

A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NO SAGRADO E NO PROFANO À LUZ DA INTERPRETAÇÃO DE MIRCEA ELIADE

[THE EXPERIENCE OF THE TIME IN THE SACRED AND PROFANE IN THE LIGHT OF INTERPRETATION OF MICEAA ELIADE]

Rodrigo Danúbio Queiroz *

Antônio Vidal Nunes **

RESUMO: O presente trabalho se propõe a analisar e descrever a experiência humana do tempo no sagrado e no profano a partir do pensamento do filósofo e historiador Mircea Eliade. A pesquisa tem como ponto de partida a constatação da dualidade sagrado/profano que resulta na afirmação de dois modos de ser no mundo, a saber, religioso e não-religioso. Dessa forma, objetivamos analisar a dimensão da temporalidade heterogênea na vida do homem religioso e a-religioso. Entretanto, a compreensão desta experiência só pode ser estabelecida quando se percebe a importância das construções de templos, das festas religiosas, dos rituais e do mito que se apresentam como uma linguagem do sagrado que só ganha sentido devido à inhomogeneidade do tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo; Sagrado/Profano; Filosofia da religião; Mircea Eliade.

ABSTRACT: The present work aims to analyze and describe the human experience of the time in the sacred and the profane from the thought of the philosopher and historian Mircea Eliade. The research has as its starting point the observation of duality sacred/profane statement that results in two modes of being in the world, namely the religious and non-religious. Thus, we aimed to assess the extent of heterogeneous temporality in the life of man and the religious and man without religion. However, the understanding of this experience can be established only when one realizes the importance of constructions of temples, religious festivals, rituals and myth presented as one of the sacred language that only makes sense because of the inhomogeneity of time.

KEYWORDS: Time; Sacred/Profane; Philosophy of Religion; Mircea Eliade.

1. INTRODUÇÃO

O homem moderno é possuidor de um novo modo de ser, diferente daqueles que foram seus ancestrais, os homens primitivos. Esta oposição encontra-se principalmente pela forma de

* Aluno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES. Especialização (2013) em EJA pela Faculdade de Afonso Cláudio - FAAC. Pesquisou pelo CNPQ como voluntário PIVIC no período 2010-2011 a filosofia da Religião em Mircea Eliade. Este artigo é resultado parcial das pesquisas empreendidas para a elaboração do trabalho final, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Vidal Nunes. m@ilto: rdanubioq@yahoo.com.br.

** Pós-doutorado em Filosofia. Professor do Programa Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo - UFES. Pesquisador nas áreas de Filosofia no Brasil e na América Latina, e Filosofia da Religião. Membro do conselho editorial da Revista Redes - Filosofia e Teologia (Vitória) e da Revista Filosofia (Editora Escala-SP). m@ilto: avidaln@uol.com.br.

percepção da realidade, isto é, de como o ser humano compreende o mundo em sua volta. Para o homem primitivo a realidade tem seu início a partir do surgimento de um ser supra-humano. Esse ser, ou seres, é o princípio de todas as coisas criadas no mundo, ou seja, não há possibilidade de conceber uma realidade senão a partir de seres míticos que foram responsáveis pela origem de toda a realidade. O universo existencial do mundo arcaico conservou-se através dos mitos, dos símbolos e costumes que, mesmo com transformações no decorrer do tempo, deixam ver ainda claramente o seu sentido. Dessa forma, compreendemos que o homem primitivo se comportava como mais uma criatura que fazia parte do cosmos ordenado por seres sobrenaturais. Percebe-se, então, que a experiência do tempo é primordial para o homem primitivo manter-se em contato com o universo sagrado. O filósofo romeno Mircea Eliade nomeou esse modo de viver como *homo religiosus*. Por outro lado, encontramos o homem moderno, ou não-religioso, que fundamenta sua existência em sua própria razão. Aquele que afirmar a historicidade. Quer dizer, este homem não-religioso procura estabelecer sua existência dessacralizando, sempre que necessário, sua realidade. Em outras palavras, na tentativa de compreender o mundo pelo meio racional o homem moderno se esforça em negar as superstições de seus antepassados. Porém, se o homem a-religioso colocou-se em posição de se esvaziar das referências existenciais de seus antepassados, significa dizer que se reconhece ainda sobreviver raízes do homem religioso no mundo moderno.

Partindo da consideração de que existem dois modos de existir no mundo, o que nos interessa aqui é analisar como Mircea Eliade apresenta sua compreensão de tempo na experiência existencial do *homo religiosus* em contraposição ao homem não-religioso. Como já observamos o tempo é de vital importância para compreensão do modo de ser religioso. Assim, o presente trabalho se propõe a pensar estas experiências a partir das seguintes questões: Como é o modo de ser religioso e o modo de ser não-religioso? O que é o sagrado e o profano? Como o homem primitivo vivencia o tempo e que importância essa concepção implica? O homem moderno se posiciona no tempo semelhantemente aos seus antepassados? O tempo é, por natureza, reversível? De que maneira o homem religioso se esforça para manter-se

o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como se apresenta sua experiência total de vida?

Essas questões revelam a necessidade de entender e conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, na tentativa de compreender outras formas de perceber o mundo, pois este transforma a sua vida num ritual. Será que a razão, isto é, o conhecimento científico, realmente dá conta de explicar o mundo? Segundo Eliade, as grandes crises do homem moderno têm, mesmo que bem dissimulado, uma crise religiosa. Tal crise se dá na medida em que o homem moderno se lança no mundo sem consciência de seu sentido de existir nesse mundo. Embora a maior parte das situações assumidas pelo *homo religiosus* das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas foram sendo ultrapassados pela história, ainda permanecem vestígios de suas modalidades de ser que contribuíram para que tornássemos aquilo que somos hoje, fazem parte, portanto, de nossa história. “Se estamos impossibilitados de reviver tais experiências, pelo menos podemos imaginar a sua repercussão na vida dos que por elas passaram. Uma vez que o Cosmo era uma hierofania e a existência humana estava sacralizada [...]” (ELIADE, 1979, p. 109). Que raízes são essas? Nosso ponto de partida para reflexão dessas questões se fundamenta nas pesquisas de Mircea Eliade.

2. A DUALIDADE SAGRADO/PROFANO

Na busca de uma melhor compreensão de um dos elementos que fornecem sentido ao modo de existir do homem arcaico, isto é, a sua compreensão do tempo, faz-se necessário primeiramente evidenciarmos como Mircea Eliade definiu os conceitos que fundamentam a sua interpretação desta relação do homem com o sagrado. Desta forma, a primeira questão que devemos nos preocupar é a de buscar compreender como é definido o sagrado e de como ele se manifesta. Antes disso, que fique bem esclarecido que, ao tratar de interpretar o sentido do sagrado, Eliade demonstra em seus trabalhos uma grande preocupação em não delimitar ou totalizar seu significado, o sagrado é irreduzível, o que torna complexo definir o verdadeiro sentido. Assim, o que nós pretendemos aqui é de apenas, semelhante ao autor, apresentar alguns

conceitos que o próprio Eliade propôs em algumas de suas pesquisas.

Seu principal ponto de partida na compreensão da existência do sagrado é originado de uma dualidade, a saber: o sagrado e o profano. Lançada essa duplicidade, Eliade tenta expor as características que formam os seus modos de ser. O sagrado, segundo o filósofo romeno, é a experiência de uma realidade e a fonte de consciência de se existir no mundo. O sagrado é sempre a revelação do real, o encontro com o que nos salva, nos orienta, fornecendo um sentido à nossa existência. Rubens Alves (Cf. 1984, p. 66) diz que o sagrado e o ideal são as mesmas coisas, quer dizer, modelo de perfeição e excelência. O profano, afirma Eliade, ao contrário, é tudo aquilo que desorienta o homem, subtraindo-lhe o sentido de existir, jogando-lhe em meio ao caos. O profano está cheio do que é irreal, o sagrado, por sua vez, está completo do real, da ordem cósmica. O sagrado é qualitativamente diferente do profano, embora possa se manifestar no mundo profano, por intermédio de hierofanias. A respeito desta oposição entre o sagrado e o profano Eliade afirma:

[...] 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, 2008a, p.18).

As hierofanias ocorrem quando o sagrado é percebido em qualquer objeto, como em pedras, animais, plantas, etc. Eliade afirma que uma hierofania representa ao olhar do religioso, uma nítida separação do objeto hierofânico relativamente ao mundo restante que o rodeia. Existem variedades de hierofanias, isto é, “modalidades” do sagrado que ocorrem devido a interpretações diferentes de um mesmo povo, onde as elites religiosas as percebem de uma forma que difere parcial ou totalmente ao restante da comunidade. Embora com esse paradoxo, ambas são válidas, como defende o pensador romeno. As modalidades do sagrado revelado por meio destes não se contradizem, mas se complementam.

Os homens primitivos percebem que as hierofanias possuem a capacidade de se atualizar, isto é, de se revalorizar conforme o decorrer do tempo. Entretanto, existem povos que se esforçam em manter o mesmo significado destas hierofanias. Todas as hierofanias manifestam ao homem a coexistência das duas essências opostas, ou seja, espírito e matéria, eterno e não eterno, sagrado e profano. Embora estas hierofanias apresentem a manifestação do sagrado ao mundo, esta manifestação nunca se dá de forma integral, de maneira imediata, na sua totalidade. A respeito da revalorização das hierofanias, Eliade justifica:

Pois para aquele que está na posse de uma nova revelação (o mosaísmo no mundo semítico, o cristianismo no mundo greco-romano, por exemplo) as antigas hierofanias não somente perdem o seu sentido original, o de serem manifestação de uma modalidade do sagrado, mas também são consideradas como obstáculos a perfeição da experiência religiosa como pelo momento histórico em que se realiza a experiência. Sendo contemporâneos de uma revelação mais 'completa', mais conforme as suas faculdades espirituais e culturais, *não podem acreditar*, não podem valorizar, no plano religioso, as hierofanias que foram aceitas em fases religiosas já passadas (ELIADE, 2008b, p. 31).

Veremos mais adiante que as hierofanias estão presentes nos mitos, nas danças, nas festas e também representadas no tempo. A princípio, o que podemos definir, sem limitar outras possibilidades, é que o sagrado possui uma morfologia inconstante. O homem arcaico percebe no sagrado o sentido de sua existência num mundo real e perfeito, ao contrário do mundo profano que é percebido como pseudo-real. "O sagrado e o profano não são propriedade das coisas. Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, pessoas e ações" (ALVES, 1984, p. 59-60). Portanto, todos os atos que o homem arcaico efetua, só têm sentido no mundo sagrado. O encontro do homem com o sagrado desperta-o para a existência de valores absolutos que se tornam referências para o seu modo de ser, levando-o a rejeitar o modo de vida profano (Cf. ROHDEN, 1998, p. 52). O sagrado e o profano fundamentam duas formas de existência que o homem teve de assumir no mundo. Com isso, temos outra questão que devemos nos preocupar adiante: Como Mircea Eliade define o modo de existir do homem no mundo sagrado e o modo de existir do homem no mundo

profano? Quais implicações surgem ao homem ao assumir uma destas duas modalidades de existência? É o que tentaremos esclarecer em seguida.

3. O HOMEM RELIGIOSO E O HOMEM PROFANO

Assim como existe a dualidade entre o sagrado e o profano, Eliade também apresenta a dualidade do homem em ser no mundo, a saber, o homem religioso e o homem profano. Segundo Eliade essa duplicidade do homem só existe devido à presença do sagrado em oposição ao não religioso. O *homo religiosus* é caracterizado pela busca do viver no âmbito do mundo sagrado, de se constituir numa existência aberta, que permite transcender-se. Sua vida é vivida num plano duplo entre a própria existência humana e a vida trans-humana ligada ao cosmos ou ao divino (dáimon). Eliade compreende em suas pesquisas o homem religioso como o homem primitivo, entretanto, não se deve excluir o fato de ainda hoje existirem pessoas que buscam viver dentro desse ambiente sagrado. O que na verdade o autor faz é pesquisar nas raízes das culturas antigas o seu modo de ser no mundo para poder compreender melhor o homem contemporâneo. Eliade busca, portanto, adotar a perspectiva do homem religioso ao perceber o mundo, segundo ele observa:

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 opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso o cosmos ‘vive’ e ‘fala’. A própria vida do cosmos é uma prova de sua santidade, pois ele foi criado pelos deuses e os deuses mostram-se aos homens por meio da vida cósmica (ELIADE, 2008a, p. 135).

Segundo o que foi dito, percebe-se, então, que a vida do homem religioso se caracteriza por uma existência aberta à dimensão cósmica não limitada ao modo de ser do homem. Assim, o homem religioso nunca está sozinho, pois vive nele simbolicamente uma parte do mundo. Esta abertura existencial ao sagrado permite ao homem religioso

conhecer-se ao conhecer o mundo e, como afirma Eliade, esse conhecimento é importante, pois se trata do conhecimento religioso que se refere ao ser. Isto quer dizer que está em comunicação com os deuses e que participa da santidade do mundo. Dito isto, fica claro que o homem religioso procura fundamentar a sua existência de acordo a existência do sagrado que para ele é a realidade absoluta. A este respeito Ernest Cassirer afirma:

O que caracteriza a mentalidade primitiva não é sua lógica, mas seu sentimento geral da vida. O homem primitivo não vê a natureza com os olhos do naturalista que deseja classificar coisas com a finalidade de satisfazer uma curiosidade intelectual, nem dela se acerca com um interesse puramente pragmático ou técnico. Não a considera mero objeto de conhecimento nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. [...] Sua visão da natureza não é meramente prática; é *simpática* (CASSIRER, 1977, p. 135).

Já dissemos anteriormente que o sagrado se manifesta por hierofanias, essas hierofanias também estão presentes em festas, espaços, tempos, rituais e histórias narradas, isto é, o mito. Falaremos mais adiante da importância do mito na vida no homem primitivo. Por agora, o que podemos adiantar e que nos ajuda a compreender melhor o modo de ser do homem religioso, é que como sua vida está ligada ao cosmo, tudo deve ter uma explicação de origem, pois o cosmo é o modelo de existência do homem religioso. Os mitos têm essa função, a de revelar por que e por quem as coisas foram feitas e em quais circunstâncias, como nos demonstra Mircea Eliade:

Apesar de saber que é um ser humano e de se aceitar como tal, o homem das sociedades arcaicas sabe que também é algo mais. Sabe, por exemplo, que seu ancestral foi um animal, ou que ele pode morrer e retornar a vida (iniciação, transe xamânico) que pode influenciar as colheitas com suas orgias (que ele é capaz de se comportar com sua esposa como o Céu com a Terra, ou que pode desempenhar o papel da enxada e sua mulher a do sulco). Nas culturas mais complexas, os homens sabem que suas respirações são Ventos que seus ossos são como montanhas, que um fogo arde em seu estômago, que seu umbigo pode tornar-se um “Centro do Mundo” etc (ELIADE, 2007, p. 128).

Essa referência que o sagrado se torna para o homem arcaico nos

faz lembrar do *Übermensch* nietzschiano, que, em contraste com o mundo religioso, simboliza o total desejo do homem moderno de secularizar o mundo em que vive, dessa forma o super-homem de Nietzsche seria o novo paradigma do homem profano. Ao contrário do modo de ser-no-mundo do *homo religiosus*, existe o modo de ser do homem profano. Eliade identifica esta espécie como o homem moderno, afirma que para compreender este basta apenas comparar as situações existenciais à de um homem religioso. O homem profano dessacralizou o mundo em que vive negando a transcendência e aceitando a relatividade da realidade. Segundo Eliade, o homem a-religioso assumiu uma nova existência, a saber, a de se reconhecer como único sujeito e agente da história rejeitando todo apelo a um ser transcendental. Isto é, ao contrário do homem arcaico, o homem moderno não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana. “O sagrado é obstáculo por excelência à sua liberdade. Só será livre quando tiver matado Deus” (ELIADE, 2008a, p. 165). Thomas J. J. Altizer denomina o homem moderno como “homem histórico” que, por ser histórico, decidiu optar por um novo modelo de ser que implica em uma existência trágica;

O “homem histórico”, o homem que *é* na medida em que ele *se faz a si mesmo dentro da história*, se vê obrigado a se autoidentificar com o momento histórico, com a “historicidade” e em conhecer como trágico uma existência absurda. Ao eleger um modo de existência profano – i.e. ao pretender abolir o transcendente -, o homem moderno fez uma opção existencial, isto é, ele escolheu um modo de existência trágico porque “escolheu” uma autonomia absoluta que termina por fechar-se dentro do instante concreto. Daí que a “eleição” do homem moderno só pode levar-se a cabo mediante a abolição do sagrado (ALTIZER, 1972, p. 26-27, tradução nossa).

A dinâmica da constituição da existência do homem profano se contrapõe ao do homem religioso, ao contrário deste, como descreve Mircea Eliade, o homem não-religioso esforça-se para se libertar de toda a religiosidade e de todo o significado trans-humano. Sua composição se dá na medida em que se esvazia das superstições de seus antepassados, o homem arcaico. No mesmo sentido do pensamento de Eliade, Ernst Cassirer afirma que para o homem moderno; “O mundo mítico aparece

como um mundo artificial, um pretexto para outra coisa qualquer, em lugar de ser uma crença é um simples faz-de-conta” (CASSIRER, 1977, p. 124). Entretanto, como afirma o filósofo de Bucareste, o homem moderno, mesmo não querendo, conserva alguns comportamentos do homem religioso, mas sem significação religiosa. Esses comportamentos surgem de forma camuflada em seu modo de vida. É justamente este paradoxo que existe entre o homem religioso e o homem profano, esta citação de Eliade que segue nos auxilia a compreender melhor esta distinção:

Para a consciência moderna, um ato fisiológico – alimentação, sexualidade, etc – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva [...] mas para o homem “primitivo” um ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode-se tornar um “sacramento”, que dizer, uma comunhão com o sagrado (2008a, p. 20).

Se procurássemos encontrar exemplos concretos do homem profano para poder ilustrar melhor essa dualidade apresentada entre as duas modalidades de existência, com certeza o que Eliade tenta nos chamar atenção é que esse homem moderno é o homem da ciência. O desenvolvimento da ciência na humanidade foi, talvez, o principal responsável pela dessacralização do mundo do homem religioso. “A explicação do mundo por uma série de reduções tem em vista uma finalidade: esvaziar o mundo dos valores extramundanos. É a banalização sistemática no Mundo, empreendida com o desígnio de conquistá-lo e dominá-lo” (ELIADE, 1999, p. 168). A partir dos avanços da ciência o que era antes respondido com acontecimento mítico de origem agora passa ser esclarecido numa linguagem racionalizada. “À nova luz da ciência, a percepção mítica tende a desaparecer” (CASSIRER, 1977, p. 128). Entretanto, Eliade defende que as grandes crises do homem moderno são em grandes partes religiosas, na medida em que são a tomada da consciência de uma ausência de sentido. A religião busca uma resposta à pergunta: Qual é o sentido da existência? Para estes, o *homo religiosus*, a resposta está no sagrado.

4. A CONCEPÇÃO DO TEMPO

Como vimos o *homo religiosus* é aquele que é “sedento do ser”. Isto que dizer que ele sempre busca estar em contato com o sagrado. Neste sentido, toda ação realizada simboliza uma repetição do que seus deuses fizeram no passado. Partindo dessa concepção é que vamos apreender o modo de ser do primitivo em relação ao tempo em que vive. Não tardaremos a perceber que também o tempo é constituído a partir de uma oposição entre o sagrado e profano. Nosso objetivo é demonstrar como a noção do tempo é de vital importância para o homem religioso. É através do tempo que o sagrado e o homem se tornam contemporâneos e garantem suas coexistências, sem esta concepção o sagrado perderia sentido para o homem arcaico e este perderia o sentido de sua vida. Dito isto, o que buscaremos compreender são algumas questões que estão implicadas no conceito de tempo, a saber, como o homem religioso percebe o tempo? E o homem moderno, será que tem a mesma percepção de tempo como a do homem arcaico? O que significa o conceito *templum-tempus*? Qual é a importância e a relação com o tempo que as festas religiosas ou os rituais têm? O que os mitos têm a ver com o tempo? Será que o tempo sagrado está camuflado no mundo do homem profano? As páginas que se seguem visam responder essas dúvidas.

O homem religioso concebe o tempo de forma heterogênea, isto é, o tempo é dividido em sagrado e profano. O tempo sagrado possui por natureza a capacidade de ser reversível, circular e repetível, isto é, o homem arcaico encontra nele a possibilidade de retornar aos seus primórdios para apreender novamente o seu modelo de vida, pois o tempo sagrado mantém-se sempre igual, não se esgota. Nele encontra-se um período especial na vida do homem primitivo que o tira do tempo ordinário e o coloca em contato com o sagrado. O tempo profano, por sua vez, é o tempo do cotidiano, sem sentido, onde ocorrem atos privados de significados religiosos. Mas em que se distingue um tempo sagrado da duração profana que precede e lhe sucede? Segundo Eliade, qualquer momento do tempo pode se tornar sagrado pela *hierofania*, isto é, aparição reveladora do sagrado. Quando ocorre isto, este tempo passa a ser transfigurado, consagrado, comemorado e repetível infinitamente.

Todo o tempo, qualquer que ele seja, se abre para um tempo sagrado ou, por outras palavras, pode revelar aquilo que chamaríamos, em expressão cômoda, o absoluto, quer dizer, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico. [...] o tempo desvenda uma nova dimensão que podemos designar de hierofânica e à qual a duração em si adquire não só uma cadência particular mas também ‘vocações’ diversas, ‘distintas’ e contraditórias. Evidentemente, esta dimensão hierofânica do tempo pode ser revelada, causada, pelos ritmos cósmicos (ELIADE, 2008b, p. 314-315).

Havíamos dito acima que o tempo sagrado apresenta uma ruptura com o tempo ordinário, contudo, existe também a possibilidade de haver uma inversão nessa ordem, onde, para o homem religioso, o tempo profano passa a ser encarado com uma ruptura. Segundo Eliade, o tempo sagrado pode ser contínuo quando a heterogeneidade do tempo se torna “solidária”, assim ocorre, por exemplo, com a liturgia cristã de um determinado domingo que é solidária da liturgia do domingo anterior e do domingo seguinte. Como visto o tempo sagrado se revela como um *continuum* que só aparentemente é interrompido pelos intervalos profanos que ocorrem no decorrer da semana. Eliade defende que estas idéias de periodicidade e de repetições do tempo ocupam destaque não só nas religiões, mas também no folclore conforme ressalta abaixo:

Nas lendas de castelos, cidades, mosteiros, igrejas desaparecidas, a maldição nunca é definitiva: ela renova-se periodicamente – todos os anos, de sete em sete anos, de nove em nove anos, à data da catástrofe, a cidade ressuscita, os sinos tangerem, a castelã sai da reclusão, os tesouros abrem-se, os guardiões adormecem: mas, na hora marcada, o sortilégio cessa e tudo se extingue (ELIADE, 2008b, p. 317).

Vejamos agora como o homem não-religioso interpreta o tempo. Para esse o tempo “[...] não é uma coisa, mas um processo – uma corrente contínua, incessante, de acontecimentos, onde jamais nada se repete com a mesma forma idêntica” (CASSIRER, 1977, p. 86). Nesse sentido, a frase de Heráclito “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (*potamoî ouk éstin embênai dis toî autoî*) pode representar, talvez, o homem se opondo ao universo mitológico que interpreta o tempo e espaço como passíveis de se repetirem. Entretanto, ocorre que o homem moderno também concebe o tempo como heterogêneo. Para ele existe o

tempo monótono do dia-a-dia e o tempo do lazer. O tempo do dia-a-dia é o período do cotidiano, do trabalho e de outras atividades que se repetem todos os dias. O tempo do lazer é justamente aquilo o tira da monotonia, do tédio. Isto ocorre quando participa de uma festa, escuta sua música preferida ou quando reencontra a pessoa amada num momento especial. Contudo, a diferença de concepção do tempo entre o homem religioso e o homem profano está na percepção desta heterogeneidade. Em relação ao homem religioso existe uma diferença essencial. Esse conhece intervalos que são “sagrados” que não participam da duração temporal que os precede e os sucede. Que têm uma estrutura totalmente diferente e outra origem, pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de torna-se presente pelas cerimônias. Do contrário, para o homem não-religioso essa qualidade trans-humana do tempo é inacessível. Ele percebe o mundo sem rupturas e mistérios, o tempo é encarado como ligado a sua própria existência, começo (nascimento) e fim (morte). O homem moderno percebe o tempo como histórico, isto é, único e irreversível em contraposição do homem arcaico que considera o mesmo tempo histórico como destituído de importância, porque não tem precedente mítico-histórico. Vejamos como os Vedantas, religião indiana, percebe esta dualidade do tempo:

A existência *no* Tempo é ontologicamente uma inexistência, uma irrealdade. É neste sentido que se deve compreender a afirmação do idealismo indiano e em primeiro lugar do Vedanta, de que o mundo é ilusório, de que lhe falta realidade, pois sua duração é limitada, e, na perspectiva do eterno retorno, é uma não duração. Essa medida é irreal, não porque não existe no sentido próprio do termo, ou porque seja uma ilusão dos nossos sentidos; ela não é uma ilusão: neste momento preciso ela existe – mas é ilusória na medida em que não existirá mais daqui a dez ou cem mil anos. O mundo histórico, as sociedades e civilizações duramente construídas pelo esforço de milhares de gerações, tudo isso é ilusório, pois, no plano dos ritmos cósmicos, o mundo histórico dura o espaço de um instante (ELIADE, 1991, p. 64).

O homem religioso vive assim em duas espécies de tempo. O mais importante é o tempo sagrado. Esse está presente em todas as festas religiosas, todo tempo litúrgico, nos mitos e nas cosmogonias que representam a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num

passado mítico. Eliade explora o conceito de *templum-tempus* buscando mais uma possível via de se interpretar o comportamento do homem arcaico em relação ao tempo. Para isso, o autor toma o conceito criado por Hermann Usener de *templum-tempus*. *Templum* exprime o espacial e *tempus*, exprime o temporal. Esse dois elementos em conjunto exprimem-se como imagem circular espaço-temporal. Mas qual é a importância destas duas noções? Mircea Eliade as usa para dar sentido à experiência do homem religioso que vê o mundo como um espaço cósmico que se renova anualmente, e, devido a este renovo, busca a cada novo ano a santidade original da criação. Esta junção espaço-tempo está simbolizada no templo de Jerusalém, conforme expõe Eliade em *O Sagrado e o Profano*:

[...] os doze pães que se encontravam sobre a mesa significavam os doze meses do Ano e o candelabro de setenta braços representava os decanos (quer dizer a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas). O templo era uma *imago mundi*: situando-se no ‘centro do mundo’, em Jerusalém, santificava não somente o Cosmo como um todo, mas também a ‘vida’ cósmica, ou seja, o tempo (2008a, p. 68).

Nas culturas arcaicas, o homem religioso interpreta o Cosmos como uma unidade com movimento de vida circular dentro de um ano, ou seja, nasce (no início de cada ano), se desenvolve (no decorrer do ano), morre (no final do ano) e renasce (no início do ano vindouro) para completar o mesmo círculo. A cosmogonia comporta igualmente a criação do tempo. Assim como a cosmogonia é vista como arquétipo de toda a criação, o *tempus* torna-se o modelo de todos os demais tempos. No tempo mítico toda criação dos cosmos se inicia no começo do tempo, no princípio de todas as coisas. Todo começo e recomeço implica em busca do estado puro. A cosmogonia é manifestação divina. É desejo do homem religioso estar instalado nesta mesma realidade. Quando o homem religioso busca participar ritualmente da cosmogonia ele busca o seu renovo, sua purificação e sua regeneração para se tornar mais forte.

[...] portanto, um tempo sagrado e forte: sagrado porque transfigurado pela presença dos deuses. Forte porque era o tempo próprio e exclusivo da criação mais gigantesca que já se realizara:

a do universo. Simbolicamente o homem voltava a ser contemporâneo da cosmogonia, assistia a criação do mundo (ELIADE, 2008a, p. 71).

Mas como o homem efetua este retorno *ab origine*, isto é, ao tempo em que uma realidade foi criada? O retorno à gênese cosmológica se efetua a partir dos rituais ou festas religiosas. Assim, as festas e rituais não são simplesmente comemorações de um acontecimento mítico, mas sim reatulações cosmogônicas. Por isso, o tempo cosmogônico serve de modelo para todos os tempos sagrados. É graças a essa possibilidade de reversão do tempo que o homem religioso, ao refazer o ritual, busca, antes de qualquer outra coisa, sua própria regeneração ao renascer simbolicamente. Essas reatulações constituem o conjunto de festas do calendário sagrado. As festas religiosas só podem ocorrer dentro do tempo original que faz com que o homem religioso se comporte de forma diferente do antes e depois dos rituais. Eliade afirma que em muitos casos no decorrer das festas alguns atos são realizados de forma semelhantes aos atos realizados no período não festivo, isto é, no tempo ordinário, contudo, o primitivo crê que está em outro período, no tempo mítico.

Outra função muito importante que as festas religiosas representam é a capacidade de tornar o homem religioso contemporâneo de seus deuses, isto ocorre na medida em que se reatualiza o tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Por isso, para não correr o risco de se esquecer ou de transfigurar os exemplos divinos as festas religiosas periódicas servem para ensinar aos homens diversos comportamentos sociais e de trabalho, enfim, a sacralidade dos modelos míticos.

Restabelecer o tempo sagrado da origem equivale a tornar-se contemporâneo dos deuses, portanto, a viver na presença deles – embora esta seja ‘misteriosa’, no sentido de quem nem sempre é visível. A intencionalidade decifrada na experiência do espaço e do tempo sagrado revela o desejo de reintegrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os antepassados míticos estavam presentes, quer dizer, estavam em via de criar o mundo, ou organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização (ELIADE, 2008a, p. 81).

Existencialmente, o primitivo procura sempre situar-se num contexto cósmico. Percebe-se então uma nostalgia, como defende Mircea Eliade, de perfeição dos primórdios. Isto se demonstra no esforço que o homem arcaico faz para reatualizar o tempo sagrado na busca de viver sempre na presença do divino, do perfeito. Pode-se citar, como exemplo de reatualização, a ceia de Cristo narrada no evangelho de Mateus 26: 26-29 que, semanal ou mensalmente repetida, simboliza não só a comunhão entre os cristãos mais também torna presente o sacrifício na cruz representando o fundamento e o centro da salvação de seus seguidores. É o eterno-presente que corresponde a heterogeneidade do tempo hierofânico que só é permitido com a abolição do tempo profano. Os arquétipos foram revelados aos homens *in illo tempore*, tempo que não é passível de ser situado cronologicamente. Sempre que um modelo divino se revela aos homens o tempo profano se rompe para se introduzir o tempo sagrado. A respeito dos arquétipos, Altizer afirma:

[...] o homem arcaico só existe no ser, mediante um contínuo processo de negação acompanhada de uma afirmação: o homem arcaico se reconstitui por que sua existência é criada segundo a imagem de seu modelo arquetípico (1972, p. 68, tradução nossa).

Segundo Eliade, o homem arcaico percebe como a verdadeira história os atos efetuados pelos deuses, pelos antepassados ou pelos heróis civilizadores durante o tempo mítico. As festas periódicas não representam somente a reatualização, mas também o encerramento de um ciclo temporal e a abertura de um novo tempo regenerado. O “ano velho” representa o tempo profano, período em que ocorrem acontecimentos sem importância, sem modelos arquétipos em que o *homo religiosus* se afastou do divino. Por isso, procuram se livrar por meio de purgações, purificações e queima de imagens de tudo que representa o ano passado. Quando a tribo californiana Yurok apaga os fogos na véspera do ano novo e reacendem somente no dia de ano novo querem, com isso, simbolizar um ritual cosmogônico onde as noites sem fogo são comparadas à noite primordial. O fogo novo, reaceso, significa o surgimento de um novo Mundo (Cf. ELIADE, 1999, p. 151). Assim as repetições simbólicas do fim do “ano velho” e início do “ano novo”

representam o aniquilamento simbólico do mundo velho e visam regenerar o tempo em sua totalidade. Sobre esse simbolismo, Eliade salienta sua importância:

Na aspiração de recomeçar uma vida nova no seio de uma nova criação – aspiração manifestadamente presente em todas as cerimônias de fim e de começo de ano – transparece também o desejo paradoxal de se conseguir inaugurar uma existência a-histórica, quer dizer, de se poder viver exclusivamente no tempo sagrado, o que equivale a projetar uma regeneração de todo tempo, uma transfiguração da duração em ‘eternidade’ [...] É possível que o enredo mítico ritual do ano-novo tenha desempenhado um papel tão importante na história da humanidade principalmente porque assegura a renovação cósmica, ele oferecia igualmente a esperança de uma recuperação da beatitude do ‘princípio’. A imagem do ‘ano-círculo’ foi carregada de um simbolismo cósmico-vital ambivalente, simultaneamente ‘pessimista’ e ‘otimista’. O decorrer do tempo implica o distanciamento progressivo do ‘princípio’ e, portanto, a perda da perfeição inicial (2008b, p. 326; 2007, p. 51).

Por ocasião de ano novo acredita-se que os imortais estejam de novo na Terra. Como visto, o tempo antigo, profano e histórico, pode ser anulado e o tempo novo, sagrado e mítico, pode ser instaurado pelas repetições cosmogônicas no próprio decurso do ano, vale lembrar que o homem primitivo não percebe o decorrer do ano cronologicamente como o calendário ocidental do homem moderno, assim, o ano novo pode ser a qualquer tempo, desde que haja a necessidade de um renovo com o divino. Todas as cerimônias de regeneração têm por finalidade anular o tempo passado. “*Pela primeira vez: tudo se encontra aí; essa é a chave de tantos ritos e cerimônias que perseguem a renovação do Mundo, a reiteração da cosmogonia*” (ELIADE, 1999, p. 156). Assim, são os ritos de iniciação de tribos primitivas ou então no batismo da religião cristã que pretende simbolizar o fim do velho homem, pecador, ao imergir nas águas e o nascer de um novo homem, agora convertido e renovado, quando este é emerso.

Para o homem religioso o tempo é cíclico, o mundo é periodicamente criado e destruído, os rituais cosmogônicos representam o fim do caos para o início de uma nova ordem. Esses rituais e representações só são passíveis de ocorrerem devido às explicações

míticas. O mito é de importância vital para a compreensão existencial do homem arcaico. Em suas pesquisas, Mircea Eliade define o mito como uma história sagrada, ou melhor, o relato de acontecimentos ocorridos nos tempos primórdios. O mito é a descrição de diversos atos divinos, de atividades criadoras dos deuses que causam rupturas no mundo profano, é o responsável de fornecer modelos para a conduta humana em todas as suas atividades. Realidade metafísica que só podem ser abordadas por meio dos mitos. O mito está sempre relacionado com a criação *in illo tempore* e só descreve as realidades que de fato ocorreram, isto é, sucederam no mundo sagrado, pois o sagrado é o real por excelência. Assim o homem primitivo procura por meio do mito: imitar seus deuses, manter-se na presença do sagrado (realidade), tornar o mundo santificado e consolidado;

O verdadeiro substrato do mito não é de pensamento, mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são, de maneira alguma, totalmente incoerentes, nem destituídos de senso ou de razão; mas sua coerência depende muito mais da unidade de sentimento que de regras lógicas (CASSIRER, 1977, p. 134).

O homem religioso ao narrar um mito ultrapassa o seu tempo cronológico - histórico e profano - e se projeta em outro tempo, o tempo mítico onde o tempo ordinário é abolido. O mito implica uma ruptura do tempo e do espaço, as festas religiosas e os rituais, que já descrevemos, revelam justamente as histórias míticas. O mito restabelece o equilíbrio na vida do homem religioso para esse retornar renovado ao tempo histórico. Quando o homem religioso conhece os mitos passa-se a tomar consciência da origem de todas as criações. Percebe-se que para o homem primitivo a vida não pode ser reparada, mas somente recriada mediante ao retorno às origens. Entretanto, essa recriação não é o renascimento físico, mas sim de ordem espiritual. Esta recuperação do tempo é essencial para assegurar a renovação do cosmos e da vida humana e só pode ser obtida por meio de rituais que pretende alcançar o tempo *ab origine*. Visando curar-se da obra do tempo é que o indiano efetua um *regressus ad uterum*, como cita Eliade:

[...] esse motivo é discernível em três tipos diferentes de cerimônias iniciatórias. Para começar, há a cerimônia

upanayama, isto é, introdução do rapaz ao seu preceptor. O motivo da gestação do renascimento está aqui claramente expresso: diz que o preceptor transforma o rapaz num embrião conservando-o por três noites em seu ventre. Aquele que passou pelo *upanayama* é ‘duas vezes nascido’ (*dvi-já*). Existe igualmente a cerimônia *diksa*, imposta àquele que se prepara para o sacrifício do *soma*, e que, consiste, especificamente, no retorno ao estado fetal. Finalmente o *regressus ad uterum* encontra-se similarmente no centro da cerimônia *hiranya-garbha* (literalmente, ‘embrião de ouro’). O recipiendário é introduzido num vaso de ouro em forma de vaca e, ao sair, é considerado um recém-nascido (2007, p. 75-76).

Definitivamente, esses rituais visam sempre abolir o tempo decorrido em busca do voltar para recomeçar a existência com todas as virtualidades possíveis. Contudo, ao refazer o ritual mítico, o homem arcaico necessita de rememorar todos os detalhes, até os mais insignificantes, para apagar o passado, dominá-lo para impedir que este intervenha na sua vida presente. Como já havíamos descrito, para o homem religioso a essência precede a existência, isto é, ele é assim porque uma série de eventos míticos ocorreram *ab origine*. Ele conhece sua essência a partir dos mitos, que são lembradas nas festas religiosas para explicar sua origem. Para o primitivo a sua existência autêntica se inicia no momento em que se recebe a comunicação da história dos primórdios e aceita as consequências. Através das repetições periódicas do que foi feito no princípio, determina-se a certeza de que algo existe de forma absoluta. Esse algo que existe, sem dúvida, é o sagrado, transcendente, mas acessível à experiência humana.

Esse mundo ‘transcendente’ dos deuses, dos heróis e dos ancestrais míticos é acessível porque o homem arcaico não aceita a irreversibilidade do tempo. Como constatamos por diversas vezes, o ritual abole o tempo profano, cronológico, e recupera o tempo sagrado do mito. Torna o homem contemporâneo das façanhas que os deuses efetuaram *in illo tempore*. A revolta contra a irreversibilidade do tempo ajuda o homem à ‘construir a realidade’ e, por outro lado, liberta-o do peso do tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar o seu mundo (ELIADE, 2007, p. 124).

Percebemos que para o homem das sociedades o mito é vivo. Isto acarreta num mundo aberto e enigmático. Entretanto, mesmo sendo

misterioso, este mundo fala ao homem, basta conhecer a linguagem mítica e seus símbolos. Os símbolos são dotados de importância essencial para a compreensão da linguagem do mundo, eles revelam aspectos da realidade, revelam as mais secretas modalidades do ser. A natureza passa a ter sentidos completamente diferentes aos que interpretamos hoje. Eliade descreve que para o homem religioso o mundo não é uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos. O mundo possui o seu próprio ritmo, e este dita o modo de se comportar do homem arcaico.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer de nosso itinerário procuramos interpretar a experiência do homem religioso em relação ao tempo. Entretanto, advertimos que não temos aqui a pretensão de concluir no sentido de não possibilitar outras interpretações ao tema. Se assim fosse, com certeza não seria aqui um exercício filosófico. Nosso ponto de partida foi a afirmação da possibilidade de compreender o tempo de forma heterogênea. Para isso, recorreremos, principalmente, aos estudos do filósofo romeno Mircea Eliade que dedicou sua vida em pesquisar as religiões e os modos de ser do homem religioso. Ao tentar compreender essas situações existenciais percebemos a importância do sagrado e do profano. Vimos no decorrer de nossa pesquisa que o sagrado e profano revelam mais do que conceitos religiosos, eles revelam dois modos de ser no mundo, quer dizer, uma ontologia. É devido à existência dessa dualidade que se pode pensar o tempo heterogêneo.

O sagrado é a experiência de uma realidade especial, pois ela nos tira do cotidiano. O sagrado significa aquilo que é separado, aquilo que é por si mesmo, é ordem cósmica. Para o homem religioso é sempre a revelação do real que fornece o sentido a sua existência. Vimos que o profano é o oposto do sagrado, quer dizer, o profano é tudo aquilo que desorienta o homem, que não tem sentido, que revela o caos e exprime o irreal. Entretanto, esse modo de compreender o mundo é apenas do homem religioso. Assim, o homem não-religioso é aquele que tem a existência dessacralizada. Ou seja, todas as suas ações, todos os

acontecimentos terrenos são vazias de sentidos divinos. Não existe, de forma consciente, a necessidade da dualidade do mundo. O homem religioso, ao contrário, é o modelo de existência que se percebe como parte de um cosmos, possui uma existência aberta e passível a transcender-se a seres supranaturais. Sua vida só ganha sentido a partir do momento em que se busca reproduzir fielmente os modelos divinos. Percebe-se que na existência do homem religioso não há espaço para contingências, seu modo de ser está previamente estabelecido, mas isso não quer dizer que ele não seja livre. O homem religioso procura sempre estar em contato com o sagrado evitando o profano.

A concepção do sagrado e do profano permite ao homem religioso interpretar o tempo da mesma forma. Isto é, em tempo sagrado e tempo profano. Como podemos perceber o tempo sagrado é aquele que possui a capacidade de ser reversível e repetível. Graças a essa compreensão do tempo, o homem arcaico encontra nele a possibilidade de retornar aos seus primórdios para apreender novamente o seu modelo de vida que foi ensinado pelos deuses e de se estabelecerem no local onde estes se encontram, o *centro do mundo*. Assim, o tempo sagrado permite ao homem religioso ultrapassar o cotidiano. Como percebeu Cassirer, o tempo nunca é considerado como forma pura ou vazia, mas como as grandes forças misteriosas, que governam todas as coisas, que dirigem e determinam não só a nossa vida mortal, mas também a dos deuses. O tempo profano, por sua vez, é o do cotidiano, sem sentido onde ocorrem atos privados de significados religiosos, local onde vivem criaturas desconhecidas.

Contudo, no decorrer de nossa investigação, entendemos que nas duas situações existenciais do homem é possível perceber o tempo de forma heterogênea. Quer dizer, mesmo que o homem moderno se esforce em negar as superstições, o tempo é percebido semelhante ao homem religioso. Porém, o tempo do sagrado e do profano se manifesta de forma camuflada. Por que, da mesma forma que o tempo sagrado, representado por meio de festas e rituais, permite o homem religioso escapar de seu cotidiano, o homem moderno, ao ler um livro, ao assistir um filme ou ouvir uma canção também escapa do tempo ordinário. Da mesma forma que uma sociedade tribal realiza um ritual para consagrar

sua nova morada, o homem moderno promove festas de inaugurações para um novo estabelecimento.

Percebemos que, tal como qualquer fenômeno humano, o fenômeno religioso é extremamente complexo. Não queremos aqui emitir juízos de valores em relação a estas duas diferentes modalidades de ser no mundo. Entretanto, percebemos que o homem moderno não-religioso revela o homem das ciências que estabeleceu o desencantamento do mundo. Esse desencantamento do mundo revela a ideia de que a natureza perdeu o sentido de mistério, sagrado e místico devido ao conhecimento científico e técnico. Este saber científico precisa de uma natureza abstrata, vazia, opaca para ser controlada pelo pensamento racional. De fato, como o próprio Eliade nos mostra, uma das principais diferenças que separa o homem primitivo do homem moderno está na incapacidade em que este último tem de viver a vida orgânica como um sacramento. Com efeito, não seria em consequência disto que Eliade afirma que as grandes crises do homem moderno ocorrem quando este se lança no mundo sem consciência de seu sentido de existir nesse mundo?

Por outro lado, o homem religioso, que concebe o mundo dotado de sentido sagrado, ao perceber o tempo, como possibilidade da eterna repetição dos gestos exemplares míticos e um retorno às fontes sagradas e do real, busca transcender seus limites e salvar-se do nada e da morte negando a historicidade. Estes *homo religiosus* habitam um mundo ordenado e carregado de sentido, gozam de uma ordem interna e se sentem efetivamente mais fortes para viver. Entretanto, o fato de o homem tomar consciência do seu próprio modo de estar e o de assumir a sua presença no mundo constitui conjuntamente uma experiência religiosa. Rubens Alves disse que a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. Como vimos, existem várias temporalidades heterogêneas dentro de uma mesma cultura, e, portanto, os deuses não deixaram de existir, o homem moderno que desapareceu a perceber o sagrado.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTIZER, Thomas Jhonatan Jackson. *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Espanha: Nuevas Fronteras, 1972.
- ALVES, Rubens Azevedo. *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Editora Mestre Jou – 2º Ed. 1977.
- ELIADE, Mircea. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- _____. *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- ROHDEN, Cleide Scartelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.