também Bachelard e Paul Ricoeur. Assim os símbolos seriam capazes de penetrar em lugares onde a razão, enquanto pensamento conceitual, não tem mais alcance, como o próprio Eliade explica:

[...] as Imagens são, por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressa por conceitos. (Sabemos dos esforços desesperados de diversas teologias e metafísicas, tanto orientais como ocidentais, para expressar por conceitos a *coincidentia oppositorum*, modo de ser facilmente, e, aliás, abundantemente, expresso por Imagens e Símbolos). (ELIADE, 1996, p.11)

Mas em que sentido estes símbolos operam? Allen⁹² afirma que sem dúvida Eliade é um idealista da metafísica, que a sua compreensão dos símbolos, neste sentido, direciona-o evidentemente para uma metafísica dos mesmos. Neste sentido, seu pensamento a respeito do símbolo, rejeita a ideia de que os símbolos seriam condicionados culturalmente. Para Eliade, assim como para Platão, “a não materialidade da Forma tem uma consistência ontológica independente das intuições individuais da mente.”⁹³ Assim ele afirma que o fato de o *homo symbolicus* perceber tais estruturas simbólicas, não significa que ele as tenha inventado; na verdade significa que elas têm um caráter objetivo, que existem. Mas, diferentemente de Platão, Eliade não acredita que esta *existência não material* seja independente do homem, de modo que ele apenas

⁹² Idem, p.131.

⁹³ ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p.131.

as aprecie. Acredita, ao contrário, que pelo fato de não serem formas definidas, seu significado se mantém aberto, de modo que é sempre necessário ao sujeito uma ação imaginativa e criativa (que cria ativamente), para que os símbolos tomem forma, se revelem como imagem/objeto. “O *homo religiosus* experimenta um mundo real constituído de estruturas essenciais objetivas e significativas, mas este é sempre um mundo inacabado de possibilidades inesgotáveis, um mundo cujo verdadeiro significado e a importância devem ser ativamente constituídos⁹⁴.” Ou seja, mesmo que os símbolos revelem uma estrutura objetiva de valores trans-humanos, estes símbolos não têm uma forma definida, estão abertos e devem, mediante a ação própria do sujeito, considerando neste caso, seu contexto histórico, situação social e cultural, ser constantemente reconstituídos no mundo, revelando um triplo caminho entre sujeito, manifestação simbólica e símbolo.

O aspecto sob o qual a interpretação de Bachelard pode nos ajudar neste ponto se refere à percepção própria dos símbolos. Quando nos utilizamos do termo “alma” entendemos para onde tais símbolos falam e qual sua força.⁹⁵ O que Bachelard revela é que a imagem poética e os símbolos quando falam esta linguagem estética não só revelam as profundezas da alma humana, aquilo que para Eliade é arquétipo e essencial no homem, mas fazem com que esta mensagem ache, por meio dos símbolos, ou das artes, uma ressonância e uma repercussão nas almas daqueles que a percebem, que tomam contato sensível com aquele símbolo ou com aquela linguagem poética. Tal conceito afirma, portanto, a ideia de Eliade de uma metafísica dos símbolos, de uma transcendência exatamente porque pressupõe uma ligação entre todas as almas, uma mesma natureza da alma, uma mesma profundidade do homem. É por meio da linguagem poética e das formas simbólicas que estes arquétipos tomam forma, são materializados no mundo e, ressoando na alma⁹⁶, aproximam-se de todos aqueles que realmente param

⁹⁴ “Homo religiosus experiences a real world of essential objective structures and meanings, but this is always an unfinished world of inexhaustible possibilities; a world whose particular meanings and significance must be actively constituted.” ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p.131.

⁹⁵ O termo “alma” tem para Bachelard um significado bem específico, como se depreende da seguinte afirmação: “A palavra alma pode ser dita poeticamente com tal convicção que envolve todo um poema.” BACHELARD, *A poética do espaço*, p.5.

⁹⁶ Podemos perceber mediante a citação que se segue, que também para Eliade os símbolos revelam algo diretamente à alma humana, e o revelam exatamente pela sua forma única de ser, mediante suas qualidades simbólicas: “Não se trata de uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da ‘altura’, do supraterrrestre, do infinito revela-se ao homem como um todo, tanto à sua inteligência como a sua alma. É uma tomada de consciência total: em face do Céu, o homem descobre ao mesmo tempo a incomensurabilidade divina e sua própria situação no Cosmo. O Céu revela, *por seu próprio modo de ser*,

para *senti-los*, fazendo com que tomem contato com suas próprias profundezas individuais e com o sentido de sua alma, encaminhando o espírito à compreensão de seu próprio *ser*.

As ressonâncias dispersam-se nos diferentes planos da nossa vida no mundo; a repercussão convida-nos a um aprofundamento da nossa própria existência. Na ressonância ouvimos o poema; na repercussão o falamos, ele é nosso. A repercussão opera uma inversão do ser. Parece que o ser do poeta é o nosso ser. [...] A exuberância e a profundidade de um poema, são sempre fenômenos do par ressonância-repercussão. É como se, com sua exuberância, o poema reanimasse profundezas em nosso ser. Para percebermos a ação psicológica de um poema, teremos pois de seguir dois eixos de análise fenomenológica: um que leva às exuberâncias do espírito, outro que conduz as profundezas da alma. (BACHELARD, 2003, p.7)

1.2. Os símbolos arquetípicos

Estas formas simbólicas, que Eliade identifica, correspondem na verdade a um conjunto de símbolos específicos, que se repetem ao longo da história e trajetória humana, transcendendo a situação histórica e cultural de um único povo e se universalizando. São símbolos tanto primordiais como universais, à medida que estão presentes tanto junto ao homem desde as primeiras civilizações, quanto em todos os indivíduos de qualquer época ou cultura. Estes símbolos apresentam manifestações ligeiramente diferentes em cada cultura, mas com uma função e estrutura simbólica idêntica. É neste sentido que, dizemos, com Eliade, que se caracterizam como formas arquetípicas. Formas estas que devemos explicar, à medida que são a chave que abre todo o entendimento da hermenêutica de Eliade e que se tornam de fundamental importância para compreender a estrutura do espaço sagrado. Na verdade tais arquétipos são importantes para o ser humano como tal, pois são essenciais em dois sentidos: primeiro, porque à medida que acompanham a sua existência, independentemente de qualquer condicionamento externo; em segundo lugar, porque enquanto existem e persistem devem ter um propósito, assim como tudo que ocorre na natureza o tem, e por isso não poderiam ser inicialmente ignorados.

a transcendência, a força, a eternidade. Ele *existe de uma maneira absoluta*, pois é *elevado, infinito, eterno, poderoso*.” ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.101.

O que nos interessa neste momento é entender como estas formas arquetípicas aparecem e se estruturam na obra e entendimento de Mircea Eliade, de modo a termos uma melhor compreensão das manifestações simbólicas do sagrado. Guimarães nos mostra através da identificação de I.P. Culianu, que estas estruturas encontradas na obra de Eliade podem ser classificadas em três formas⁹⁷: como modelos divinos ideais a serem imitados, como interpretações dos dados da psicologia profunda, ou, por fim, como estruturas morfológicas provenientes de situações existenciais limites. Faremos uma passagem por estas três diferentes modalidades de estruturas arquetípicas para entender como assumem uma importância capital na hermenêutica destes símbolos primordiais.

1.2.1. Modelo arquetípico a ser imitado (categoria fenomenológica descritiva)

O arquétipo como modelo a ser imitado, constitui uma característica evidente encontrada na compreensão de mundo do *homo religiosus*, pois, no momento que este entende que existe um modelo divino transcendente, seja este dos deuses, heróis ou ancestrais, percebe que tal modelo é ideal e por este motivo deve ser imitado e repetido. Enquanto este modelo configura uma situação que tem um formato específico, que é repetido, deve-se compreendê-lo como arquetípico⁹⁸. De forma análoga surgem os tabus, as proibições de ações que consistem em si mesmas um perigo para toda a estrutura da realidade natural e social, pois são contrárias aos ensinamentos divinos. A exemplificação dos mitos dos povos arcaicos feita por Eliade

[...] permite compreender em que sentido a relação do homem arcaico, com os eventos arquetípicos que compõem a sua história sagrada, é uma relação essencialmente hermenêutica, pois, ao imitar os gestos dos Seres Sobrenaturais narrados nos mitos, o homem arcaico confere valor aos acontecimentos de sua vida, às suas crises existenciais, isto é, interpreta-os ao dar a eles um significado universal, exemplar. (GUIMARÃES, 2000, p.416).

⁹⁷ GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, p. 410.

⁹⁸ Neste caso o termo “arquétipo” não se refere diretamente a Jung, como Eliade nos explica: “Fiz mal em dar ao Mito do Eterno Retorno o subtítulo ‘Arquétipos e Repetições’. Arrisquei-me a ser confundido com a terminologia de Jung. Para ele, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Eu emprego esta palavra por referência a Platão e a Santo Agostinho: dou-lhe o sentido de ‘modelo exemplar’ – revelado no mito e que é reatualizado pelo rito.” ELIADE, *A provação do labirinto*, p.122.

Assim os atos imitados das divindades pelo homem ganham um sentido e mudam de nível ontológico, pois não representam mais atos aleatórios, quando repetem o modelo ideal divino ganham um significado elevado perante todos os outros atos e deixam de ser banais. “Quem observa o comportamento geral do homem arcaico, dá-se imediatamente conta deste fato: que nem os atos humanos propriamente ditos, nem os objetos do mundo exterior, têm valor intrínseco autônomo.”⁹⁹

Ou seja, algo só tem real valor e significado se participa de uma realidade transcendente e, um gesto só tem real sentido porque imita este modelo perfeito dos gestos anteriormente feitos pelos deuses. O ato assim assume um status ontológico à medida que adquire legitimidade baseada neste modelo transcendente. Veremos mais a frente que, em geral, o espaço sagrado dentro do universo humano pretende repetir este modelo exemplar do espaço divino, ou de toda a estruturação do cosmo como espaço. Esta repetição é feita, portanto, de forma simbólica dando um sentido legítimo ao espaço que o homem habita e que configura como contato com o divino.

1.2.2. Modelo arquetípico psicológico

O conceito originário de arquétipo tem uma dívida para com os avanços da psicologia profunda, desenvolvida por Jung com um vasto material referente aos arquétipos psicológicos. O próprio Eliade afirma não ter certeza do quanto realmente deve ao conceito de Jung, mas afirma que uma associação muito direta de seu conceito com o do psicólogo, poderia trazer certa confusão; por isso tende a evitar a terminologia, para não gerar qualquer tipo de confusão.

Mas Mircea não abre mão do auxílio que a psicologia profunda e todas as suas descobertas sobre os símbolos podem trazer para o entendimento das formas simbólicas de cunho religioso. Na verdade, os estudos que se voltam diretamente para o homem, nem teriam mais como não dialogar com estas descobertas fantásticas do inconsciente. No entanto, um primeiro problema refere-se a que, para Eliade, a psicologia trabalha com os símbolos quando estes aparecem de forma problemática e nunca como eles são em sua origem, de forma que, ao identificar o comportamento destes símbolos, a

⁹⁹ ELIADE, *Mito do eterno retorno*, p.14.

psicologia em geral encontra neles formas deturpadas. Contrariamente, nos estudos das religiões, estes arquétipos se encontram em harmonia e continuidade com o consciente, o que seria, do ponto de vista do psicólogo, no mínimo, inesperado, pois estes costumam constatar oposições e conflitos do consciente com o inconsciente¹⁰⁰. É por isso que Mircea toma os símbolos provenientes das manifestações religiosas como em seu estado de plenitude de significado e, por conseguinte, como soluções existenciais plenas.

A religião é a solução exemplar de toda crise existencial, na medida em que integra o homem na totalidade do real - por exemplo, a função dos ritos de iniciação -; ao abri-lo a valores que não são contingentes nem particulares, a religião lhe permite ultrapassar as situações pessoais e ter acesso ao mundo do espírito. (GUIMARÃES, 2000, pp. 445-446).

Outra questão pertinente a esta aproximação com a psicologia refere-se ao próprio conceito de inconsciente, pois, se tomamos esse como estritamente individual e inacessível, esses símbolos se tornam incrivelmente subjetivos e perdem um sentido universal, caracterizando-se como casos particulares isolados. Aqui voltamos a uma questão inicial da metodologia do autor, que insiste na irredutibilidade do fenômeno religioso, e muitas vezes, teme que o psicólogo tenha a tendência a reduzir a religião a um fenômeno psicológico. Para Eliade, ao contrário, assim como no pensamento de Jung, os símbolos se repetem universalmente em torno de um formato básico, que aparece por ocasião de uma mesma situação de tensão existencial. No entanto, o autor faz uma ressalva, e coloca a ideia de trans-consciente no lugar da de *inconsciente coletivo* desenvolvida por Jung. “Não dizemos do subconsciente, pois nada nos prova que não exista também um trans-consciente”.¹⁰¹ Neste sentido, Eliade entende que as formas, imagens e símbolos desenvolvidos, sonhados e imaginados por um indivíduo tem uma ligação com as imagens recorrentes em todos os indivíduos e com todos os símbolos arquetípicos que ele encontra repetidos nas mais diversas religiões. É por este motivo que muitas vezes os sonhos revelam estruturas míticas. Existe, portanto, uma conexão dada pelas respostas e imagens encontradas pelos inconscientes individuais e toda uma estrutura simbólica que é universal, revelando uma essência simbólica no inconsciente que transcende o individual. “O ‘inconsciente’ *imita*, o trans-consciente.

¹⁰⁰ GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, pp.449.153-154.

¹⁰¹ ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.13.

Neste sentido, a experiência mística é a descoberta do sentido originário e original de toda a realidade e, portanto, toca a essência das preocupações filosóficas”.¹⁰²

O “inconsciente”, como é chamado, é muito mais “poético” – e, acrescentamos, mais “filosófico”, mais “mítico” – que a vida consciente. Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Os psicólogos sabem muito bem que descobrem as mais belas mitologias nos “devaneios” ou nos sonhos de seus pacientes. Pois o inconsciente não é unicamente assombrado por monstros; ele é também a morada dos deuses, das deusas, dos heróis, das fadas; aliás, os monstros do inconsciente também são mitológicos, uma vez que continuam a preencher as mesmas funções que tiveram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, aperfeiçoar sua iniciação. (ELIADE, 1996, p.10).

Mas nos perguntamos como o homem absorve tais símbolos, qual é propriamente o mecanismo de compreensão desta ‘estrutura autônoma de conhecimento’. É exatamente a psicologia que pode trazer à luz, um entendimento sobre este contato do homem com o simbólico. Assim poderíamos questionar se exerceriam no homem a influência que Eliade encontra. Para tal questão explica-se que:

Esta é a razão pela qual Eliade considera que não é necessário que um indivíduo ou um certo número deles reconheça ou assuma plenamente as significações ‘elevadas’ de um símbolo pertencente a sua tradição, para que se possa ter o direito de concluir que a mensagem do símbolo se reduza unicamente às significações de que tais indivíduos são conscientes. O símbolo não se dirige apenas à consciência desperta, mas à totalidade do ser humano, isto é, também à sua atividade inconsciente. Neste ponto, Eliade encontra uma confirmação de sua teoria dos símbolos nos dados fornecidos pela psicologia do profundo que afirma que o símbolo libera a sua mensagem e cumpre sua função mesmo quando a sua significação escapa à consciência. (GUIMARÃES, 2000, p.429).

Portanto, o homem não tem, necessariamente, de compreender todo o significado estrutural de um símbolo, para absorvê-lo como símbolo, pois seu consciente capta aquela informação em um nível inconsciente imediato. É exatamente por este motivo que nos utilizamos da teoria de Bachelard, de que os símbolos e imagens poéticas falam diretamente à alma e ressoam lá. Se o espírito, como razão, não toma consciência direta e imediata dessa repercussão na alma, não significa que o símbolo não cumpriu seu objetivo completo, pois sua mensagem continua repercutindo

¹⁰² GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, p.453.

lá. Temos neste sentido alguns exemplos e podemos destacar o caso da russa Natália Borovskaya¹⁰³, que relata como, vivendo na sociedade russa laica, onde toda a religião era um tabu, descobriu unicamente mediante o seu contato com a arte religiosa seu significado e potência.

1.2.3. Modelo arquetípico morfológico

Neste ponto Eliade busca não somente o entendimento e interpretação das formas simbólicas, mas seu motivo, sua origem, tentando entender o que permite que tais símbolos apareçam ao homem com uma mesma estrutura em situações e momentos tão variados. Com este objetivo, investiga a própria estrutura destes arquetipos e busca por aquele símbolo que é essencial, que está desprovido dos diferentes condicionamentos históricos e culturais de cada religião, busca, portanto, por sua forma ‘pura’, essencial, assim como por sua origem, isto é, a situação que impele no homem o descobrimento ou revelação de tal arquetipo. Não uma situação histórica específica, mas a situação existencial, que faz com que este símbolo emerja e apareça ao homem.

Guimarães revela que no caso da compreensão morfológica dos arquetipos, Eliade assume o seu débito para com Goethe em “*Morphologie der Pflanzen*”, ao descrever a experiência deste, no jardim público, Flora ou Villa Giulia, tentando descobrir a estrutura básica original, comum às mais variadas plantas¹⁰⁴. Eliade faz assim, uma ligação importante, entre tal descoberta da evolução estrutural das plantas como um todo e a questão dos arquetipos religiosos. Percebe que a compreensão de um modelo original dos mitos e das criações folclóricas, permitiria compreender a estrutura

¹⁰³ Natália Borovskaya, doutora em História da Arte e professora na Academia de Pintura, Escultura e Arquitetura professora da Universidade Estatal de Moscou, apresentou uma série de conferências “Da Arte a Deus: Um Caminho” no período de 26 a 28 de abril de 2011, com a seguinte sinopse: “No contexto de uma sociedade secularizada como era a União Soviética no final do século 20, a experiência do belo, exemplificado no rico tesouro da arte religiosa russa, tanto na pintura como na música e na literatura, suscita uma percepção do Transcendente e uma sede de Deus que podem ser significativas também para o nosso mundo ocidental e latino-americano hoje”. O evento foi uma parceria da PUC-Minas (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais) com a FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), o Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e o Centro Loyola – Espiritualidade, Fé e Cultura.

¹⁰⁴ “-talvez porque Goethe considerava “a planta original” como uma descoberta científica. Quando for escrita a história da ideia de *morfologia*, tal como entendida por Goethe, será possível ver o quanto ela foi fecunda, nas ciências naturais sem dúvida, mas também na classificação, análise e interpretação das criações folclóricas, as concepções estéticas, etc...”. GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, pp. 418-419.

fundamental de todos os mitos e histórias folclóricas. Por este motivo, segue encantado, descrevendo a descoberta de Goethe:

Quando Goethe descobriu o princípio da metamorfose das plantas, isto é, que seus órgãos reprodutores não são mais que folhas “especializadas”, ele exclamou: “Se pudesse comunicar a alguém minha visão e minha alegria! Mas é impossível. Não se trata nem de sonhos nem de fantasia, mas da descoberta da forma essencial com a qual se poderia dizer que a Natureza joga constantemente, e neste jogo produz a vida mais variada.” [...] compreendi que as “formas histórico-religiosas” são apenas as expressões, infinitamente variadas, de algumas experiências religiosas fundamentais. Quando o homem religioso descobre a sacralidade do Céu, ou da Terra, ele exprime sua descoberta por meio de “Formas” (figuras divinas, símbolos, mitos, etc.) que jamais conseguem traduzir *exatamente* e *totalmente* o que significa o sagrado celeste ou telúrico. [...] começa-se a ver as estruturas do universo religioso: intuem-se os “arquétipos”, os modelos destas Figuras divinas que tentam “realizar-se” e “comunicar-se” inteiramente e não conseguem mais que uma nova “expressão” [...] Toda expressão religiosa não é mais que uma mutilação da experiência plena. (GUIMARÃES, 2000, pp.419-420).

Eliade intui assim num relance que as inúmeras manifestações religiosas, que encontra no decorrer de seus estudos, não são mais do que variantes simbólicas de algumas experiências religiosas fundamentais. Estas experiências corresponderiam, na realidade, a problemas existenciais, decorrentes da situação do ser do homem no universo, ou mesmo, mais especificamente, provenientes do encontro original do homem com a essência do sagrado, com as tensões provocadas na busca por respostas. Os símbolos são, assim, o resultado fecundo e criativo destes encontros, representando uma tentativa de revelação do sentido destas experiências primordiais. Estas situações limite, de caráter existencial, são de tal forma universais, que os símbolos gerados a partir delas, apresentam uma mesma estrutura formal, que denominamos aqui arquétipo morfológico. Representam, portanto, tentativas de expressar uma mesma conclusão, que o homem chega quando se encontra em um mesmo dilema existencial.

Aceito o “estruturalismo” de Dumézil, de Propp - e de Goethe. [...] Para ver claramente que 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. (ELIADE, 1987, p.106)

Com estas considerações Eliade busca, portanto, uma compreensão profunda dos símbolos, e entende que toda vez que o homem se depara com uma tensão existencial tal que ultrapassa os limites da lógica imediata discursiva de sua razão, ele encontra na expressão simbólica, ou seja, nestes mesmos arquétipos morfológicos como uma resposta natural a estas tensões. É exatamente por isso que tais arquétipos parecem representar uma resposta “natural” e perfeita aos seus dilemas existências.

Ao centrar a sua interpretação dos fatos religiosos na hermenêutica dos símbolos religiosos, Eliade não faz outra coisa que se situar no plano de significação desses fenômenos em vista de elucidar a situação existencial que tornou possível a sua constituição. (GUIMARÃES, 2000, p.416.)

[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 de seu lugar no Universo. (ELIADE, 1996a, p.43).

Entendemos com isso que os símbolos surgem para o homem como uma resposta a uma tensão existencial específica, proveniente de sua situação de *ser* em um universo com contingências, que são assim, naturais ao *ser* do homem, e conseqüentemente universais, mas que só podem ser totalmente expressas de forma simbólica. Se se pretende compreender o simbolismo religioso, torna-se necessário, portanto, identificar a tensão inicial que o faz emergir no homem, a fim de compreendê-lo em sua totalidade. Por este motivo, tentaremos sempre ao longo deste trabalho investigar o arquétipo morfológico por detrás dos símbolos que se referem ao conjunto da pesquisa sobre o espaço sagrado.

2. Arquétipos fundamentais do lugar sagrado

Se o sagrado revela-se sempre de forma simbólica, o mesmo também ocorre com os espaços sagrados. É a partir dos símbolos que Eliade explora a compreensão desses espaços, e é por este motivo que é necessário, aqui, revelar os principais arquétipos presentes na sua estruturação simbólica. Tal arquétipo, como se pôde perceber anteriormente, transpassa a construção histórica de cada símbolo e as contingências de cada manifestação. Ou seja, o espaço sagrado, em sua essência, independente de período ou lugar, revela, em geral, uma mesma estrutura simbólica, que por este motivo chamamos arquetípica, e tem, mesmo na sua grande variedade de manifestações, umas mesmas funções simbólicas. É por este motivo que não importa de qual ponto partimos como exemplo deste espaço, e sim, se abordamos adequadamente a hermenêutica simbólica do espaço em questão. Iniciamos o assunto trazendo à tona um dos exemplos mais completos descritos por Eliade, o dos *ngajus dayaks*, do sul de *Bornéu*:

A área habitada pelo povo sagrado é a terra sagrada. Foi dada a ele pela divindade, que a formara dos restos do sol e da lua. Jaz no meio das águas primordiais, entre o Mundo Superior e o Mundo Inferior, e está assentado no dorso da Cobra-d'água. É limitada pela cauda levantada e pela cabeça da deidade do Mundo Inferior. Também encontramos nos mitos a ideia de que o mundo está contido em um círculo formado pela Cobra-d'água mordendo sua própria cauda. O mundo é assim amparado e envolvido pela divindade; um homem vive sob a proteção dela na paz divina e no bem-estar. O homem vive na terra sagrada e divina de Mahatala e Jata. As montanhas da terra sagrada elevam-se até o Mundo Superior. A divindade desce até essas montanhas e ali se encontra com os homens e lhes dá seus presentes sagrados. O homem vive na terra sagrada em comunhão com as deidades supremas. Ele sobe à montanha sagrada e lá pratica ascetismo (*batapa*) e Mahatala aproxima-se dele e o observa. Na calada da noite ele se deixa ir e à deriva numa pequena jangada no rio, e a Cobra-d'água vem à superfície e o vê. A deidade é onipresente, e o homem pode estar diante dela em toda parte, pois ele está na terra da deidade e sob sua proteção e a deidade criou para ele um acesso ao Mundo Superior e ao Mundo Inferior. (ELIADE, 1963, p.107).

Ao analisar este exemplo, percebemos que o espaço é sagrado porque foi construído para o homem pela deidade, ou seja, a terra sagrada foi dada de presente ao homem pelos deuses. Este presente não é qualquer presente, esta terra, e apenas ela, foi feita com os restos do Sol e da Lua, participa assim de seu mesmo status ontológico superior e simbólico. Consequentemente este espaço é constituído, não é aleatório, revela sua aproximação com o cosmo. Em contraposição, este mundo está inserido no

meio das 'águas primordiais' que simbolizam o estado pré-criativo e amorfo do espaço, revelando sua estrutura caótica. Portanto a constituição deste espaço revela sua oposição de caos e cosmo. Obviamente esta terra tem um limite, que é, neste caso, o corpo de um animal sagrado. Nesta terra sagrada, existem três níveis onde o homem se assenta; o nível humano por onde transita comumente, um acesso a um nível inferior, um sub-mundo, e um acesso nas montanhas sagradas a um nível superior. Este ponto superior representa o local mais sagrado, porque é exatamente no alto desta montanha que o contato com os deuses ainda é permitido, enquanto o homem sobe neste alto é possível aos deuses descer a ele, e é assim que o contato entre eles se faz possível.

Podemos considerar que temos seis arquétipos principais que se manifestam aqui da seguinte forma:

1-Os Limites deste espaço

2-A relação de caos e cosmo: que revela a distinção entre sagrado e profano em relação ao espaço.

3-A essência mágica e ontológica deste espaço

4-Um simbolismo horizontal: que se refere ao corpo, neste caso, do animal onde o espaço se assenta.

5-Um simbolismo vertical: que se refere diretamente à possibilidade de transcendência e descendência.

6-O simbolismo do Centro: (que devido a sua complexidade trataremos especificamente no terceiro capítulo.)

2.1. Distinções e limites do espaço

Devemos tentar entender inicialmente como os espaços se diferenciam entre si como espaços, para entender como o espaço sagrado se diferencia e opõe ao espaço profano. Com efeito, se, uma irrupção do sagrado ocorre em certo ponto, como saberemos até que outros pontos ela se estende, para delimitar o que é e o que não é um lugar sagrado? Queremos saber, portanto, em simples palavras, o que está dentro e o que está fora do espaço sagrado, e por quê. Perguntamo-nos, portanto, sobre os limites,

pois, com efeito, os espaços se diferenciam, pois promovem entre si limites que definem o que é um lado e o que é o outro lado, o que é um espaço e o que é outro espaço.

Que limites são estes então que conformam os espaços, fazendo-os para o homem distintos uns dos outros, tendo em vista, principalmente, os exemplos citados por Eliade? Assim somos levados a fazer três suposições quanto a estas distinções. Todas elas revelam a mesma oposição essencial entre um lugar e o todo ou um lugar e outro, mas de maneira significativamente diferente, ou seja:

1-Por meio de um limite que circunscreve ou divide o espaço:

2-Por meio de uma distinção de padrão ou uma estrutura:

3-Por aproximação do centro:

1-Os limites adquirem nesta interpretação uma importância também sagrada, desde um círculo traçado no chão a uma grande muralha. O limite torna possível que o espaço sagrado se oponha e se diferencie do espaço profano garantindo sua integridade. Assim os limites em si assumem uma importância incrivelmente simbólica, pois, neste caso, não só dividem o espaço, mas passam a proteger o sagrado em seu interior do caos e da destruição de seu exterior. Assumem, portanto toda a rivalidade desta oposição de forças revelando uma forma arquetípica morfológica desta situação e gerando, portanto um repertório simbólico rico presente no imaginário de toda a história da humanidade. Podemos entender porque no mundo helênico as muralhas de Tróia eram consideradas como construídas por Poseidon e Apolo, pois constituíam muralhas impossíveis de serem transpostas pelo homem. De forma análoga teremos os portais, e as entradas destas muralhas e limites recebendo um foco de atenção, já que representam a única forma de entrar ou sair. Eliade ao explicar o espaço sagrado, toma, inicialmente, como exemplo uma igreja e diz que:

O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos - é o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 2001, p.29)

Toda a oposição sagrado e profano se concentra então nos limites e eles assumem um significado mágico, que permeia os sonhos e imaginário do homem. Eliade ainda afirma que sua função simbólica é mais importante que sua função prática:

É muito provável que as defesas dos lugares habitados e das cidades tenham sido, no começo, defesas mágicas; essas defesas - fossas, labirintos, muralhas etc. - eram dispostas a fim de impedir a invasão dos demônios e das almas dos mortos mais do que o ataque dos homens. No norte da Índia, na época de uma epidemia, descreve-se em volta da aldeia um círculo destinado a interdizer aos demônios da doença a entrada no recinto. No Ocidente, na Idade Média, os muros das cidades eram consagrados ritualmente como uma defesa contra o Demônio, a Doença e a Morte. Aliás, o pensamento simbólico não encontra nenhuma dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demônio e à Morte. Afinal, o resultado dos ataques, sejam demoníacos ou militares, é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração, a morte. (ELIADE, 2001, p.29).

2- No caso da distinção de padrão ou estrutura consideramos duas possibilidades: A primeira uma distinção de padrão, por exemplo: uma floresta e um campo, onde a floresta é sagrada, por exemplo, e não o campo. Ou uma montanha que é sagrada, mas seu entorno não, de qualquer forma o padrão cria uma unidade que pode ser tida como sagrada ou profana. Na segunda possibilidade, entendemos que uma estrutura organizada e coerente entre suas partes pode gerar um espaço que se delimita sagrado pela sua própria configuração, como por exemplo, o que ocorre em um agrupamento de pedras em estruturas megalíticas. Assim como em Carnac na França, um agrupamento de mais de três mil pedras dispostas de forma horizontal proveniente de um período que antecede a cultura celta na Europa. Reconhecemos aquele espaço como sagrado segundo a configuração e disposição de suas pedras.

3-Neste caso um lugar se torna sagrado por ser mais próximo de um símbolo sagrado, normalmente ligado ao simbolismo do centro. Assim a percepção do centro impele a certa conclusão imaginativa de que esse símbolo irradie sua sacralidade de maneira a abarcar um espaço ao seu redor, assim como o fogo irradia calor. Voltamos assim àquele conceito de *força misteriosa*, pois mesmo que o sagrado não se resuma a uma força, em muitos momentos ele parece se comportar como tal. Neste caso quanto mais próximo do centro mais protegido, mais próximo ao sagrado e à sua realidade. Entre muitos exemplos podemos citar a necessidade na época da colonização do Brasil, como de muitos outros territórios, de se estabelecer uma igreja em uma cidade, para que assim

esta esteja protegida e aquele território se torne confiável, estável, válido para se habitar. As igrejas não podem estar separadas da cidade, cada cidade tem de ser amparada por uma ou mais igrejas. De forma semelhante os Achipas, como veremos, necessitam sempre estar próximos de seu centro e, portanto o carregam consigo em suas migrações.

2.2. Caos e Cosmo

Se os limites são o que distingue um espaço do outro, eles recaem invariavelmente na relação do espaço sagrado com o espaço profano. O que os limites ‘mágicos’ promovem é uma separação entre o que é um cosmo organizado e significativo, real, e o que é um espaço desorganizado, amorfo, perigoso e caótico. O espaço sagrado e o espaço profano promovem a distinção simbólica entre caos e cosmo. “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”¹⁰⁵. Esta diferenciação assume também uma oposição: ao mesmo tempo que o espaço se revela ele se opõe aos outros espaços e cria uma rivalidade que o unifica ao mesmo tempo que o diferencia. “Para viver no mundo é preciso fundá-lo nenhum mundo pode nascer do ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano”¹⁰⁶.

É por isso que para o homem religioso a distinção entre o espaço sagrado e o espaço profano não é apenas um limite qualquer, é um limiar entre o *Caos* e o *Cosmo*, entre as forças caóticas e perigosas do vazio do *não-ser* e as forças benéficas e estruturantes da própria formação e configuração do universo. O espaço sagrado surge sempre fundamentado sob este simbolismo rico e incrivelmente significativo.

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente, “o nosso mundo”, o Cosmo; o restante já não é um Cosmo, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, “estranhos” (equiparados, alias, aos demônios e às almas dos mortos). (ELIADE, 2001, p.32).

¹⁰⁵ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.30.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.26.

Existe, portanto, o espaço sagrado, e este é o cosmo, se estrutura como um cosmo, um universo em si mesmo e é tanto harmônico, equilibrado, racional quanto benéfico. O homem pode compreender sua ordenação, seu sentido, existe ali uma ordem tanto divina como humana e é possível se sentir seguro ali. Do outro lado está o caos, está a arbitrariedade, a falta de sentido e de razão que opera junto ao acaso e é portanto incrivelmente perigoso pois o homem, neste caso, está jogado às correntes caóticas e ferozes incrivelmente desumanas que operam no mundo natural. É sob esta oposição simbólica que o homem arcaico se situa.

Podemos entender este arquétipo fundamental da distinção do espaço sagrado com o profano sobre dois aspectos: tanto do modo da imitação deste modelo ideal e transcendente para garantir o estatuto deste espaço como sagrado enquanto idêntico ao modelo divino, como veremos no próximo subcapítulo, como também o poderemos investigar como um aspecto morfológico da própria concepção do espaço humano, um simbolismo proveniente do encontro do homem com esta situação limite da concepção do espaço.

Ora, podemos entender que esta morfologia arquetípica refere-se à própria formação do espaço humano. O homem não existe sem este espaço, não resiste às condições da natureza sem um abrigo, sem um espaço que tenha dimensões adequadas a ele, de forma que não vemos qualquer cultura que não tenha este lugar humano desde os primórdios da humanidade. Podemos supor, portanto, que, mais que uma necessidade existencial para o *homo religiosus*, o espaço humano surge como uma necessidade para a manutenção da vida de qualquer ser humano, um requisito biológico, tal como a concha é para certos moluscos, um requisito necessário para a manutenção da vida humana em qualquer momento ou lugar em que ela se dê, uma condição para a existência humana ainda independente de assumir ou não seu papel de sagrado. A natureza é, portanto, não só magnífica, despertando a curiosidade do ser humano nos albores de sua racionalidade, como comprovamos em seus belos registros nas paredes das cavernas, mas é também, e principalmente perigosa e mortal. Seja pelas fortes diferenças de temperatura, ventos, sol intenso, umidade ou secura do ar ou mesmo através dos perigos de todas as bestas que também habitam aquele cosmo, a natureza é perigosa e para sobreviver o homem precisa necessariamente tomar uma atitude em relação a ela. É

preciso, portanto, um espaço que o proteja das perigosas forças da natureza para que o homem possa se estabelecer como homem e vingar. Toda construção do espaço humano deve conseqüentemente ter como objetivo anular a ameaça presente nestas forças naturais de modo a poder estabelecer a vida humana.

A situação limite na qual o homem se estabelece no universo é invariável. Trata-se de uma situação morfológica que o acompanha em sua existência independente de local, ou de momento. Podemos apenas supor que alguns territórios são mais ou menos hostis que outros, e desta forma encarnam esta rivalidade simbólica de forma mais agressiva, ou sutil, ou mesmo encarnam este simbolismo mediante as próprias estruturas e seres que compõem este seu universo imediato como representativos desta situação. Mas, invariavelmente, o homem enfrentará o “caos” se não habitar o seu “cosmo”, caso ele perceba isso imediatamente ou não. Podemos conjecturar que tal fato talvez seja mais perceptível para os povos arcaicos, que estavam de forma mais intensa envolvidos com este limite, do que provavelmente para a maior parte das nações modernas, que vivem em um mundo historicamente construído e reconstruído. No entanto, de forma alguma menos importante, simplesmente menos ou mais evidente. O estabelecimento da morada humana, e de todo espaço humano visa criar justamente um espaço onde estas forças perigosas e mortais do espaço natural sejam anuladas. É sobre tal morfologia que o simbolismo do espaço humano surge promovendo uma batalha arquetípica entre o caos e o cosmo que vai ser expressa das mais diferentes formas, mas sobre as mesmas bases simbólicas em todas as culturas arcaicas.

O espaço humano é assim qualitativamente diferente do espaço comum, daquele que é a situação natural do mundo, pois é ele que cria as bases para que a vida possa se estabelecer. Tal fato não aparece ao homem que assume para si uma realidade transcendente como algo banal ou desprovido de sentido, identifica, ao contrário algo de especial e significativo na exigência deste espaço, exatamente porque realmente existe algo de incrivelmente incomum e benéfico ao homem nele. *Ser* homem sobre a terra, como verificamos, *é habitar a terra*. Podemos e devemos, no entanto, interpretar de forma análoga a origem deste simbolismo, e entender que o estabelecimento do homem no mundo é um mistério. Nada faz crer que a razão se construa aos poucos, se um ser é racional, é racional por completo, e, seu espírito está ‘lançado’ ao cosmo. É por isso, que a morada humana é um presente dos deuses no entendimento de muitas religiões,

pois o fato de ela ser necessária ao estabelecimento humano faz com que se deva concluir misteriosamente que ela é anterior ao humano. Na verdade, a experiência religiosa do homem, independentemente de qual religião se aborde, refere-se invariavelmente à experiência fundamental que ele tem em si do espaço, do caos e do cosmo.

2.3. O espaço como microcosmo

“[...] acreditava-se que as habitações situavam-se de fato no Centro do Mundo e reproduziam, em escala microcós mica, o Universo”.¹⁰⁷

Ao entendermos que o espaço sagrado é representado pelo simbolismo referente ao “cosmo” em oposição ao “caos” devemos entender em que sentido esta ideia de um “cosmo” construído surge para o homem. Abordaremos, portanto a relação do espaço sagrado com a totalidade do cosmos. Percebe-se que ambos devem estar interligados. Para o homem religioso, todo o universo, todo o Cosmo é sagrado, e é perfeito, pois é a obra acabada dos deuses. Não se acredita que a perfeição seja fruto do acaso, ou que não tenha um sentido, já que é obvio que tem uma ordem (esta ordem é o objeto de fascínio de todas as ciências e físicas) É por isso que o lugar sagrado nunca está dissociado do conceito do espaço como um todo, como Cosmo, para este homem. Portanto, todos aqueles espaços sagrados dos quais ele participa, espaços menores, diminutos em relação à totalidade do cosmo, ainda assim refletem em si esta totalidade do universo, preservando em si, sua característica de infinitude.

Trata-se sempre de um Cosmo perfeito, seja qual for sua extensão. Toda uma região (Por exemplo, a Palestina), uma cidade (Jerusalém). Um santuário (o templo de Jerusalém) representam indiferentemente uma *imago mundi*. Flávio José escreveu, a propósito do simbolismo do templo, que o pátio figurava o Mar (quer dizer, as regiões inferiores), o santuário representa a Terra, e o Santo dos Santos, o Céu (*Ant.Jud.*, III, VII, 7). Verifica-se pois que a *imago mundi*, assim como o ‘Centro’, se repete no interior do mundo habitado. A Palestina, Jerusalém e o Templo de Jerusalém representam cada um e ao mesmo tempo a imagem do Universo e o Centro do Mundo. (ELIADE, 2001, p.42).

Dentro da obra de Eliade esta relação entre o lugar sagrado e o Cosmo ocorre de duas formas: primeiro porque um certo lugar sagrado goza de algo que pertence a este espaço *original* cósmico e totalizante. Isso significa que este espaço sagrado transcende

¹⁰⁷ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.43

a si mesmo, tendo algo em comum com o espaço mítico e original ou mesmo porque uma divindade se fez presente ali. Ou, na segunda hipótese, tal ligação ocorre, porque o espaço sagrado imita a estrutura original do cosmo, de forma diminuta, e simbólica. Esta harmonia entre este espaço e o cosmo faz dele um microcosmo, e desta forma ele goza da mesma imensidão e poder da totalidade do Cosmo. Tais características enfatizam o aspecto transcendente do espaço sagrado, pois revelam a intenção de que o infinito, ou algo do infinito, esteja presente ali, em um espaço finito. O sagrado se revela, portanto no profano. É exatamente por se expressar dentro do mundo profano que só o pode fazer de forma simbólica, por intermédio dos símbolos, pois assinala sempre a algo que está além dele mesmo. O espaço sagrado, portanto adquire, na percepção do homem que o experiencia, uma expansão e superação de seus limites, uma suspensão no homem tanto do tempo como do espaço. Na imaginação o infinito pode habitar dentro de um lugar finito e múltiplos infinitos, múltiplas portas para o infinito, podem se abrir ao homem. Esta relação da ultrapassagem do espaço empírico pela percepção subjetiva do homem é tratada de forma incrivelmente interessante por Bachelard no capítulo “A Imensidão Intima” de “A Poética do Espaço”. Assim ele se exprime: “... Suas paredes condensam-se e se expandem segundo o meu desejo. Por vezes, aperto-as em torno de mim, como uma armadura de isolamento... Mas, às vezes, deixo as paredes de minha casa se expandirem no espaço que lhes é próprio, que é a extensibilidade infinita.”¹⁰⁸

É, no entanto, o maravilhar-se do homem com o cosmo, com a criação divina, com toda a harmonia do universo que suscita nele seu desejo de dar forma a este espaço e a reproduzi-lo segundo a mesma lógica que originou todo o universo. “*Possuo tanto melhor o mundo quanto mais hábil for em miniaturizá-lo*”.¹⁰⁹ Mas a miniatura do Cosmo está além de uma simples espécie de cópia, é uma homenagem que reverencia a totalidade harmônica que o homem percebe no Cosmo. A abóboda gigantesca do Panteão de Roma que permite dentro de si a passagem do círculo solar não copia simplesmente o sol, reverencia-o, fazendo com que este, passe por dentro de seu recinto assim como o faz passando pela Terra. Como Heidegger nos diz, é desta forma que o homem resguarda o universo, cuida e abriga o Sol e o envolve em sua nova totalidade,

¹⁰⁸ SPYRIDAKI, Georges. *Mort lucide*, ed Seghers, p.35. In: BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 66.

¹⁰⁹ BACHELARD, *Op. cit.* p. 159.

fechada em si mesma, diminuta em relação ao todo, própria da escala humana. Com isso permite que o Sol seja Sol em sua essência, faz com que assuma a potencialidade que lhe é própria.

Circundado por um mundo repleto de maravilhas e de poder, cuja lei o homem pode intuir, deseja compreender, mas não consegue decifrar ou esclarecer – um mundo no qual apenas lhe alcançam umas poucas e fragmentadas harmonias, que mantêm seu sentimento em uma constante e insolúvel tensão – ele assim conjura a tal totalidade perdida. Cria para si um mundo diminuto onde as leis cósmicas agem em um sistema diminuto, mas independente – atuando no sistema em sua totalidade: nesse jogo o homem satisfaz seu instinto cosmogônico. Portanto, a música e a arquitetura não devem ser pensadas – ainda que tenham origem nas sequências rítmicas e regulares do tempo e do espaço, assim como, a guirlanda de margaridas, o colar de pérolas, a concha, a dança circular, e assim por diante – como imitativas, ao contrário, elas não são jamais imitações das aparências da natureza, mas representam as artes mais elevadas, puramente cósmicas. E nenhum outro artefato ou arte pode isentar-se de seu poder legislativo. (RYKWERT, 1981, p. 26)¹¹⁰.

A questão da cópia é bem conhecida da estética, e Platão situa o nosso mundo, mundo este entendido aqui como profano, como uma cópia do mundo das ideias, que seria um mundo perfeito transcendente, equivalente ao sagrado. Conseqüentemente, qualquer reprodução deste mundo profano configurar-se-ia como uma cópia da cópia e seria, portanto, duas vezes menos importante que o original. No entanto o que percebemos em relação a esta cópia, é que ela goza de um status intermediário entre o mundo divino e o mundo profano, um status próprio aos símbolos, assim como o anjo que é um intermediário entre o mundo dos homens e o mundo divino. Quando então esta ‘cópia’ aborda a totalidade do mundo de forma simbólica achando a síntese entre seus elementos, achando a universalidade entre suas múltiplas manifestações, está mais próximo da ideia, e conseqüentemente da perfeição. A reprodução da ideia de universo é, portanto, um intermediário entre um universo contingente e um universo transcendente. É um meio do caminho e não uma cópia da cópia.

Nos rituais dos povos caçadores, esses traçados e grafismos precedem a invenção da escrita, acompanham a narração oral e a encenação dos mitos. Apesar de pertencer ao mundo sensível, o desenho não é completamente real nem completamente etéreo, colocando-se portanto como uma janela sobre o mundo da imaginação. Ao projetar imagens

¹¹⁰ RYKWERT citando: SEMPER, Gottfried. *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik*, Frankfurt e Munique, 1861-63. Munique, 2^a1878 (2 v.) p.7.

sobre uma superfície plana, o ser humano exprime seu próprio universo interior. Tornando-se criador de formas, ele pode conhecer e enxergar a si mesmo. (BAGNARIOL, 2004, p. 9).

Os espaços miniaturizados simbolicamente, como templos, portanto, não são simples cópias, mas intermediários entre o mundo dos deuses em sua plenitude e o mundo dos homens. É por este motivo também que se permite uma diversidade de templos coexistindo sem que um anule a necessidade do outro. O templo não é o espaço dos deuses propriamente, mas o recria, cria uma transição. É por este motivo, portanto, que uma infinidade de transições pode coexistir, sem que se anulem. Múltiplos centros do mundo podem coexistir em uma mesma cidade sem que isso revele nenhum tipo de problema.

2.4. Relações horizontais do lugar sagrado

Eliade ao introduzir a história humana das crenças religiosas inicia seu texto distinguindo o homem dos outros animais, colocando sua posição ereta como fundamental à sua visão e compreensão de mundo. Este posicionamento proporciona ao homem uma experiência incrivelmente distinta que o permite projetar-se no espaço ao invés de vivenciá-lo como simples dados imediatos. Eliade, mais uma vez, toma a experiência de *ser no espaço* como uma das experiências iniciais e fundamentais ao homem.

É graças à postura vertical que o espaço é organizado numa estrutura inacessível aos pré-homínidas: em quatro direções horizontais projetadas a partir de um eixo central “alto” / “baixo”. Em outros termos, o espaço deixa-se organizar em volta do corpo humano como se ele se estendesse à frente, atrás, à direita, à esquerda, em cima e embaixo. É a partir desta experiência originária - sentir-se “lançado” no meio de uma extensão aparentemente ilimitada, desconhecida, ameaçadora - que se elaboram os diferentes meios de *orientation*; com efeito, não se pode viver por muito tempo na vertigem provocada pela desorientação. Essa experiência do espaço orientado em torno de um “centro” explica a importância das divisões e repartições exemplares dos territórios, das aglomerações e das habitações, e o seu simbolismo cosmológico. Nota: “Embora não seja mais consciente do seu valor “existencial”, a experiência do espaço orientado ainda é familiar ao homem das sociedades modernas.” (ELIADE, 1978, p.17).

Mais uma vez buscamos a origem de certo simbolismo, seu arquétipo morfológico. A racionalidade humana visa uma orientação no espaço, e esta orientação não parte de outro lugar senão de seu próprio corpo. Isto é, o corpo é a base de referências do homem, e assim o espaço aparece a nós segundo nossa própria orientação corporal, ou seja, com quatro direções horizontais fundamentais. Não haveria como ser de outra maneira, pois é o corpo que vivencia o espaço, todas as medições espaciais são referências corporais, sejam pés ou passos, palmos ou polegadas. Esta relação é de tal forma radical e indissociável que corpo e espaço formam assim uma dialética na compreensão do homem, onde um implica necessariamente a compreensão do outro. “Não se pode, pois, dizer que nosso corpo está dentro do espaço nem, aliás, que ele está dentro do tempo. Ele mora no espaço e no tempo.”¹¹¹ Como Merleau-Ponty elucida, não é possível pensar o corpo simplesmente como objeto dentro do espaço: a relação dos dois é mais complexa.

Enquanto tenho um corpo e ajo através dele no mundo, o espaço e o tempo não são para mim uma soma de pontos justapostos, nem tampouco, aliás, uma infinidade de relações cuja síntese minha consciência operaria, e onde ela implicaria meu corpo; não estou dentro do espaço e dentro do tempo, não penso o espaço e o tempo; estou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os envolve. A amplitude desta tomada mede a amplitude da minha existência; mas, de qualquer forma ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito têm sempre, de um lado e de outro, horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 151).

Assim também Merleau-Ponty define, como Eliade, a relação do homem com o espaço como existencial e tanto primeira como fundamental. Mas nos interessa neste momento afirmar que o simbolismo da orientação espacial do homem surge segundo seu corpo, e é por isso que o plano horizontal sempre é dividido simbolicamente em quatro direções. A frente/atrás, e de um lado e do outro. Tais direções se somam às quatro direções da Terra, Norte/Sul/Leste e Oeste segundo a orientação do Sol. Assim, simbolicamente o homem une espaço, corpo e cosmo num mesmo simbolismo. Veremos mediante os exemplos seguintes que, nas mais diferentes culturas o espaço sagrado é dividido segundo esta orientação “mágica”.

¹¹¹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 151.

Em Bali, tal como em certas regiões da Ásia, quando se empreende a construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento natural, onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a começar de um ponto central é uma *imago mundi*. A divisão da aldeia em quatro setores - que implica aliás uma partilha similar da comunidade - corresponde à divisão do Universo em quatro horizontes. (ELIADE, 2001, p.45)

O tema do espaço dividido em quatro direções vai ser incrivelmente recorrente, como poderemos perceber na somatória dos exemplos que se seguem. Não obstante, devemos nos lembrar que, em geral, nossas habitações modernas são, ainda hoje, divididas quase que em formas geométricas ortogonais, ou principalmente com quatro lados. O que é perfeitamente coerente, principalmente se percebemos que esta orientação do homem no espaço, ou simplesmente sua relação com o espaço, é sempre envolvida de referências simbólicas devido à própria natureza subjetiva de sua interação com o espaço. É assim que constatamos que tanto no mundo romano quanto nas tribos algonquinas e sioux:

A cabana sagrada, onde se realizam as iniciações, representa o Universo. O teto da cabana simboliza a cúpula celeste, o soalho representa a Terra, as quatro paredes as quatro direções do espaço cósmico. A construção ritual do espaço é sublinhada por um triplo simbolismo: as quatro portas, as quatro janelas e as quatro cores significam os quatro pontos cardeais. [...] Não é surpreendente encontrar uma concepção similar na Itália antiga e entre os antigos germanos. Trata-se, em suma, de uma ideia arcaica e muito difundida: a partir de um Centro projetam-se os quatro horizontes nas quatro direções cardeais. [...] Sugeriu-se com razão que a *Roma quadrada*, deve ser entendida não como tendo a forma de um quadrado, mas como sendo dividida em quatro. (ELIADE, 2001, p.45).

No entanto, a relação do corpo com o espaço não se dá unicamente na separação das quatro direções cósmicas, mas, nota-se que o corpo, ele mesmo, não fica de fora deste tipo de simbolismo. Em muitas culturas como a cristã o espaço sagrado é dividido segundo o corpo, ou tem um simbolismo referente a ele. As igrejas e catedrais cristãs são divididas no plano horizontal como uma cruz e seguem da entrada que se encontraria nos pés de Cristo em direção ao seu altar que se situaria na cabeça.¹¹² Esta é, por muitas

¹¹² “A igreja cristã configura o corpo de Cristo, que é a divindade encarnada, e o plano cruciforme de muitos templos representa o corpo de Cristo na cruz. O sacerdote celebra a missa na cabeça, onde se consomem o corpo e o sangue de Cristo. Este significa não só a divindade, mas também a humanidade e

vezes, considerada pelos povos arcaicos como morada do espírito, fato que ocorre em uma diversidade de culturas que em geral cultuam o crânio como próprio símbolo do espírito humano. E este mesmo lugar, que se refere à posição do altar e simbolicamente da cabeça de Cristo, representa também a abóbada celeste, indicando o ponto mais sagrado do recinto, onde a transcendência, o contato com os deuses é mais evidente. Mais especificamente, nas igrejas barrocas, os candelabros são posicionados ao longo do eixo central da nave representando o joelho, o umbigo e o coração de Cristo. Obviamente tal simbolismo do corpo ligado ao lugar sagrado não é isolado e constatamos que:

Entre os Dogons no Mali, o plano da casa representa um homem deitado de lado durante o acto sexual. A cozinha é a cabeça, o quarto central a barriga e as pedras de moer os órgãos sexuais. [...] Encontra-se simbolismo semelhante na religião Hindu, cujo templo clássico é construído de acordo com a Vastupurusha mandala- um diagrama de sessenta e quatro ou oitenta e um quadrados, no qual estão desenhados a cabeça, o tronco e as pernas do homem cósmico original Purusha, havendo divindades colocadas em vários quadrados. Um rito representa o plantar da “semente” no futuro templo da terra- uma área sagrada que fica no coração do templo, completado como uma Garbhagrilha (Santuário interior) semelhante a um útero. Outra interpretação Hindu do templo vê a entrada como a boca, a cúpula como a cabeça, o remate no cimo como a sutura do crânio humano (a parte mole deste que se fecha após o nascimento) e o santuário interior como contendor da alma. A jornada até dentro deste santuário é por conseguinte, uma viagem até o interior de nós próprios. (HUMPHREY; VITEBSKY, 1997, p. 36).

O simbolismo do corpo, não se resume, unicamente ao corpo humano, uma criatura mítica pode assumir esta representação e orientação simbólica do espaço horizontal, tal como ocorre entre os índios Baranasa da Colômbia:

[...], a casa é personificada como uma figura simbólica, um pássaro enorme chamado pai do telhado, e as folhas de palma utilizadas na cobertura são suas penas. A cabeça encontra-se na extremidade masculina da casa e as varas do telhado são as costelas. O eixo central masculino-feminino é o tubo digestivo e suas duas portas representam as aberturas corporais para comer e defecar. (HUMPHREY; VITEBSKY, 1997, p. 40).

nas igrejas bizantinas o simbolismo do corpo é mais generalizado: A nave é o corpo humano, a capela-mor a alma e o altar o espírito.” (HUMPHREY; VITEBSKY, *Arquitetura sagrada*, p. 36)

2.5. Relações verticais do lugar sagrado

Existe, por fim, um simbolismo vertical bem evidente nos espaços sagrados, que pode ser constatado nos mais diferentes exemplos ao longo da história, onde, este espaço simbólico, revela o Mundo como tendo três dimensões ao longo de sua extensão vertical, cada qual com seu próprio significado simbólico. Na verdade, como explicamos anteriormente, o espaço sagrado reflete a estrutura do Cosmo, assim como entendida pelo *homo religiosus* e, portanto, passa a ter, simbolicamente a mesma estruturação de níveis que tem na sua compreensão a totalidade do cosmo. É desta forma que todo o espaço, como todos os lugares sagrados, apresenta em sua estrutura um simbolismo vertical, que se dirige diretamente à transcendência. No entendimento do homem arcaico a estruturação do espaço abrange a ideia de que acima está sempre o Céu, morada dos deuses, infinito, esplêndido, palco dos eventos mais grandiosos, que envolvem todos os astros. Abaixo o submundo, morada dos mortos, das águas primordiais, de inúmeros mistérios e criaturas misteriosas. E, entre estes dois universos simbólicos, está o homem, *a terra do homem*, onde sua vida e seu cotidiano ocorrem. Semelhante ao que percebemos sobre a orientação simbólica horizontal, também se vê aqui um arquétipo morfológico, pois se o espaço está em relação ao corpo, as direções verticais dele só podem ser três: *em mim, a cima de mim e abaixo de mim*. Desta forma, o entendimento espacial do homem visa invariavelmente uma representação e construção simbólica destes três andares cósmicos. “[...] Em cima (o mundo divino) ou em baixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos). Os três níveis cósmicos - Terra, Céu, regiões inferiores - tornam-se comunicantes”.¹¹³

Podemos entender este simbolismo analisando a concepção grega do espaço como um todo. Para os gregos, como fica evidente, também existem três níveis espaciais, todos repletos de simbolismos e mitos. Estes espaços não são fictícios, são, em sua concepção, reais, mas com acessos restritos ou mesmo inacessíveis aos homens. Primeiro existe o mundo dos homens por onde transitam em suas tarefas diárias, paixões, guerras e tragédias. A cima deles existe a morada dos deuses, que se localiza exatamente no alto do Monte Olimpus, onde reina Zeus, soberano senhor dos deuses e dos Céus, portador do poder do raio. Atravessando o rio Estige e adentrando abaixo do

¹¹³ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.38.

nível humano, existe o Hades, morada do deus do submundo de mesmo nome que é o lugar e destino de todas as almas. O próprio Hades tem em si uma série de níveis cada um com um significado simbólico. Os templos gregos fazem homenagens aos diferentes deuses e propiciam em si, como vimos, uma relação harmônica com a própria estrutura geral do universo, que permite que tais templos sejam, mesmo situados no nível humano do cosmo, espaços mais poderosos, onde é possível estar mais próximo dos deuses. É evidente que este não é um simbolismo isolado; achá-lo-emos tanto nas mais diferentes religiões quanto na poesia e literatura, tal como ocorre na obra de Dante, *a Divina Comédia*, onde a estrutura espacial do Inferno e do Céu vão sendo aos poucos reveladas quanto ao seu significado à medida que o personagem os adentra.

Devemos questionar agora não o porquê dos três níveis, mas exatamente por que estes espaços assumem tal significado referente aos céus e ao subterrâneo. Mircea Eliade investiga a origem destes símbolos religiosos, buscando o evento, ou situação limite que permite sua manifestação tão semelhante em todas as culturas. Ele constata que, em relação ao simbolismo no qual o homem consagra os céus como morada dos deuses:

A Transcendência revela-se pela simples tomada de consciência da altura infinita. O “muito alto” torna-se espontaneamente um atributo da divindade. As regiões superiores inacessíveis ao homem, as zonas siderais, adquirem o prestígio do transcendente, da realidade absoluta, da eternidade. Lá é a morada dos deuses [...]. (ELIADE, 2001, pp.100-101).

A transcendência religiosa parece exigir da imaginação uma ligação vertical, uma estrutura física que assuma a ligação do homem com o que está acima dele, ou que simplesmente facilite esta ligação. É por este motivo que muitas montanhas são tidas como sagradas, pois se elevam verticalmente em direção aos céus e é nelas que o homem pode subir com o intuito de diminuir sua distância com os deuses. De forma análoga, muitos templos são originalmente uma recriação destas montanhas sagradas, como nos explica Eliade: “[...] Os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a ‘ligação’ por excelência entre a Terra e o Céu; os alicerces dos templos mergulham profundamente nas regiões inferiores.”¹¹⁴ Fato que

¹¹⁴ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.40.

representa evidentemente o caso dos zigurates¹¹⁵, que são pirâmides que se elevam em níveis, muito semelhantes realmente a uma montanha. Na verdade, estes se elevam em sete níveis superiores ascendendo gradativamente até o ponto mais sagrado, o seu ‘cume’. Encontraremos em outras diversas situações formas semelhantes, como podemos constatar no caso das pirâmides Maias. Analogamente, muitas árvores e posteriormente postes representam o mesmo simbolismo de ascensão e são cultuadas ou utilizadas com o intuito de prover esta ligação do homem com o plano sagrado superior, representando uma ligação por onde o homem pode subir e os deuses podem descer. É assim, portanto, que a mitologia em geral que indica a existência dos três níveis cósmicos, também indica qual a ligação mítica entre estes níveis. Por exemplo a mitologia germânica proclama a árvore divina Yggdrasil¹¹⁶, como o centro deste universo, ligação entre seus diferentes níveis.

A árvore Yggdrasil, situada no centro, simboliza e ao mesmo tempo constitui o Universo. Seu cume toca o Céu e seus galhos abraçam o mundo. Uma das raízes enterra-se no país dos mortos (Hel), outra na região dos gigantes, e a terceira no mundo dos homens. (ELIADE, 2011, p.143).

Percebemos conseqüentemente que a concepção espacial de mundo, dos germânicos e nórdicos é semelhante à dos gregos, semelhante ao arquétipo fundamental que se encontra nas mais variadas religiões em relação ao espaço:

O mundo de Midgard localiza-se no meio de Yggdrasil, cercado por um mundo de água ou oceano, cuja passagem é intransponível. O oceano é habitado pela enorme serpente marinha Jormungard, que circula todo o mar, formando um anel que impede a passagem de quaisquer seres ao agarrar sua própria cauda. O nome original do que hoje é chamado Midgard era conhecido como Mannheim (lar dos homens [...]) Midgard é representada como sendo um mundo intermédio entre Asgard e Niflheim (respectivamente o paraíso e inferno nórdicos). De acordo com a lenda, foi formada da carne e do sangue do gigante de gelo Ymir, a carne formando a terra; e o sangue, o oceano que a rodeia.¹¹⁷

¹¹⁵ “Nas desérticas paisagens irrigadas da antiga Mesopotâmia e do Egito, o templo era frequentemente construído para representar o monte mítico que se erguia das águas primevas (...), e a palavra ‘zigurate’ (pirâmide com degraus) deriva do termo babilônico que significava ‘pico montanhoso’.” (HUMPHREY; VITEBSKY, *Arquitetura sagrada*, p. 22).

¹¹⁶ ELIADE, *Historia das crenças II*, p.143.

¹¹⁷ Wikipedia – assunto: Midgard: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Midgard>.

No cerne da montanha, em seu interior também está normalmente uma passagem subterrânea, muitas vezes no mesmo ponto onde se torna possível a ascensão. O mundo inferior e subterrâneo envolve um simbolismo aquático. É a morada das almas, dos seres amorfos e misteriosos. Como acabamos de ver, é a serpente Jormungard que habita o oceano que envolve o mundo germânico. Uma imaginação incrivelmente fecunda e desprovida dos critérios da razão impera no universo aquático. Nesse submundo, os seres se misturam e confundem em novas formas monstruosas e inusitadas. A água é a origem da vida, até onde entendemos, até hoje, não existe vida sem água, e esta percepção não passa despercebida por nenhum dos povos, nem mesmo, as profundidades infinitas que os oceanos parecem propiciar.

É, portanto, assim que o espaço como entendido pelos povos arcaicos se subdivide em níveis. Tal simbolismo, como vimos, será então expresso na construção do local sagrado. O mais importante em relação a este espaço, é que ele não só promove uma imitação do cosmo como um todo como vimos no sub-capítulo anterior, mas ele pretende, em geral, promover a ligação entres estes níveis, propiciar a passagem, a ligação entre eles. Tal simbolismo fica muito evidente no que Eliade chama de “Porta dos Céus¹¹⁸”:

No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. O templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses. (ELIADE, 2001, pp. 29-30)

A transcendência do homem fica assim, relacionada a este espaço, como se, o próprio lugar fosse suficiente para fazer com que o homem supere sua condição mundana, como se estar neste local tornasse possível, ou simplesmente facilitasse a

¹¹⁸ “O simbolismo implícito na expressão ‘Porta dos Céus’ é rico e complexo: a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo ‘aberto’ para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. Não tardaremos a encontrar exemplos ainda mais precisos: santuários que são ‘Portas dos Deuses’ e, portanto, lugares de passagem entre o Céu e a Terra”. ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.30.

possibilidade desta transcendência. O que ressalta a importância do local sagrado para todas as religiões e a importância que Eliade dá a ele em seus estudos.

Notamos que a percepção do vertical, como uma percepção estética, que abarca os sentidos, exprime esta ligação de Céu e Terra. Como podemos perceber, sua manifestação nos espaços gera uma sensação de leveza, perde-se o peso do chão, tudo é altura e magnitude. A experiência estética das arquiteturas de apelo exageradamente vertical suscita no homem a sensação da imaterialidade perante sua forma: a vontade de comunhão com o que está acima e é superior a ele, o envolve, e ele é *levado ao alto*. É levado por meio da configuração exageradamente vertical das construções a se sentir pequeno, mas ao mesmo tempo, sentir-se parte da grandiosidade daquele espaço que o impele para cima em direção a sua transcendência, numa experiência semelhante à do sublime de Kant.

O “muito alto” é uma dimensão inacessível ao homem como tal; pertence de direito às forças e aos Seres sobre-humanos. Aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou outra, passa a fazer parte da condição divina. (ELIADE, 2001, p.101).

O mais importante é que o espaço sagrado implica uma hierofania que se manifesta quebrando a relativa homogenia do espaço natural e estabelecendo assim o espaço provido de significado. No caso que analisamos, um conceito essencial que está ligado ao espaço sagrado consiste na “porta do Céu”. A “porta dos céus” representa, portanto uma grande diferença, para o espaço, pois instaura naquele local a comunhão entre céu e terra, entre o homem finito e os deuses infinitos, alcançada pela harmonia entre eles resultante da construção daquele espaço.

Diferentemente do homem secularizado que vive em um mundo achatado, onde existe um único plano horizontal que pode ser empilhado, o homem arcaico vive abaixo e sobre estes universos superior e inferior que podem se comunicar com o mundo dele. Neste caso, o entendimento espacial é completamente distinto. A compreensão simbólica do espaço é muito mais rica. Bachelard ao investigar a relação do homem com o espaço, abordando-a pela fenomenologia dos sonhos e devaneios, da poesia, também evidencia que:

“Em Paris, não existem casas. Em caixas sobrepostas vivem os habitantes da grande cidade: nossos quartos parisienses”, diz Paul Claudel “entre suas quatro paredes, é uma espécie de lugar geométrico, um buraco convencional que mobiliamos com imagens, com bibelôs e armários dentro de um armário. O número da rua, o algarismo do andar fixam a localização do nosso ‘buraco convencional’, mas nossa morada não tem espaço ao seu redor nem verticalidade em si mesma. Sobre o chão, as casas são fixadas com asfalto para não afundarem na terra”. A casa não tem raízes. Coisa inimaginável para um sonhador de casa: os arranha-céus não têm porão. Da calçada ao teto, as peças se amontoam e a tenda de um céu sem horizontes encerra a cidade inteira. Os edifícios, na cidade, têm apenas uma altura exterior. Os elevadores destroem o heroísmo da escada. Já não há mérito em morar perto do céu. E o em casa não é mais que uma simples horizontalidade. Falta às diferentes peças de um abrigo acuado no pavimento um dos princípios fundamentais para distinguir e classificar os valores de intimidade. (BACHELARD, 1957, p. 44).

Bachelard vem afirmar que este simbolismo espacial dos níveis está implícito no homem, como se a essência imaginativa do homem, *sua alma*, buscasse o espaço que se articula nos níveis cósmicos. O que não é diferente do que Eliade nos diz, quando afirma que estes simbolismos religiosos são recorrentes e se o são é exatamente porque são parte fundamental do homem, porque estão presentes no homem e assim afloram quando ele toma contato com estes símbolos já materializados em espaços, em arquiteturas simbólicas, cósmicas, ou, na melhor das hipóteses quando toma contato com eles nos sonhos, devaneios, literatura e filmes.

3. Formação do Espaço sagrado

Depois de termos analisado a consistência e diversidade simbólica do espaço sagrado, nos voltamos sobre as diferentes formas pelas quais este espaço surge para o *homo religiosus*. Buscamos entender, mediante as variadas manifestações desta origem do espaço sagrado, como ele é conformado, ou porque é conformado, ou mesmo, em que circunstâncias pode surgir para o homem. Trata-se das diferentes formas pelas quais o espaço se faz sagrado, tais como: O espaço sagrado é revelado? Constituído mediante sua construção? É sacralizado? A forma como é construído o torna sagrado? Pode ser sagrado por alguma característica estética ou simbólica? Visamos para tanto, extrair da obra de Eliade estes diferentes exemplos, e organizá-los de forma coerente, pois, a origem de algo sempre revela algo pertinente à sua essência.

3.1. O Território Sagrado revelado pelos deuses

Em muitas ocasiões percebemos que o homem não pode constituir o espaço sagrado, pois este é obra dos deuses, e só uma divindade pode, portanto, indicar qual território é sagrado. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3: 5). É necessário, portanto, uma hierofania, uma própria intervenção da divindade diretamente ao homem alertando-o sobre a sacralidade daquele espaço. Ou, um evento que indique ao homem aquela sacralidade. É desta forma que um território se torna sagrado e, mediante a tradição, esta mensagem inicial é repassada, garantindo a continuidade do reconhecimento da sacralidade daquele território. Assim, posteriormente, o mito é o que passa a garantir às gerações sucessivas, a sacralidade daquele espaço, revelando por que ele é sagrado e qual a sua relação com os deuses. Mais tarde, talvez um santuário seja construído naquele local para marcá-lo. Esta modalidade de reconhecimento do sagrado mediante uma revelação é comum também em certos territórios: muitas montanhas como se pôde ver, são sagradas pela sua simples configuração, pois representam o ponto mais alto, mais próximo dos céus, ou porque revelam, em sua forma, algo que é excepcional ao homem. Também rios e florestas, tal como outras configurações geográficas, podem assumir uma sacralidade semelhante. Em contrapartida é em geral pelo mesmo motivo que tais territórios podem passar a constituir um *tabu*, territórios que só poucos podem acessar, ou que só podem ser acessados em situações específicas, ou mesmo que são proibidos, que não podem ser pisados.

3.2. O Local cuja sacralidade é descoberta

Se o sagrado não se manifesta evidentemente em algum lugar é então necessário se procurar por ele, e para isso utiliza-se em geral um animal, pois o homem, ele mesmo, aparentemente teria dificuldade de percebê-lo. Várias técnicas podem ser aplicadas neste intuito, entre elas: caça-se um animal selvagem e onde ele é abatido se ergue a aldeia da tribo, ou solta-se um animal doméstico e procurando depois por ele, o sacrificam onde o encontram e naquele lugar fazem uma construção que garante a preservação do espaço sagrado. Devemos fazer três colocações importantes a este respeito. Primeiro, neste caso, o homem, em geral, percebe os espaços inicialmente

como homogêneos, mas sabe que o sagrado está ali, misterioso, escondido, invisível. Segundo, para muitas culturas arcaicas o sagrado não é estabelecido necessariamente por uma revelação divina surpreendente; basta que se descubra em meio a todos aqueles outros espaços aquele, que por algum motivo, tem em si algo de especial, que denuncia, portanto, a presença de uma força transcendente ali. Assim, aquele território é sagrado, possui como que uma força misteriosa, e o homem não tem como construir esta sacralidade, nem como a destruir, pois ela está ali, independente dele; basta que ele simplesmente saiba descobri-la. O terceiro ponto é que um evento fora do comum revela que aquele espaço é sagrado, exatamente porque a ocorrência de algo significativo naquele lugar só é possível porque ele é sagrado. Assim, o fato de um animal se deter nele pode representar algo especial naquele lugar, revelando seu potencial qualitativo.

Um exemplo: persegue-se um animal feroz e, no lugar onde o mataram, eleva-se o santuário; ou então põe-se em liberdade um animal doméstico - um touro, por exemplo - , procuram-no alguns dias depois e sacrificam-no ali mesmo onde o encontraram. Em seguida levanta-se o altar e ao redor dele constrói-se a aldeia. Em todos esses casos, são os animais que revelam a sacralidade do lugar, o que significa que os homens não são livres de *escolher* o terreno sagrado, que os homens não fazem mais do que *procurá-lo e descobri-lo* com a ajuda de sinais misteriosos. (ELIADE, 2001, p.31).

3.3. O espaço consagrado ritualmente

Em outras ocasiões, usa-se do ritual para se sacralizar um espaço. Neste caso, diferentemente do anterior, o próprio espaço não é anteriormente sagrado, é um espaço profano, que por meio do ritual, se torna sagrado. Este fato, não seria de forma alguma chocante, pois, como percebemos, o sagrado é passível de se revelar em qualquer momento, em qualquer modalidade, objeto, ou lugar do mundo profano, exatamente porque a totalidade deste mundo também é uma obra dos deuses. Enfatizamos, a partir deste exemplo, que o espaço sagrado pode ser criado em um território profano, mas não por vontade do homem propriamente. Com efeito, um espaço não se torna sagrado pelo seu simples querer; o ritual, na verdade, sempre tem a intenção de reproduzir a própria criação do universo pelos deuses. É exatamente esta reprodução, este recriar o ato dos deuses que permite que aquele espaço, micro em relação ao todo, ganhe a sacralidade própria do cosmo. Neste caso, se os deuses fizeram o universo mediante a morte de um monstro mitológico e constituíram o mundo a partir de seus restos, o ritual que consagra

o lugar deve prover também uma morte sangrenta para validar a repetição do ato divino, ou uma morte encenada. O termo *Bauopfer*, designa, portanto este ato, ou seja: oferenda de construção, sacrifícios sangrentos ou simbólicos com o intuito de beneficiar uma construção. De fato, o repetir ritual do ato dos deuses proporciona o que o sagrado já é em princípio: uma oposição ao caos. O ritual não faz outra coisa senão deixar o cosmo emergir do caos primordial, e assim, as forças desagregadoras e relativizantes do caos são controladas e dão lugar a um cosmo.

Quando os colonos escandinavos tomaram posse da Islândia (*land-náma*) e a arrotearam, não consideraram esse empreendimento nem como uma obra original, nem como um trabalho humano e profano. Para eles, seu trabalho não era mais que a repetição de um ato primordial: a transformação do Caos em Cosmos, pelo ato divino da Criação. Trabalhando a terra desértica, repetiam de fato o ato dos deuses que haviam organizado o Caos, dando-lhe uma estrutura, formas e normas. (ELIADE, 2001, p.32).

Devemos ressaltar por fim que tal ato que consagra ritualmente certo território não é propriamente um ato humano, pois:

[...] não devemos acreditar que se trata de um trabalho *humano*, que é graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente *à medida que ele reproduz a obra dos deuses*. (ELIADE, 2001, p.32).

3.4. A construção sagrada

Passamos agora a entender como uma construção permite que aquele local se torne sagrado. Percebemos que, a localização da construção, em grande parte dos casos, não é considerada sagrada antes da construção ser instalada ali. Ou seja, a sacralidade não é algo próprio do local, mas algo que se constrói. Como percebemos anteriormente, um local sagrado tende a refletir simbolicamente toda a estrutura do cosmo, e é exatamente esta sua semelhança harmônica com o todo do espaço que lhe permite gozar do mesmo status do Cosmo, ou do espaço próprio dos deuses. Esta semelhança simbólica pode se dar tanto na forma como o espaço é construído, unindo assim sua construção física com o ritual próprio para sua construção, quanto pode ocorrer simplesmente pela sua forma final estruturada.

Diz-se que se está instalado quando se construiu um altar do fogo (gârhapatya), e todos aqueles que constroem um altar do fogo estão legalmente estabelecidos” (Shatapatha Brâhmana, VII ,I ,I ,I-4). Pela ereção de um altar do fogo, Agni tornou-se presente e a comunicação com o mundo dos deuses está assegurada: o espaço do altar torna-se um espaço sagrado. Mas, o significado do ritual é muito mais complexo, e quando nos damos conta de todas as suas articulações compreendemos porque a consagração de um território equivale à sua cosmização. Com efeito, a ereção de um altar de Agni não é outra coisa senão a reprodução – em escala microcós mica – da Criação. A água onde se amassa a argila é equiparada à Água primordial; a argila que serve de base ao altar simboliza a Terra ; as paredes laterais representam a Atmosfera etc. E a construção é acompanhada de estrofes explícitas que proclamam qual região cósmica acaba de ser criada (Shatapatha Br.1, 9, 2, 29 etc.) .Consequentemente, a elevação de um altar do fogo – a única maneira de validar a posse de um território – equivale a uma cosmogonia. (ELIADE, 2001, pp. 33-34).

Assim, é a forma como a construção ocorre, é o número sagrado exato, executado ali com precisão, que garante sua harmonia, que garante que aquele espaço tenha uma relação com a totalidade perfeita do cosmo. O ritual da construção garante a legitimidade da sacralidade daquele espaço. Não se pode esquecer nenhuma parte, nenhum simbolismo pode ser deixado de lado, se não a construção não revela sua potência perante o povo que a constrói. De forma análoga encontramos um grande desejo de unir esta construção simbólica ao espaço-tempo, e, uma infinidade destes espaços geram, portanto, alinhamentos astronômicos perfeitos. O espaço encontra sua harmonia com o cosmo desta maneira, pois faz uma conexão imediata com os céus, com o todo do universo no mesmo instante que visa reproduzi-lo. Encontraremos tais alinhamentos nos mais variados exemplos.

Com efeito, antes de os pedreiros colocarem a primeira pedra, o astrólogo indica-lhes o ponto dos alicerces que se situa acima da Serpente que sustenta o mundo. Um mestre-de-obras talha uma estaca e a enterra no solo, exatamente no ponto designado, a fim de fixar bem a cabeça da serpente. Uma pedra de base é colocada em seguida por cima da estaca. *A pedra angular encontra-se assim exatamente no “Centro do Mundo”*. Mas por outro lado, o ato de fundação repete o ato cosmogônico: enterrar a estaca na cabeça da serpente e “fixá-la” é imitar o gesto primordial de Soma ou de Indra, quando este último, conforme diz o *Rig Veda*, “feriu a serpente no seu antro” (IV, 17, 9) e “cortou-lhe a cabeça” com seus raios (I, 52, 10). Como já dissemos, *a Serpente simboliza o Caos, o amorfo, o não-manifestado. Decapitá-la equivale a um ato de criação, passagem do virtual e do amorfo ao formal*. Lembremo-nos que foi do corpo de um monstro marinho primordial, Tiamat, que o deus Marduk deu forma ao Universo. [...] o

ato exemplar da vitória divina era igualmente repetido por ocasião de qualquer construção; pois toda nova construção reproduzia a Criação do Mundo. (ELIADE, 2001, pp. 52-53).

Mas ressaltamos que tal conexão com os alinhamentos celestes, nunca é desprovida de um sentido, de um significado. As construções nunca são simples marcos astronômicos, nem mesmo observatórios dos astros. O universo deve ser recriado ali, em uma análise mais minuciosa, podemos dizer que o universo deve ser abrigado ali. O homem, como nos diz Heidegger, resguarda ali o universo, cultiva algo que não cresce: Céu, Lua e estrelas na sua delicada passagem. Na verdade, une assim, Céu e Terra, e conserva tempo e espaço em um único lugar. A ligação simbólica do mundo dos homens com o mundo dos deuses proporciona a relação e a comunicação com o divino pelo homem naquele espaço.

3.5. O projeto transcendente do templo, dom divino e a proporção do universo

Passamos agora a uma nova modalidade desta construção do espaço sagrado, não mais nos atemos unicamente à ideia da recriação do universo em sua reprodução ritual. Em alguns casos o espaço se torna sagrado porque seu projeto é de alguma forma especial, superior. É o projeto do templo, sua estrutura e arquitetura que são sagrados, e assim conferem a ele sua legitimidade. O templo deve ser recriado tal como o seu projeto, pois este, o projeto, transcende o mundo, é um modelo perfeito. Podemos incidir aqui sobre três caminhos de interpretação que devem ser detalhados:

- 1-A ideia do projeto divino ao qual o homem tem acesso.
- 2- A ideia da inspiração divina como dom dado ao homem pela divindade.
- 3- A ideia da compreensão da estrutura do universo e da beleza.

Primeiro, o projeto do templo é um projeto divino, que foi revelado ao homem pelos deuses, ou um projeto ao qual de alguma forma o homem teve acesso no mundo dos deuses. Portanto a transcendência é garantida: aquele espaço transcende o espaço comum, pois sua concepção vem diretamente deste universo transcendente, que é

recriado mais tarde na Terra, tornando o novo espaço expressivamente especial e superior aos outros espaços.

É a ideia de que a santidade do Templo está ao abrigo de toda a corrupção terrestre, e isso pelo fato de que o projeto arquitetônico do Templo é a obra dos deuses e, por consequência, encontra-se muito perto dos deuses, no Céu. Os modelos transcendentais dos Templos gozam de uma existência espiritual, incorruptível, celeste. Pela graça dos deuses, o homem acende à visão fulgurante desses modelos esforça-se em seguida por reproduzi-los na Terra. O rei babilônico Gudeia viu em sonhos a deusa Nibada, que lhe mostrava um painel sobre o qual se encontravam mencionadas as estrelas benéficas, e um deus revelou-lhe o projeto do templo. Senaqueribe construiu Nínive segundo “o projeto estabelecido desde tempos muito remotos na configuração do Céu”. Isto não só quer dizer que a “geometria celeste” tornou possíveis as primeiras construções, mas, sobretudo, que os modelos arquitetônicos, encontrando-se no Céu, participam da sacralidade uraniana (ELIADE, 2001, p.56).

Um fato interessante a ser constatado é a suspensão deste espaço em relação ao tempo-espaço. Já que o modelo está fora do tempo e do espaço profano, a construção também transcende a tempo e espaço. Por analogia, quando o homem adentra o templo, ele também está fora do tempo e do espaço profano.

A Jerusalém celeste foi criada por Deus ao mesmo tempo que o Paraíso, portanto *in aeternum*. A cidade de Jerusalém não era senão a reprodução aproximativa do modelo transcendente: podia ser maculada pelo homem, mas seu modelo era incorruptível, porque não estava implicado no Tempo. “A construção que atualmente se encontra no meio de vós não é aquela que foi revelada por Mim, a que estava pronta desde o tempo em que me decidi a criar o Paraíso, e que mostrei a Adão antes do seu pecado”. (, *Apocalipse de Baruc*, II, 4, 3-7 *apud* ELIADE, 2001, p.57).

De outra forma, considerando o rumo que o lugar sagrado toma na história podemos propor que o projeto arquitetônico não é estritamente dado pelos deuses, mas que o arquiteto, assim como o artista e o artesão, ao criarem uma obra de grande magnitude estética, tem um dom, um talento divino dado a eles, especificamente pelos deuses e que assim eles o revelam como projeto. É de alguma forma a intuição do artista, assim como a dos guias espirituais das religiões arcaicas, que transcende e descobre as respostas do universo.

Eliade, não trata propriamente deste ponto, mas podemos supô-lo da seguinte forma: Ao longo do desenvolvimento histórico do homem construções religiosas de uma mesma cultura e religião assumem formas estéticas novas. Podemos citar a passagem do Bizantino para o Românico, e a passagem do Românico para o Gótico, e assim por diante. Se entendermos que o modelo do templo é divino em um sentido restrito isso seria impensável, pois corresponderia a uma corrupção intencional deste modelo consagrado pelos deuses. No entanto a interpretação do homem em relação a uma religião ou doutrina, ou mesmo em relação ao cosmo e a si mesmo muda e oscila ao longo da história, assim como também mudam seus recursos e capacidades construtivas. Existe, portanto uma ligação estética em que há uma exaltação ligada à beleza do lugar e sua sacralidade. Uma nova forma dada a um templo, não é vista necessariamente como uma corrupção do modelo original. Se a beleza da construção é surpreendente, se ela simboliza aquele espaço dos deuses, sua construção é igualmente reverenciada. Tal fato é incrivelmente curioso, pois nos permite citar o caso de Imhotep, personagem egípcio (aprox. 2655-2600 A.C) que serviu a Djoser, rei da Terceira Dinastia. Imhotep é considerado o primeiro arquiteto da história antiga, foi responsável pela idealização das primeiras pirâmides, e depois de sua morte, foi elevado a um status divino e passou a ser cultuado e reverenciado. Neste caso percebemos que a ligação entre o que é humano e o que é divino que o espaço sagrado propicia, pode ser construída por um homem considerado especial, ele, assim como um xamã ou um sacerdote, não cria o sagrado, mas faz a conexão com o que é divino e o materializa em forma, o concretiza esteticamente, propiciando que aquele novo espaço construído seja, não uma novidade (em termos de algo que se difere de tudo que já foi feito, que não tem ligação alguma com um modelo antigo), mas um reencontro com a origem divina do espaço. Assim o próprio arquiteto que propiciou tal feito de ligação com os deuses pode ele mesmo ser considerado um agente deste contato. A forma estética daquele espaço liga-se à revelação de sua sacralidade. A inspiração que permite tal ligação é vista, portanto, como um dom, como uma oferta dos deuses, uma comunicação com eles. Uma nova estética, não é contrária àqueles outros templos anteriores, ela vem dar uma nova forma àqueles mesmos arquétipos essenciais do espaço sagrado, materializa em uma forma original aqueles mesmos símbolos sagrados novamente. Retoma-se assim a ideia inicial deste capítulo onde Eliade afirma que os símbolos são abertos e devem tomar forma mediante uma ação criativa do homem.

Uma terceira forma de entender esta situação do projeto como sendo sagrado se adéqua à ideia da estética perfeita do mundo, cujo principal exemplo pode ser situado na proporção áurea dos gregos. Proporção esta, presente nas mais diferentes formas da natureza, como constatamos de forma surpreendente ainda hoje. Esta proporção representa também a relação harmônica encontrada entre as notas musicais e está presente em praticamente todas as obras de arte. Tal princípio, que foi amplamente utilizado pelos gregos, cujo exemplo mais célebre é o Parthenon de Athena, era conhecido anteriormente dos egípcios, de onde se supõe que Pitágoras o aprendeu¹¹⁹. A ligação deste tipo de proposição estética com o sagrado pressupõe que o homem que compreende a estrutura do universo, isto é, que entende a matemática na qual o universo joga com as formas, com suas proporções e principalmente com a beleza passa a entender parte do plano divino. A beleza transcende o mundo e pode ser captada pela razão humana. Ela entende então a estrutura própria do Cosmo construído pelos deuses em sua perfeição. Pode, portanto, reproduzi-la em escala microcós mica se souber jogar corretamente com suas proporções a fim de lhe dar forma.

¹¹⁹ René Schwaller de Lubicz realizou um estudo amplo e elucidador sobre a existência dos princípios geométricos utilizados pela filosofia de Pitágoras nas construções arquitetônicas e sua ligação com os mesmos princípios aplicados às construções egípcias encontradas em Luxor. Suas conclusões estão em um livro em dois volumes intitulado: *The Temple of Man*. Outros trabalhos conhecidos dele são: *Esotericism and Symbol*, *The Temple in Man*, *Symbol and the Symbolic*, *Egyptian Miracle*.

Capítulo III: *Axis Mundi* – O Umbigo do Mundo

*“O altar do védico é o umbigo do imortal, o ponto central onde se resolvem as dimensões espaciais e temporais do estado humano, o ponto de retorno à origem, vestígio do eixo do mundo”.*¹²⁰

Analisamos anteriormente o conceito de sagrado e de espaço sagrado em Eliade, em seguida investigamos a consistência destes espaços e os principais simbolismos ligados a ele. Também investigamos sob quais aspectos e momentos este espaço pode surgir para o homem. Veremos agora em que consiste o principal simbolismo deste espaço: o *axis mundi* como *simbolismo do centro*. Evocamos um símbolo amplamente reconhecido das mais diferentes religiões, que revela a imagem do espaço como tendo um ponto de origem, que é, ao mesmo tempo, central e ponto de comunicação entre os seus diferentes níveis ontológicos. Tal simbolismo é colocado pelo autor romeno no centro de sua investigação sobre o espaço sagrado, exatamente porque, como veremos, é o simbolismo do centro que une todos os aspectos deste espaço, amarrando-os em um mesmo “nó”. Reservamos de forma estratégica o estudo deste simbolismo para o último capítulo, exatamente, porque, a partir dele é possível fazer a reinterpretação de todo tema desenvolvido. Com efeito, o simbolismo do Centro permite que novamente questionemos os conceitos de sagrado e profano, a relação do espaço sagrado com o espaço desprovido de qualquer sentido, assim como a própria relação do homem com o espaço, tendo este marco simbólico como balizador desta relação. Teremos também a oportunidade de reintegrar os diferentes simbolismos que se relacionam com o espaço sagrado, exatamente, porque todos eles têm uma conexão direta com este símbolo arquetípico identificado por Eliade. É possível ainda ir além. Ao estudarmos este arquétipo e sob quais condições ele surge, torna-se possível investigar a situação limite do homem que permite ou impele sua manifestação, e desse modo, investigar o próprio surgimento do espaço sagrado como uma necessidade humana. Portanto, teremos a oportunidade de investigar mais criteriosamente a importância existencial do espaço sagrado, sua ontologia, à medida que percebemos com mais clareza a necessidade da ideia de centro como balizadora da relação do homem com todo o espaço.

¹²⁰ LAUA-LAUDE, “Ônfalo”, verbete. In: HEVALIER; GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos*, p. 659.

Devemos dizer, desde já, como já deve ter ficado claro, que o simbolismo do centro não se refere a um centro geométrico, exatamente porque este marco simbólico, em grande parte dos casos, não está realmente situado no centro de nenhuma figura geométrica, ou abstração desta ordem. O Centro do mundo, tratado como tal pelas culturas arcaicas, revela-se como um espaço potente e significativo, uma referência espacial simbólica que une a concepção do Mundo como tendo um centro e este ponto de comunicação de todos os diferentes níveis simbólicos do espaço (Céu, Terra, e Mundo inferior). Para o homem arcaico é no centro que todas as relações espaciais se dão, e é lá que todas elas tornam-se possíveis. Assim é a partir do ‘centro’ que se expandem as fronteiras do território sagrado, e é também do centro que se desenvolvem as quatro direções horizontais do mundo. É no centro que a comunicação entre os *níveis cósmicos* se ‘amarra’ e conseqüentemente, é lá que a comunicação com os deuses faz-se mais próxima. Na verdade, como veremos, é só a partir do centro que todo o espaço ganha sentido, e assim, é a partir dele que o homem se entende situado em um mundo.

1. Sobre a validade da reflexão sobre o espaço e seu caráter

Antes de prosseguir no exame do simbolismo deste espaço sugerido por Eliade, podemos questionar a que espaço nos referimos ao abordar este tema. Assim: o que entendemos por espaço? As dúvidas são muitas e pertinentes: o próprio termo “*espaço*” tem uma amplitude de interpretações, mesmo dentro do âmbito da filosofia. Seria incrivelmente ingênuo que chegássemos a uma conclusão definitiva aqui em poucas linhas. Entretanto, faz-se necessário ao menos direcionar alguns pontos sobre esta questão para melhor elucidar a proposta de “espaço sagrado” de Eliade. Questionamos, portanto, sobre a percepção e concepção de espaço pelo homem, para entender posteriormente como a distinção proposta por Eliade ganha sentido. Infelizmente ele não aprofunda a questão específica do que é o espaço, faz apenas, pequenas referências, pois foca na distinção do espaço sagrado e profano, e nos principais símbolos provenientes deste espaço sagrado, que têm um caráter universal. Mas, como o homem entende o espaço? Qual é o pressuposto mais fundamental da separação entre espaço sagrado e profano? Queremos entender alguns pontos importantes sobre esta percepção e conceituação do espaço a fim de garantir que a questão específica do espaço sagrado não seja conceituada, antecipadamente, como uma ilusão ou ingenuidade dos povos

arcaicos. Mesmo que Eliade não tenha abordado expressamente esta questão, alguns outros autores podem nos ajudar a chegar a algumas conclusões.

O que nos interessa propriamente é o espaço de que Eliade fala? É o mesmo espaço dos físicos e matemáticos? É o espaço da arquitetura? Dos poetas? Do engenheiro e do pedreiro? É por fim o mesmo espaço do urbanista e do cidadão comum que transita por sua cidade?

Ora, todos transitam pelo mesmo espaço, vivem o mesmo espaço integralmente, mas não é exatamente este espaço vivido que o matemático aborda na geometria. O que podemos perceber claramente é que não existe só uma forma de se abordar o espaço, pois tanto Eliade quanto Heidegger fazem de imediato uma distinção entre o espaço geométrico e o espaço vivido, demonstrando que são abordagens completamente diferentes. Na verdade, trata-se da diferença, estabelecida claramente por Heidegger,¹²¹ entre o espaço natural ou das coisas e o espaço existencial, vivido pelo ser humano. Toda a tradição do ocidente entendeu o espaço na perspectiva natural, a partir da percepção das coisas sensíveis e materiais como extensas. Este espaço se apresenta concretamente no horizonte mais ou menos amplo de nossa percepção intuitiva como contínuo, tridimensional e, ao mesmo tempo, como sucessivamente ampliável. Entretanto, esta abertura ilimitada só pode ser entendida como potencial, i.e. como possibilidade de ampliação contínua. Um espaço realmente infinito, ou seja, absolutamente total pode ser imaginado, mas não entendido, porque qualquer extensão, por maior que seja, pode, por definição, crescer sempre mais, indefinidamente. O espaço imaginário, ao contrário do espaço da percepção imediata, que é constituído pela extensão dos próprios corpos materiais em contiguidade, além de ser infinito, é vazio, como um receptáculo no qual se encontram as coisas materiais.

Do espaço da percepção natural a mente humana abstrai o espaço matemático ou geométrico, ou seja, a extensão pura, homogênea, privada de qualquer qualidade ou determinação, a não ser as relações de distância entre as suas várias partes e as figuras

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

que podem ser nela traçadas em duas ou três dimensões.¹²² O espaço geométrico é irreal, uma abstração, um ente de razão, embora com fundamento na realidade da própria extensão da matéria. Por outro lado, o espaço da física moderna, não é senão o espaço matemático, ao qual se acrescenta o movimento, interpretado através das variáveis tempo e velocidade: $e = VT$. O espaço geométrico tem obrigatoriamente de ser homogêneo e, portanto deve abstrair da percepção do homem sobre o espaço qualquer qualidade que ele perceba, a fim de que se torne completamente indiferenciado. Podemos dizer que o espaço geométrico é abstrato, abstrai da realidade todas as suas qualidades. Pensamos assim, portanto, em um espaço que é comum aos arquitetos: é exatamente nele que eles projetam as formas geométricas, que se desenvolvem na imaginação conformando estruturas em escala que podem ser reproduzidas. Mas este espaço abstrato que o homem não toca ou pisa é ainda sim importante para ele quando interage com todo o espaço de forma imediata, pois o simples ato de apontar para algo na paisagem pressupõe a capacidade do homem de traçar linhas imaginárias. Toda uma orientação em um território cujas fronteiras transcendem o olhar, pressupõe sua capacidade de imaginar aquele espaço que não é visto e diminuí-lo em escala. Por outro lado, mesmo que indispensável, o espaço geométrico não é vivido, é uma mera abstração vazia de significado, não abriga nada, e conseqüentemente o homem não se abriga nele, não vive nele. Portanto não podemos nos ater apenas a ele para compreender a relação do homem com o espaço, muito menos sua relação com o espaço sagrado.

Num espaço representado meramente como *spatium*, a ponte se mostra como uma coisa qualquer que ocupa uma posição, a qual pode ser a todo momento ocupada por qualquer outra coisa ou até mesmo substituída por uma mera demarcação. [...] Do espaço entendido como um espaço entre¹²³ extraem-se as relações de altura, largura, profundidade. Isso que assim se extrai, em latim o *abstractum*, costuma-se representar como a pura multiplicidade das três dimensões. Mas o que dá espaço a essa multiplicidade não se deixa determinar por intervalos. O que dá espaço não é mais nenhum *spatium*, e sim somente uma *extensio* - extensão. Como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez, a saber, em relações analíticas e algébricas. Estas dão espaço à possibilidade de uma construção puramente matemática de uma multiplicidade de quantas

¹²² Trata-se do espaço euclidiano que corresponde à percepção sensível. Podem-se conceber espaços matemáticos de n dimensões, bem como variantes do espaço euclidiano de curvatura nula (postulado das paralelas), i.e., espaços de curvatura positiva (elíptico) ou de curvatura negativa (hiperbólico).

¹²³ Entende-se aqui o 'espaço entre' como um espaçamento, como um vazio, um intervalo entre dois pontos.

dimensões se queira. À isso que matematicamente se dá espaço pode se chamar de “o” espaço. Só que, nesse sentido, “o” espaço não contém espaços e lugares. No espaço, jamais encontramos lugares [...]. (HEIDEGGER, 2006, p.135).

Uma coisa são as variedades de espaço, outra as teorias explicativas do espaço. Como é sabido, Kant considera o espaço como uma estrutura do sujeito humano, uma forma a priori da sensibilidade, que organiza as sensações externas. Ao contrário, numa perspectiva realista, como se viu, o espaço natural, enquanto tal, só existe na mente humana, não, porém, como forma a priori, mas a partir da experiência do mundo, enquanto abstraído da extensão real dos entes materiais. Tudo indica que Eliade adotaria esta segunda explicação. Na verdade, porém, ele não está interessado pelo espaço natural, mas pelo espaço sagrado, enquanto é experienciado pelo ser humano como próprio da dimensão mais profunda da realidade. Embora não seja explícito a este respeito parece supor que o espaço sagrado se revela justamente numa experiência mais profunda do espaço propriamente humano. É este espaço que focalizam tanto Bachelard, quanto Heidegger, que em “Ser e Tempo” o aborda sob a perspectiva da vida cotidiana. Segundo ele o espaço compreendido originariamente pelo ser humano é o espaço da vida cotidiana, não o espaço natural. Nosso mundo, enquanto horizonte global no qual os entes se manifestam a nós no seu significado, é espacial. Cada ente tem seu lugar mais próximo ou mais afastado, não no sentido da distância física, mas do que significa para nós, em relação à nossa ocupação, preocupação e interesse. P.ex. se estou escrevendo uma carta, a caneta e o papel estão mais próximos de mim que meus óculos. Mas o que está ainda mais próximo é a pessoa para quem estou escrevendo. Segundo Heidegger, o espaço natural corresponde a uma compreensão secundária do mundo, que acontece quando o mundo e tudo o que nele se manifesta perde a referência originária ao ser humano e se torna objeto de mera observação. Neste caso, o espaço aparece concretamente na medida mais ou menos precisa das distâncias entre os objetos. Um passo a mais consiste em prescindir das próprias coisas que na sua diversidade constituem o mundo natural e considerar a pura extensão sob a forma abstrata do espaço matemático. Fica claro assim que o espaço vivido é anterior na experiência humana ao espaço natural e ao espaço matemático.

Na verdade, o espaço humano não é apenas o espaço pragmático da vida cotidiana, mas pode organizar-se segundo outras dimensões afetivas ou estéticas. O

espaço que investigamos é este de valor humano, que “amarra” percepções, sensações, intenções, intensidades, sonhos, desejos e devaneios. Este espaço se opõe ao vazio dos espaços naturais que analisamos, pois se refere diretamente ao *lugar*: é propriamente um espaço que abriga, que contém e guarda um algo que merece ser cuidado, que merece ser lembrado, que merece ser protegido. Mesmo que quiséssemos ignorá-lo, ele nos volta à lembrança nos sonhos, é retomado pelo inconsciente. É um espaço do qual muitas vezes temos saudade de nunca ter conhecido. Bachelard fala propriamente sobre este objeto de estudo:

Pretendemos examinar imagens bem simples, a imagem do *espaço feliz*. Nessa perspectiva, nossas investigações mereciam nome de *topofilia*. Visam determinar o valor humano dos espaços de posse, dos espaços defendidos contra forças adversas, dos espaços amados. Por razões não raro muito diversas e com as diferenças que as nuances poéticas comportam, são *espaços louvados*. Ao seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e que logo se tornam dominantes. O espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente, entregue à mensuração e à reflexão do geômetra. É o espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. (BACHELARD, 2003, p.19).

Este espaço vivido, quando é percebido pelo homem, tem impressões que transgridem qualquer medição esvaziada de qualidades, própria da geometria, ao mesmo tempo em que transgride o imediatismo da percepção empírica. O espaço vivido está para além de qualquer quantificação matemática puramente abstrata e da percepção puramente empírica, que capta o espaço natural. Alguns espaços ganham dimensões variadas perante minha percepção. Não seria estranho constatar que certo espaço, mesmo que contendo medidas menores que outro, pode, ser percebido por mim como maior que este segundo. Semelhantemente um certo lugar pode ficar gravado na minha memória destacando-se de todos os outros infinitos espaços ao seu redor, de forma que eu quase ignoro os outros. Uma reflexão deste nível leva a crer que o espaço nunca é para o homem completamente homogêneo. O espaço vivido contém invariavelmente representações de valores que transcendem o espaço natural, mesmo que não cheguem a configurar propriamente um espaço como sagrado nos termos de Eliade. Esta percepção de valores no espaço indica uma predisposição do homem em busca de um sentido e significado para o espaço e sua relação com ele, seja este sentido poético, existencial, ou sensível, tal como estes autores nos mostram. O que se torna evidente nesta exposição

não é só o fato de que o homem percebe o espaço como possuidor de qualidades, mas que estas qualidades revelam algo de fundamental ou existencial sobre a ligação do homem com o espaço.

É obviamente este espaço que Eliade investiga, e do qual tratamos aqui, um espaço que revela seu sentido ao homem, assim como sua ligação com ele, e que se mostra de forma significativa e preciosa ao homem. Entretanto o sentido e significado desta ligação e deste valor percebido em certos espaços permanece aberto e não encontra nem na imanência do homem, nem na imanência do espaço uma solução imediata. Surge, portanto, uma tensão existencial quando o homem tenta validar tal percepção, tensão esta que não chegará a ter destino ou solução na maioria dos casos, a não ser, principalmente, na esfera das religiões com a configuração e revelação do espaço sagrado. Com efeito, Eliade, não se atém unicamente a este valor, mas a relação complexa de oposição do homem frente ao espaço vivido, que hora é significativo, hora é vazio. Se um espaço merece ser protegido, como diz Bachelard é exatamente porque existem outros que não o merecem ser. Se o habitar humano revela a construção do sentido de *ser/estar* do homem no mundo é também porque nem todos os espaços revelam esta relação. O homem ao viver o espaço descobre não só seu sentido, mas também seu esvaziamento de sentido. É nesta medida que entendemos que, mesmo para o homem mais declaradamente secularizado, o espaço nunca pode ser completamente desprovido de significado, exatamente porque entendemos que para o homem religioso o espaço também nunca é em toda sua extensão sagrado.

Na verdade, o espaço sagrado de Eliade, ainda que esteja na linha dos espaços humanos, enquanto se distingue do espaço natural, distingue-se também dos demais espaços vividos, já que corresponde à dimensão última, que dá sentido a toda a realidade. É aqui que percebemos a validade do estudo de Eliade, ao desvelar o fenômeno do espaço paralelamente com a relação do homem religioso junto a ele. Este espaço relaciona-se diretamente com o sujeito que o percebe e transcende qualquer tentativa de conceituação restrita da geometria ou das ciências, que teriam de abstrair completamente suas qualidades e sua relação com o homem, para depois analisá-lo. Assim não é um espaço unicamente externo, empírico, imediato, nem um espaço interno dado pela abstração da razão, mas um espaço vivido através da relação sensível do

homem com ele. Diríamos, portanto, um espaço próprio à dimensão de existência do homem como aborda Heidegger.

O construir, porém, nunca configura “o” espaço. Nem de forma imediata, nem de forma mediata. Assim é que, por produzir coisas como lugares, o construir está mais próximo da essência dos espaços e da proveniência essencial “do” espaço do que toda a geometria e matemática. Construir significa, edificar lugares que propiciam estância e circunstância à quadratura. [...] O construir *recebe*, a partir da quadratura, a medida para todo dimensionamento e medição dos espaços que se abrem, a cada vez, como os lugares fundados. As coisas construídas preservam a quadratura. São coisas que, ao seu modo, resguardam a quadratura. Resguardar a quadratura, salvar a terra, acolher o céu, aguardar os divinos, acompanhar os mortais, esse resguardo de quatro faces é a essência simples do habitar. As coisas construídas com autenticidade marcam a essência dando moradia à essa essência. (HEIDEGGER, 2006, p.138).

É neste espaço dado pela percepção e vivência humana que reside a *quadratura* de Heidegger, e a verdadeira essência não só do habitar humano, mas do próprio *estar* do homem. O que ele diz, de forma incrivelmente pertinente a nossa pesquisa, é que a medição do que é realmente relevante no espaço, não é dada pela geometria, pois ela não revela nem a importância do espaço ao homem, nem a própria essência do espaço revelada ao homem. Aparentemente toda percepção do homem sobre o espaço transcende a sua simples experiência no mundo, quer ele tome consciência disso, quer não. Para o homem o espaço é infinito, e ao se relacionar com o espaço, mesmo que lide apenas com partes finitas em sua experiência imediata, já nasce com a intuição desta sua natureza infinita, sem limites. Este fato é incrivelmente relevante, pois valida a atitude do homem arcaico como racional ao se relacionar com o espaço de forma sagrada. Pois ao fazê-lo enfatiza, não apenas a transcendência do espaço sagrado, mas sua consciência sobre a contraditória relação de finitude e infinitude da intuição e experiência do espaço. Por isso talvez Eliade diga que: “Pela minha parte, penso que é a consideração do céu imenso que revela ao homem o transcendente, o sagrado”¹²⁴. O direcionamento do *homo religiosus* para uma afirmação transcendente do espaço, não faz mais do que manifestar o caráter incrivelmente reflexivo de sua compreensão do mesmo, como busca dos fins últimos de sua relação com ele.

¹²⁴ ELIADE, *A provação do labirinto*, p.120.

O homem arcaico não ignora esta dualidade do espaço, ele o vive integralmente, tanto na sua experiência qualitativa, quanto em sua experiência quantitativa. Assim o espaço sagrado, o espaço vivido, não exclui o espaço natural em sua concepção e constituição, ele simplesmente não se deixa reduzir a este nível da realidade, transcendendo-o e revelando outros valores ao homem. O homem arcaico que pensa o “centro do mundo” está fazendo uma justaposição incrivelmente válida de toda sua percepção do espaço. Este centro é físico, empírico, está em um lugar, pode ser visto e tocado, mas só pode realmente ser chamado de centro à medida que se refere a uma totalidade, que transcende a simples experiência imediata. Conseqüentemente, se existe um todo, deve existir um centro, que constitui, portanto o “centro do mundo”.

Estamos em presença de uma geografia sagrada e mítica, a única efetivamente *real*, e não de uma geografia profana, “objetiva”, de certa forma abstrata e não essencial, construção teórica de um espaço e de um mundo que não é habitado e que é por isso *desconhecido*. [...] Na geografia mítica, o espaço sagrado é o *espaço real* por excelência, pois, como se demonstrou recentemente, para o mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o *sagrado*. É num tal espaço que tocamos diretamente o sagrado - quer seja ele materializado em certos objetos [...], ou manifestados nos símbolos hierocósmicos [...]. (ELIADE, 1996a, p.36).

O que Mircea nos revela é que esta não é uma simples conclusão lógica, mas que a sacralidade do espaço é o que o configura como real para o homem e que estes símbolos revelados pelos espaços sagrados estão presentes no homem de forma inconsciente, não só em um homem específico, mas em qualquer homem. O homem deseja o centro do mundo, sonha o centro do mundo mesmo antes de vê-lo. Se isto ocorre é exatamente porque este simbolismo tem uma função para o homem, que não só lhe é útil, mas é existencial como desenvolveremos a frente.

Existe uma função em se ter um centro, o sagrado nunca revela uma ordem arbitrária, mas um mundo estruturado. Partindo desse ponto de vista podemos fazer uma comparação, para mostrar o sentido do “centro do mundo”, contrapondo-o às coordenadas cartesianas, desenvolvidas com intuito de organizar e estruturar o espaço euclidiano. Este espaço geométrico, enquanto idealizado por Descartes, não é um vazio aleatório, pois, desta maneira as formas se perderiam e não teriam conexão. Ele é orientado por três eixos: altura, largura e profundidade. O que une tais eixos, de forma

que se relacionem entre si, é seu centro comum, a partir do qual se ‘amarram’ e desenvolvem numericamente até o infinito. O centro neutro do plano cartesiano tem uma função excepcional, exatamente porque representa a parte estrutural do plano, sem a qual não seria possível realmente pensar e posicionar nenhuma forma geométrica. O centro do plano cartesiano é necessário para a constituição do espaço geométrico. A razão exige um centro, que neste caso é nulo. Mas, apesar de não possuir uma significação específica ele é fundamental ao entendimento daquele espaço. Algo semelhante ocorre com o espaço sagrado, como explica Eliade:

Todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar de um “Centro”, ou seja, um lugar sagrado por excelência. É nesse “Centro” que o sagrado se manifesta totalmente, seja sobre a forma de hierofanias elementares - como no caso dos “primitivos” (os centros totêmicos, por exemplo, as cavernas onde se enterram os *tchuringas* etc.) -, seja sobre a forma mais evoluída de epifanias diretas dos deuses, como nas civilizações tradicionais. Mas não se deve considerar este simbolismo do Centro com as implicações geométricas do espírito científico ocidental. Para cada um desses microcosmos pode existir vários “centros”. (ELIADE, 1996a, p.35).

O espaço humano, aquele amplamente simbólico que abriga a essência significativa de *ser/estar* em um mundo, também pede referências e conexões. O espaço sagrado, por definição não abriga o caos e a falta de referências, o sagrado é, muito pelo contrário, a harmonia, a junção significativa das partes. Ele “pede”, também, um centro que o oriente, que não faça seus múltiplos lugares e extensões se perderem, sem que possam ter uma ordem significativa entre todas as suas partes. Tal ordem, não é nem completamente externa, nem completamente interna ao homem, mas totaliza sua percepção de cosmo de tal forma, que o próprio sentido de *ser* do homem está intrinsecamente ligado a estes marcos simbólicos do *centro do mundo*.

Podemos citar, neste caso, o exemplo dos Achilpa, uma tribo nômade da Austrália. Segundo suas tradições o ser divino Numbakula criou seu povo e instituições, fundando seu território. Em seguida, ele estabeleceu um poste com um tronco de árvore, por onde, ao untá-lo com sangue, subiu e por fim desapareceu no céu. O poste

‘representa’¹²⁵ para os Achilpas o centro de todo seu universo e é a sua volta que estabelecem sua morada. No entanto, como são nômades, quando migram levam o poste com eles, de forma a nunca estarem distantes do centro do mundo. (Tal dado é interessante, para entendermos a quebra da ideia geométrica do espaço, já que o centro pode ser deslocado, da mesma forma que podem coexistir mais de um centro. Isso ocorre exatamente porque ele transcende ao mundo profano e participa de outra realidade). O centro é o local onde a comunicação espiritual torna-se possível, e é lá que todo o universo recebe sentido. Spencer e Gillen, que percorreram a Austrália e coletaram materiais relativos aos aborígenes entre os anos de 1875 e 1912, contam que, uma vez que este poste se quebrou, toda a tribo foi tomada por profunda angústia, vagaram sem rumo, sentaram-se e esperaram morrer. A quebra do poste representa efetivamente a perda do contato com o divino e a volta ao caos. Configura, portanto, a impossibilidade para um grupo de se estabelecer no espaço que dá o sentido à existência, conseqüentemente, a impossibilidade de existir, a impossibilidade de *ser/estar*.

Fica demonstrada aqui a importância tanto do simbolismo do centro para uma cultura, quanto a importância do espaço sagrado. Mesmo que este caso seja particularmente dramático, sabemos que a virada do último milênio foi marcada por um atentado, onde o alvo era da mesma forma simbólico para a sua nação e de natureza vertical. A perda deste marco teve também um efeito devastador para o seu moral. Podemos, desta forma, fazer um paralelo entre o significado do espaço sagrado para uma nação primitiva e de um espaço tomado como profano no mundo atual, questionando se realmente tal espaço é desprovido de um significado desta ordem para a respectiva sociedade.

¹²⁵ Para os Achilpas o poste não simplesmente representa ou simboliza o centro do mundo, ele “é” o centro do mundo.

2. Exposição do caráter recorrente e transcendência do símbolo do centro do mundo

O simbolismo do centro, como já dissemos, não é um simbolismo restrito, não é uma aberração religiosa dos Achilpas, ele perpassa tempo e espaço e está inserido na essência do homem. O método de Eliade visa comprovar tal afirmação sobre os arquétipos transcendentais mediante a junção e sobreposição de uma infinidade de exemplos históricos, de forma a afirmar que tal conceito ultrapassa a história e não se restringe a ela. Assim, percebemos que a ideia do Centro do Mundo não é só incrivelmente recorrente, mas chega a ser uma constante no conjunto imaginário das religiões. Quanto a isso, podemos dar uma variedade de exemplos da pluralidade deste simbolismo religioso.

O símbolo de uma Montanha, de uma Árvore ou de um Pilar situado no Centro do Mundo é extremamente difundido. Lembremo-nos do Monte Meru da tradição indiana, Haraberezaiti dos iranianos, Himingbjör dos germanos, o “Monte dos Países” da tradição mesopotâmica, o Monte Thabor na Palestina (que poderia significar *tabbur*, ou seja, “umbigo”, *omphalos*), o Monte Gerizim, sempre na Palestina, que é chamado literalmente “umbigo da Terra” o Gólgota, que para os cristãos se encontra no centro do mundo etc. (ELIADE, 1996a, p.38).

Este símbolo, não é uma variante cultural que parece se propagar passando de uma cultura para outra e de um momento histórico a outro linearmente. Eliade, ao abordar os sinais dos povos e culturas da pré-história, sustenta, segundo os poucos dados aos quais se tem acesso, que eles já tinham um sistema religioso e simbólico desenvolvido. Acha plausível supor que muitas culturas pré-históricas já apresentavam certo simbolismo do centro, o que condiz com sua afirmação de que a experiência do espaço sagrado constitui uma das experiências fundamentais e primeiras do homem. Ou seja, se ela é assim essencial deve aparecer junto ao “despertar” humano, como parece ser o caso.

É também permitido supor a existência de um “sistema” cosmológico articulado a partir da experiência fundamental de um “centro do mundo” em torno do qual está organizado o espaço. Já em 1914, W. Gaerte tinha recolhido uma grande quantidade de sinais e imagens pré-históricas, suscetíveis de ser interpretados como montanhas

cósmicas, umbigos da Terra paradigmáticos que dividem o “mundo” em quatro direções. (ELIADE, 1978, p.37).

A justaposição destes exemplos, que muitas vezes não se acham em comunicação uns com os outros, é apresentada para reforçar a ideia de transcendência destes símbolos, afirmando-os não só como essencialmente presentes ao homem, mas de certa forma como símbolos que o transcendem, que estão presentes no homem independentemente de sua situação existencial, daí, portanto, que voltemos a insistir que todo espaço sagrado seja ele qual for, “pede” um centro. Este centro não é exclusivo. O fato da ordem deste espaço não se restringir à geometria permite que, em uma cidade, por exemplo, múltiplos centros do mundo interajam sem qualquer problema:

Toda cidade oriental encontrava-se realmente no centro do mundo. Babilônia era um *Bâb-ilânî*, uma “porta dos deuses”, pois era lá que os deuses desciam à Terra. A capital do soberano chinês perfeito encontrava-se perto da Árvore milagrosa “Madeira ereta”, *Kien-mou*, lá onde se entrecruzavam as três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno. E poderíamos acumular infinitamente os exemplos. Todas essas cidades, templos ou palácios considerados como Centros do Mundo não passam de réplicas, multiplicadas à vontade, de uma imagem arcaica: a Montanha Cósmica, a Árvore do Mundo, ou o Pilar Central que sustenta os níveis cósmicos. (ELIADE, 1996a, p.38).

É a partir do centro que encontramos os outros simbolismos essenciais do espaço sagrado. É do centro que o mundo se divide simbolicamente em quatro direções cósmicas, e é do centro também, que surge o simbolismo vertical que liga os três planos cósmicos: Céu, Inferno, Mundo do Meio, este último, como mundo humano. É o Centro que dá sentido ao espaço: ele está situado no local mais alto, ou no local de um evento hierofânico, ou mesmo é ele, simplesmente, que marca a conexão com o que é divino e por isso recebe sentido. Assim este sentido do espaço sagrado passa diretamente pelo seu centro, pelo seu núcleo, e é invariavelmente a partir dele que se estendem suas fronteiras e os seus limites.

A relação do simbolismo de centro com o simbolismo do corpo relacionado ao espaço sagrado se dá quando estas duas representações se unem na ideia de “umbigo”. Temos, portanto, uma série de referências ao “umbigo do mundo”, isso ocorre porque o

umbigo é, como demonstrado pelo “*Homem Vitruviano*” de Leonardo da Vinci, o centro anatômico do corpo humano, e é visto também como o centro de equilíbrio do corpo para as danças. Portanto, representa em exatidão, mediante a experiência humana, o *centro* do corpo. Além disso, é o umbigo que nutre o feto: é a partir dele que o embrião cresce e é, portanto, um ponto de contato vital. O simbolismo do centro muitas vezes, evoca o “Umbigo do Mundo” associando este simbolismo ao simbolismo horizontal das direções do mundo através da experiência do espaço mediada pelo corpo.

O cume da Montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra; ele é o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação. “o Todo Santo criou o mundo como um embrião”, afirma um texto rabínico. “Da mesma forma que o embrião cresce a partir do umbigo, Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e é de lá que ele se estendeu em todas as direções”. “O mundo foi criado começando por Sion”, diz um outro texto. O mesmo simbolismo existe na Índia antiga: no Rig Veda, o Universo é concebido como se estendido a partir de um ponto central. (ELIADE, 1996a, p.39).

Como dissemos anteriormente, muitas vezes é necessário uma hierofania para que o centro irrompa do caos. Não só o centro pode irromper mediante uma hierofania, mas ele mesmo passa a precisar da hierofania de forma ativa, pois participa de um estado ontológico já diferenciado.

O paraíso onde Adão foi criado com o limo encontra-se obviamente, no Centro do Cosmos. O Paraíso era o “umbigo da Terra”, e de acordo com as tradições síria, estava localizado “numa montanha mais alta que todas as outras”. De acordo com o livro sírio *A caverna dos tesouros*, Adão foi criado no centro da Terra, no mesmo lugar onde, mais tarde, a cruz de Jesus se ergueria. (ELIADE, 1996a, p.40).

3. Inserção do Homem no Espaço

Devemos pensar agora não a relação do homem com a sua compreensão de espaço, mas exatamente sua relação com *ser* em *um mundo*, para entender como o espaço sagrado, enquanto “Centro do Mundo” pode dar sentido ao mundo. Como sugerimos anteriormente, vamos buscar entender como o homem se relaciona inicialmente com o espaço, para compreender como o homem vem a habitar nele, e por fim, como ele vem a *ser* dentro do espaço e do tempo.

Habitar no mundo, à primeira vista, parece uma tarefa simples, pois diríamos que apenas habitamos, como diríamos o mesmo de existir: apenas existimos. Pensamos que habitamos na simples medida que temos um lar, um espaço humano, e não existe nenhum tipo de esforço na tarefa de “*estar*”. No entanto, como vai ser demonstrado, esta tarefa não é simples, pois para habitar no mundo é preciso, de certa forma, constituir um mundo. Segundo nos demonstra Eliade, é necessário sacralizá-lo para torná-lo real. Insistiremos que tal tarefa não é exclusiva do *homo religiosus*, é uma tarefa essencialmente humana, mas que o homem moderno apenas se distanciou de tais fundamentos, pois vive em um mundo onde tais atos fundantes tanto do espaço quanto do tempo foram responsáveis pela estruturação de seu mundo, mas estão há muito distante dele e de seu cotidiano, de tal forma que ele os desconhece quase que completamente¹²⁶. Eliade insistiria neste ponto dizendo que tais atos permanecem ainda camuflados em algumas comemorações significativas para o homem moderno, como, por exemplo, nas festas da passagem do ano, ou nas festas destinadas a inauguração de uma nova casa. Isto pode parecer um tanto estranho visto pelos nossos olhos de homens do século XXI, já acostumados à vida industrializada nas grandes metrópoles onde nos saturamos de ciência, e de um pensamento extremamente tecnicista. Mas é neste ponto que esquecemos que vivemos em um mundo já, por diversas vezes, construído e

¹²⁶ Eliade insistirá sobre o homem moderno que “é preciso acrescentar que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que se tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. [...] veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo. (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.27) Portanto Eliade continua e diz que: “Mesmo nas sociedades modernas, tão fortemente dessacralizadas, as festas e os regozijos que acompanham a instalação numa nova morada guardam ainda a reminiscência da exuberância festiva que marcava, outrora, o *incipit vit nova*.” (Ibid, p.54). Entendemos, portanto, que o comportamento do homem profano em relação ao espaço nunca é completamente dissociado deste comportamento religioso identificado por Eliade.

reconstruído, e este fato impede que possamos ter um contato mais direto com a origem do habitar do homem, de sua relação fundamental com o espaço e com o cosmo.

Seria então conveniente, para melhor entender como o homem realmente se relaciona com o mundo que o envolve, como o habita, e como existe nele, recorrer à imagem de um homem frente a um mundo desumanizado. Um mundo sem nenhuma intervenção humana. Não como um náufrago que está perdido e deseja voltar ao centro de seu universo inalcançável e sim um homem que não conhece nenhum mundo, nunca viu ou conheceu civilização. Como nos diz Eliade: “O élan do homem religioso em direção ao ‘transcendente’ me faz às vezes pensar no gesto desesperado do órfão, deixado sozinho no mundo”¹²⁷. Este homem que evocamos aqui é, um homem que não conhece casas ou mapas, e desta forma, “está” em um mundo sem direções, um mundo sem início ou fim. Portanto, este homem está, sob muitos aspectos, em um estado além do perdido, pois não tem, como nós, para onde ir nem para onde voltar. Na verdade este homem está, de certa forma, deslocado do mundo, paralisado frente à sua imensidão e total falta de referências.

Tudo que o indivíduo deslocado do mundo anseia é inserir-se no mundo, participar do tempo e do espaço; torná-los, de seu ponto de vista, *reais*, para assim poder participar de uma realidade. Apesar de parecer contraditório a realidade constituir-se por uma tarefa do espírito, deve ser constituída e afirmada pelo homem. Depende invariavelmente de um posicionamento humano. Este talvez seja o ponto mais difícil de esclarecer dentro do trabalho de Mircea, exatamente a questão referente à necessidade de se constituir algo como real¹²⁸.

O desejo do homem de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver em um mundo real e eficiente – e não numa ilusão. (ELIADE, 2001, p. 31-32).

¹²⁷ ELIADE, Mircea. *Fragments d'un journal I*, 1945-1969. Paris, Gallimard, 1973, p.305. In: GUIMARÃES, Andre Eduardo. *O sagrado e a historia: fenômeno religioso da historia a luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 380.

¹²⁸ Para uma melhor compreensão deste ponto seria interessante retomar o primeiro capítulo.

Analisando, portanto, este universo onde o homem ainda não interveio, que é desumanizado, bem como este homem que é, aos nossos olhos, como que um ‘órfão jogado ao mundo’, o que ocorre é que este mundo não diferencia suas partes, é apenas um todo homogêneo como o dia e a noite que se repetem sem fim. Diríamos que o tempo e o espaço são deste ponto de vista, relativos¹²⁹, no que poderia ser descrito como uma massa infinita, caótica e homogênea, da qual o ser humano, como ser pensante e questionador de sua situação, não participa. Não participa porque nenhuma experiência pode ganhar sentido, exatamente porque não pode ser posicionada nem relacionada já que não existe nenhum ponto fixo nem quanto ao tempo nem quanto ao espaço. Desta forma, o homem intui o espaço, entende sua extensão assim como compreende a passagem do tempo. Entretanto a impossibilidade de relacionar as diferentes extensões de espaço assim como os diferentes dias uns com os outros faz com que se tornem um ciclo fechado, um repetir infinito de um mesmo dia ou de um mesmo espaço, que não tem valor algum. Tempo e espaço não têm, aos olhos deste homem início ou fim, conseqüentemente ele os observa, mas não tem nem como relacionar suas diferentes partes, muito menos, como se relacionar com qualquer uma das suas partes. Portanto não tem como se inserir no tempo e no espaço, fazer parte, ele mesmo de uma história, de um momento, de dizer o dia de seu nascimento ou o local ao qual sente pertencer. Este homem então ao andar pelo mundo passa de um espaço ao outro, de uma paisagem a outra, e, no entanto, todos os lugares tem o mesmo valor, que é nenhum valor, nenhum sentido. Este mundo não tem início ou fim, não tem nenhuma direção ou significado, portanto, por mais que ande, por mais que identifique paisagens diferentes, ele sempre continua no mesmo lugar, que é *lugar nenhum*. Não está distante ou perto de nada que possa dar sentido. Está, por fim, completamente deslocado do mundo, está deslocado do espaço. O mesmo ocorre em relação a sua concepção de tempo, este homem pode ver os dias passarem, entender que existe uma razão na natureza e, portanto, que depois de um dia sempre vem uma noite, assim como depois de uma noite sempre vem um dia, pode entender que existem estações e compreender que o ano se repete, no entanto, ele não está em dia nenhum, pois todos os dias têm o mesmo valor que é nenhum. O simples fato de a sua razão compreender a sucessão de dias, não permite que ele participe do

¹²⁹ Não dizemos aqui o relativo próprio ao conceito de Einstein, mas já se mostra no entendimento das culturas arcaicas uma compreensão apurada da relação de tempo espaço como podemos ver: “[...] em várias línguas das populações aborígenes da América do Norte, o termo” Mundo “(=Cosmos) é igualmente utilizado no sentido de” Ano. Os yokut dizem “o mundo passou” para exprimir que “um ano se passou”. ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 67.

tempo, pois todos os dias são iguais, são por fim o mesmo dia que se repete. Não há um sentido na sucessão de dias assim como não há um sentido na sucessão do espaço. Principalmente podemos dizer que não há como simplesmente ter um início dos dias assim como o espaço não começa e nem termina apenas sucede infinitamente e o homem não está, portanto, nem longe nem perto de nada, está deslocado deste tempo e espaço que percebe. Para participar do tempo, assim como que, para participar do espaço é preciso romper esta massa infinita e relativa, é preciso um evento, um ponto com tanto significado que possa fazer com que o tempo e o espaço fluam simbolicamente através dele. Esta variação dos eventos, onde um dia, ou um lugar recebe sentido em relação aos outros chamamos aqui de sagrado, que se personifica, ou só é possível mediante uma hierofania.¹³⁰

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe a não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (ELIADE, 2001, p.26).

¹³⁰ De forma a exemplificar este evento, podemos dizer que o ano é como um anel, um círculo e sabemos disso porque entendemos que a Terra gira em torno do Sol formando um “anel”, e a esta passagem, a este completar do círculo, chamamos de ano. Mas, independentemente dos detalhes explicativos, esta compreensão do tempo não é de longe uma descoberta moderna. O homem, em sua razão entende a passagem do tempo e sua sucessão como sugerimos anteriormente, o que podemos comprovar nos exemplos do autor: “Os dakota dizem: O ano é um círculo em volta do Mundo [...]” (Eliade, 2001, p.67). Podemos, portanto, representar o tempo de forma circular, e o círculo é, conseqüentemente, um símbolo primordial do tempo, pois entendemos que: “O centro do círculo é, então, considerado como o aspecto imóvel do ser, o eixo que torna possível o movimento dos seres, embora se oponha a este como a eternidade se opõe ao tempo. O que explica a definição agostiniana do tempo: imagem móvel da imóvel eternidade. Todo movimento toma forma circular, do momento que se inscreve em uma curva evolutiva entre um começo e um fim e cai sobre uma possibilidade de uma medida, que não é outra senão o tempo”. (CHAMPEAUX G.; STERCKX S. (O.S.B), “Tempo”, verbete. In: CHEVALIER; GHEERBRANT, *Dicionário de Símbolos*, p.876). No entanto se o ano é um anel completo, este não tem início ou fim. Por mais que se gire um anel de forma pura, ele continua também no mesmo lugar, uma parte não se diferencia da outra. Para fazer parte do tempo é necessário romper seu anel, romper seu círculo. Este rompimento, este ato agressivo é, e parece que só pode ser, um ato religioso. Pois, perante a estrutura do tempo e espaço só uma metafísica pode ir exatamente além da física e dar um sentido ao mundo. Um sentido ao tempo e espaço.

Portanto, o homem só participa do espaço, assim como do tempo se consegue romper sua massa caótica, se consegue dar sentido a este tempo e este espaço de forma a poder situar-se nele. E, este ato que funda o mundo, que dá a ele um centro e que dá ao ano um início, não é um ato exclusivo do homem religioso ou de uma cultura arcaica perdida na história. O mundo precisa ser fundado para qualquer homem, simplesmente habitamos um mundo já fundado e, portanto, perdemos o contato com a fundação do sentido deste mundo¹³¹. O espaço precisa de um início e de um fim, precisa ser orientado, se já vivemos em um mundo onde o tempo é fundado, percebemos que já vivemos em um mundo onde o espaço também o é, e está cheio de referências. No entanto, como não mais entendemos estas referências, e o sentido delas, pois perdemos o contato com seu significado primeiro, decidimos muitas vezes, deliberadamente, retirá-las de nosso mundo, demolindo-as. O efeito psicológico de se retirar do espaço certas referências em relação ao seu significado e seu centro simbólico é semelhante a demolir as estruturas de início e fim do ano e obrigar o homem a viver em um ano que nunca termina, que progride sem sentido. A incapacidade de se dar um fim e um início às experiências impele o homem a um estado onde ele está paralisado sem possibilidade de ação mediante a relatividade completa destas experiências, que podem ser descritas como semelhantes à depressão.

¹³¹ É mais fácil pensar nisso mediante a relação do homem com o tempo, pois mesmo o homem mais secularizado, mais convicto de seu ateísmo, está situado em *um tempo*, entende que o ano tem um início e um fim, e que sua história tem datas bem marcadas. Por mais que queira dizer que isso é um resquício do mundo antigo, uma conveniência em se datar tudo como antes e depois de Cristo, não há como dizer que esta datação não seja fundamental para o funcionamento de seu mundo. O ano poderia começar em qualquer momento, assim como nosso ano começa em janeiro, o ano chinês tem um início variante de acordo com o andamento das lunações e seu início e fim variam dentro do calendário ocidental anualmente. Já os judeus tem o Rosh Hashná que ocorre aproximadamente no setembro do calendário ocidental. Além disso, a contagem do ano hebraico difere do calendário cristão, já que ultrapassa o cinco mil e setecentos, enquanto o cristão ultrapassa apenas o dois mil. Os exemplos se tornariam tão extensos quanto as religiões. A importância deste sentido atribuído a tempo e espaço é facilmente demonstrada, pois não vemos o início do ano como uma abstração, mas sim como uma realidade que orienta o mundo. Na verdade um homem que não se entende situado nesta posição temporal pode ser considerado como louco. É preciso dar ao ano um início assim como é necessário dar a ele um fim, e a comemoração de sua passagem consiste intuitivamente em um ritual de grande importância para qualquer homem. Se não é considerada de importância existencial, que no mínimo seja considerada de importância psicológica.

4. Conclusão e considerações sobre o simbolismo do centro

As construções religiosas vêm muitas vezes promover um apaziguamento em relação ao *ser* e *estar* do homem no mundo, em diversos momentos unindo o centro do mundo com o sentido do tempo. Muitas arquiteturas sagradas promovem alinhamentos perfeitos entre seus elementos arquiteturais e os astros, mediante certos eventos cósmicos. Este alinhamento não representa apenas um marco astronômico aleatório. Na verdade o tempo é invariavelmente medido segundo o movimento dos astros. Portanto, quando uma arquitetura providencia uma relação direta dos alinhamentos cósmicos com um espaço específico, funda de certa forma, um vínculo que une tempo e espaço. Desta forma o universo não só ganha sentido como se unificam as relações temporais e espaciais. Este vínculo pode ser exemplificado pelo monumento pré-histórico de Stonehenge, reforçando a ideia de que esta relação do homem com o simbolismo do centro remonta à própria origem e, portanto, à essência do homem, já que a obra é considerada como da Idade da Pedra Polida. O professor Alexander Thom, da Universidade de Oxford e o astrônomo Gerald Hawkins na década de 50, ao conduzir uma série de estudos sobre estes círculos megalíticos, provaram que eles continham alinhamentos astronômicos que permitiam marcar com exatidão tanto os solstícios quanto os equinócios. Tal afirmação não pressupõe, necessariamente, o simbolismo do centro do mundo, e o local foi considerado como um simples observatório astronômico ou mesmo como tendo um sentido técnico de marcar as mudanças das estações. Tal afirmação é pouco condizente com os fatos, já que para construir tal estrutura esta cultura já teria de saber marcar com exatidão tais eventos, demonstrando que não precisariam da própria estrutura para tal função. Seria, também, surpreendente que as dezenas de pedras, pesando mais de 25 toneladas cada, tivessem sido transportadas por 19 quilômetros e erguidas no local, o que representa um esforço gigantesco para o período pré-histórico, ou para qualquer período, inclusive hoje, com o intuito de simplesmente exercer uma função que uma estrutura de madeira também poderia fazê-lo. O esforço depositado nesta construção nos leva a crer que tal local era extremamente significativo para esta cultura. O que reafirma a necessidade ontológica de se construir a relação de espaço e tempo mediante um significado, de dar ao tempo início e fim e ao espaço um centro. “A arquitetura sagrada, em diversas tradições e teologias, ao longo de

todo o mundo, tenta reproduzir continuamente os modelos, estruturas e alinhamentos do universo”.¹³²

Em última análise, podemos propor exemplos da importância de tais marcos simbólicos mesmo no mundo moderno. Recorremos para tanto à imagem de três dentre as cidades mais famosas do mundo atual, Paris, Nova York e Rio de Janeiro. Cada uma delas apresenta um símbolo – a Torre Eiffel, a Estátua da Liberdade e o Cristo Redentor do Corcovado – que não só serve de orientação no seu interior, mas permite reconhecê-las e identificá-las no seu caráter próprio. Isto é, a imagem destes símbolos parece anterior à imagem da cidade e de certa forma passa a representar toda a cidade. Seria impossível não perceber nestes monumentos uma evocação significativa e também uma relação própria com o simbolismo do centro, trabalhado aqui. Tais símbolos são, com efeito, estruturas de orientação vertical, tal como se exprime em geral a relação de transcendência do *Axis Mundi* e, assim como este, promovem certo tipo de unificação. Esta questão nos remete novamente à capacidade de camuflagem do sagrado no mundo moderno. De certa forma, tais marcos são percebidos como situados no centro destes espaços, mesmo que não o sejam geograficamente, já que a cidade toda parece ser orientada por eles: todo local da cidade, todo novo posicionamento se encontra próximo ou distante deste marco, a norte ou a sul deles, ou mesmo, à direita ou esquerda deles, e assim por diante. Mas desejamos aqui apenas sugerir tal relação e não aprofundá-la, já que o objetivo principal deste capítulo consiste em demonstrar a importância do simbolismo do centro e sua relação ontológica com o homem.

Nesta perspectiva, julgamos que a interpretação do pensamento de Eliade a respeito do centro do espaço e do mundo poderia ser resumida nos seguintes pontos: (1) O homem naturalmente precisa referir-se a um centro de seu espaço vital, que estruture e dê sentido à sua vida; (2) Este centro tem, em última análise, um caráter sagrado, enquanto remete simbolicamente a um absoluto transcendente, que constitui a verdadeira realidade; (3) A referência ao centro de seu mundo, especialmente para o homem moderno, pode permanecer mais ou menos implícita, na medida em que ele se entende expressamente a partir de valores intramundanos, imediatos e relativos, que, entretanto, são incapazes de dar uma sustentação efetiva à sua existência; (4) Por outro

¹³² HUMPHREY; VITEBSKY, *Arquitetura sagrada*, p. 10.

lado, o elan para o transcendente, que é expresso no simbolismo do centro, pode ser camuflado, especialmente no mundo moderno, sob formas não expressamente religiosas, resultantes da sacralização de realidades intramundanas, que adquirem assim um caráter absoluto e transcendente.

Conclusão

É, portanto, aqui que retomamos nossas questões iniciais e, assim, perguntamos novamente: o que é o espaço sagrado? Responderemos agora com maior clareza que o espaço sagrado, segundo Eliade, é aquele, que por algum motivo, revela-se ao homem de forma qualitativamente superior a todos os outros espaços, seja porque um evento especial, tal como uma hierofania, o transfigura desta maneira, ou porque o espaço, pelas suas próprias características e formas únicas revela-se à percepção do homem de maneira qualitativamente diferenciada¹³³. É a mudança qualitativa do espaço para o homem que o faz destacar-se de todos aqueles outros espaços que não se revelam a ele desta maneira, distinguindo-o, e revelando, por fim, um universo heterogêneo onde o homem percebe e dá ao espaço diferentes valores de significação e importância. Esta mudança de ordem entre o espaço sagrado e o profano não corresponde a uma mudança física, empírica; ela evidentemente não pode ser quantificada, nem medida cientificamente pela sua própria natureza, já que é percebida na ordem do qualitativo. No entanto a radical diferença do espaço sagrado em relação ao profano para o *homo religiosus*, como *totalmente outro*, culminará em sua transcendência e a mudança qualitativa entre eles tem um caráter propriamente onotológico.

Entendemos desta maneira que o espaço sagrado é aquele que se revela ao homem como portador de qualidades sobrenaturais e, portanto, que transcende a tudo aquilo que é comum, a tudo aquilo que é banal em relação ao espaço e ao *estar do homem no mundo*. Os espaços profanos, por outro lado não se diferenciam entre si, são um mero repetir-se de espaços sem sentido, neutros, profanos, amorfos, cuja forma não revela ao homem nada. Ao voltarmos para a dualidade espacial entre sagrado e profano constatamos que o espaço sagrado é propriamente um espaço que contém, que abriga um algo especial, e que por este motivo transcende o mundo comum, e que para este homem que o experiência deve ser respeitado, defendido, protegido e evidentemente preservado. Contrariamente o espaço profano é aquele que é vazio, que não abriga nada, ou que: “abriga o Nada”, portanto um espaço onde impera o

¹³³ É na expressão de algo qualitativamente e positivamente diferenciado que o espaço mostra-se ao homem como sagrado, opondo-se, portanto, ao quantitativo, próprio do espaço geometrizado, que não diferencia em termo de qualidades suas diferentes partes.

relativismo e o acaso, a falta completa de sentido, um espaço que pode ser partido, abandonado ou trocado sem nenhuma complicação para o homem. A dualidade entre o espaço sagrado e o espaço profano se faz, desta forma entre aquele espaço que é especial, significativo, verdadeiro e aqueles outros que não possuem nada de relevante, não revelam nenhum significado ao homem e são por fim, para o *homo religiosus*, espaços ‘irreais’ e exatamente por este motivo espaços perigosos.

No entanto, se um espaço é qualitativamente diferenciado de tudo aquilo que é comum e não significativo é porque algo neste espaço transcende a banalidade do mundo profano e revela o sagrado. Desta forma percebemos que é invariavelmente o sagrado o “responsável” pelas qualidades presentes naquele lugar dotado de algo especial. Tal revelação, como vimos no primeiro capítulo pode se dar de duas formas: (a) mediante uma hierofania, ou, um evento fora do comum que transfigura aquele lugar dando a ele qualidades únicas e preciosas. (b) O local, pela sua própria configuração demonstra algo de especial, de qualitativamente diferenciado e, portanto, denota a presença do sagrado, como a permanência de algo significativo, real e verdadeiro naquele local. Ou seja, ou o espaço é sagrado porque algo de sobrenatural se faz, ou fez presente ali, mudando suas qualidades, ou a existência de qualidades tão benéficas e significativas naquele local denotam por fim a presença de algo que transcende a relatividade das experiências mundanas¹³⁴.

Devemos destacar que a revelação da qualidade presente no espaço nos remete a um espaço que é propriamente humano, um espaço sensível e simbólico da experiência do homem no mundo, e, portanto, um espaço de valor existencial, aspecto que é também identificado nas obras de Heidegger, Bachelard e Ribeiro. Desta forma, este é um espaço que merece ser cuidadosamente investigado, pois é um espaço de valor humano.

O espaço sagrado é, portanto, especial, é entendido como que dotado de um ‘poder’ uma força que atrai e também comove o homem, seja ele declaradamente religioso ou não. Tivemos a oportunidade, ao abordar o tema da experiência do espaço

¹³⁴. É a experiência sensível do homem que deve perceber tal mudança qualitativa, mas nunca é unicamente sua vontade que muda a ordem ontológica do espaço, esta mudança sempre transcende ao homem e sua situação no mundo.

sagrado, de ver exemplos de pessoas não claramente religiosas que descobrem algo de incrivelmente especial ao adentrar tais espaços. Percebemos que estas qualidades presentes no espaço sagrado, ao passo que não são mensuráveis, que não podem ser medidas, são reveladas de forma simbólica¹³⁵ ao homem, e, portanto, é necessária certa abertura sensível para que o espaço possa revelar-se a ele como sagrado. Vimos ao longo do segundo capítulo que o *homo religiosus* é consciente de tal fato, de sua dificuldade de perceber este algo especial nos espaços e, portanto, em alguns casos utiliza-se de outros meios, tais como a percepção dos animais para identificá-lo. O que devemos ressaltar é que tal experiência do espaço como sagrado, constitui-se em uma experiência em primeiro momento sensível¹³⁶, que conseqüentemente deve culminar na fé nesta experiência, para assumi-la como real. Mas de qualquer forma, esta experiência tem sempre um componente simbólico, já que se volta diretamente aos sentidos do homem, transportando-o para uma condição que transcende aquela de sua experiência imediata do mundo. Não só o espaço sagrado transcende ao espaço profano, mas o homem ao estar neste espaço passa ele também a gozar de uma *estar* que é ontologicamente diferenciado¹³⁷.

¹³⁵ Neste sentido entendemos que o primeiro contato com o sagrado é aquele que revela de forma simbólica uma mudança na qualidade daquele espaço ou situação, levando o homem a uma apreciação que transcende a um mero dado imediato sobre sua simples posição em um espaço. De forma semelhante Eliade vai descrever, em relação ao tempo, como o homem não conhece só uma posição histórica, mas ritmos temporais variados que o encaminham a um estado de consciência diferente daquele encontrando no mundo “profano”: “O homem integral conhece outras situações além de sua condição histórica. Conhece, por exemplo, o estado de sonho, ou de devaneio, ou da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão etc. - E todos estes estados não são ‘históricos’, embora sejam, para existência humana, tão autênticos importantes quando a sua situação histórica. Aliás, o homem conhece vários ritmos temporais, e não somente o tempo histórico, ou seja, seu próprio tempo, a contemporaneidade histórica. Basta ele escutar uma bela música, ou apaixonar-se, ou rezar, para sair do presente histórico e reintegrar o presente eterno do amor e da religião. Basta ele abrir um romance ou assistir um espetáculo dramático para encontrar um outro ritmo temporal [...]” (ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p.29).

¹³⁶ Dizemos aqui sensível não somente no sentido em que são os sentidos que a percebem, mas que pressupõe uma experiência assimilada por eles, de caráter simbólico. Tal como a música é captada pela audição, mas não constitui por fim uma experiência que se situa unicamente no campo auditivo, mas que leva o homem a uma apreciação, experiência que o próprio Eliade insiste que retira o homem de seu tempo profano, histórico, o integrando a outro momento, completamente diferente. No sentido mais amplo retomariamos o pensamento de Bachelard e diríamos que é uma experiência da alma.

¹³⁷ No entanto o que percebemos com Eliade é que o homem seja qual for seu grau de secularização nunca é completamente a-religioso, ele sempre comporta em si, mesmo que de maneira inconsciente, um comportamento estruturalmente religioso que busca no mundo um sentido, um significado (remetendo ao ponto já tratado no primeiro capítulo de que o sagrado é um componente da consciência humana) mesmo que este comportamento esteja a muito camuflado e degradado em seu mundo. Tal fato nos direciona a importância própria da investigação deste espaço de valor humano e sua confluência com o espaço sagrado, pois poderíamos concluir que todo homem encontraria por fim uma forma de ser mais genuinamente humana nos espaços dotados destas qualidades significativas se consideramos que tais símbolos arquetípicos do espaço revelam por fim algo da própria relação do homem com seus espaços e com o Cosmo.

O fato para o qual devemos chamar a atenção, para além da experiência de uma mudança de ordem qualitativa do espaço sagrado é que ele se revelará por fim como significativo, como um espaço dotado de significado e de sentido, que pela sua ordem transcendente só será completamente revelado pelos símbolos, como tivemos a oportunidade de ver no segundo capítulo. Percebemos que juntamente a tal fato existe uma essência simbólica deste espaço que transcende as eras e culturas. Os símbolos se encaminham neste sentido a uma metafísica¹³⁸, se direcionam ao que Eliade identifica como o trans-consciente, revelando uma ordem ‘original’ da relação simbólica entre homem, espaço e Cosmo. Devemos dizer, em vista disto, que mesmo que um homem dito a-religioso experiencie algo de qualitativamente superior neste espaço, esta experiência nunca será completa se ele não ‘decifrar sua mensagem’, se esta não revelar-lhe nada de significativo sobre a ordem do Cosmos, sobre sua relação com a totalidade do universo, sobre sua situação de *ser em um mundo*. O espaço sagrado sempre se configura simbolicamente, pois são os símbolos que mantêm o mundo humano aberto à experiência transcendente. Entendemos para tanto que o sagrado, em última instância, só pode ser revelado no mundo profano quando se reveste deste mundo, mas quando o faz, seu significado nunca é esgotado por aquilo do qual se reveste, por aquilo no que se revela. Ou seja, tais formas, objetos, seres e lugares sempre revelam invariavelmente algo para além do seu significado natural. Esta experiência, demonstra (desta maneira,) sua qualidade simbólica e conseqüentemente, também transcendente.

É assim que passamos da experiência que muda a ordem qualitativa do espaço para a experiência simbólica do mesmo, e como vimos a oposição entre sagrado e profano no espaço revela-se significativamente ao *homo religiosus* sob a oposição simbólica de Caos e Cosmo, entre a harmonia do universo e a volatilidade daquilo que não tem sentido. O que o espaço sagrado promove por fim, (mediante uma hierofania, ou por sua própria configuração simbólica) é uma ligação entre o homem, aquele lugar e a ordem infinita e transcendente dos deuses e do Cosmo. Promove no homem uma

¹³⁸ Mesmo que Eliade não trabalhe separadamente a idéia de uma metafísica dos símbolos, todo seu trabalho nos indica tal fato, e o próprio Eliade fala em alguns de seus últimos trabalhos da necessidade de uma obra focada em tal tema, que pretendia escrever: “Nós planejamos retomar a este [aspectos simbólicos dentro da sociedade] em um trabalho de grandes proporções, ‘*Symbole, mythe, culture*’, no qual devemos discutir em particular a função metafísica dos símbolos” (ELIADE, *Symbolism, the sacred and the art*, p.131) No entanto tal trabalho nunca chegou a ser publicado.

relação transcendental entre ele, o espaço e o divino revelado pelo infinito harmônico do universo, permitindo que este homem encontre o seu real sentido de *habitar no mundo*, e conseqüentemente o seu verdadeiro sentido de *ser* no mundo. Quando focamos nossa atenção nestes três elementos (corpo, casa, Cosmo) entendemos que para Eliade isto ocorre exatamente porque todo o Cosmo abriga um sentido pela sua própria forma de existir¹³⁹, e assim, o homem também encontra um sentido em seu próprio corpo, uma correlação deste com a totalidade do Cosmo, pois “[...] o homem se concebe como um microcosmos. Ele faz parte da Criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmo”¹⁴⁰. No entanto, entre estes dois polos: homem e Cosmo, encontramos invariavelmente a habitação humana, pois como vimos, não existe um homem que não habite, como também perceberemos que o homem só existe em correlação simbólica com o Cosmo verdadeiramente, quando habita uma morada. Exatamente porque “sua habitação é um microcosmos, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmo impõe-se desde muito cedo”¹⁴¹. Portanto a relação do homem com o cosmo configura-se simbolicamente mediante a forma que ele habita, mediante a sua morada na Terra, pois é esta que balizará o sentido de ser homem com o sentido de todo o universo. Eliade retornará várias vezes ao fato de que para o *homo religiosus* a posse de uma casa implica na consciência e responsabilidade de se assumir uma situação existencial. A correspondência se faz exatamente porque se entende que existir é habitar em um corpo, semelhantemente a forma como se habita uma casa, ou seja, assume-se uma situação existencial no mundo. Poderíamos dizer que aprendemos a habitar para aprendermos a existir, exatamente porque esta morada é por fim também um cosmo em si mesma. Existir em um mundo seria, por fim, habitar como homem em um mundo¹⁴².

“Esses simbolismos exprimem situações religiosas primordiais, mas são suscetíveis de modificar seus valores, enriquecendo-se de significados novos e integrando-se em sistemas de pensamento cada vez mais articulados. ‘Habita-se’ o corpo da mesma

¹³⁹ “O primeiro fato com que deparamos ao adotar a perspectiva do homem religioso das sociedades arcaicas é que o Mundo existe porque foi criado pelos deuses, e que a própria existência do Mundo ‘quer dizer’ alguma coisa, que o Mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso, o Cosmo ‘vive’ e ‘fala’. A própria vida do Cosmo é uma prova de sua santidade [...]” (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.135).

¹⁴⁰ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.135.

¹⁴¹ Idem, p.141.

¹⁴² Percebemos imediatamente o paralelo evidente entre esta posição de Eliade identificada no *homo religiosus* e o tema “poeticamente o homem habita” levantando por Heidegger direcionado a totalidade do homem e também evidentemente tal relação com o trabalho de Bachelard “A poética do Espaço” o que nos remete a pertinência deste tema.

maneira que se habita uma casa ou o Cosmo que se criou para si mesmo” (ELIADE, Mircea, O sagrado e o profano, p.144)

Entendemos com isso que o espaço sagrado cria através da *sua forma de ser* uma ligação sensível entre o homem, o lugar, e a totalidade e sentido do cosmo, permitindo que o homem encontre o seu real sentido de *estar* no mundo, e conseqüentemente o seu verdadeiro sentido de *ser* no mundo. É aqui, que evidenciamos o paralelo do pensamento de Eliade com Heidegger, onde ele nos mostra que o homem é em essência um ser que habita, que constrói, que guarda. Mas esta atividade está longe de ser uma atividade unicamente mecânica, focada apenas em sua sobrevivência. O que o homem guarda, segundo Heidegger, são dois pares de opostos: a sua mortalidade e a imortalidade dos deuses, e, a Terra em sua fragilidade finita e o Cosmo em todo seu infinito. O que o homem abriga e *cultiva* em seus espaços sagrados é *algo* que nem sempre cresce, e é assim que o espaço sagrado abriga Céu e Lua, o Sol e as estrelas, em sua passagem infinita sobre sua terra finita, guarda a imortalidade dos seus deuses em meio a sua própria estadia mortal na terra. É desta forma, que o homem descobre o seu verdadeiro sentido de *ser no mundo*, achando por fim, o que Eliade reivindica como o fim último do sagrado, que é: revelar o sentido de *ser* para o homem, revelar, a *realidade* do Cosmo e da existência. Esta revelação, em meio ao espaço, muda o seu estado ontológico e é assim que o homem se entende situado em uma realidade, pois o Cosmo para ele tem um sentido, um significado, que tanto é traduzido pela sua morada, como está presente nela. Tal aspecto possibilita ao homem *ser/estar* no mundo perante este sentido e, portanto, existir em uma realidade. É exatamente por este motivo que o *homo religiosus* não pode viver, senão, amparado pelo conforto existencial do espaço sagrado.

Quando refletindo um pouco mais sobre este aspecto podemos entender que um dos primeiros sinais que se identifica de humanidade no homem, em seus primórdios, é o fato de ele não simplesmente abandonar aqueles que morreram, promovendo para os que se vão, um destino próprio. Todo cemitério é evidentemente um lugar sagrado, que gera no homem um respeito fora do comum. Por meio deste exemplo entendemos como o homem guarda, cultiva e protege algo que não é palpável, visível, não tem um significado pragmático. Portanto entendemos que esta ação do homem, não visa um resultado prático e objetivo aos moldes do fazer técnico. É desta forma que compreendemos esta relação proposta por Heidegger do finito com o infinito e do Céu

com a Terra impelindo o homem a compreender o real e dramático sentido de sua existência. É assim que o homem configura-se como homem e constroi seus espaços de valor, seus espaços sagrados, que o permitem entender sua real humanidade, o seu verdadeiro sentido de *ser* como homem, como *ser que habita, que resguarda*. De um ponto de vista mais radical, poderíamos supor que o dia em que os cemitérios não forem mais espaços sagrados, ou seja, o dia em que os mortos forem simplesmente descartados, será provavelmente o dia em que não poderemos mais dizer que somos humanos, que não entenderemos o que é *ser como homem na terra*.

O que percebemos paralelamente à revelação de um sentido e significado do sagrado é que o espaço sagrado nunca é completamente aleatório, ele demonstra sua qualidade harmônica e perfeita de Cosmo no momento que configura estes dois pares de opostos descritos por Heidegger. Assim, a relação entre finito/infinito e Céu/Terra harmoniza-se em oposição a tudo aquilo que não tem sentido demonstrando sua dualidade simbólica entre o Cosmo sagrado e o Caos profano. Esta ordem simbólica dos espaços dotados de significado visa, portanto, integrar os elementos do Cosmo e da Terra, do transcendente e do imanente com o homem, em uma mesma situação, em um mesmo espaço. É evidentemente mediante esta tensão existencial original¹⁴³ do espaço propriamente humano descrito aqui que todos os espaços sagrados irão conformar-se ao longo da história e das mais diferentes culturas humanas como simbólico, promovendo, portanto uma série de arquétipos que revelam, em essência, esta relação do homem com o espaço. São, portanto os símbolos que nos revelam esta ordem transcendente¹⁴⁴ do Cosmo e da ligação deste com o homem, que assume tal situação existencial perante ele. Todo espaço verdadeiramente sagrado fará uma junção, a seu próprio modo, destes símbolos primordiais e arquetípicos que tem como função revelar ao homem o significado de sua relação com o transcendente.

O que podemos concluir é que o espaço configurado pelo homem desta maneira, isto é, ao conjugar estes dois pares de opostos (Céu/Terra, Infinito/Finito) revela sempre uma comunicação com o divino, promove uma ligação que permite ao homem acessar e

¹⁴³ Arquétipo morfológico, ver capítulo II.

¹⁴⁴ “Basta termos o trabalho de estudar o problema para constatar que, difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo.” (ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p.30).

transcender a sua situação humana e ter contato com esta ordem sagrada e infinita. Fato que é evidentemente o ponto central do pensamento de Eliade sobre o espaço sagrado, pois em última análise o espaço sagrado é aquele que permite a comunicação do homem com seus deuses. Portanto, como vimos no terceiro capítulo, todo espaço sagrado tem um *axis mundi* que: (a) estabiliza a relatividade das experiências homogêneas da Terra (esta como mundo humano, imanente) dando a ela um Centro que a transfigura qualitativamente. (b) Possibilita uma rotura de níveis ontológicos fazendo uma ligação entre Terra, Céu e “Inferno”. O espaço, que se transfigura mediante esta revelação do sagrado, passa a opor-se ao seu entorno, e por meio de seus limites protege tudo aquilo que tem significado e sentido contra tudo aquilo que não o tem, ou seja, de todos os espaços profanos de seu entorno. Tais limites passam, portanto, a resguardar o Cosmo que se instaura ali, de todo o Caos que o envolve. O espaço sagrado ali é um microcosmo, um universo em si mesmo, onde o homem anseia habitar e passa a proteger e a “guardar”¹⁴⁵. Tal fato culmina na relação que já analisamos: o homem assume uma correlação com o espaço, percebe que seu corpo é também um microcosmo uma representação daquela realidade transcendente e, portanto estabelece-se assim a correspondência descrita por Eliade como Corpo-Casa-Cosmo. A dialética desta relação permite, que não só o homem perceba sua correspondência com o Cosmo, mas que o Mundo tome também direções humanas. Assim o espaço sagrado assume quatro direções espelhado no corpo humano (direita, esquerda, frente e trás), que se tornam também, em correspondência as direções cósmicas da passagem do Sol e das estrelas sobre a Terra. Tanto as moradas humanas, quanto seus templos são conseqüentemente alinhados com estas direções, na verdade o próprio Mundo passa a se estender em direção aos quatro pontos cardeais.

O espaço sagrado demonstra assim sua característica e função existencial, não só revelando o sentido da existência humana, quando permite a ligação do homem, do seu espaço e do transcendente, mas também permitindo a quebra da relatividade das experiências, dando parâmetros estáveis para o próprio olhar do homem para o mundo, tendo, portanto, como ponto de partida, um ponto fixo (Umbigo do mundo) e não uma

¹⁴⁵ Neste sentido perceberemos que: “O objetivo da religião – a reunião com Deus - é espelhado na estrutura dos edifícios sagrados pela maneira como convidam o adorador a progredir através deles a partir de um reino secular exterior, através de portões e ao longo de percursos, num movimento em direção ao centro – geralmente, a parte mais sagrada do edifício. A aproximação pode ser guardada por barreiras e monstros, numa representação arquitetural da dificuldade da jornada espiritual da separação para a unidade.” (HUMPHREY; VITEBSKY, 1997 p. 128).

infinidade de relações sem conexão. É o *centro do mundo*, erguido pelos povos arcaicos, que fixa o mundo e muda sua ordem ontológica, permitindo, desta maneira que ele tenha um início, e conseqüentemente direções e sentido. Nenhuma experiência existe fora do espaço¹⁴⁶, Trata-se de uma intuição necessária a qualquer homem e que transcende a sua experiência no mundo. O espaço sagrado é uma experiência primeira para Eliade, que fixa o mundo, permitindo que as forças relativizantes e caóticas se dissipem e que o universo humano possa ser construído mediante à bases solidas e estáveis.

A segunda queda do homem e a relação do homem moderno com o espaço sagrado¹⁴⁷

No entanto, qual seria o interesse do homem moderno e secularizado em tais espaços, o que tal abordagem em relação aos espaços revela a este homem, ou seja, a nós, que saturamo-nos de ciência e de técnica, uma humanidade que por fim desvendou vários dos grandes mistérios do universo? Esta é uma pergunta evidentemente pertinente e que merece um cuidadoso estudo. Tentaremos trazê-la aqui, com base em Eliade, de forma a dar-lhe um primeiro esclarecimento já demonstrando alguns caminhos pelos quais pode ser interpretada.

Em primeiro lugar:

Não é necessário analisar longamente os valores atribuídos por um de nossos contemporâneos não-religiosos a seu corpo, sua casa e seu universo, para perceber a enorme distância que o separa dos homens das culturas primitivas e orientais que acabamos de mencionar. Assim como a habitação de um homem moderno perdeu os valores cosmológicos, também seu corpo foi igualmente privado de todo significado religioso ou espiritual. Poder-se-ia dizer, em resumo, que, para os modernos desprovidos de religiosidade, o Cosmo se tornou

¹⁴⁶ “A sacralidade dos primordial e a primordialidade dos sacra designam o nível ‘estético’ (no sentido kantiano, de articulação no tempo e no espaço) em que se inscreve a amplitude do campo hierofânico, e o fato de que a experiência religiosa constitui uma experiência ‘primeira’ e estruturante do Mundo.” GUIMARÃES, *O sagrado e a história*, p.367.

¹⁴⁷ Passamos agora a fazer uma reflexão sobre a pertinência do conteúdo deste trabalho para o nosso mundo, de forma que, juntamente a esta revisão de todo o tema trabalhado, possamos também chegar a certas conclusões e esclarecimentos sobre a relevância deste trabalho em um mundo cada vez mais distante destes espaços sagrados.

opaco, inerte, mudo: não transmite nenhuma mensagem, não carrega nenhuma “cifra”. (ELIADE, 2001, p.145).

Não restam dúvidas sobre a enorme diferença e distância que separam o homem moderno, fruto da secularização, daqueles homens das culturas arcaicas, e assim, de suas crenças e costumes. Sabemos, evidentemente, que a modernidade trouxe à humanidade uma série de avanços técnicos e científicos que são incrivelmente úteis e benéficos, e que seriam inimagináveis a estes homens das sociedades mais arcaicas. Mas tal fato corresponderia a um avanço humano? Se afirmássemos que sim, estaríamos concluindo isso a partir deste único ponto de vista, ou seja, mediante a constatação dos avanços técnicos, considerando para tanto que a técnica é a única coisa relevante ao homem. Desta maneira julgaríamos, precipitadamente, que o homem moderno é mais avançado, isto é, que este novo homem superou o antigo e que progredimos como homens já que evidentemente avançamos tecnicamente. É importante notar, porém, que tal julgamento excluiria outras componentes incrivelmente relevantes ao homem, tais como sua riqueza e satisfação espiritual e também a sua produção artística. Ora, será que julgaríamos que a produção artística dos últimos cinquenta anos supera qualquer um dos inúmeros períodos que a antecede? Julgaríamos que nossa arquitetura moderna há muito já superou em beleza estética outras produções arquitetônicas tais como as pirâmides tanto egípcias quanto maias, os templos gregos, as grandes catedrais, etc? Imagino que pouquíssimas pessoas assumiriam sem sombra de dúvida uma resposta positiva a tal pergunta. Podemos seguir com tal raciocínio e questionar também se hoje vivemos evidentemente em cidades mais belas do que aquelas em que nossos antepassados viveram, e com isso, se somos espiritualmente mais ricos e satisfeitos em relação aos lugares que criamos para habitar, que construímos para existir.

O importante de tais considerações é perceber o que realmente nos separa de maneira tão drástica de nossos antepassados, e até que ponto realmente avançamos, ou seja, se esta separação é positiva ou negativa. Eliade evidentemente mostra-nos a separação: a forma de ser do homem moderno é diferente da forma de ser do homem arcaico. Mas aos olhos do autor romeno não são dois homens diferentes, são simplesmente dois homens que escolhem e assumem duas formas diferentes de *ser no mundo*, uma profana e outra sagrada. Devemos entender, juntamente a tal fato, que para

Eliade o sagrado é (na menor das hipóteses) uma componente da consciência humana¹⁴⁸ e, desta forma percebemos, que tais anseios dos homens arcaicos descritos aqui ao logo deste trabalho, nunca foram, e nunca poderão ser completamente abandonados. O homem, pela sua própria forma de ser homem guarda em si o sagrado e o profano como modalidades de seu ser. Desta maneira todos os símbolos, todos os arquétipos primordiais aos quais o *homo religiosus* deu forma ao longo da história humana continuam embrionários neste homem secularizado, em sua essência humana. O que Eliade evidencia de várias maneiras é que o sagrado se camufla, se esconde em estruturas onde não parece mais escondido. Ele citará, entre muitos exemplos, o cinema e a literatura, assim como os sonhos como evidências da sobrevivência do sagrado e dos símbolos no mundo moderno, bem camuflado e muitas vezes degradado, mais ainda presente e pertinente.

Não é necessário utilizar as descobertas da psicologia profunda ou a técnica surrealista da escrita automática para provar a sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, na nossa opinião, de um valor espiritual superior à sua vida “consciente”[...]. A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o homem mais “realista” vive de imagens [...] os símbolos jamais desaparecem da atualidade psíquica: eles podem mudar de aspecto; sua função permanece a mesma. Temos apenas de levantar suas novas máscaras (ELIADE, 1996a, p.12).

Mas que motivo seria responsável para o sagrado distanciar-se e esconder-se de tal forma tão drástica dentro do universo do homem contemporâneo¹⁴⁹? Na teoria sobre uma ‘segunda queda do homem’¹⁵⁰, Eliade nos expressa, simbolicamente, que da primeira queda de Adão teria resultado uma consciência despedaçada, de modo que o homem tem de achar escondidos nos elementos do mundo fora do paraíso a presença do sagrado. A segunda queda efetuada pela secularização, por outro lado, teria atirado o sagrado a um lugar muito mais distante e profundo, isto é, dentro do inconsciente humano. É, portanto, para Eliade, principalmente no inconsciente do homem moderno

¹⁴⁸ Fato que tivemos a oportunidade de investigar de forma mais cuidadosa no primeiro capítulo.

¹⁴⁹ Eliade abordará tal tema da camuflagem do sagrado no mundo moderno demonstrando como que o Cristianismo ao promover uma hierofania última passa por fim a sacralizar toda a história, e todos os eventos históricos futuros passam a ser significativos, o sagrado confunde-se assim com o tempo profano camuflando-se de forma radical. Tema de grande importância, mas que não abordaremos extensamente aqui mas que é tratado de forma cuidadosa por Cleide Cristina S. Rohden em *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno* no subcapítulo: *A Encarnação do Sagrado na História* páginas 100 à 105.

¹⁵⁰ ELIADE, *O sagrado e o profano*, pp.173-174.

que se escondem os resquícios deste universo rico em significado. “De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão ‘ocultas’ nas trevas de seu inconsciente.”¹⁵¹ Mas Eliade não pára por aí, pois o fato de estar o sagrado escondido neste âmbito do psiquismo humano, não só significa que ele persiste no homem moderno, como “[...] significa também que a possibilidade de reintegrar uma experiência religiosa da vida jaz, nesses seres, muito profundamente neles próprios”.¹⁵² Ou seja, o sagrado não só persiste no homem moderno como está no mais profundo de seu ser, e é lá que ele pode, aos olhos de Eliade, ser reencontrado. Ora, mas qual seria a importância de desenterrar tal estrutura dentro do inconsciente humano, ou seja, porque não deixar que permaneça ali? A este respeito Mircea chamará a nossa atenção com as seguintes palavras:

Os psicólogos, em primeiro lugar, C.G. Jung, mostraram até que ponto os dramas do mundo moderno derivam de um desequilíbrio profundo da psique, tanto individual como coletivo, provocado em grande parte pela esterilização da imaginação. “Ter imaginação” é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto espontâneo de imagens. Porém, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, “imaginação” está ligada à *imago*, “representação”, “imitação”, *a imitor*, “imitar, reproduzir”. Excepcionalmente, e etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação *imita* modelos exemplares - as Imagens -, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente. Ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de *mostrar* tudo que permanece refratário ao conceito. Isso explica a desgraça e a ruína do homem a quem “falta imaginação”: ele é cortado da realidade profunda da vida e de sua própria alma. (ELIADE, 1996a, p.16).

Se entendemos que muitos dos dramas e das crises do homem moderno podem ser frutos desta privação de um fluxo mais contínuo destas experiências remanescentes em seu inconsciente, percebemos que o problema então se instaura em outro sentido: não só como desvendar tal estrutura no homem moderno, mas até que ponto ela esta ‘enterrada’ neste homem? Tal tarefa é muito mais densa e muito mais problemática do que uma visão precipitada o poderia crer. Se o espaço sagrado, por fim, resistiria em cada homem guardado e esquecido em suas profundezas, seria necessário descobrir como adentrá-lo e qual sua profundidade antes de descobrir como resgatá-lo. Vamos

¹⁵¹ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.171.

¹⁵² Idem, *ibidem*.

introduzir a dimensão de tal problemática com o auxílio de Bachelard, quando este decide investigar o espaço humano através da visão ‘simbólica’ de Jung sobre o inconsciente, para assim, entendermos não só a dificuldade, mas a complexidade daquilo que se esconde no mundo moderno:

Temos de descobrir um edifício e explicá-lo: seu andar superior foi construído no século XIX, o térreo data do século XVI e o exame mais minucioso da construção mostra que ela foi feita sobre uma torre do século II. No porão, descobrimos fundações romanas; e debaixo do porão há uma caverna em cujo solo encontramos, na camada superior, ferramentas de sílex e, nas camadas mais profundas, restos de fauna glacial. Tal seria, aproximadamente, a estrutura da nossa alma. (Bachelard, 2003, p.20)¹⁵³.

Há um sentido em tomar a casa como um *instrumento de análise* para a alma humana. Auxiliados por esse “instrumento”, não reencontraremos em nós mesmos, sonhando em nossa simples casa, os reconfortos da caverna? E a torre da nossa alma foi arrancada para sempre? Somos nós por todo o sempre, segundo o hemisfério famoso, seres “da torre abolida”? Não somente nossas lembranças como nossos esquecimentos estão “alojados”. Nosso inconsciente está “alojado”. Nossa alma é uma morada. E, lembrando-nos das “casas”, dos “apostos”, aprendemos a “morar” em nós mesmos. (BACHELARD, 2003, p.20).

Ora, o que Bachelard nos diz, analogamente a Eliade, é que persiste na estrutura do homem um desejo, traços de um universo mítico abolido que é parte integrante deste homem. O espaço sagrado é por fim um espaço próprio da natureza humana, revela aquilo que pode haver de mais humano no espaço quando conjuga os seus diferentes arquétipos e significados desvendados aqui ao longo da obra de Eliade. Não só um espaço do homem arcaico, mas um espaço do homem em sua integridade, que foi abandonado pela modernidade, mas que não pode ser esquecido por ela, por mais que esta se esforce em fazê-lo. Neste sentido:

Eliade afirma que a ausência de Deus no espaço do nosso mundo moderno não é mais que uma ausência criada por nós. Isto é, dizemos que Deus está ausente porque não está nos lugares nos quais achávamos que deveria estar. Nem se reveste de formas as quais supomos que uma divindade deva se revestir. (ROHDEN, 1998, p.101).

¹⁵³ BACHELARD citando: JUNG, G. Carl. *Essais de psychologie analytique*. Paris : Ed. Stock, 1931 p. 86.

Assim, podemos supor que a permanência do sagrado e dos símbolos escondidos nas profundezas do inconsciente do homem moderno, evidencia o motivo do fascínio que este demonstra pelas construções de seus antepassados, o fascínio que todos estes locais sagrados geram no homem mais declaradamente a-religioso, pois este fica completamente encantado e comovido por estas estruturas descomunais erguidas em homenagem aos deuses, ao cosmo, à relação com homem entre o finito e infinito. Tal fato se explica exatamente porque tais estruturas não dizem somente algo sobre a história, mas revelam algo sobre o próprio homem que para para admirá-las. Revela assim algo sobre a própria natureza escondida deste homem, que pode inclusive não ter nenhuma ligação histórica ou cultural com este espaço. É a nostalgia de um paraíso perdido, de algo que foi, e podia ser e que não é mais. Se tivéssemos realmente abandonado tudo o que Eliade revela como sagrado, teríamos por fim abandonado, esquecido ou mesmo destruído tais espaços com o intuito de construir um mundo mais moderno. No entanto, o movimento humano caminha muito mais no anseio desesperado de preservar tais estruturas. Concluiríamos (digo isso de minha parte) que o quase desespero de preservar tais espaços sagrados é devido a uma constatação, mesmo que inconsciente, de que nunca mais construiremos nada tão magnífico e significativo. A Sagrada Família de Barcelona é possivelmente o último grande monumento sagrado que a humanidade fará dentro da lógica de entendimento que ela se encontra sobre si mesma, e desta forma se tais espaços se perderem, perderemos tudo e seremos forçados a viver em um mundo completamente opaco.

Mas para além de tal constatação o que percebemos é que um estudo de todo material desenvolvido por Eliade e de nosso trabalho pode possibilitar por fim a chance do homem reencontrar uma dimensão que lhe é propriamente humana:

Encarando o estudo do homem não apenas enquanto ser histórico, mas também enquanto símbolo vivo, a história das religiões poderia tornar-se, que nos perdoem o termo, uma *metapsicanálise*. Pois ela nos conduziria a um despertar e a uma retomada de consciência dos símbolos e dos arquétipos arcaicos, vivos ou fossilizados nas tradições religiosas da humanidade inteira. [...] Falaríamos também de uma nova maiêutica; assim como Sócrates, segundo *Teeteto* (149 ss., 161 e), dava à luz o espírito dos pensamentos que ele continha sem saber, a história das religiões poderia dar à luz um novo homem, mas autêntico e mais completo. Pois, através do estudo das tradições

religiosas, o homem moderno não somente reencontraria um comportamento arcaico como tomaria consciência da riqueza espiritual que tal comportamento implica. (ELIADE, 1996a, p.31).

Portanto, o pensamento de Eliade a este respeito é que:

Retomando consciência do seu próprio simbolismo antropocósmico - que apenas uma variante do simbolismo arcaico -, o homem moderno obterá uma nova dimensão existencial totalmente ignorada pelo existencialismo e pelo historicismo atual: um modo de ser autêntico e maior, que o defenderia do niilismo e do relativismo histórico sem por isso subtraí-lo da história. (ELIADE, 1996a, p.32).

O pensamento otimista de Eliade acha, não só necessário, mais possível à modernidade reencontrar uma dimensão mais propriamente humana e espiritualmente rica que lhe propiciaria uma forma de ser como homem na terra, mais genuína. Não seria evidentemente diferente para com os espaços humanos. A compreensão de todos os símbolos trazidos à tona revelaria por fim a possibilidade de construir um mundo mais genuinamente humano, se tais símbolos achassem uma maneira de tomar forma na modernidade (podemos adiantar que não bastaria simplesmente tentar reproduzir os antigos símbolos, isto é evidente). Se percebemos que a forma como o homem *é* no mundo relaciona-se diretamente com a forma como ele *está* no mundo, podemos supor que o contrário também é verdadeiro, a forma como o homem *está* também revelaria por fim algo de seu verdadeiro ser. Ora, é por isso que descobrimos que “não é possível planificar o mundo sem planificarmos a nós mesmos”. Não é possível construir espaços tão absolutamente “planos”, ou seja, desprovidos de uma dimensão simbólica e existencial sem que isso culmine por também transformar o homem em um ser “plano”. Do meu ponto de vista, diria que é semelhante a dar às crianças livros completamente em branco em meio a muros e paredes em branco e dizer a elas que devem sonhar. Talvez reencontrem sua dimensão simbólica mesmo assim, mas é evidentemente uma tarefa muito mais difícil. Por outro lado, penso o contrário, se criamos um universo rico em significado para habitar, é muito mais provável que descubramos mediante ele e seus símbolos, uma forma de existir também mais rica e significativa. Mas tais suposições ficam de certa forma para outra pesquisa, por hora basta sabermos que para Eliade (2001, p. 172): “Os símbolos despertam a experiência individual e transmudam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do mundo”.

Bibliografia

Obras de ELIADE

ELIADE, Mircea. *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas I: da idade da pedra aos mistérios de Eleusis: dos Vedas a Dionísio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas II: de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas III: de Maomé a idade das reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

_____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.

_____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____; KITAGAWA, Joseph M. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa: Edições 70, 1957.

_____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Editora Mercuryo, 1963.

_____. *Origens: historia e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Symbolism, the sacred, and the Arts*. New York: The Continuum Publishing Company, 1985.

_____. *Tratado de historia das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996b.

_____. *La Nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard, 1971.

Comentadores

ALLEN, Douglas. *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Paris: Payot, 1982

_____, *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.

GUIMARÃES, Andre Eduardo. *O sagrado e a historia: fenômeno religioso da historia a luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000

MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa. *A concepção eliadiana da fenomenologia da religião sob a perspectiva do método*. Belo Horizonte: FAJE, 2012, (Dissertação de mestrado. Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell).

RENNIE, Bryan. *Reconstructing Eliade: making sense of religion*. Albany: State University of New York Press, 1996.

ROHDEN, Cleide Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno, à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

Referências afins

ANDRADE, Mônica Martins. *Genius Loci: uma análise fenomenológica da arquitetura contemporânea*. Monografia PET - Programa Especial de Treinamento UFMG Escola de Arquitetura. Setembro-1993 - Orientadora: Juliana Torres de Miranda.

BACHELARD, Gaston. *A poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BANGNARIOL, Piero. *Graffiti e quadrinhos na história da arte*. In: *GUIA Ilustrado de graffiti e quadrinhos*, Belo Horizonte: 2004 (impresso em Belo Horizonte, na Fapi. Fitolito: Formato-Policrom) (Realizado com os benefícios da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte).

BARRETO, Marco Heleno. *A imaginação criadora na estética de Gaston Bachelard*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1994 (Dissertação de mestrado. Orientador: Professor Newton Bignotto).

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70.

CARSALADE, Flávio de Lemos. *Arquitetura: interfaces*. Belo Horizonte: AP Cultural, 2001.

CHAMPEAUX G.; STERCKX, S. (O.S.B), “Tempo”, verbete. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2001, p. 876.

CODRINGTON, *The Melanesians : studies in their anthropology and folklore*. Oxford (printed at the Clarendon press by Horace hart, printer to the university), 1891. Disponível em: <http://archive.org/details/melanesiansstudi00codruoft>. (último acesso em 02/05/2013, 10h39m).

CROATTO, Severino. *Experiencia de lo sagrado: estudio de fenomenologia de la religion*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DUAYER, Juarez. *Lukács e a arquitetura*. Niterói - RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

GREEN, R. *Curso de Feng Shui para hemisfério sul*. São Paulo: (notas de aula e apostilas), 1998 *apud* SOLANO, Carlos. *Feng Shui*, São Paulo: Editora Pensamento, 2000, p. 16.

HEGEL, G.W.F. *A arquitetura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

_____, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUMPHREY, Caroline; VITEBSKY, Piers. *Arquitetura Sagrada: modelos do cosmo, forma simbólica e ornamento, tradições do leste e do oeste*. Evergreen: Taschen, 2002.

JUNG, G. Carl. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987.

KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo, Ed. Loyola 1997, pp. 25-26. In: LACHNITT, Georg. *Estudando o símbolo*. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, Universidade Católica Dom Bosco, 2004.

KÜNG, Hans. *Existe Deus?* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

LACHNITT, Georg. *Estudando o símbolo*. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, Universidade Católica Dom Bosco, 2004 (edição provisória) impressão: Centro de Documentos Indígena.

LAUDE, Jean. “Ônfalo”, verbete. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p.659.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MOORE, Charles; BLOOMER, Kent. *Cuerpo, memoria y arquitectura: Introducción al diseño arquitectónico*. Madrid: Hermann Blume Ediciones, 1983.

NETTO, J. Teixeira Coelho. *A construção do sentido na arquitetura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

OTTO, Rudolf, *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.

PORTOGHESI, Paolo. *Depois da arquitetura moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RIBEIRO, Cláudia. *A dimensão simbólica da arquitetura: parâmetros intangíveis do espaço concreto*. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/Arte, 2003.

RYKWERT, Joseph. *A casa de Adão no paraíso: a ideia da cabana primitiva na história da arquitetura*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SCHULZ, Christian Norberg, *Genius Loci: towards a phenomenology of architecture*. EUA: Rizzoli International publications, 1980.

_____, *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume, 1975.

SCHWALLER DE LUBICZ, R. A. *Sacred Science*. Rochester, Vt. Inner Tradition, 1988.

_____, *The Temple in Man: sacred architecture and the perfect man*. Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1977.

SCIENTIST OF SYMBOLS, *Time*, fevereiro 11, 1966, pp. 68-70.

SOLANO, Carlos. *Feng Shui*, São Paulo: Pensamento, 2000.

THOMPSON. *Costumes em Comum: estudo sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAN DER LEEUW. *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*. Paris: Payot, 1955.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1992 (2 v.).

Artigos

ANAND A. Yang. *Sacred symbol and sacred space in rural India*. Outubro de 1980, Cambridge Journals Online.

CHLUP, Radek. "Illud tempus in Greek myth and ritual". In: *Religion*, Dec2008, Vol. 38 Issue 4, pp. 355-365.

CHRISTOPHER, Marsh. "Sacred space in England, 1560–1640: the view from the pew". *The Journal of Ecclesiastical History*, Abril 2002, 286-311.

SHELDRAKE, Philip. "Placing the sacred: transcendence and the city". 2007, *Literature & Theology* Sep2007, Vol. 21, Issue 3, pp243-258.