

1

“EXPERIÊNCIA DO
SAGRADO” E “RELIGIÃO” –
HIPERONOMIA
HERMENÊUTICA E
ATUALIZAÇÃO CULTURAL –
ANÁLISE DO PREFÁCIO DE
ORIGENS, DE MIRCEA
ELIADE

Oswaldo Luiz Ribeiro

Doutor em Teologia (PUC-Rio) e docente do
PPGCR da Faculdade Unida de Vitória.

RESUMO

Movimento parcial da análise do conceito de “sagrado” em Mircea Eliade. Análise crítico-interpretativa do Prefácio de *Origens* (*The Quest*), de Mircea Eliade. Tentativa de compreender a fórmula eliadeiana – “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência” tendo o Prefácio como contexto. Ensaio de proposta e análise do conceito de “sagrado” como hiperônimo em relação às suas atualizações religioso-mitológicas na forma de deuses e similares.

Palavras-chave: Sagrado; Fenomenologia da Religião; Mircea Eliade.

INTRODUÇÃO

O presente ensaio é o movimento inicial de uma pesquisa que tem por objetivo determinar o conceito de “sagrado” em Mircea Eliade. Para tanto, inicia-se com a obra em que o conceito é explicitamente formulado. Trata-se de *The Quest* (1969), traduzido em português como *Origens*. A fórmula é: “o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência”. A questão precisa que me motiva à investigação é se com esse conceito Mircea Eliade já está antecipando as abordagens cognitivas ao fenômeno religioso – isto é, o desenvolvimento da pesquisa do “sagrado” na direção do cérebro e da consciência ou se, ainda não, trata-se apenas de uma forma de referir-se à estrutura mental antropológica, genericamente aqui tratada como “consciência”. No primeiro caso, estaríamos diante de uma antecipação das pesquisas mais recentes no campo das ciências cognitivas. No segundo, apenas uma radicalização da tese hermenêutica e científico-humanista de ser o “sagrado” um elemento do fenômeno antropológico de cosmicização do mundo.

No presente exercício, aproveita-se a leitura crítica dos parágrafos do Prefácio de *Origens* para, ao mesmo tempo em que se persegue o conceito de “sagrado” em seu autor, refletir sobre o conceito e sua articulação com as operações hermenêuticas da espécie humana.

PARÁGRAFO 1 DE ORIGENS

Transcrevo o primeiro parágrafo do Prefácio de *Origens*, de Mircea Eliade:

É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que 'religião' para designar a experiência do sagrado. Este termo traz consigo uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível aplicá-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos. Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e 'religião' pode continuar a ser um termo útil desde que não esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as idéias de *ser, sentido e verdade* (ELIADE, 1989, 9).

Pretendo, agora, analisar a declaração de Eliade. Diz-se ser "lamentável" a identificação dos termos "religião" e "experiência do sagrado". Mas conclui-se com um "mas, fazer o quê?", ressalvada uma exigência – que "religião" não seja um termo necessariamente ligado à idéia material de "deuses", mas uma palavra relacionada às noções mais amplas de "*ser, sentido, e verdade*". A palavra "necessariamente" é relevante. A saída que Eliade propõe, para que se possa dar de ombros quanto ao fato de ser lamentável a promiscuidade entre os vocábulos "religião" e "experiência do sagrado" é que aquela até possa relacionar-se a sistemas de referência baseados num transcendente personificado (Deus, deuses, fantasmas etc.), mas não apenas nesse tipo de transcendente. Conseqüentemente, deve-se aceitar que o termo religião sirva para referir-se também a sistemas "religiosos" cujo referencial transcendente não seja representado pela figura "deuses".

Outra observação consiste em ligar a expressão "experiência do sagrado" aos conceitos de "*ser, sentido e verdade*". Se, por um lado, a "religião" não deve ser necessariamente associada à ideia de "deuses",

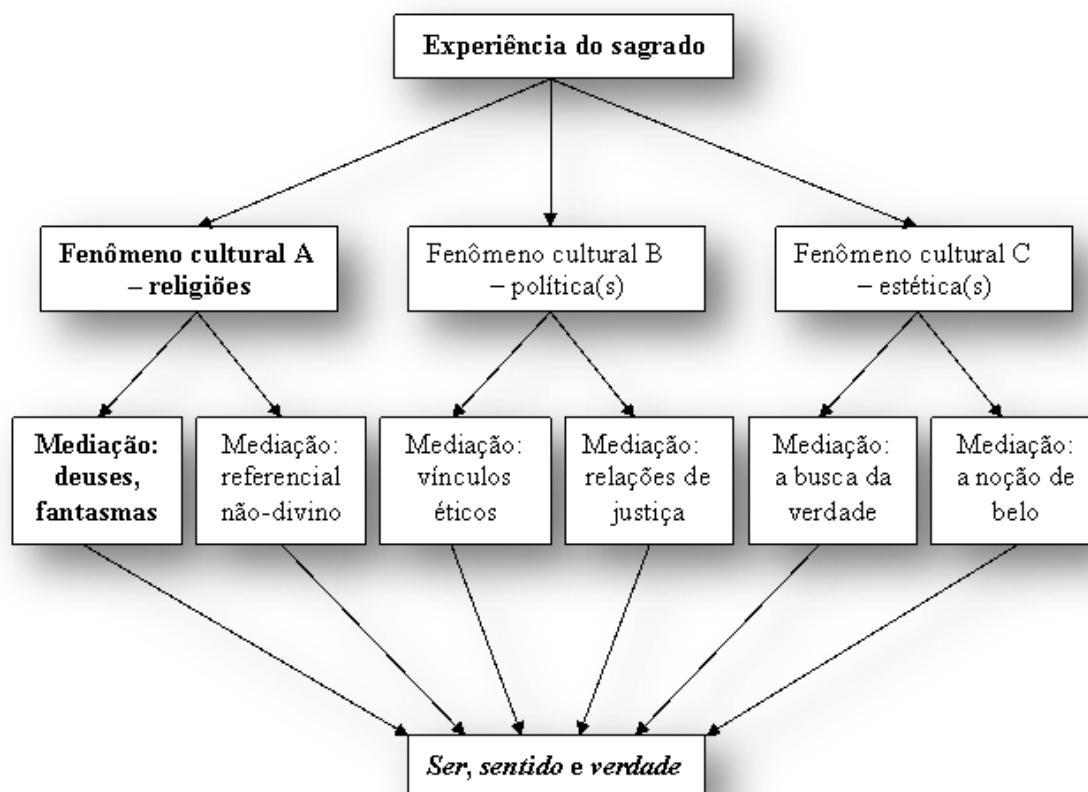
por outro lado ela deve se referir à experiência do sagrado, e, “consequentemente, se encontra relacionada com as ideias de *ser, sentido e verdade*”. Deduz-se, portanto, que a expressão “experiência do sagrado” esteja *necessariamente* relacionada – para Eliade – às noções de *ser, sentido e verdade*.

Logo, uma série de conclusões são necessárias.

1. toda religião relaciona-se às noções de *ser, sentido e verdade*;
2. nem toda religião relaciona-se às noções de deuses e fantasmas;
3. toda experiência do sagrado relaciona-se às ideias de *ser, sentido e verdade*;
4. nem toda experiência do sagrado relaciona-se às ideias de deuses e fantasmas;
5. toda experiência religiosa é uma experiência do sagrado;
6. nem toda experiência do sagrado é uma experiência religiosa.

Essa série de conclusões extraídas, quero crer, da declaração de Eliade, torna obrigatória a disjunção identitária entre “religião” e “experiência do sagrado”. “Religião” torna-se um hipônimo de “experiência do sagrado” – toda “religião” é uma “experiência do sagrado” (ou resulta dela), mas nem toda “experiência do sagrado” é um religião (ou resulta nela).

Sugeriria, portanto, o seguinte esquema conceitual.



O esquema apresenta, em negrito, os termos utilizados por Mircea Eliade, e organizados na forma da proposta do presente postulado. A “experiência do sagrado” constitui a câmara hiperônima. A partir dela, *uma* experiência religiosa desdobra-se, promovendo culturalmente a articulação das noções de *ser, sentido e verdade* por meio da mediação de “deuses e fantasmas”. Essa, contudo, não constituiria a única possibilidade de mediação religiosa com as noções de *ser, sentido e verdade*. Eventualmente, outras dimensões mediadoras constituir-se-iam como fenômenos noológico-culturais, quaisquer que sejam.

A “religião”, contudo, não constituiria a única expressão cultural que se desdobraria da “experiência do sagrado”. Uma vez que a “experiência do sagrado” constituiria, em última análise” a experiência de sentido *par excellence*, hiperônima, sua atualização conteudística consistiria numa série de possíveis expressões culturais – políticas,

estéticas e heurísticas. A própria religião, por exemplo, constituiria *uma* experiência política, mas não a. Alunos têm perguntado pela possibilidade concreta de tais expressões culturais, e tenho indicado para, por exemplo, o modelo de Estado Nacional, de modo geral, engendrado após a Revolução Francesa e os desdobramentos políticos do liberalismo político-filosófico inglês (os hinos nacionais ilustram bastante bem o projeto ideológico de personificação-mitificação do Estado); o modelo concreto de Estado Socialista Soviético, a URSS de Lênin e Stálin; o Estado comunista Chinês, de Mao Tse-tung. Do lado das expressões estéticas, além da experiência “prosaica” da arte, poderia indicar o “ateísmo”, sempre experiência estética. Poderiam ser citados exemplos mais refinados – existencialismo, por exemplo.

Nesse caso, deve-se concluir pela perda de exclusividade eidética da religião. A experiência religiosa não constitui um *modus* distinto de expressão cultural, senão que um dos seus procedimentos.

Se meu raciocínio estiver correto, a resistência para a manutenção da identidade entre “religião” e “experiência do sagrado” pode consistir na negação da perda do estatuto de exclusividade expressiva da religião, o esforço pela manutenção de sua idiosincrasia eidética. Do ponto de vista da pragmática hermenêutica, contudo, não há *uma* pragmática religiosa, mas apenas pragmáticas política, estética e heurística. A religião atualiza-se, sempre, na forma de uma dessas pragmáticas. Historicamente, sempre, na forma de pragmática política. Não é à toa que os Estados mais primitivos, desde o surgimento da civilização, aliou-se à religião como ferramenta de controle social, porque, malgrado sua neutralidade ético-teleológica (ela pode tanto funcionar como “ópio” quanto como “fogo”), a religião presta-se muito convenientemente bem às políticas de heterodoxia político-social.

A sociedade ocidental separou as duas plataformas políticas – Estado e Religião –, dada a constituição republicana e o liberalismo político do Ocidente. Mas a religião, em si, particularmente aquelas acostumadas ao “poder” – o Cristianismo, majoritariamente – mantém sua autocompreensão cultural idiossincrática e exclusivista. De um lado, todas as manifestações da cultura – arte, esporte, política, pesquisa, trabalho. De outro, ela, a religião. A meu ver, uma tal autocompreensão é falsa. Mesmo quando encenada por aproximações acadêmico-científicas. Assumir que cada um desses jogos culturais tenha suas idiossincrasias internas não justifica que a peculiaridade lhe seja transbordada eidético-ontologicamente. Mudam as regras do jogo, mas a condição de jogo permanece (HUIZINGA, 2001).¹

PARÁGRAFO 2 DE ORIGENS

Transcrevo, agora, o segundo parágrafo.

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido (ELIADE, 1989, 9).

Trata-se de um parágrafo interessante. Talvez, confuso. É possível que a minha impressão derive do fato de que os termos “sagrado” e “experiência do sagrado” não parecem univocamente referidos. Já se viu que Eliade ressentia-se de que a expressão termine por ser usada

¹ Chama a atenção o fato de que, apesar de tratar as noções de “rito”, “mito” e “culto” como atualizações hipônimas do *jogo*, Johan Huizinga não elabore um capítulo para a “religião” como *jogo*, reservando-os, apenas para a “guerra” e a “política”, o “conhecimento” e a “poesia” – a rigor, “política”, “heurística” e “estética” como *jogo*, ou, segundo minha preferência, *pragmática*.

como sinônimo de “religião” – situação a que se acomoda, no final do primeiro parágrafo. Nesse segundo parágrafo, Eliade agora fala de “descoberta do sagrado”, um termo de aparência ambígua. No parágrafo seguinte, falará do sagrado como “um elemento da estrutura da consciência”. Pergunto-me – afinal, de que se trata? De uma prática sócio-cultural (“religião”)?, de um ser, passível de “descoberta?”, ou um “elemento” da estrutura da consciência? O “sagrado” e “a experiência do sagrado”, seja o que forem, não podem ser tudo isso ao mesmo tempo.

Nesse parágrafo, Eliade afirma que a consciência de sentido e de realidade do “mundo” está ligada à descoberta do sagrado. Logo a seguir, inflaciona a expressão – de “sagrado” para “experiência do sagrado” – e chega a afirmar que foi por meio da experiência do sagrado que a mente humana – a consciência – “aprendeu a diferença” entre o real e significativo e o apenas aparente e fortuito da vida. Mais uma vez, Eliade relaciona a noção de “sentido” à noção de “experiência do sagrado”, dessa vez aprofundando – reduzindo – a expressão até seu núcleo sintático: “sagrado”.

Caso se passe apressadamente pelo parágrafo, deixar-se-á de perceber uma conseqüência difícil de ser contornada. Ora, se “a descoberta do sagrado” é a responsável pela percepção de “realidade” *real* do mundo, das duas uma: ou a “experiência do sagrado” é fundante, e confunde-se necessariamente com a experiência hermenêutica primordial da emergência da consciência humana, ou não se pode explicar como, antes da experiência do sagrado, os homens movimentavam-se num “real” não *real*, não organizado, sem sentido, caótico, fortuito, vago, aleatório, falso, ilusório.

Talvez seja mais produtivo postular-se que a experiência do sagrado seja secundária em relação à experiência hermenêutica da emergência da consciência do sujeito de si. Ainda que uma

experiência – em certo sentido – similar. Mas tratar-se-ia, no caso da experiência do sagrado, de uma re-organização estético-afetiva do real, por meio de uma centralização secundária do espaço-mundo, caracterizada, nesse caso, por uma atualização estético-afetiva de um *centro* novo, e secundário em relação à organização do mapa mental, típica da experiência hermenêutica humana de diferenciação entre si e o não-si (o “mundo”) e sua instalação no “mundo”.

Poder-se-ia manter com muita naturalidade a descrição de Eliade para a experiência do sagrado como uma experiência de sentido, mas distinguindo-a da experiência de sentido fundante da espécie humana. A experiência do sagrado, ainda de caráter estrutural, dar-se-ia no mundo *já hermeneuticamente constituído, logo, na cultura, logo, no “mundo” já humano*. Diferentemente da experiência hermenêutica original do sujeito de si – aquela na qual o sujeito de si, por meio da ruptura hermenêutica, diferencia-se não-si, que será convertido em “mundo” –, a experiência do sagrado não cria o “mundo”, mas reorganiza-o por meio de sua expansão territorial. Nesse caso, por meio de uma expansão potencialmente metafísica do real.

Uma vez que as experiências do sagrado primárias – na história da espécie humana – ocorreram há milhares de anos, deve-se imaginar que as interpretações culturais dessas primeiras experiências histórico-psicológicas lograram êxito em seus próprios contextos e termos. Cada membro da espécie humana, qualquer que seja, nesse tempo, sabe de poucas, mas significativas coisas, relevantes para sua sobrevivência.

Sabe, por exemplo, que as coisas que se movem, são vivas. Com exceção das plantas, que se movem pelo vento, os animais, todos, movem-se, e, ao fazerem-no, vêm de um lugar, e vão para outro lugar. O tatu, do buraco. A ave, do ninho. O macaco, das árvores. O peixe, do rio. As formigas, da terra. Os grandes felinos, das savanas. O homem tem de saber disso, porque precisa correr – seja para capturar suas

presas, e comê-las, seja para fugir de seus predadores, que querem comê-lo. Por isso, precisa saber, ainda, de uma coisa muito importante – essa coisa que se mexe, esse bicho, é manso, ou é bravo?

O seu mapa mental constitui-se dessas informações. Todas as coisas precisam ser conhecidas. Assim, quando ocorre aquilo que Mircea Eliade chama de “experiência do sagrado”, e uma tal experiência é interpretada como a manifestação de uma força, ela, imediatamente, essa força, precisa ser identificada – veio de onde? É perigosa?

Ora, o mapa mental desse homem sabe que aquela coisa não pode ter vindo do mato, do rio, da terra, da árvore. Mas tem que ter vindo de algum lugar. De cima das nuvens? De cima das águas das nuvens? De baixo da terra? Debaixo das águas da terra? E, tendo vindo de muito lá em cima, ou de muito lá embaixo, ela é boa, essa coisa? Pois bem, através do *Tratado de História das Religiões*, tomando a hipótese de que a roupa com que a “manifestação” será vestida traduz a modalidade do veículo da hierofania – a árvore, a pedra, o rio, o monte, o céu, o sol, o animal, qualquer coisa material –, infere-se que o caráter “bom” ou “mau” dessa manifestação dependerá – e muito – desses dois fatores: o estado de ânimo da testemunha e a modalidade material do veículo da manifestação. Um relâmpago pode ser tanto perigoso – o fogo nas árvores, o ruído, o clarão em meio às trevas (ele mora nas trevas) – quanto benéfico – está relacionado à chuva, logo, à fertilidade, à água, elementos importantes para a sobrevivência. Assim, não é necessariamente boa ou má uma determinada manifestação. O seu caráter dependerá do “evento” em si, e do intérprete – naquela ocasião.

Naturalmente que essa interpretação poderá perder-se na noite dos tempos. Entretanto, ela pode ser acatada pelos membros do grupo em que a testemunha vive. Pode converter-se em leitura padrão

daquele fenômeno veicular da hierofania interpretada. Pode transformar-se em mito. Em rito. Em culto. Em doutrina. Em tradição. Em religião. Em última análise, migrar da dimensão estética – experiência do sagrado – para a política – religião. O que, mais uma vez, conspira contra a identificação dos termos.

PARÁGRAFO 3 DE ORIGENS

Transcrevo, agora, o terceiro parágrafo.

Já discuti a dialética do sagrado e a sua morfologia em publicações anteriores e não é necessário retomar este assunto. Basta dizer que o 'sagrado' é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no 'caos' – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado. A vida humana adquire sentido ao limitar os modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais. A imitação de modelos transumanos constitui uma das características primárias da vida 'religiosa', uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época. Desde os documentos religiosos mais arcaicos acessíveis ao Cristianismo e ao Islamismo, a *imitatio dei* como norma e linha diretriz da existência humana nunca foi interrompida; na realidade, não poderia ter sido de outro modo. Nos níveis arcaicos da cultura, *viver como um ser humano é, em si, um acto religioso*, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental. Por outras palavras, ser – ou antes, tornar-se – um homem significa ser 'religioso' (ELIADE, 1989, 10).

Se não me confundo, quando persigo um bom princípio de acesso à relação entre “experiência do sagrado” e “religião”, e, por conta dessa aproximação, postulo a hiponomia desta em relação àquela, a afirmação de Eliade quanto a ser “o ‘sagrado’ (...) um elemento da estrutura da consciência” inviabilizada completamente qualquer insistência na manutenção da relação de identidade – frouxa, que seja, mas nem isso é tolerável – entre as duas expressões e suas respectivas referências. E isso é muito evidente, pelo simples fato de que, pelo menos a religião, essa não é nem pode ser, em nenhuma hipótese, “um elemento da estrutura da consciência”. A religião é uma

atualização pragmática da e na cultura. A religião é política. É rito. É “fato” social. Penso que, sim, ela decorre de “potências” noológico-pragmáticas humanas, mas não coincide com elas – atualiza-as.

Agora, se é correto afirmar, com Eliade, que “o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência” – e, desde que não seja esse termo tratado, em qualquer nível, como uma espécie de “sinônimo” frouxo para “religião, e, além disso, em hipótese alguma considerado o elemento de organização espacial do mapa mental humano, é perfeitamente possível considerar correta a afirmação –, resulta incontornável a disjunção dos termos “religião” e “experiência do sagrado”. No que concerne à sintaxe, sendo o “sagrado” um elemento da estrutura da consciência, qualquer coisa como uma “experiência do sagrado” não pode ser algum tipo de experiência, qualquer que seja, com “alguma coisa” – quanto mais alguma coisa “fora da consciência”. Logo, a expressão “experiência do sagrado” deve referir-se a um *tipo potencial* de experiência, não a uma atualização cultural disso.

Com “tipo potencial”, quero referir-me ao fato de que a “experiência do sagrado” constituiria, por hipótese, numa “experiência de sentido” – não de conteúdo. Experiências de sentido são aquelas experiências hermenêutico-estruturais da consciências. Se incluída for a experiência do sagrado nesse conjunto, conheceria duas delas: a) a experiência de sentido fundamental da espécie *Homo sapiens* – a emergência hermenêutica da consciência humana, e b) a “experiência hermenêutica do sagrado”.

Experiências de sentido são experiências sem conteúdo, experiências que propiciam o início do processo humano de elaboração, construção, criação, de conteúdos. Se desejarmos usar a terminologia de Charles Sanders Peirce (2003), é a emergência da *terceiridade*, atualizando-se, sobre a *primeiridade* por meio

da *secundidade*. Experiência de sentido seriam organizações hermenêutico-estruturais da percepção, atuando na consciência hermenêutica humana, e desdobrando-se e atualizando-se nas inumeráveis concretizações noológicas da *secundidade*.

Em termos mais simples. Há coisas no mundo (*primeiridade*). São o que são, independente de pelo que a espécie humana (*terceiridade*) as tome. Justamente, contudo, porque é a espécie humana, as consciências humanas (*terceiridade*) concretas, culturais, desdobram-se sobre as coisas do mundo (*primeiridade*) e apreendem-nas segundo seu jogo hermenêutico-noológico (*secundidade*), elaborando, assim, e com elas, seu mapa mental. Na cabeça de uma pessoa (*terceiridade*) vivem as representações funcionais-instrumentais das coisas do mundo, bem como do mundo (*secundidade*), através de cujo mapa hermenêutico-noológico essa pessoa caminha sobre e entre as coisas do mundo (*primeiridade*).

Experiências de sentido são experiências no nível da *terceiridade* (*logo*, hermenêutico-estruturais), consolidadas as quais facultam-se os desdobramentos da *secundidade* – *cosmovisão* e *antropo-auto-compreensão*. Se meu raciocínio estiver correto, enquanto a “experiência do sagrado” constitui uma experiência no nível hermenêutico-estrutural da *terceiridade* – a consciência da pessoa humana –, a “religião”, por sua vez, constitui-se como atualização pragmática, cultural, social, política, a partir de e dentro de determinadas *cosmovisão* e *antropo-auto-compreensão*.

Assim, eu poderia dizer que a experiência de sentido fundamental da espécie humana – a ruptura *si/não-si*, *eu/não-eu*, *mim/fora de mim*, consubstanciada na emergência da consciência hermenêutica humana – e a experiência de sentido “madura” dos indivíduos autônomos dessa espécie – a experiência do sagrado – constituem “paradigmas” de organização de *cosmovisão* e *antropo-auto-*

compreensão, ao passo que, a religião – bem como qualquer outro fenômeno cultural – constitui atualização desse paradigma, na forma de um componente do mapa hermenêutico-noológico humano. Experiências de sentido – emergência da consciência de si e experiência do sagrado – são estruturas paradigmáticas. “Religião”, é fenômeno.

“O Homem não pode viver no ‘caos’”. O que Eliade pretende dizer com essa afirmação? Que o “Homem” necessita “escanear” o ecossistema, organizá-lo, dominar sua topografia, sua ecologia. “Caos”, aí, não é “um outro lugar”, diferente do “mundo”, mas esse mesmo “mundo”, mas *antes* de tornar-se “mundo”. Porque “mundo” (secundidade) é a “realidade material”, *física*, tomada noologicamente pela consciência hermenêutica humana. Esse mundo noológico, hermenêutico, é, agora, “criação” – e não (mais) “caos”. Segundo concebo, tanto a declaração de Eliade, quanto minha explicação, estão claras.

Há, contudo, uma problema muito grave na declaração de Eliade, na forma como ela aparece no texto. O seu referencial me parece deslocado, e de forma importante. Deparamo-nos, aqui, com o segundo fenômeno de identificação de Eliade. Na p. 9, Eliade identificara “religião” e “experiência do sagrado”. Agora, na p. 10, Eliade identifica, indiretamente, as experiências de cosmicização humana – superação do “caos” –, e “experiência do sagrado”. A experiência do sagrado seria, então, a forma de superação humana do “caos”. Logo, a experiência do sagrado seria a forma como o homem instala-se no “mundo”.

Há muita imprecisão nessas duas páginas. E imprecisão não conceitual, mas de expressão referencial, ou seja, terminológico-conceitual-referencial. As proposições de Eliade, em si, separadas umas das outras, constituem, todas, elementos válidos de uma descrição dos

processos de cosmicização. O problema é que Eliade entrelaça equivocadamente os termos que usa, tornando todas as proposições unireferenciadas.

Coopero com o leitor, explicitando as pontes que Eliade constrói, ligando conceitualmente todos os termos-chave de que se utiliza:

- a) “religião” e “experiência do sagrado” – ainda que “lamentavelmente” – são co-designativos: “É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que ‘religião’ para designar a experiência do sagrado (...) Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e ‘religião’ pode continuar a ser um termo útil desde que não esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as ideias de *ser, sentido e verdade*”.
- b) “experiência do sagrado” e “sagrado” tornam-se, agora, igualmente co-designativos: “A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido”.
- c) Finalmente, “sagrado” e “superação do caos” (= “cosmicização” = “semantização do mundo e do ‘eu’ no mundo”) tornam-se inter-referentes: “o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência (...). Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado”.

Repito: a ideia básica de Eliade me parece perfeita. O homem *tem* de cosmicizar o “real físico”, material, para habitar aí. É seu *modus vivendi*. Nada menos do que isso é-lhe imposto – e desde dentro de si. Não posso, contudo, concordar com a afirmação de que essa função cabe ao “sagrado”, logo, já que Eliade interliga todos os termos-chave de sua reflexão, à “experiência do sagrado”, logo, pela mesma razão, à “religião”.

À “religião” não cabe a função de cosmicizar o real. Pelo contrário, a “religião” é fruto de uma atualização cultural, histórico-condicionada, de uma cosmicização *anterior*. A “religião” é fenômeno cultural.

À “experiência do sagrado” – e não ao “sagrado” – cabe, sim, em certo sentido, mas não em sentido primário, um sentido de cosmicização do “caos”. Mas essa proposição precisa ser rasgada ao meio. Rasguêmo-la.

Se o “sagrado” é um elemento da estrutura da consciência, ou seja, uma potência estrutural-hermenêutica da atuação da consciência sobre o “real”, então a experiência do sagrado é o gatilho dessa experiência sobre o “real”, não a própria potência. Não há, aí, “conteúdo”. Uma analogia, uma metáfora. O complexo cérebro-espírito/consciência é o revólver. O “sagrado” é a sua potência de disparo. A “experiência do sagrado” é o disparo. A bala disparada, é o “conteúdo” noológico-hermenêutico – a atualização cultural – da máquina de disparos hermenêuticos sobre o real. A bala é um fenômeno de secundidade. O alvo, de primeiridade. O revólver, a potência de tiro, o disparo, de terceiridade.

Se a “experiência do sagrado” é a experiência de cosmicização (nos termos em que Eliade o parece postular, se o leio bem: “Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no ‘caos’ – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do

sagrado”), resulta necessário admitir que, *antes* dela, o “homem” vivia, então, num “caos”. Está bem, ainda que fenomenologicamente essa seja a leitura que o “homem” faça de seu antes, depois que ele mesmo passa pela experiência do sagrado, ainda assim, contudo, e ainda fenomenologicamente, qualquer um que não ele mesmo poderá perceber que, aí, houve, apenas, uma “troca” de cosmovisão. Já havia, *antes*, uma cosmovisão. O mundo fenomênico desse homem, antes, não era um “caos”, conquanto ele possa dizer desse mesmo mundo, agora que vive em “outro”, que ele era “equivocado”, *falso*, fortuito, fraco, fluido, não-eidético, *maya*, ilusão platônica, nome é o que não falta.

Em termos fenomenológicos, a própria experiência do sagrado – sim, experiência de cosmicização do mundo – carece de uma plataforma operacional mental que articule o “conceito” – logo, está-se falando de “conteúdo” – de “mundo” e de “caos”. Somente consciências maduras, alimentadas pela tradição, carregadas de linguagem, podem experimentar o que Eliade chama de “experiência do sagrado”. Mas, e até lá, em que mundo vivem tais “homens”?

A meu ver, vivem na cosmovisão e na auto-compreensão hermenêutico-conscientes em que cada e todo ser humano vive: o mundo hermenêutico, “quase-seu” ou “já” seu. Refiro-me, aqui, ao processo de emergência da consciência de si, do qual decorre o processo de culturalização pedagógico-traditiva por que necessariamente passa e tem de passar cada ser humano. Uma criança de três anos de idade – quero crer – está imprestável – ainda – para experimentar “experiência(s) do sagrado”, porque ainda movimenta-se heteronomamente, primeiro, sensorialmente, depois, no mundo da mãe, do pai, da família, depois, no da sociedade, depois, ainda, no da formalidade escolar, depois, talvez não por último, no do Estado, e, talvez, ainda, no da religião. Seu mundo – seu enquanto

cosmogonia autônoma da puberdade – ainda não emergiu, e, enquanto não emergir, desconfio de toda e qualquer possibilidade de “experiência do sagrado” como experiência de sentido. Essa criança, contudo, e mesmo, eventualmente, inúmeros adultos, não vivem no “caos”. Outros já operaram a cosmicização para eles. O mundo em que vivem tem sentido, ainda que o sentido que esse mundo em que cada um vive foi elaborado por outras consciências, e transferido para essa por meios pedagógico-culturais, seja na cidade, seja no campo, seja na oca.

Deve-se ter em mente, ainda, que a planetização da espécie *Homo sapiens* completou-se há séculos. Isso significa que não há amínima possibilidade de qualquer membro da espécie chegar à autonomização púbere alheio à inserção cultural em um “mundo” religioso, ou seja, marcado pela cosmicização característica das atualizações pragmático-políticas da religião. Assim, é muito fácil confundir-se “experiência do sagrado” com “religião”, porque as “experiências do sagrado”, potencialmente não necessariamente religiosas, são pressionadas, contudo, pela cultura religiosa que, parece, ganhou preferência de atualização cosmogônica em todas as culturas humanas. Mas a confusão traduz um defeito de perspectiva. Dentre inúmeras possibilidades de atualização da experiência secundária de sentido – a experiência do sagrado –, a religião apresenta-se com vantagens, porque une os elementos estéticos (subjetivos) e políticos (relacionais) úteis à construção e manutenção de uma sociedade “organizada”. Não se trata de reduzir a “religião” a fenômeno político, mas de dizer que a religião, desdobrando-se em outras práticas, nunca deixa, contudo, de constituir-se, fundamentalmente, como política.

Postulo, pois, dois “momentos” cosmogônicos fortes (há outros, fracos) na constituição histórica humana. O primeiro, fundamental, aquele da emergência da consciência. Tudo o que se

disser quanto ao sentido do termo “homem”, “humano”, “*Homo*”, diz-se *por conta* desse momento-acontecimento. Mas, já disse, esse momento não tem conteúdo. Inaugura o início de culturalização desse ser humano em fase de emergência noológica, de introdução da linguagem em sua consciência, e de sua consciência na linguagem, de transmissão de cultura e tradição, e formação, em sentido amplo. O feto não está pronto. A criança não está pronta. Esse primeiro momento, não apronta o ser humano – abre-o a que se apronte, mais tarde.

Será, então, “mais tarde”, quando completar-se o processo de culturalização, e preparar-se esse ser humano para sua autonomização (puberdade), que o segundo momento hermenêutico *forte* deverá ocorrer. A sua “conquista” do mundo – agora, *seu* mundo. Esse processo pode ser abortado pela família, pela sociedade, pelo Estado – e, até, pela religião, clínica de aborto oficial do processo de autonomização humano, conquanto lhe seja facultada, contudo, a força reversa de autonomização do homem, tudo depende de como a religião seja encenada, atuada, jogada. Nesse ponto, contudo, carecemos de conceitos que não estão disponíveis na argumentação de Eliade. Posso adiantá-los, postulando que, quando o ser humano liberta-se da castração (circunstancialmente necessária) do processo pedagógico-cultural heterônomo, e assume *seu* mundo, as “explicações” para a falha fundamental da consciência hermenêutica da “existência” no “mundo” vão à falência, e a crise hermenêutica *forte* instala-se. É aí – e somente aí – nessa crise hermenêutica, que a “experiência do sagrado” pode operar-se na consciência, superando o paradoxo do sentido por meio de conteúdos autônomos.

REFERÊNCIAS

- ELIADE, Eliade. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens – o jogo como elemento da cultura*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Oswaldo Luiz Ribeiro

Doutor em Teologia (PUC-Rio),
Docente do PPGCR (UNIDA).

COMO CITAR ESTE ARTIGO

RIBEIRO, Oswaldo Luiz. "'Experiência do sagrado' e 'religião' – hiperonomia hermenêutica e atualização cultural – Análise do prefácio de *Origens*, de Mircea Eliade". *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* [online]. Vitória-ES, vol. 1, jan.-jun., 2014, p. 3-22. Disponível em:
< <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas>>.