

ISSN 1982-6605



Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano III - nº 5 - Março/2009 - ISSN 1982-6605

Morfologias do Sagrado: Diálogos com Mircea Eliade



...

Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano III - nº 5 - Março/2009 - ISSN 1982-6605

Editores:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade
Neide Miele

Comissão Editorial:

Carlos André Macêdo Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade

Conselho Editorial:

Elio Masferrer Kan (ENAH-México)
Eulálio Figueiroa (PUC-SP)
François Laplantine (Lyon 2-França)
Fernando Giobellina Brumana (Universidad de Cádiz-Espanha)
José Carlos Calazans (Lusófona-Portugal)
Danielle Pitta (UFPE-PE)
Marcelo Perine (PUC-SP)
Martin Soares (Lyon 2-França)
Paulo Pinto (Lusófona-Portugal)
Regina Novaes (UFRJ-RJ)
Roberto Motta (UFPE-PE)
Sônia Aparecida Siqueira (USP-SP e UERJ-RJ)

Equipe Técnica

Revisão editorial:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Fabrício Possebon

Capa:

Neide Miele

e-mail: ppgcr@ce.ufpb.br

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - Universidade Federal da Paraíba

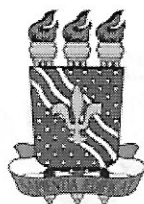
ISSN: 1982-6605

Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano III - nº 5 - Março/2009 - ISSN 1982-6605

Morfologias do sagrado:
Diálogos com Mircea Eliade



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

reitor

RÔMULO SOARES POLARI

vice-reitora

MARIA YARA CAMPOS MATOS



EDITORA UNIVERSITÁRIA

diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

Vice-diretor

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

divisão de editoração

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR

Religare - Revista de Ciências das Religiões - n.5 (mar 2009). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
v.1.

ISSN: 1982-6605

1. Ciências das Religiões. 2. Mística. 3. Religiosidade.

CDU: 279.224

SUMÁRIO

EDITORIAL

Maristela Oliveira de Andrade.....7

ARTIGOS NACIONAIS

MÍSTICA E RELIGIOSIDADE: PARA ALÉM DO "SAGRADO" E DO "PROFANO"..... 9
Cícero Cunha Bezerra

APROXIMAÇÕES ENTRE O YOGA E O XAMANISMO ESTUDADOS POR ELIADE E A HOMEOPATIA CRIADA POR HAHNEMANN 17

Maria do Socorro Sousa

Berta Lúcia Pinheiro Kluppel

MIRCEA ELIADE EM PORTUGAL: CONFISSÕES E DEVANEIOS DE UM DIÁRIO ÍNTIMO E DE VIAGEM..... 29

Maristela Oliveira de Andrade

EADEM MUTATA RESURGO: "EMBORA MUDADO, RESSURGIREI O MESMO"..... 41

Neide Miele

INVOCADO OU NÃO INVOCADO DEUS ESTARÁ PRESENTE. 47

Filomena Vargas

ESCOLA LAICA E ENSINO RELIGIOSO: O NECESSÁRIO DIÁLOGO..... 53

Marília Domingos

MÚLTIPLOS OLHARES À LUZ DE MIRCEA ELIADE E ERNST CASSIRER NO POEMA *MARABÁ*, DE GONÇALVES DIAS. 59

Florita Rêgo

ARTIGOS INTERNACIONAIS

LE SENS INITIATIQUE DU TEMPS DANS LA PROSE FANTASTIQUE DE MIRCEA ELIADE.....67

Ionel Buse

LA « LUTTE CONTRE LES SECTES » REVISITEE - DECALAGES ET DEVELOPPEMENT DES OPPOSITIONS AUX SECTES EN FRANCE DEPUIS 1970..... 75

Etienne Ollion

INTERFACES

A ESPIRITUALIDADE NO TRABALHO SOCIAL 93
Eymard Mourão Vasconcelos

NOTÍCIAS 105

EDITORIAL

Este número da revista *Religare* é dedicado ao tema "Morfologias do Sagrado: Diálogos com Mircea Eliade", que motivou a realização do IV Encontro do *Religare* e II Simpósio Regional em Ciências das Religiões, ocorrido em João Pessoa no período de 24 a 26 de novembro de 2008.

A escolha do tema se justifica por três razões: a primeira, pela influência dos ecos da comemoração do centenário de nascimento de Mircea Eliade, (2006); a segunda, pela sua contribuição para a formação do campo das Ciências das Religiões, que não pode ser confundido com o da teologia ou de ciências que abordam o fenômeno religioso sob ótica disciplinar; e a terceira, pela decisão do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Religiosidade - *Religare* de eleger a obra deste autor para leitura e discussão nas suas reuniões ao longo de 2008.

Os Artigos Nacionais que compõem este número resultaram dos trabalhos apresentados por conferencistas e participantes do evento mencionado, que buscaram um diálogo com Eliade e seus interlocutores, especialmente Jung. Cabe destacar a contribuição de Cícero Cunha Bezerra, da Universidade Federal de Sergipe, que faz uma reflexão crítica acerca dos conceitos de sagrado e profano de Eliade. Entre outros convidados como Filomena Vargas, psicóloga de orientação jungiana que aborda as idéias de Jung e Florita Rego que faz um diálogo com Eliade e a literatura. Contamos ainda com a contribuição de vários docentes do PPGCR, como a de Neide Miele que trata da atuação do Círculo de Eranos ao qual Eliade esteve vinculado, além de um artigo de uma mestre do nosso programa, Socorro Sousa em co-autoria com Berta Kluppel, docente, com perspectiva em saúde e espiritualidade. O artigo de Marília Domingos, também docente do programa dialoga com Eliade no âmbito do ensino religioso.

Os Artigos Internacionais foram obtidos através de contatos de docentes e discentes do PPGCR realizados em eventos internacionais. O primeiro de Ionel Buse, da Universidade de Craiova-Rumênia, naturalmente examina com muita propriedade o pensamento de Eliade e o segundo de Etienne Ollion da Universidade de Chicago, cujo artigo reflete sobre o panorama dos conflitos religiosos na França das últimas décadas do século XX.

Na seção das Interfaces foi inserido o artigo de outro docente de nosso programa, Eymard Mourão de Vasconcelos que fez a conferência de encerramento do evento acima referido, em que reflete acerca de sua prática, ao longo de décadas, em educação popular no campo da saúde com foco na espiritualidade.

Maristela Oliveira de Andrade

ARTIGOS NACIONAIS

MÍSTICA E RELIGIOSIDADE: PARA ALÉM DO "SAGRADO" E DO "PROFANO".

MYSTICISM AND RELIGIOSITY: BEYOND "SACRED" AND "PROFANE".

Cicero Cunha Bezerra¹

Resumo: O objetivo deste artigo é sustentar que, pese os inúmeros e consistentes exemplos, narrados por M. Eliade em sua obra *Le sacré et le profane* que apontam para uma separação, na experiência religiosa, entre os âmbitos do sagrado e do profano, é possível, no entanto, defender uma experiência, no caso aqui especificamente e autenticamente cristã, fora de toda categoria dicotomizante, bem como, de toda redução do tipo panteísta ou cósmica. Com isso quero dizer que o que funda a experiência religiosa, no caso particular da mística medieval, é uma vivência do sagrado que transcende, de maneira radical, a caracterização sustentada por Eliade em sua obra o "*sagrado e o profano*".

Palavras-chave: Mística, Eliade, Eckhart, Deus, Sagrado.

Abstract: This article aims to defend that, in spite of countless and consistent examples cited by M. Eliade in *Le Sacré et le profane* pointing to a division, on religious experience, between sacred and profane, it is possible, however, to sustain an experience, on this case specifically and authentically Christian, out of any dichotomy's category as well as of any cosmic or pantheistic reduction. What I mean is that what grounds religious experience, on medieval mysticism particular case, is a sacred enlivening that radically transcends the characterization supported by Eliade on his "*The Sacred and the Profane*".

Key-words: Mysticism, Eliade, Eckhart, God, Sacred.

Gostaria de iniciar este pequeno artigo lembrando as palavras de Heráclito na famosa passagem citada por Aristóteles, e tão bem interpretada por M. Heidegger, que narra o encontro entre o sábio, também nomeado de o "obscuro", e um grupo de estranhos que tinha a intenção de observá-lo e o encontra justamente sentado "junto ao forno". Diante da expressão de espanto na face dos observadores, Heráclito teria dito que ali *os deuses também estão presentes* (*einaí gàr kaí entautha theòus*). Da análise interpretativa de Heidegger me interessa somente uma afirmação que se alinha perfeitamente com o que estou aqui expondo, a saber: que para o sábio de Éphesus é no âmbito do *ordinário* que o *extraordinário* se revela. Mas guardemos, por enquanto, esta afirmação. Pensemos de início na análise, e por isso escolhi o tema "dialogando com Mícea Eliade", realizada por este grande historiador das religiões de duas noções centrais para a compreensão da idéia de religião ou religiosidade: sagrado e profano.

¹ Prof. Dr. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Devo ressaltar que em hipótese alguma pretendo descaracterizar a investigação realizada pelo historiador, até porque concordo perfeitamente em diversos pontos, principalmente com as teses expostas no capítulo V intitulado *Existência humana e vida santificada*. Creio que esse capítulo é a síntese mais própria do *homo religiosus*. De modo que o que busco é pensar e fazer pensar sobre um tipo particular de cristianismo que, no meu entender, ao superar as categorias tipicamente das religiões tradicionais tais como Templo, Igreja, Sagrado, Profano, abre para a possibilidade, no seio do próprio cristianismo, de um diálogo profundo com a filosofia contemporânea e nos permite postular, em meio a esta tumultuada onda de ateísmo e fanatismo religiosos que marcam o chamado "retorno das religiões", uma senda possível para uma vivência que defino precisamente como religiosa, posto que se dá no seio de uma religião, e a partir de uma experiência hermenêutica dos textos tidos como sagrados de uma determinada religião sem, no entanto, cair em uma visão fundacionista ou dogmática de Deus.

Para tanto tomo como base duas afirmações que se encontram na obra de Eliade e que nos conduzirão nesta exposição:

1. "Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo" (Eliade, 1999, p. 25).
Contra-argumentarei que, para o místico, as caracterizações dos espaços presente nos textos sagrados são metáforas e que, portanto, devem ser lidas, entendidas e vividas em seu aspecto *espiritual* e não como definição físico-espacial.
2. "O homem religioso é sedento do *ser*" (Idem, p. 60).
Contra este argumento, sustento que, para o místico, *ser* e *não-ser* são categorias que se desfazem no processo de *nadificação*. O homem religioso não tem sede de nada ou, talvez, sua sede é de Nada. Passo para o primeiro ponto.

Sobre a definição de espaço não homogêneo.

Para M. Eliade, nos textos bíblicos, encontramos exemplos diferentes que revelam a distinção entre o *espaço sagrado* e o *espaço não-sagrado*. Entre outros exemplos o autor cita uma passagem de *Êxodo 3, 5*: "*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*". Para ele, a clara alusão a *um lugar santo*, a *uma terra santa*, é a prova da existência de espaços distintos que o mesmo classifica de "fortes".

Na perspectiva do historiador das religiões, essa experiência primordial que se distingue de uma experiência teórica, dado que é religiosa primária, define a realidade frente ao aparente e envolvente espaço que o cerca². O caminho interpretativo escolhido por Eliade o leva para a idéia tradicional de que a irrupção do sagrado funda o mundo e estabelece um "centro", isto é, o "ponto fixo" que orientará o homem na construção do espaço sagrado.

A conseqüência direta desta "centralidade" fundadora do espaço sagrado é que, para o crente, diz Eliade, a igreja passa a ser o espaço *diferenciado* da rua

2 Eliade, M. O sagrado e o profano, a essência das religiões, trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 26

onde ela se encontra (Eliade, 1999: 28). Esta distinção, por sua vez, fundamenta outra que é a separação entre o *profano* e o *religioso*. Diz ele: “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”. (Idem, p. 29)

Ainda como conseqüência do argumento inicial, Eliade conclui este tópico afirmando que “viver no sagrado” equivale a fugir da relatividade da experiência subjetiva adentrando no mundo real. Para o autor, o homem religioso opta “conscientemente” em viver o espaço sagrado frente a correr o risco da “ilusão” puramente subjetiva. (Idem, p. 32). É interessante observar que esta afirmação parece contradizer as descrições ascéticas de grandes místicos que pensam o real a partir de uma experiência puramente particular e intransferível. É neste sentido que alguns historiadores defenderão a completa separação entre mística e religiosidade profética, ou seja, que a mística vive de uma relação impessoal e subjetiva enquanto que a profética vive da relação interpessoal e histórica³. Como defensores desta opinião poderíamos citar teólogos como K. Barth, E. Brunner e R. Bultmann frente a R. Otto, E. Troeltsch e A. Schweitzer que superaram a oposição entre mística e cristianismo.

Como prova da ruptura entre o sagrado e o profano Eliade cita outras experiências religiosas culturais como os nômades australianos, os Achilpa, Carlos Magno, que durante a batalha contra os saxões em (772) mandou demolir, na cidade de Eresburg, o templo e o madeiro sagrado e a famosa coluna sagrada Irmensûl que “sustentava todas as coisas”. (Idem, p. 37). No geral o método é o mesmo: citar exemplos práticos que referenciam uma *super-valorização* de espaços como “centros” sagrados das sociedades tradicionais. Com relação aos exemplos listados pelo historiador, é indiscutível que são pertinentes e que, de fato, representam o aspecto distintivo entre o espaço de culto e o espaço da vida cotidiana.

Esta caracterização não é uma idéia original de Eliade, Émile Durkheim no seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, já chamava atenção para esta heterogeneidade como algo definidor do que venha a ser a religião. Ao contrário de assumir a definição do religioso a partir das categorias de “sobrenatural” e “divindade”, Durkheim assume a diferenciação entre o sagrado e profano quando diz:

“Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem”⁴.

Mas deixo esta distinção para nosso último ponto. Voltemos à passagem do *Êxodo* e vejamos o que diz alguns místicos sobre ela.

O primeiro autor que utilizo como contraponto a esta experiência espacial do “lugar santo” é Gregório de Nissa. Na sua obra *Vida de Moisés* temos uma interpretação que influenciará a mística medieval de modo decisivo. Segundo Gregório, a montanha não é um “lugar”, mas um símbolo. Diz ele : “*segundo a ordem da história, o melhor é apresentar o sentido espiritual. Moises e a nuvem,*

3 Velasco, JM. El fenómeno místico, Barcelona: Trotta, 2003, p.26

4 Durkheim, E. As formas elementares da Vida Religiosa, trad. Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 19

*ambos, servem de guias para quem avança pelo caminho da virtude*⁵. Neste sentido, Moisés é símbolo dos mandamentos e a nuvem o “bom entendimento” da lei. Estamos, assim, diante de uma compreensão do texto bíblico em que o “literal”, inclusive o “ritual”, são pensados em seu aspecto mais profundo, ou seja, como alegorias que ensinam como transcender a objetivação da experiência do divino. Diz ele: “*A contemplação de Deus não consiste em ver nem escutar, nem se dá pelos meios ordinários do entendimento*” (Nisa, 2001, p. 250).

Embora o texto aponte para uma certa ascensão de uma realidade que alguém poderia nomear de “profana” em direção a uma outra que seria a “sagrada” não creio que se trate de algo tão específico como dois campos ou realidades. Lembremos que em várias passagens da *Vida de Moisés*, Gregório afirma constantemente que o caminho nem é e nem conduz a nada que esteja “feito pelas mãos dos homens”. Assim, não há templo, não há ídolo, não há idéia, *mas trevas* (Idem, p. 252). O tabernáculo é um arquétipo do próprio Cristo e as tábuas de pedras são as armas contra toda *idolatria* (Idem, p. 262). Diz ele: “*E não escutas a voz da história anunciando claramente que todo ídolo será absorvido algum dia pela boca dos homens que se converteriam do erro à verdade?*” (Idem, p. 263). E mais adiante afirma: “*Se alguém interpretar estas coisas ao pé da letra, não somente lhe resultará obscuro seu sentido, mas que lhe darja uma significação incompatível com Deus.*” (Idem, p. 267).

É interessante observar Gregório defender, frente à literalidade, uma interpretação estritamente espiritual do texto bíblico em pleno século IV. De maneira que esta espiritualização nos permite pensar em uma experiência religiosa na qual o mundo como *theophanía* expressa, pela contradição, a identidade do que em si mesmo é destituído de todo ser. Por essa razão Moisés contempla, ao mesmo tempo, Deus sob o signo da “luz” e da “treva”. É importante ressaltar que a visão de Moisés é definida por Gregório como *não-visão*, diz ele: “*Não ver é a verdadeira visão, porque aquele a quem busca transcende todo conhecimento*” (Idem, p. 252). Lembremos que foi o próprio Deus, segundo o Salmo, quem *fez das trevas sua morada* (sal. 18,12).

Esta paradoxal afirmação encontramos também formulada no pensamento budista mahayana que, segundo Kitarô Nishida⁶, compreende o mundo como *auto-negação* do absoluto. Para exemplificar esta sua afirmativa ele cita um poema de Daitô Kokushi que diz:

“Buda e eu, a distancia infinita no tempo,
sem estar separados um instante.
cara a cara todo o dia,
sem estar um momento frente a frente”.

Nesta mesma perspectiva temos outro pensador exemplar para o tema, trata-se de Dionísio Pseudo-Areopagita. No final do século V e início do século VI, depois de chamar atenção para o fato de que os textos exigem uma *hermenêutica especulativa* capaz de abarcar o sentido espiritual das escrituras, afirma na sua obra *PERI MYSTIQUES THEOLOGIAS PROS TIMOTHEON*, que Moisés, como símbolo do intelecto, *liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística (apolýetai ton oroménon kai ton orónton kai eis tôn gnófon tes agnosías eisdúnei tòn ontos*

5 Nisa, G. *Vida de Moisés: história e contemplación*, trad. Teodoro H. Martín, Madrid:2001, XIV, 153, p. 249

6 Nishida, K. *Pensar desde do Nada. Ensaios de filosofia oriental*. Trad. Juan Macia, Salamanca: sigoeme, 2002, p.60

mystikón). De modo que a mesma experiência descrita por Eliade como fundação do "centro" do mundo é, para Dionísio, a *supressão* de toda percepção e *entrega*, pela inatividade do conhecimento, à experiência da contemplação mística. Moisés é o símbolo de um *noûs* que se desfaz na escalada da montanha que conduz a Deus. Uma montanha que em grego é descrita por Dionísio como *hýpothetikoús tinas einai lógous* ou representações hipotéticas⁷.

Estamos claramente diante de uma experiência que tem suas raízes no neoplatonismo, mas que funda, na tradição cristã medieval, a primeira expressão negativa da experiência divina. Neste sentido, a idéia de Deus que estou aqui tratando não se *objetiva* e, assim só pode ser pensado, como dirá posteriormente Nicolau de Cusa, como *coincidentia oppositorum*.

Mas o que tudo isto tem haver com a não homogeneidade do espaço? Responder esta pergunta é indagar sobre o real sentido atribuído a alma, ao mundo e a liberdade. E nenhum autor é melhor nesta temática do que M. Eckhart. Se lemos o seu Sermão 6 constatamos que o místico não procura bem, honra, santidade, nenhuma recompensa nem mesmo reino dos céus. O único desejo é viver. E o que é mais importante, viver *sem modo*. Esta idéia é fundamental para o que estou aqui expondo. *Viver sem modo* é manter-se na compreensão da vida como prática de amor incondicional: amar tanto quanto podemos, é isto é o *sem modo*⁸. Deus, por sua vez, habita seu próprio intelecto, diz Eckhart: Intelecto é o templo de Deus.

Se o templo de Deus é seu próprio intelecto, a alma humana, enquanto "centelha" divina, pode superar, pelo exercício da virtude, toda fragmentação e, neste sentido, vivenciar uma vida sem oposições. Diz Eckhart: "*quando a alma chega na luz do intelecto, nada sabe de oposição*" (Eckhart, 1999, p. 82). Estamos tratando daquilo que Roger Bastide chama de *intuição mística*, ou seja, uma exaltação do ser ou uma plenitude de vida em que aquele que contempla se identifica com a coisa contemplada destituindo, deste modo, os domínios do natural e do sobrenatural⁹. Identificação não no sentido de perda de identidade, mas reconhecimento.

É o habitar de Deus no seu próprio templo, isto é, na alma do homem. Um templo vazio e livre de mercadores. Em que não há troca, nem negócios, pois enquanto o homem buscar, diz Eckhart, Deus em um determinado *modo*, toma o *modo* e perde a Deus (5b,p.67). Um dos Sermões mais reveladores desta vacuidade se chama precisamente o *templo vazio* que traz como subtítulo em latim a seguinte citação de Mateus 21,12: "*Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes.* (Então Jesus entrou no Templo e expulsou todos os vendedores e compradores)"; a esta passagem Eckhart associa uma outra de João 2, 16, que diz: "*tirai tudo isto daqui*". O importante destas passagens é o sentido de *esvaziamento* exigido por Cristo. Somente uma alma *vazia* recobra sua identidade originária com Deus. Porque a cada coisa agrada-lhe estar onde lhe é devido e, neste sentido, é a alma inteiramente livre o templo que melhor alberga aquele que é liberdade absoluta.

Neste sentido, retomando a distinção entre "sagrado" e "profano"; diríamos que não há espaço quando o nada é modelo da máxima similitude com o divino.

7 Areopagita, DP. Teologia Mística in Medievalia, textos e estudos, 10 (1996), trad. Mario Santiago de Carvalho, Porto: Fund. Antônio de Almeida, 1996, p. 15

8 Eckhart, M. El fruto de la nada, Serm. 9, trad. Amador Vega, Barcelona: Siruela, 1999, p. 84

9 Bastide, R. O sagrado selvagem e outros ensaios, trad. Dorothee de Bruchard, São Paulo: Companhia das letras, 1997, p. 15.

Diz ele: “*mantenha-te tão vazio de tudo como vazio é o nada que não está nem aqui nem ali*”¹⁰. Assim, temos o ponto de ligação com a segunda afirmação feita por Eliade de que o homem religioso é “sedento do ser”.

O nada como meta

Seguramente se tomamos a tradição metafísica clássica da ontologia ocidental temos que concordar com esta afirmação, no entanto, foi esta “sede” que, segundo alguns autores, *secou* a fonte e “Deus morreu”. Dito de outro modo, por se buscar tanto Deus ele foi encontrado e se desfez na forma vazia do niilismo. Ao contrário desta experiência entificante, soam as heréticas palavras de Eckhart que diz “*Fugir de Deus por a amor a Deus*” ou “*rogo a Deus que me esvazie de Deus*”.

Por esta razão estou de acordo com a análise de Nishitani que afirma que Eckhart entende, por cima do teísmo e do ateísmo, o nada da deidade¹¹. É importante observar que há uma nuance fundamental na nulidade que caracteriza tanto o homem quanto Deus. Se por um lado Deus é pensado como o *nada de tudo*, dado que não pode ser compreendido a partir de categorias lógico-rationais, nem muito menos entificado sob algum aspecto, o homem também compartilha de uma “nacidade” que o faz diferente e idêntico ao próprio Deus. No seu poema o *Granum sinapsis* Eckhart diz: “*Torna-te surdo e cego! Teu próprio eu há de ser nonada; atravessa todo ser e todo nada! Abandona o lugar, abandona o tempo, e também a imagem! Se vas sem caminho pela senda estreita, alcanças a marca do deserto*” (Eckhart, 1999, p. 141).

Nesta mesma linha interpretativa, Nishitani define a Religião como: “o despertar de uma subjetividade originária”. Subjetividade entendida como “eu”, como “si mesmo” ou “mesmidade”. É importante observar que ele usa a expressão “originária” e não “fundamental”. Isto é, a experiência religiosa, para Nishitani, não possui nenhum fundamento. É sem fundamento. Na sua obra publicada em 1937 cujo título é *A religião, a história e a cultura*, Nishitani aborda o problema da religião a partir do conceito do “nada absoluto” que implica na negação do ego e de toda egolatria que caracterizam a humanidade e seu antropocentrismo.

A subjetividade originária que se manifesta como o “sem ego” está muito próxima daquilo que os místicos medievais nomearam de *fundo-sem-fundo* da alma. De maneira que esta visão da interioridade, pautada em uma ausência de fundamento, é a chave para uma nova compreensão do homem e da vida em que categorias como liberdade e dependência, bem e mal, racional e irracional não são aplicáveis. E o que é mais importante, nem tão pouco são aplicáveis categorias ordinárias da fé religiosa¹². Cumpre dizer que esta vida, ao contrário do que comumente se entende, não está em um “além mundo”, mas se encontra no que K. Nishitani chama de “outra margem” deste mesmo mundo. Esta idéia, absorvida do seu mestre Nishida, aponta para uma “prática” que se revela no profundo amor pela vida mesma.

Infinitamente longe de toda religião e de todo ego, o homem encontraria uma nova “face de deus” totalmente outra. Deserto e nada, duas imagens que

10 Eckhart, M. El templo vacio in: El fruto de la nada, op.cit. p. 37

11 Nishitani, K. La religión y la nada, trad. Raquel B. Garcia, Barcelona: Siruela, 1999, p. 117

12 Sobre o tema ver: Bezerra, CC. Niilismo oriental e cristianismo: reflexões a partir do pensamento de K. Nishitani in: Revista da Fapese, v.4, n. 1, p. 33-40, jan./jun. 2008, disponível em: http://www.fapese.org.br/revista_fapese/v4n1/artigo3.pdf

convergem na experiência neoplatônica da *aphairesis* e do desprendimento como entrega e espera, citando uma vez mais Heráclito, do inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso (Heráclito, fr.18). Mas o que significa esperar o inesperado? À luz do pensamento místico medieval é manter-se na abertura do desprendimento (**Abgescheidenheit**), isto é, na *dis-posição* livre de um coração que por ser completa disponibilidade funda a serenidade do "sem porquê". Por que vives? Pergunta Eckhart e responde: por amor a vida".

Eis a palavra *centro-fundadora* de toda mística cristã: *amor*. Mais do que *Ser*, mais do que *Deus*, mais do que conhecimento, o amor é o que permite, de modo incondicional, a deificação ou assimilação da imagem divina que há no homem com o próprio Deus. Com razão Nishitani afirma que o amor do qual fala Jesus é como uma espada: "*não penseis que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz mas espada*". É a morte do egocentrismo em detrimento do amor ao próximo. (Nishitani, 1999, p. 66). É a absoluta afirmação renascida da absoluta negação.

Noutras palavras é a *theosis*, isto é, a deificação por meio do amor: "*o homem é o que ele ama*". *Se ama uma pedra é uma pedra, se ama um homem é um homem, se ama Deus – não é necessário que continue falando, pois já disse que neste caso ele seria Deus*".(Eckhart, 1999, p. 69). No Sermão 29 diz: "*por que Deus se fez homem? Para que eu seja engendrado como o próprio Deus*"¹³. Finalmente, talvez seja o momento de reconsiderarmos nosso olhar preconceituoso sobre a mística medieval como se tratasse de uma postura passiva e silenciosa frente ao mundo, ao homem, a religião e, conseqüentemente, a Deus, e pensá-la na sua expressão mais radical que, para mim, é de completa abertura para uma vivência religiosa fora de toda onto-teo-logia.

O pensamento místico é a prova de que é possível uma vivência dos princípios fundamentais do cristianismo sem cair no dogmatismo doutrinário das igrejas. Gregório, Dionísio, Eckhart, todos religiosos convictos e partícipes diretos da hierarquia eclesiástica sem, no entanto, renderem-se ao conservadorismo das interpretações literais do texto bíblico. O fato de que tanto no Ocidente como no Oriente possamos identificar experiências tão profundamente próximas, como é o caso da mística cristã e budista, leva a Ernst Tugendhat a investigar as raízes antropológicas e perguntar-se sobre o ingrediente essencial da vida humana, que está na base da necessidade de religião, e o que conduziu repentinamente os seres humanos em direção à mística¹⁴.

Para Tugendhat, somente na perspectiva da "primeira pessoa" é possível encontrarmos uma resposta para os termos mística e religião. Religião e mística teria, para ele, raízes diferentes, embora mantendo-se, como dissemos anteriormente, dentro de tradições religiosas. No entanto, a mística, segundo a visão de Tugendhat, bem como para Suzuki, ao tratar do Zen Budismo, não necessita de códigos ou revelações para sua compreensão. O exemplo utilizado é a figura artística de Buda meditativo. Nela não há nada de sobrenatural ou transcendente. São o *recolhimento* em si mesmo e o mundo enquanto *totalidade* que fundam as raízes antropológicas da mística.

13 Eckhart, M. Sermão 29 in: Sermões alemães, trad. Enio Paulo Giachini, Petrópolis:Vozes, 2006, p. 188.

14 Tugendhat, E. Sobre mística. Conferencia pronunciada em Berlin 05 de dezembro de 2005 – recebeu o prêmio Meister Eckhart. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-36282006000200016&script=sci_arttext ver também: TUGENDHART, E. Sobre Religión: <http://www.eafit.edu.co/NR/rdonlyres/563DB967-83A3-45C2-BEFE-3798DAD9C1F3/0/SOBRERELIGI%C3%93N.pdf>

Recolhimento e unidade são conceitos pertinentes quando nos referimos à mística, mas talvez outro seja mais importante e mais próximo da mística medieval que é o *estar no mundo*. Estar no sentido de no *meio de todos os demais*. Não basta sossego interior ou consciência da totalidade, é preciso assumir, pela via do amor, a mensagem libertadora de Jesus que, nas palavras de Tugendhat, eliminou ou relativizou os mandamentos de um Deus autoritário.

Penso que a mística pode ser melhor compreendida quando pensada no seu aspecto mais próprio que é o de *mistério*. Mistério não simplesmente no sentido de "imponderável", mas exatamente como uma experiência de "sentir-se absolutamente seguro e assombrado ante a existência do mundo"¹⁵. Estas palavras de Wittgenstein, embora verbalmente carecendo de sentido como ele mesmo observa, são reveladoras quando diz que a melhor maneira de descrever "sua" experiência particular frente ao que ele entende com "valor absoluto" é: assombra-se e "ver o mundo como milagre", diz ele: "*em outras palavras, vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careceriam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência* (Idem, p. 220)".

Finalmente, acredito que a análise eliadiana das religiões tradicionais e sua relação com a mística é, ousaria dizer, parcial em seus aspectos mais profundos. Não consigo interpretar, com Eliade, afirmações como, por exemplo, esta do Upanishad que diz: "*aquele que sabe isso, seja qual for o pecado que pareça cometer, é puro, limpo, sem velhice, imortal*", como expressão de um "outro plano", isto é, o trans-humano. Para mim é exatamente o oposto. Nessa sentença temos a expressão de uma eternidade que se dá pela superação tanto da criatura quanto de Deus. É o que Mestre Eckhart chama de "condição de não-nascido" (*ungeborn*). A condição de não-nascido garante a eternidade superando a morte.

De maneira que, embora os místicos medievais não tivessem a noção de uma raiz antropológica, pois a pensava nos limites da religiosidade, estou em perfeito acordo com Tugendhat quando afirma que a mística brota de certos traços fundamentais do ser humano e que, por isso, ainda torna-se possível realizá-la, diferentemente de atitudes religiosas que não são mais compatíveis com a honestidade intelectual contemporânea.

15 Wittgenstein, L. A lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74, 1965, 3-12. Tradução brasileira de Darlei Dall'Agnol, p. 214

APROXIMAÇÕES ENTRE O YOGA E O XAMANISMO ESTUDADOS POR ELIADE E A HOMEOPATIA CRIADA POR HAHNEMANN

YOGA AND XAMANISM APPROACHES STUDIED BY ELIADE AND HOMEOPATHY CREATED BY HAHNEMANN.

Maria do Socorro Sousa¹
Berta Lúcia Pinheiro Kluppel²

Resumo: Um sistema terapêutico, um sistema filosófico e um sistema religioso embora com finalidades distintas, ao lidar com o ser humano podem convergir para pontos comuns. Este trabalho trata das aproximações entre Religiosidade e Saúde estabelecendo relações entre o Yoga e o Xamanismo estudados por Mircea Eliade com a Doutrina Homeopática criada por Samuel Hahnemann, tomando como pontos de contato as concepções do ser humano, o binômio saúde-doença e a figura do xamã/médico/yogin, enquanto curadores tanto dos males físicos como dos não físicos. Concluímos que estes sistemas comungam em uma visão de um ser humano constituído por uma dimensão física, material e uma dimensão imaterial e, ao mesmo tempo em que conseguem ajudar o homem a superar seus males físicos também estendem a sua abordagem terapêutica à sua angustia existencial. Seus representantes ou curadores desenvolvem seus aprendizados didáticos a partir de um professor/mestre/guru além de vivenciarem em outras dimensões, parte desse aprendizado. A dimensão imaterial onde trabalham esses três sistemas é um campo aberto para os estudos da Filosofia, dos sistemas médicos terapêuticos e das Ciências das Religiões.

Palavras-chave: Homeopatia; Xamanismo; Yoga; Eliade; Hahnemann.

Abstract: In a therapeutic system, a philosophical and a religious one, although different on objectives, when dealing with human being they can converge into common points. This work is about approaches between Religiosity and Health, founding yoga and xamanism relationships studied by Mircea Eliade, and homeopathy, created by Samuel Hahnemann, considering common points its human being' conceptions, health-illness binomial and xaman/physician/yogin character considered healers for both physical and no-physical diseases. We concluded that theses systems share a human being sight constituted by a physical, material and immaterial dimension at the same time that help people to overcome their illnesses, and extend its therapeutic approach to existential anguish. Their representatives or healers develop the didactic apprenticeship form a teacher/master/guru, besides to experience in other dimensions part of this apprenticeship. The immaterial dimension when these three systems act is an open field to Philosophy, therapeutic medical systems and Religions Sciences studies.

Key-words: Homeopathy, Xamanism, Yoga, Eliade, Hahnemann.

Introdução

Civilizações e culturas, desde as épocas mais remotas, retratam a busca do ser humano em compreender sua essência íntima. Para Teixeira (2000, p. 9) *essa essência íntima é ponto de ligação com a Divindade e fator de entendimento para*

1 Médica especialista em Homeopatia e Pediatria, professora Adjunta do Departamento de Fisiologia e Patologia – CCS/UFPB e Mestre – PPGCR/UFPB na Linha de Pesquisa Espiritualidade e Saúde. marisousa@terra.com.br

2 Doutora em Patologia Experimental, especialista em Homeopatia, professora Associada do Departamento de Fisiologia e Patologia – CCS/UFPB e do PPGCR/UFPB na Linha de Pesquisa Espiritualidade e Saúde. bkluppel@ccs.ufpb.br

o mistério da vida e da morte. O binômio saúde-doença guarda relações diretas com as concepções e valores sobre a vida e a morte, que por sua vez poderão receber uma conotação de sacralidade.

Nesse sentido este trabalho trata das aproximações entre Religiosidade e Saúde estabelecendo relações entre o Yoga e o Xamanismo estudados por Mircea Eliade e a Doutrina Homeopática criada por Samuel Hahnemann, tomando como pontos de contato existentes as concepções do ser humano, a saúde e a doença além da figura do cuidador de males físicos e de males não físicos. Para seu desenvolvimento foram usados como base os livros: *Yoga – Imortalidade e Liberdade*, *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*, escritos por Eliade e *Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da arte de curar*, escrito por Hahnemann.

O livro *Yoga – Imortalidade e Liberdade* foi escrito após a estadia de Eliade durante três anos (1928 – 1931) na Universidade de Calcutá e de seis meses no Ashram de Rishikesh, no Himalaia. Foi escrito em inglês e posteriormente traduzido para o romeno e daí para o francês, tendo a sua primeira publicação em 1936 com o nome *Yoga, Essai sur lês Origines de La Mystique Indienne* (Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Bucarest-Paris). O autor constatou mais tarde muitas falhas e erros por conta das traduções, e mesmo assim a obra teve o reconhecimento de estudiosos indianistas. O livro foi reescrito e uma parte publicada como técnicas do Yoga em 1948. Ele destina-se, sobretudo aos historiadores das religiões, aos psicólogos e filósofos. A maior parte de seu conteúdo é sobre técnicas do Yoga e sua história. A versão utilizada nesse estudo é a 2ª edição da tradução do francês por Teresa de Barros Velloso e da transliteração do sânscrito por Lia Diskin.

Em *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* Mircea Eliade trata do estudo do Xamanismo siberiano, norte-americano, sul-americano, indonésio, entre outros. É dirigido para os historiadores, sociólogos e psicólogos, com ênfase no fato religioso. Este livro é o resultado de várias pesquisas realizadas por Eliade, algumas já publicadas em 1946, 1949 e 1951. A primeira publicação foi em 1951, seguindo-se outras em 1968, 1974, 1978, 1983 e 1998. A versão usada é a 2ª edição em português traduzida do francês por Beatriz Perrone Moisés e Ivone Castilho Benedetti, publicada por Martins Fontes em 2002.

A *Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da arte de curar* é o principal livro escrito por Samuel Hahnemann, em especial por tratar da parte filosófica da Homeopatia. A sua primeira edição foi publicada em 1810 com o nome *Organon da Medicina Racional*. A segunda edição em 1819 recebeu o nome de *Organon da arte de curar*. O livro usado nos estudos é da 6ª edição publicado em 1921, setenta e oito anos após a morte de Hahnemann. Foram várias as traduções do alemão, a primeira foi para o inglês, a 5ª foi para o francês, depois para o espanhol. A 6ª edição foi traduzida para o inglês por Boerliche. A primeira tradução para o português foi em 1847 pelo Dr. João Vicente Martins, discípulo de Bento Mure. Este livro é composto de 294 aforismos, sendo 22 para compor a secção filosófica, 52 para a parte científica e 220 para as orientações da prática homeopática.

Homeopatia

A Homeopatia é uma racionalidade terapêutica fundada em 1796, na Alemanha, pelo médico Samuel Hahnemann, e atualmente é praticada em grande parte dos países do mundo. Desde 1980 é reconhecida, no Brasil, como especialidade médica, e mais recentemente, também como especialidades odontológica, farmacêutica e veterinária, estando, portanto habilitados a exercê-la profissionais oriundos destes cursos.

Considerada também uma doutrina, a Homeopatia fundamenta-se em quatro pilares: a Lei dos Semelhantes, a Experimentação no homem sadio, o emprego de Medicamentos diluídos e dinamizados e o uso de Medicamento Único. Além disto, ela apóia-se no vitalismo segundo o qual o ser humano tem uma constituição ternária: corpo físico, mental e energia vital

Yoga

Etimologicamente Yoga deriva da raiz Yuj que significa "ligar", "manter unido", "atrelar". O vocábulo Yoga é comumente usado para designar toda técnica de ascese e todo método de meditação. Para Eliade (2001), o "liame" ao qual esta ação de ligar se refere tem como pressuposto que houve uma ruptura dos liames que unem o espírito ao mundo. Neste objetivo de religar, o ser humano tem que realizar um desligamento do mundo, o que requer grande esforço dentro de uma autodisciplina. O Yoga é um dos seis "sistemas de filosofia" indianos ortodoxos. Patañjali compilou e corrigiu as tradições doutrinárias e técnicas de Yoga, sistematizando-as e posteriormente expondo em seu célebre tratado de Yoga-sutra. Esse é o Yoga clássico, entretanto muitos outros coexistem na Índia, alguns tipos populares totalmente assistemáticos.

A partir das *Upanisad* a Índia preocupou-se seriamente com a estrutura da condição humana. Segundo os estudos Eliadianos, a Europa estaria interessada em aprender o que a Índia teria pensado até então dos múltiplos condicionamentos do ser humano, como trataria o problema da temporalidade e da historicidade do homem e que solução teria encontrado para a angústia e o desespero inevitavelmente desencadeados pela tomada de consciência da temporalidade, matriz de todos os "condicionamentos". Bem antes da Psicologia Profunda, os sábios ascetas indianos foram levados a explorar as zonas obscuras do inconsciente. As respostas trazidas pelo pensamento indiano implicam mais ou menos diretamente, no conhecimento de Yoga. Na realidade, implica nos quatro conceitos fundamentais e vinculados entre si que nos introduzem no coração da espiritualidade indiana: *Karman* ou lei do *Karman* é a lei da causalidade universal que solidariza o homem com o cosmos e o condena a transmigrar indefinidamente, isto é, a nascer, viver, morrer, nascer novamente. *Maya* é o processo misterioso psicamental que gera e sustenta o cosmos e, desse modo, torna possível o "eterno retorno" das existências. É a ilusão cósmica suportada ou pior ainda, valorizada pelo homem durante todo tempo em que está cego pela ignorância. *Nirvana* é a realidade absoluta existente em alguma parte para além da ilusão cósmica tecida por *maya* e para além da experiência humana condicionada pelo *Karman*, o Ser puro, o Absoluto, ou qualquer nome que tenha - o *Si*, *âtman*, *Braman*, o incondicionado, o transcendente, o imortal, o indestrutível. Yoga é o meio de atingir a Si-próprio, as técnicas adequadas para adquirir o conhecimento, sair de *maya*, emancipando-se do *karman* e chegar à libertação (Eliade, 2001).

Xamanismo

Segundo Eliade (2002) "o Xamanismo stricto sensu é, por excelência, um fenômeno religiosos siberiano e centro-asiático". Para o autor, nessa área da Ásia a vida mágico-religiosa dessas sociedades gira em torno do Xamã, embora ele não seja o único que maneja o Sagrado, pois a prática do Xamanismo coexiste

com outras religiões ou práticas mágicas. A experiência extática, enquanto experiência religiosa define esse complexo fenômeno e por isto Eliade define Xamanismo como a *técnica do êxtase*.

Para Magnani (2005), o Xamã é o especialista em (re) estabelecer contato entre domínios polarizados, como o sagrado e o profano, a doença e a saúde, o conhecido e o desconhecido, o natural e o sobrenatural, entre outros.

A respeito do Xamanismo na Ásia e nas Américas, Eliade descreve o Xamã como um especialista em transe, durante o qual sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais; ele controla seus "espíritos", consegue comunicar-se com os mortos, com os "demônios" e com os "espíritos da Natureza"; é o grande conhecedor da alma humana, ele a "vê", conhece sua forma e seu destino e por isto pode trazê-la de volta, realizando curas.

Do ponto de vista da Cosmologia, para o Xamanismo o Universo é concebido em três níveis: Céu, Terra e Inferno interligados por um eixo central possibilitando assim comunicações. Esse eixo recebe diferentes representações no plano macrocósmico: Árvore, Montanha, Pilar, entre outros. No plano microcósmico pode ser representada pelo pilar central da habitação ou pela abertura superior da tenda. Segundo Eliade isto significa que *"toda habitação humana se projeta no "Centro do Mundo", ou que todo altar, tenda ou casa possibilita a ruptura de nível e, portanto, a ascensão ao Céu* (Eliade, 2002:293). O Xamã conhece o mistério da passagem desses níveis enquanto que para os demais indivíduos essa abertura só serve para transmitir oferendas (Idem, ibidem).

Magnani (2005) caracteriza o Xamanismo nas sociedades indígenas como uma instituição direta e organicamente ligada às suas cosmologias capaz de reunir cumulativa ou separadamente, vários atributos, funções, domínios de atuação. Ele é acionado para explicar e resolver conflitos interpessoais e intergrupais, além de ser fonte de conhecimento, meios de cura e base para sistemas oraculares.

A concepção do ser humano

A concepção do ser humano modifica-se tanto na temporalidade como no espaço de cada cultura, como nos objetivos de interesse de quem a concebe.

A concepção de ser humano na Homeopatia

A Homeopatia apóia-se no vitalismo segundo o qual o ser humano tem uma constituição ternária: corpo físico, mental e energia vital, portanto na visão homeopática o ser humano é constituído de uma estrutura material, identificada como corpo físico, responsável pelas funções orgânicas, de uma mente racional e da energia vital que coordena suas funções e sensações. O que corresponde a dizer que para a Homeopatia o ser humano tem uma constituição tripla, e o seu estado de equilíbrio depende de aspectos internos e do meio externo.

No parágrafo 9 do livro "Organon - da arte de curar", o criador da Homeopatia expressa esta força vital como sendo de natureza espiritual (autocracia), que anima dinamicamente o organismo, mantendo-o em harmonia com relação às suas sensações e funções, tendo como finalidade permitir ao espírito dotado de razão utilizar-se desse instrumento vivo para atender aos mais altos fins da existência humana (Hahnemann, 1995). Na Homeopatia, o conceito de Força ou Energia vital também assume caráter de imprescindível, reafirmado no parágrafo

10 ao reconhecer que o corpo físico sem a força vital não é capaz de nenhuma sensação, nenhuma atividade, nenhuma autoconservação (Idem, ibdem).

A palavra "vital" é definida por Koogan e Houaiss (2000, p.1668) como "*Pertencente ou relativo à vida: as funções vitais/ Que dá força ou vigor, fortificante*". Este conceito aponta de forma clara para um sentido de vida enquanto existência e, ao agregar termos como energia ou força, o sentido torna-se expressivo de algo essencial.

"*De Hipócrates até o século XIX várias personalidades como Erasistrato, Rhazes, Paracelso, Sydenham, von Helmont, Stahl, von Haller, Barthez, Claude Bernard, dentre outros, influenciaram a Medicina pelo pensamento vitalista*" (Teixeira 2000, p. 10). No plano físico ela fornece a vitalidade, como substrato a todas as funções orgânicas e psíquicas, embora seja um elemento não levado em consideração pela Biomedicina.

Em 1796 coube a Samuel Hahnemann, médico alemão da cidade de Meissen dar continuidade a essa concepção vitalista, iniciando a prática de um sistema terapêutico onde a base fundamental da ação medicamentosa é a Energia Vital. Para Hahnemann a mente é sede da vida psíquica, e ele a considerava órgão da mais alta hierarquia, quase não material, invisivelmente sutil, com uma unidade própria, mas em relação direta com os órgãos físicos e a alma. Ainda nesse contexto, afirma que esse psiquismo sofre a influência das emoções e dos medicamentos homeopáticos aos quais o indivíduo seja sensível (Teixeira 2000).

Ressalte-se que a OMS - Organização Mundial de Saúde, entende que saúde é um estado dinâmico que envolve aspectos de bem-estar físico, mental, espiritual e social (Fleck, 2000).

A concepção de ser humano no Yoga

A concepção do ser humano para o Yoga tem base filosófica, segundo a qual sua origem é a partir de *purusa*, o Espírito verdadeiro, o Si-próprio e uma matriz primordial denominada *prakriti*. Para esta filosofia *purusa* simplesmente "é" e "conhece", significando isto um conhecimento metafísico e uma contemplação de seu próprio modo de ser. *Purusa* é eternamente passiva, a que não se pode atribuir qualidades, é livre.

Prakriti pode ser denominada a substância primordial, é tão real e eterna quanto *purusa*, porém é dinâmica, criadora; e é dela que surge a experiência "pessoal" - vaga consciência de ser um ego (*aham*). A percepção, a memória, o raciocínio pertencem à inteligência (*buddhi*), que por sua vez é um produto refinado de *prakriti*. Esta substância primordial possui modos diferenciados de se manifestarem conhecidos como as três *guna*: *sattva*, *rajas* e *tamas*, que vão estar relacionados tanto aos fenômenos objetivos quanto aos subjetivos (sensíveis e psicomentais). Quando a predominância é de *sattva* as manifestações dos fenômenos psíquicos são referentes à luminosidade, a pureza e a compreensão; quando é de *rajas* participa a energia motriz que torna possível toda experiência física e cognitiva, apresentando principalmente as atividades dos sentidos como as paixões e desejos; e por último, sob o domínio de *tamas*, rege-se a inércia da matéria e a obscuridade da consciência. É a partir da predominância de *tamas* que se dividem as estruturas, chegando-se aos átomos e, suas organizações vão gerar os diferentes organismos, sejam vegetais ou animais. *De maneira que o corpo do homem, assim como seus "estados de consciência" e mesmo sua "inteligência" são, todos, criações de uma mesma e única substância* (Eliade, 2001, p.33).

Nesta visão, todo o universo, seja o ser humano ou o cosmos é regido pelos *guna*, estabelecendo assim uma simpatia orgânica entre os seres e o cosmos, consideradas do ponto de vista existencial como pertencentes ao mesmo Si absoluto, *"a diferença entre o cosmos e o homem não é senão uma diferença de grau, não de essência"* (Eliade, 2001, p. 35). Comparar a "evolução" no sentido indiano, ao evolucionismo ocidental seria cometer um grande equívoco, *"para esta escola, nada se cria, no sentido ocidental da palavra. A criação existe desde toda a eternidade e não poderá jamais ser destruída, mas retornará a seu aspecto inicial de equilíbrio profundo"* (Idem, ibidem, p.33).

Concepção de Ser Humano no Xamanismo

Para o Xamanismo, de uma maneira geral, o ser humano é concebido como possuindo um corpo físico e uma alma, sendo esta o palco de eventos de várias naturezas. No Xamanismo praticado na Ásia central e setentrional estudado por Eliade, a alma pode ser roubada ou afastada do corpo físico e o indivíduo pode ser possuído por maus espíritos. As interações da alma com o corpo nestes casos manifestam-se como doenças, além disso, a pessoa pode ter em seu corpo objetos mágicos que lhe foram introduzidos na intenção de malefícios. Conceitos muito semelhantes são concebidos pelo Xamanismo norte-americano, na Amazônia e nos Andes, com diferenças mais marcadas nas condutas pessoais dos Xamãs.

Ainda na Ásia Central, o Xamanismo Yukaguir tem como princípio que o ser humano tem três almas e que, ao morrer, elas se separam: uma fica junto ao corpo morto, a outra vai para o reino das sombras e a terceira vai para o céu (Jochelson apud Eliade, 2002).

É também difundida entre os praticantes do Xamanismo a concepção de uma personalidade espiritual verdadeira e integral, que é constituída de *"órgãos místicos"*, os quais poderão ser alvos de possessão. Entretanto, a introdução de objetos mágicos no corpo do doente é a idéia mais forte e comum entre os vários povos praticantes do Xamanismo estudados por Eliade (2002).

Binômio Saúde-doença

A compreensão da noção de saúde e doença, vistas como polaridades na vida do ser humano é um objeto de estudo multidisciplinar permeado pelos conceitos de tempo e espaço dentro das variações de cada meio cultural. Desde a pré-história, a constatação de estados de mal-estar físico conduz o ser humano à busca de alívio, seja através de mecanismos materiais ou de caráter imaterial. Assim, os indivíduos que nestes grupos sociais tinham a função de cuidar dos demais, faziam-no utilizando conhecimentos inicialmente empíricos oriundos da observação do meio-ambiente e do comportamento animal que os cercava.

Observa-se, portanto que a concepção de saúde ou de doença, está aliada desde suas origens, a idéia de bem-estar. A saúde na antiguidade se caracterizava como bem-estar dos corpos visíveis e invisíveis, e o entendimento de doença advinham sempre com a perspectiva de que algo não estava no padrão desejado. Essa postura leva a constatação da visão global do ser humano composto por corpo, mente, espírito e natureza integrados e não justapostos, o que implica em apreender a essência do equilíbrio no todo.

Saúde-doença na Homeopatia

A Homeopatia recoloca o sujeito no centro do paradigma da atenção, compreendendo-o nas dimensões física, psicológica, social e cultural. Na Homeopatia o adoecimento é a expressão da ruptura da harmonia dessas diferentes dimensões. Na concepção homeopática, a saúde decorre do estado de equilíbrio do ser, e as ações terapêuticas que agem no sentido da recuperação do quadro de doença consideram o organismo como um todo (Klüppel, Sousa and Figueredo, 2007).

A Homeopatia trata os doentes e não as doenças, e parte da compreensão de que cada ser humano é uma Unidade Vital susceptível a fontes de desequilíbrio. Dependendo do terreno hereditário predisponente de cada um, da intensidade e especificidade do agente desequilibrante, as desarmonias quando não estabilizadas, vão manifestarem-se no corpo material como sintomas físicos ou mentais, comumente reconhecidas como doenças. O modelo homeopático comporta a escuta e o uso dos sintomas objetivos e subjetivos, relatados pelo doente, na busca de um medicamento que restaure o equilíbrio do organismo como um todo.

A Energia Vital para a Homeopatia tem natureza imaterial e os medicamentos homeopáticos são considerados uma fonte "transmissora" dessa energia. Para a Homeopatia, as possibilidades de transmissão e conservação dessa energia são distintas, a energia vital pode ser transmitida de pessoa para pessoa a exemplo, da mãe passando ao filho, e sua conservação dá-se no ponto de equilíbrio particular de cada indivíduo.

Segundo Egito (1981), no indivíduo doente coexistem dois níveis: o da doença sintomática e o miasmático ou de fundo. Para ele, *miasma "é uma condição que pode manifestar-se assintomaticamente, minando paulatinamente o organismo [...] e que propicia o aparecimento de uma série de estados considerados doenças, com várias denominações"* (Idem, Ibidem p.62-63). É consenso entre os estudiosos da Homeopatia que o estado miasmático pode ser contagioso.

Saúde-doença no Yoga

Para a filosofia Yoga a compreensão da dinâmica saúde-doença envolve um conceito que extrapola a dimensão humana, e nesta visão o homem não é o único a sofrer. "A dor é uma necessidade cósmica, uma modalidade ontológica à qual é votada toda "forma" que se manifesta como tal, quer se seja deus ou um ínfimo inseto, o simples fato de existir no tempo, de ter uma duração, implica dor" (Eliade, 2001 p. 26).

Para o contexto do Yoga clássico a miséria da vida humana não é devida a uma punição divina, nem a um pecado original, mas à "ignorância". Se o mundo existe e perdura, deve-se à "ignorância" do espírito: as infinitas formas do cosmos, assim como suas manifestações e desenvolvimento, só existem na medida em que o espírito, o Si-próprio (purusa) se desconhece. O homem acredita que sua vida psicamental, suas atividades dos sentidos, sentimentos, pensamentos, desejos é idêntica ao espírito, ao Si. Ele confunde duas realidades inteiramente autônomas e opostas, entre as quais não existe nenhuma verdadeira conexão, mas somente relações ilusórias, pois a experiência psicamental não pertence ao espírito, mas à natureza prakriti (Eliade, 2001).

"O corpo é dor porque ele é o lugar da dor; os sentidos, os objetos, as percepções são sofrimento, porque conduzem ao sofrimento; o próprio prazer é sofrimento porque é seguido pelo sofrimento" (Aniruddha, comentando o sãkhya-sutra, II, 1 apud Eliade, 2001). No contexto filosófico do Yoga o significado de tudo é dor, tudo é sofrimento decorre de que tudo é efêmero. O sofrimento é universal, enquanto criação psicomenta, mas não é definitivo, e libertar-se do sofrimento é a meta das filosofias e místicas indianas. É pelo "conhecimento" que, libertando-se das ilusões, saindo de maya, o homem "acorda", reencontra seu próprio centro, seu espírito verdadeiro - purusa, ātman e emancipa-se da dor e do sofrimento.

Entretanto, esta tarefa não é facilmente acessível na atual condição humana, esse conhecimento é revelado e esta revelação só chega àquele que tenha rompido suas correntes de condição humana; "o intelecto não toma parte nessa revelação que é, antes de tudo, autoconhecimento, conhecimento de si mesmo, do Si ele mesmo" (Eliade, 2001, p. 30). O conhecimento adequado do espírito não deve ser confundido com atividade intelectual, nem é obtido pela experiência, e para algumas filosofias indianas também não se reveste de aspectos divinos; e neste sentido, segundo Eliade (2001), Patañjali não dá grande importância à existência de deus. A revelação baseia-se no conhecimento da realidade última, o desapego, a ortodoxia e a meditação são considerados instrumentos indiretos, o meio de fato é o conhecimento metafísico.

Quando o ser está "liberto", ele age, entretanto, não tem consciência do "eu ajo", mas do "age-se". Ele não envolve o Si para um processo psicofísico, nesse momento deixam de serem criados novos núcleos kármicos. Ele pode agir onde quiser, nada tem a temer, não importa em qual campo de atividade, pois aquele que age não é mais ele enquanto Si-mesmo, mas um simples instrumento impessoal. O sofrimento pode permanecer como fato cósmico, mas perde seu significado.

Segundo Eliade (2001), as práticas do Yoga propostas por Patañjali levam o homem para fora da humanidade, pois ela não é realizável senão pela destruição da personalidade humana. Nesta visão toda experiência psicológica é produzida pelo equívoco da verdadeira natureza do Si (purusa), embora os fatos psíquicos reconhecidos como normais do ponto de vista lógico, sejam considerados falsos para o conhecimento metafísico. Para esse conhecimento só são válidos os "estados" que pertencem ao *enstasis*, enquanto estado contemplativo para "dentro", correspondendo ao samādhi, última instância para a libertação. A finalidade do Yoga de Patañjali é substituir as experiências psicomentais enquanto condição humana carregada de sofrimento por "experiência" *enstática*, supra-sensorial, extra-racional, alcançando assim o estado de ser livre, ser liberto.

Saúde-doença no Xamanismo

Para o xamanismo, a grande maioria das doenças tem origem espiritual, podendo ser de dois tipos: 1) a fuga da alma e 2) a introdução de objetos mágicos no corpo por espíritos ou feiticeiros. Para os Xamãs esquimós, a doença ainda pode ser provocada por uma violação dos tabus, que significa uma desordem ao sagrado, ou pela raptos da alma por um morto (Eliade, 2002)

A Biomedicina não só na atualidade, mas desde seus primórdios de base Galênica faz esta leitura do adoecimento como algo que vem de fora, do externo, o que poderíamos denominar de uma exterioridade profana se compararmos à

percepção no Xamanismo, onde o adoecer é procedente de fora mas que envolve uma exterioridade também sagrada, uma vez que envolve a relação do ser humano e os Xamãs.

Formação e função dos cuidadores dos males físicos e dos não físicos

A fusão do papel de cuidar dos males físicos e não-físicos fez emergir nas práticas terapêuticas, um ser-ator diferenciado e de complexo perfil, cujas poderosas habilidades lhe permitem lidar com os domínios da saúde e da doença, da vida e da morte, dos mundos materiais e imateriais.

O Médico Homeopata

A Homeopatia como ciência médica é praticada por médicos, médicos veterinários, odontólogos e farmacêuticos. Seu aprendizado desenvolve-se em contexto da academia, embora seja recomendada a participação direta ou indireta dos estudantes nas experimentações dos medicamentos homeopáticos.

As pesquisas na Homeopatia que buscam a ação terapêutica das substâncias são realizadas no próprio ser humano em estado de saúde, levando-se em conta que somente este tem condições de verbalizar suas sensações subjetivas, seus sintomas mentais. Para que se possa saber as propriedades curativas das substâncias, elas devem primeiramente comprovar a sua capacidade de despertar sintomas em indivíduos sãos, de acordo com a Lei dos Semelhantes - *Similia Similibus Curentur*. Isto ocorrendo, estes mesmos sintomas podem ser curados por esse medicamento homeopático em pessoas doentes. Quando no final do experimento, a substância em estudo tiver provocado um significativo número de sintomas e/ou alterado características dos experimentadores, dizemos que ela provocou uma Patogenesia.

Patogenesia no contexto homeopático é o conjunto de sintomas que os experimentadores sensíveis e sadios apresentam durante a experimentação, equivalendo a uma "doença experimental" ou "doença artificial". Portanto, os sintomas traduzem uma perturbação do equilíbrio bioenergético, podendo manifestar-se objetivamente ou de forma subjetiva como medo, solidão e tristeza.

O Yogin

"O que caracteriza o Yoga não é apenas o seu lado prático, mas também sua estrutura iniciática. Não se aprende Yoga sozinho, é necessária a orientação de um mestre (guru)" (Eliade, 2001, p. 20-21). Na Índia, esses ensinamentos são transmitidos de um guru para o *yogin*, iniciando-se seu processo de abandono do mundo profano, deixando a família, a sociedade e encaminhando-se para superar a condição humana a semelhança das iniciações religiosas.

Segundo Eliade (2001), a técnica do Yoga sistematizada por *Patañjali* envolve oito etapas: o refreamento, as disciplinas, as atitudes e posições do corpo, o ritmo da respiração, a emancipação da atividade sensorial da influência dos objetos exteriores, a concentração, a meditação e o *samãdhi*. Cada etapa dessas tem um objetivo a ser atingido e envolve uma hierarquia entre os praticantes e o guru.

O refreamento abrange cinco condições principais: não matar, não mentir, não roubar, abstinência sexual e não ser avaro. Essas condições objetivam ajustar a palavra e o pensamento aos atos e a abstinência sexual, visa à conservação da energia. As disciplinas são corporais e psíquicas, envolvendo limpezas e estudos metafísicos. Pela purificação psíquica obtém-se a autoridade sobre os sentidos, abrindo-se então os limites dos sentidos e o *Yogin* poderá ter clarividência, clariaudiência, adivinhação dos pensamentos, entre outras.

As atitudes e posições do corpo conhecidas como *āsanas* são aprendidas com um guru e sua prática marca com nitidez a transcendência da condição humana. O *Yogin* supera os contrários ao conseguir a imobilidade. No que concerne ao ritmo respiratório, o *prāṇāyāma* é a parada dos movimentos inspiratórios e expiratórios e é obtido depois de realizado um *āsana*. Graças ao *prāṇāyāma* o *Yogin* pode penetrar nos estados de consciências próprios do sono sem ter que renunciar à lucidez. Ultrapassando os contrários, o *Yogin* é insensível tanto ao frio como ao calor, à luz e a obscuridade, ele sente seu corpo de maneira completamente diferente do homem comum, ele realizou uma ascese psicofisiológica. Em virtude do *prāṇāyāma*, o intelecto se torna capaz de concentração e nas etapas seguintes o *Yogin* "em vez de conhecer os fenômenos por meio das formas (*rupa*) e dos estados mentais (*citta-vrtti*), o praticante contempla diretamente a essência (*tattva*) de todos os objetos" (Eliade, 2001, p. 71). A meditação yóguica, denominada *dhyāna* permite "penetrar" nos objetos. Ao atingir a concentração, a meditação e finalmente o *ênstase* ou *samādhi* o *Yogin* é capaz de atingir o plano ou nível da matéria inerte, a terra, ou da matéria incandescente, o fogo e este é o coroamento de todos os esforços e exercícios espirituais do asceta e torna possível a auto-revelação do Si ou *purusa*.

O *Yogin* passa por uma morte seguida de um renascimento no sentido de transformar-se em um outro modo de ser. A esse passo dá-se o nome de Liberação. Ele forma um novo corpo místico, com o qual exercerá suas práticas. Para Eliade (2001), a Índia jamais pôde esquecer que o homem pode se tornar, em certas circunstâncias um "homem-deus", por isto ela nunca aceitou a atual condição humana, feita de sofrimentos, sempre acreditou que havia magos, homens-deuses porque sempre teve diante dos olhos o exemplo dos *yogis*.

O Xamã

Estudando os Xamãs asiáticos e americanos, de uma maneira geral, Eliade refere que o futuro Xamã revela-se desde a adolescência e as principais vias de recrutamento são: a transmissão hereditária, podendo esta ser também pela linhagem feminina e a transmissão por vocação espontânea, denominada "o chamado" ou "escolha". Todos passam por uma dupla iniciação: a extática, quase sempre por meio de sonhos ou transe iniciáticos e a didática efetuada por um velho Xamã instrutor (Eliade, 2002).

A iniciação extática se dá pela morte e ressurreição ritual do candidato e introdução de elementos mágicos em seu corpo. As variações ocorrem de uma região para outra podendo constar também de uma subida ao céu para levar ao deus supremo os desejos do grupo e a descida ao inferno seja representada ritualisticamente, seja através de sonhos ou em transe. Na iniciação didática são ensinados cantos mágicos, a utilização de ervas medicinais, a cosmologia do grupo e os "segredos". Durante o processo iniciático que poderá durar anos e ser dividido em várias etapas, o iniciado passará a ter domínio de "espíritos" da

natureza ou de mortos passando a usá-los como aliados, a exemplo dos animais de poder (Idem, *ibidem*)

Sua principal função é a cura, que nem sempre é só mágica. Conhece e utiliza as propriedades das plantas medicinais e dos animais, faz massagens, defumações, etc. Para o tratamento o transe é parte integrante e a viagem extática na maioria das vezes é indispensável para encontrar a causa da doença e a terapêutica eficaz. Às vezes esse tratamento redundando em uma possessão. Essa morfologia de cura xamânica sul-americana é praticamente a mesma para toda parte, e em geral comporta: defumações com tabaco, cantos, massagens na região afetada do corpo do doente e finalmente, a extração do objeto patogênico por sucção. Para o xamã esquimó, quando a doença é provocada por violação ao sagrado (quebra de *tabus*), e ele tenta apagar a mácula por meio de confissões coletivas.

Na prática do Xamanismo a doença constitui-se um forte elemento de aprendizado. Neste sentido Eliade afirma: "Assim como o doente, o homem religioso é projetado para um nível vital que lhe revela os dados fundamentais da existência humana, sentindo solidão, precariedade, hostilidade do mundo circundante" (Eliade, 2002:41). Ao Xamã é necessário o domínio da polaridade saúde-doença, e neste contexto a vivência pessoal faz parte do tornar-se Xamã. "Pois se ele se cura pessoalmente e sabe curar o outro é porque, entre outras coisas, conheceu o mecanismo (ou melhor, a teoria) da doença" (Idem, *ibidem*, p. 46).

Quase sempre as doenças, os sonhos e os êxtases constituem em si uma iniciação e para Eliade é esse processo que transforma o homem profano de antes da "*escolha*" em um ser que age no que é Sagrado. O autor compara o isolamento psíquico de um doente escolhido muito semelhante ao isolamento e a solidão no ritual da iniciação e complementa: "a imanência da morte enfrentada pelo doente (agonia, inconsciência, etc) lembra a morte simbólica representada na maior parte das cerimônias de iniciação" (Idem, *ibidem*, p.49-50).

Discussão

Um sistema terapêutico, um sistema filosófico e um sistema religioso embora com finalidades distintas, ao lidar com o ser humano convergem para pontos comuns. Neste contexto, os três sistemas estudados buscam o bem estar, enquanto saúde ou ausência de sofrimento material e/ou imaterial, entendendo, manejando e resolvendo a problemática da angústia da temporalidade, enquanto finitude do ser humano.

Estes sistemas comungam em uma visão de um ser humano constituído por uma dimensão física, material e uma dimensão imaterial. A Homeopatia a denomina de Energia Vital, no Xamanismo essa relação é feita com a Alma e para o Yoga, essa dimensão corresponde ao Psicomental. Todos reconhecem relações entre essas dimensões e o corpo físico, atribuindo-lhe um grande poder sobre a dimensão material. Para a Homeopatia, as doenças têm como ponto de partida uma desarmonia da Energia Vital que se não resolvido a esse nível finalizará como sintomas físicos ou mentais. Para o Xamanismo a maioria das doenças tem como fundamento ocorrências de fuga ou roubo da alma, manifestando-se como enfermidades. O Yoga considera que todo sofrimento é fruto das criações geradas na dimensão psicomental dos seres humanos, um grande equívoco, fruto da ignorância.

Como proposta de resolução os três sistemas preparam os “curadores” de acordo com seus preceitos. A Homeopatia usa medicamentos de natureza energética e para seu manejo, instrui farmacêuticos, médicos, médicos veterinários e odontólogos. O aprendizado dá-se a nível da academia, mas com fortes recomendações para as experiências práticas, vivenciadas através da Experimentação homeopática onde ocorrem as doenças artificiais. Os Xamãs provêm de um chamado ou escolha e passam por um aprendizado didático e vivencial culminando com o êxtase. Para eles, a doença é fonte de conhecimento, de forma que, a sua cura reflete a aquisição de um domínio para si e para atuar no outro. O Yogin guiado por seu guru por meio de técnicas específicas aprende e torna-se capaz de entrar em ênstase, adquirindo o controle da dimensão psicamental, ao nível de maya; transcendendo a condição humana, onde todo sofrimento perde seu significado.

Conclusões

A Homeopatia, enquanto sistema médico terapêutico, o Xamanismo como sistema mágico-religioso e o Yoga como sistema filosófico comungam na dimensão humana quando se referem a concepção de um ser humano constituído de uma estrutura material e uma dimensão imaterial, palco de acontecimentos que resultam em sofrimento conhecidos como doenças físicas ou mentais. Seus representantes ou curadores de males físicos e não físicos desenvolvem seus aprendizados didáticos a partir de um professor/mestre/guru além de vivenciarem em outras dimensões parte desse aprendizado, seja de forma para fora como um êxtase xamânico seja de forma para dentro como um ênstase no Yoga clássico. Os três sistemas conseguem não somente através do nível físico realizar curas e dar soluções para a angústia da temporalidade. A dimensão imaterial onde trabalham esses três sistemas é um campo aberto para os estudos da Filosofia, dos Sistemas Médico Terapêuticos e das Ciências das Religiões.

Referências

- Eliade, M. *Yoga – Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Eliade, M. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Egito, JL. *Homeopatia: contribuição ao estudo da teoria miasmática*. São Paulo, 1981.
- Figueredo, CA de. *Fundamentos da Homeopatia*. Apostila da disciplina Fundamentos da Homeopatia UFPB. João Pessoa, 2007.
- Fleck, M P de A. *O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial de Saúde (WHOQOL-100): Características e Perspectivas in Ciência e Saúde Coletiva*. vol. 5 nº 1. RJ: 2000. Disponível em www.scielo.br Acesso em 20 junho 2007.
- Hahnemann, S. *Exposição da doutrina homeopática, ou Organon da arte de curar*. Tradução: David Castro, Rezende Filho, Kamil Curi. São Paulo: GEHSP “Benoit Mure”, 1995.
- Klüppel, BLP; Sousa, M do S; Figueiredo, CA. As Práticas Integrativas e o Desafio de um Novo Paradigma de Saúde. In: *Religare – Revista de Ciências das Religiões*, v. 2, p. 33-42, 2007.
- Magnani, JGC. *Revista USP*. São Paulo, n. 67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.
- Teixeira, MZ. *A natureza imaterial do homem: um estudo comparativo do vitalismo homeopático com as principais concepções médicas e filosóficas*. São Paulo: Editorial Petrus, 2000.

MIRCEA ELIADE EM PORTUGAL: CONFISSÕES E DEVANEIOS DE UM DIÁRIO ÍNTIMO E DE VIAGEM

MIRCEA ELIADE IN PORTUGAL: CONFESSIONS AND WANDERS FROM AN INTIMATE AND TRAVEL DIARY

Maristela Oliveira de Andrade¹

Resumo: Com o objetivo de explorar a dimensão da subjetividade e da intimidade de Mircea Eliade, este trabalho propõe uma análise do *Diário Português*, obra póstuma e autobiográfica, com feição de diário íntimo e de viagem. Neste sentido, ele se insere em uma investigação da autora em torno da literatura de viagem, cujo foco tem sido não apenas detectar sua contribuição etnológica, como também a experiência vivida pelo viajante com a alteridade. O diário de Eliade revela seu olhar sobre o mundo, em particular o mundo português e ibérico, em um diálogo com o outro, do qual extrai elementos de sua identidade. Mas é, sobretudo, através do diálogo consigo mesmo, no qual expõe suas crises de melancolia e angústia, que se pode captar as motivações profundas que o levaram a se consagrar ao estudo do sagrado e do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Mircea Eliade, literatura de viagem, subjetividade, religiosidade

Abstract : Aiming to explore the dimension of Mircea Eliade's subjectivity and intimacy, this work proposes an analysis of *Diário Português*, posthumous and autobiographic piece, taking after an intimate and travel diary. On this sense it is inserted in an investigation from the present author about travel reading, intending not only to detect its ethnologic contribution, but also the experience lived by the traveler with the alterity. Eliade's diary reveals his look about the world, particularly the Portuguese and Iberic ones, dialoguing one another, from what he extracts elements of his own identity. But its chiefly through dialogues with himself, where he exposes his melancholy and anguish crisis, that it is possible to capture the deep motivations that led him to consecrate himself to the religious phenomenon study.

Key-words: Mircea Eliade, travel reading, subjectivity, religiosity.

A leitura do *Diário Português*² escrito por Mircea Eliade ao longo de sua estadia em Portugal, entre 1941 e 1945, veio se somar ao repertório de obras de viajantes examinadas pela autora no âmbito de uma investigação que vem sendo conduzida há vários anos sobre o tema. Embora esta pesquisa tenha fixado o Atlântico como eixo de ligação intercontinental entre o Brasil e a Europa, por onde se deu o trânsito de viajantes e, marco de referência de uma farta literatura de viagem, a obra acima referida foi incorporada ao conjunto inventariado pela pesquisa, por detectar nela, uma afirmação da latinidade, presente na identidade romena de Eliade. Dimensão, aliás, fortemente difundida pela via oceânica para a América Latina.

Os diários de viagem constituem uma forma de relato que exprime os sentimentos e impressões de alguém que afastado de sua própria terra

1 Profa PPGCR-UFPB / Coordenadora do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Religiosidade - Religare

2 *Diário Português*. Barcelona: Kairós, 2001.

experimenta um estranhamento frente ao convívio com o outro. Neste sentido, o diário oferece uma janela para observação de impressões e sensações muito subjetivas fomentadas pelo confronto com uma realidade distinta, e pela tomada de consciência frente à alteridade.

Uma vez que esta dimensão da subjetividade se mostra muito aguçada, convém defini-lo também em outra categoria de relato - o diário íntimo, cujo propósito deixa de ser apenas abrir uma janela para olhar o exterior, mas principalmente torna-se um instrumento voltado para o interior, para um mergulho sobre si mesmo.

Embora tenha dedicado maior esforço no registro de seu próprio estado de espírito diante das questões que o induziam a esboçar o roteiro de sua trajetória intelectual, este diário em particular, revela a subjetividade e intimidade de Mircea Eliade. Nele depositou um largo espectro de idéias e sentimentos, que permite compreender melhor algumas de suas posições e atitudes no âmbito da política, tanto quanto nos assuntos ligados a religião e ao mito, aos quais dedicou grande parte de sua obra, área em que conquistou indiscutível notoriedade mundial.

Mas apesar do caráter essencialmente intimista deste livro, o propósito central de nossa incursão neste trabalho será não apenas extrair a dimensão da alteridade própria dos estudos de literatura de viagem, como também detectar as motivações intelectuais e espirituais que conduziram este autor a produzir uma obra singular. Obra que se tornaria clássica, e como tal, leitura indispensável para a formação no campo emergente das ciências das religiões.

A apreensão do conjunto da escrita do diário suscita a evidência de três campos distintos de reflexão: o da conjuntura política da guerra; o da alteridade frente a Portugal e os países europeus; e o das concepções intelectuais acerca da dimensão religiosa e da vida mística. Permeando os três temas recorrentes se situam os dilemas de sua espiritualidade manifestos nas crises de inquietude e angústia de sua vida íntima e pessoal em que estava mergulhado no período.

O intuito deste trabalho é em última instância o de captar algumas formulações primeiras da construção epistemológica, que explorou até a exaustão, a respeito do amplo território de manifestação do sagrado, tomado como campo primordial para o estudo das crenças religiosas.

Detectando a alteridade nas impressões de Eliade sobre Portugal

Os anos vividos por Eliade em Portugal, após uma estadia na Índia e mais tarde na Inglaterra, constituíram uma espécie de exílio, caracterizando-se como uma fase de discreta atividade intelectual e de grande introspecção, que ele denominaria de fase larvar. Sua produção escrita no período foi pequena, segundo ele, comparada ao seu desempenho habitual. Ao longo do diário, manifestou com frequência insatisfação quanto a sua dificuldade de manter uma produção escrita em níveis desejáveis, queixando-se do compromisso assumido em relação a assuntos que por dever de ofício tinha que abordar em seus escritos.

Apesar da conjuntura de guerra vivida neste período, destacamos sua busca de se colocar à margem dela, e ao mesmo tempo na contra-mão da aliança de nações formada para combater a Alemanha. Dado que o interesse deste trabalho recai sobre outras dimensões de seu relato, limitamos o máximo possível os comentários as análises da conjuntura da guerra, para investir com mais vigor nas outras temáticas, seja a que permite detectar a experiência com a alteridade, seja a que trata das motivações e influências de suas concepções no campo do mito e da religião.

Partindo de algumas rápidas análises sobre a conjuntura da guerra e sua visão particular, ou visão periférica do conflito mundial, podemos iniciar reflexões em torno da alteridade. Aliás, sua permanência em Portugal atuando em função diplomática³, em aliança com o governo totalitarista de Salazar, que mal disfarçava a simpatia pelo nazismo alemão, convergia para sua própria simpatia pela cultura alemã. A ligação ao regime salazarista o expôs a uma situação desconfortável perante os intelectuais de esquerda, já que assumiu posição deliberada de confronto com as idéias marxistas.

Por diversas ocasiões manifestou em seu diário que procurava fugir da leitura dos jornais e dos assuntos políticos, para se sentir objetivamente fora da história, de tal modo que em suas poucas reminiscências do tempo vivido na Índia e particularmente quando assumiu voluntariamente a condição de eremita nas montanhas do Himalaia, o que mais o seduzia era o fato de estar à margem da história.

Dito isto, pareceu apropriado retomar as primeiras anotações do diário após sua chegada em 10 de fevereiro de 1941, quanto à impressão da pobreza intelectual de Lisboa. Sentiu que diante de um meio intelectual tão pouco estimulante, teria que concentrar-se em si mesmo para encontrar-se. No entanto, ele não se dava conta de associar o regime ditatorial português com a ausência de uma vida intelectual em face da falta de liberdade ou censura ao pensamento, própria dos regimes totalitários.

Nas primeiras páginas do diário confessa que ao separar suas notas acerca de Portugal em um caderno a parte, as outras anotações lhe dá a sensação de estar diante de um diário íntimo. (p.20) Constata que de tão intimistas suas anotações não deveriam ser publicadas, chegando a vaticinar que sua publicação seria póstuma, assim como tudo o que haveria de escrever neste gênero⁴.

No *Diário Português*, este autor registra suas impressões de viagem em território português, como também espanhol, cabendo evocar um breve comentário dele a propósito da moda das viagens nos anos 1920, naturalmente sem o cunho de fenômeno de massa. Tema abordado em um dos seus livros de ficção, *Boda em el cielo*, que teria sido mal recebido por parte da crítica, que emitiu comentários negativos sobre seus personagens seduzidos pelos anúncios em cores das agências de viagens. Sua reação à crítica é significativa, para entender a motivação das viagens como sinal de perda de referências ou de ligação com as raízes: "Contestei que o nomadismo fazia parte do ambiente espiritual dos anos vinte. As pessoas viajavam, de forma frívola a Paris ou a Itália porque não tinham raízes." (p.59) Entretanto, lamenta não ter desfrutado da atmosfera intelectual e estética da Paris dos anos 1930 (p.73): "Não lamento os anos de estudo na Índia mas me desespero quando penso que poderia ter vivido em Paris entre 1932-1938".

As anotações em separado de suas impressões sobre a Espanha, Portugal e o projeto político de Salazar foram agregadas ao final do diário, às quais

3 Convém chamar atenção de que outros intelectuais no exercício de funções diplomáticas produziram diários de viagem, como Octávio Paz com o seu, *Vislumbres da Índia*, o qual nos oferece impressões fecundas de sua estadia na Índia, quando foi embaixador do México entre 1962 e 1968.

4 Ele cultivou o hábito de escrever diários ao longo de sua vida, que foram alvo de publicações póstumas. O *Diário Português* (1941-1945) e o *Diário* (1945-1969) foram publicados em língua espanhola, e em língua inglesa foi publicada pela Universidade de Chicago uma série de quatro volumes que cobriram diferentes períodos (1907-1937 ; 1937-1960 ; 1945-1955 ; 1979-1985, traduzidos do romeno por seu biógrafo Mac Linscotts Ricketts.

recorremos para tentar delinear em que medida experimentou a alteridade diante dos portugueses e ao mesmo tempo, revelou alguma proximidade ou afinidade entre ambos os países.

Na verdade, avaliava o clima intelectual no país que o acolheu como medíocre, o que provavelmente teria influenciado sua alegada baixa produtividade. Mas, não menos melancólica era sua impressão do meio intelectual do seu próprio país a Romênia, à época, conforme registra em seu diário: (p.30) "Sombria mediocridade da vida cultural e jornalística romena. Depois de ler os diários e revistas recebidos de Romênia me dá vontade de chorar."

A melancolia ou tristeza que marcou os anos vividos em Portugal era detectada por ele, na atmosfera portuguesa, onde teria captado este sentimento coletivo entre os portugueses, interpretado como originário do sentimento de perda do paraíso. Em texto produzido sobre suas impressões de Portugal, que se encontra como anexo ao Diário, ele exprime sua observação: "Aqui encontrei a nostalgia do mesmo paraíso perdido dos mundos desaparecidos".

O apito produzido pela flauta dos afiadores (amoladores de tesouras, facas e outros instrumentos cortantes, existente ainda em algumas cidades brasileiras) - artífices ambulantes - foi o leitmotif para a reflexão nostálgica sobre os tipos humanos das ruas do passado, conforme suas palavras abaixo: (p. 254) "O afiador silva sua desesperança sobretudo nas quentes horas da siesta, quando o sol adormece sobre as grandes árvores e uma brisa suave desliza sobre o calçamento. Dá a impressão de ser a última pessoa viva que passeia sua dor em uma cidade abandonada."

O mesmo sentimento de tristeza é revelado em outra ocasião quando em viagem por várias cidades portuguesas, faz o seguinte comentário (p.110): "Portugal me parece cada vez mais triste. Está morrendo. É um passado sem glória."

Talvez pelo clima mais favorável em Portugal para a criação literária do que para análises científicas ou filosóficas, sua atenção tenha se voltado para a avaliação de sua própria produção literária anterior e as traduções para outras línguas. A esse respeito ele registra um comentário extraído de uma conversa com Ortega y Gasset, à época vivendo em Portugal, sobre os literatos ibéricos, de que eles se limitavam a ler literatura, o que explicava a mediocridade deles.

Ele se detém em comentários sobre poucos intelectuais portugueses, em que cabe destacar Camões e Eça de Queiroz, sendo surpreendente o fato de não ter feito a menor menção a Fernando Pessoa (1888-1935), apesar de ser escritor português de renome internacional na época, falecido pouco tempo antes de sua chegada. Autor, cuja obra manifesta um tom de inquietação espiritual muito próximo da angústia existencialista, também experimentada por Eliade, e ao contrário de outros intelectuais da época não se filiava ao modelo positivista de aversão à religião e amor incondicional a ciência, deixando-se transpassar em toda sua obra por uma aura de espiritualidade.

Note-se a sua decepção frente à atitude geral dos intelectuais da época, embora refira-se particularmente a intelectuais portugueses. (p.14):

Que tristeza descobrir que todos os homens de cultura e quase todos os escritores se apropriam em suas obras da filosofia da moda de sua época, inclusive em seus aspectos mais estéreis e vulgares! Eça de Queiroz e todos os de sua geração (Oliveira Martins, Theophilo Braga, etc.) eram ateus, positivistas, socialistas, etc. As novelas de Eça contêm essa inerte massa teórica da filosofia então em voga. (...) Todos esses homens introduzem com

deleite elementos teóricos caducos em suas obras. Em realidade, quando a ciência se popularizou, surgiu a moda que a arte se servisse do universo dos sábios contemporâneos ou, o que é pior, de simples conclusões não comprovadas de certas premissas e métodos válidos, durante uma geração. Tal foi o caso do positivismo, do materialismo, da medicina fisiologizada, etc.

Embora sua avaliação sobre a literatura portuguesa encontre as influências, para ele nefastas do que seria a moda do naturalismo literário, demonstra um interesse particular pela obra de Camões e o século XV da aventura marítima portuguesa, temas aos quais projetava dedicar um livro, enxergando nesse escritor legendário a "ilimitada capacidade de assimilação que tem a alma latina" (p.38)

Entretanto, sentia sua condição de pertencimento a uma nação periférica, cujos grandes escritores não conseguiam a mesma notoriedade internacional, facilitada a escritores de países centrais, dispensando a tradução de suas obras. Em sua estadia em Portugal sofria por permanecer isolado numa nação também periférica, na qual o que viesse a escrever não teria a repercussão ambicionada por ele⁵.

Esta condição de membro de cultura periférica parece ser uma característica do perfil de Eliade, e o elemento mais marcante na sua construção da alteridade, que expressa um mal estar por pertencer a uma cultura e nação que não tem maior relevância no conjunto das nações européias, e no contexto da Europa Central distingue-se das demais por sua inserção nas nações latinas. Esta posição fica patente ao justificar sua recusa em participar de concurso para cátedra de História da Cultura na Universidade de Bucareste (p.113):

"...tão pouco me interessa falar e escrever para um público que, ainda que me entenda, não pode dar ressonância universal das idéias trabalhando no marco limitado de uma cultura menor. Creio que tenho que dizer algo grande. Creio que sou algo mais que um simples intelectual".

Ele parece compartilhar do mesmo sentimento de membros de culturas periféricas que se sentem obrigados a se tornarem conhecidos a qualquer custo e acrescenta o comentário (p.44): "Que felicidade de franceses e ingleses que não têm necessidade de se darem a conhecer, mas, unicamente de serem bem entendidos". Neste sentido, percebe-se uma afinidade entre as nações portuguesa e romena, pelo fato de serem ambas de incontestável expressão de latinidade, situadas nos extremos do mapa europeu. Este sentimento de provir de uma nação periférica aparece repetidas vezes no diário e se soma à sua tendência a confrontar-se com idéias dominantes e a sentir-se deslocado em sua época. Tendência que será melhor avaliada na seção seguinte.

Por ora cabe insistir na discussão da alteridade, tomando como referência impressões extraídas de sua viagem a Córdoba, quando diante das ruínas de um castelo mouro dos tempos do califado emitiu uma reflexão desconcertante, mas bem apropriada aos tempos de guerra (p.152): "Há que meditar sobre estas ruínas. Porque a anarquia e as guerras civis que arrasaram Medina Azahara

5 De fato, dois dos livros de Eliade publicados neste período com tradução em língua portuguesa não teriam tido repercussão. Trata-se de Salazar (1942) e Os Romanos, Latinos do Oriente (1943)

nos salvaram ao salvar o Ocidente. Que haveria de ser um Islam ocidental em permanente estado de guerra "santa", sem intrigas nem anarquia."

Sua preocupação com a ameaça de desaparecimento da civilização latina e cristã da Europa é recorrente ao longo do diário, note-se outro comentário suscitado por uma conversa com um oficial do Estado Maior português durante viagem de trem à Córdoba, onde participaria do Congresso Luso-espanhol, a respeito dos judeus portugueses. Estes demonstraram capacidade de resistência excepcional ao permanecerem por séculos na condição de cristãos novos, mantendo os casamentos no marco de suas comunidades, quando em 1910 com a instauração da República em Portugal, reivindicaram o retorno ao judaísmo. Eliade se surpreende e reflete sobre o destino dos romenos com o regime soviético (p.143): "Admirável exemplo de resistência cultural. Me pergunto se os romenos poderiam seguir sendo ortodoxos só um século depois de marxismo intolerante."

Tomando mais uma vez, a religião como elemento definidor de cultura e civilização, vale a pena registrar um outro comentário a propósito do barroco como expressão do "concreto, visceral e da mística ritual" da Contra-Reforma, que através das imagens "carnais" de Maria investiu na devoção popular, salvando o catolicismo. E complementa (p.57):

É a penúltima tentativa de salvar-se do inimigo que fez o catolicismo ocidental, assimilando em massa elementos da mística popular que até então haviam estado sob vigilância, senão sob pressão. A última tentativa o faz, e sobretudo, o fará o catolicismo depois de terminar a guerra – em nossos dias aceitando em seu seio a mística social. O devaneio com a extrema esquerda faz uns anos que se conhece na Santa Sé. Creio que alguma vez se entenderá que a época de 1920-1940 foi uma reação cheia de pathos, de autenticidade e de "experiências" contra o pseudoracionalismo do século XIX.

Eliade ensaia compreender certas ações ou reações emocionais, quem sabe até do próprio nazismo, ainda que não faça qualquer menção a que experiências entre aspas se refere. Estas estariam situadas dentro de um jogo de polaridade e ambivalência que ocorre tanto na cultura como na vida pessoal. Nele haveria um movimento dentro do arquétipo que alterna a visão "clara e criadora com a tendência oposta, de degradação, estado de larva, orgia e embriaguez etc." (p.57)

A visão deste movimento cíclico o fez antever não apenas a crise de paradigma na ciência quanto uma crise civilizacional como um todo, que se instalaria mais tarde, conforme expressa no comentário transcrito a seguir (p.46): "Sei muito bem que estou vivendo o final de um ciclo histórico e que não poderei incorporar-me ao caos paradisíaco que se seguirá. (...) Mas me estremece pensar no nada que vejo diante de mim, com a civilização latina cristã sucumbindo sob a ditadura do proletariado, na realidade a ditadura dos elementos eslavos mais abjetos." Neste prognóstico sombrio expressa bem seu mal estar frente à tendência da expansão da civilização eslava sobre o mundo, especialmente, sobre a Europa Central, cuja supremacia teria efeitos letais sobre a tradição latina e cristã.

Paradoxalmente Eliade encontra em Portugal sob o regime salazarista, um processo que inverte a tendência racionalizadora da modernidade, de rompimento com os valores cristãos, para reafirmá-los, conforme interpreta em seu livro dedicado a Salazar, no qual adverte que realizaria uma análise de história política

sem que tivesse vínculos profissionais com a história ou com a política. Daí o foco inusitado de sua análise neste livro, em que propôs interpretar o projeto de sociedade proposto por Salazar como motivado por uma revolução de cunho espiritual, ou seja, baseada no princípio da supremacia do espiritual. (p.267)

Com esta análise ele reflete sobre seu próprio povo e seu próprio tempo à luz desse exemplo, e complementa que Salazar tentou salvar Portugal através de uma revolução cristã, significando uma reintegração do homem à vida comunitária, voltando a obedecer aos ritmos cósmicos. Daí conclui que (p.268): "Esta experiência histórica nos obriga, como cristãos, como latinos e como europeus, a revisar uma série de conceitos: tradição, nação, liberdade, etc."

É interessante destacar o uso recorrente do termo "salvar", nas análises em que se dispõe a reafirmar a permanência das tradições latinas e cristãs como referências primordiais para a Europa⁶. Entretanto, não podemos deixar de destacar igualmente a sensibilidade de Eliade para captar as singularidades da cultura portuguesa, que, aliás, destaca não ser europeia, através de sua arte, ao afirmar que (p.260-261): "Portugal pode orgulhar-se de ser precursora do exotismo e de toda literatura romântica." Entre as expressões desta tendência aponta o mestre da pintura portuguesa Grão Vasco, através de obra na qual retrata a imagem do bom selvagem na figura de um índio brasileiro numa representação dos Reis Magos, e apela ainda para a literatura de Camões em que ressalta o nascimento da poesia romântica, através da poesia sobre o tema de amor de um europeu por uma índia cativa. Retratada como a 'pretidão de amor' de Camões.

Em 1944, Eliade lamentava sua decisão de escrever um livro sobre Salazar, que não foi bem recebido nem mesmo pelo próprio Salazar, cujo levantamento das fontes para o estudo lhe tomou tempo demasiado e o impediu de se dedicar a outros projetos de livros sobre Camões ou Eça de Queiroz, mais merecedores de suas reflexões. Faltou-lhe ainda tempo para escrever os livros de viagem esboçados.

Ao final dos quatro anos e sete meses vividos em Portugal, onde viveria momentos de melancolia em face da guerra e de sofrimento profundo com a morte de sua esposa, comentou que em todos os balanços feitos ao longo desses anos persistiu a idéia de que foram negativos, embora tenha ponderado que seria necessário reavaliar mais tarde. (p.252)

A experiência singular de alteridade vivida por Eliade em Portugal é marcada por um sentimento negativo quanto à sua origem periférica e fronteiriça com o mundo eslavo, o qual pretendia negar e excluir, apesar de sua filiação à tradição cristã em sua vertente ortodoxa.

Esboçando a identidade : os devaneios nas crises de angustia e melancolia

A dimensão da intimidade é revelada nas copiosas notas do diário em que registra experiências subjetivas, como uma espécie de viagem iniciática em busca de si mesmo. Para detectar as motivações que o levavam a um estado de espírito melancólico ao longo da estadia em Portugal, constatou-se o seguinte trajeto. Na primeira parte do diário, a angústia era fruto do sentimento de incerteza do

6 Eliade se antecipa as reflexões produzidas por Gilbert Durand em seu livro *A fé do sapateiro* (edição original 1984), cabendo lembrar ainda que ambos integraram o Círculo de Eranos, que reunia outros intelectuais europeus, tais como Jung, Bachelard, Henri Corbin entre outros.

futuro da Romênia, que mergulhada em uma conjuntura política de guerra, vivia sob a ameaça de cair no domínio soviético, levando a cultura eslava a tornar-se hegemônica, em detrimento da cultura latina. Na parte intermediária do diário, tratava-se de uma angústia sem alvo preciso, embora tenha em certos momentos se referido a um sofrimento de cunho espiritual, enquanto na última era provocada pela perda da sua mulher, após lento processo de declínio físico originado de um câncer uterino.

Assim, seu estado de espírito quase permanentemente melancólico poderia resultar de sua adesão ao espírito da época, em que vigorava o existencialismo filosófico que alimentava a angústia dos intelectuais. Sua interpretação dessas crises constantes de melancolia sentidas desde a adolescência é de que elas não tinham o significado sentimental, próprio do espírito do romantismo tão fortemente ligado a séculos anteriores, mas elas pertenciam a outra ordem de sentimento de caráter impessoal que teria origem na "intuição de natureza mística e metafísica"(p.64).

Eliade, embora manifeste sua crítica em relação à corrente filosófica do existencialismo em pleno vigor naqueles anos, é envolvido pelas inquietações que ela provoca. Contudo, destaca sua filiação a etnografia, na qual reconhece as diferentes lógicas e experiências estéticas e rituais de povos de diferentes culturas primitivas, em contraste com as reflexões filosóficas feitas por europeus e para europeus.

Mas, se em certo sentido contestava a filosofia existencialista, lia com freqüência Kierkegaard, tendo se impressionado com a leitura de *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno que segundo Eliade antecipava as questões cruciais da filosofia existencialista contemporânea, tais como a imortalidade, a irracionalidade e a desesperança. (p.65) Temas, aliás, constantes nas anotações em que expressava suas inquietações referentes à fé ou a ausência dela. E se na primeira parte do diário afirmava sua descrença e sua inabilidade para rezar, na fase em que permaneceu cuidando de sua esposa gravemente doente, registrou suas práticas devocionais ao ponto de mudar-se com ela para casa nas proximidades do santuário de Fátima.

Este tema foi abordado por Mac Linscott Ricketts, o mais reputado biógrafo de Eliade, em ensaio intitulado *Eliade's pilgrimage to Fátima*⁷, reportando-se ao *Diário Português*, em que é possível flagrar o envolvimento do pensador romeno com a fé, sendo ainda mais surpreendente a revelação de que tenha realizado uma peregrinação ao santuário de Fátima. Nestes comentários observa que Eliade não se reconhece como místico e especialmente não enxerga a religião a partir da perspectiva das igrejas e seus fiéis seguidores, de modo que sua iniciativa de realizar a peregrinação contraria tal disposição mental.

Diante do sofrimento de Nina, sua mulher, provocado pela doença e mais tarde pela sua morte, percebeu que seu amor por ela assim como suas aventuras lendárias eram "paralelos à sua paixão pelo absoluto na metafísica e na religião", associação que estenderia para interpretar seus estados freqüentes de melancolia como a única experiência religiosa permitida por Deus.

Durante o tempo que perdurou a doença e o luto pela morte de Nina, tornou-se leitor assíduo da bíblia em que buscou compreender a justificação do sofrimento pela doutrina cristã, através dos sofrimentos de Jó, permitidos por Deus embora depois recompensados após submeter-se à prova. A experiência

7 Ver artigo em *Symbolon*, nº4/2008, Anais do Colóquio Internacional – Ceutenário de Mircea Eliade sobre o tema "Mircea Eliade et la pensée mythique"

de Jó não lhe parece uma justificativa aceitável, conforme sugere o comentário seguinte (p.169): "Para que ele voltasse a gozar a vida e Deus, foi necessário que tudo o que sofreu, todo seu passado fosse abolido." Mas, o esquecimento do passado, seja no âmbito da história pessoal seja na história universal lhe parece problemático.

Insatisfeito com a justificação faz uma comparação entre cristianismo e judaísmo, lembrando que no primeiro, especialmente no que considera autêntico, se faz uma associação entre o sofrimento e o amor de Deus, de tal modo que o sofrimento torna-se prova do amor Dele. Daí questionar por que Deus haveria de fazer sofrer o homem amado. Na visão judaica o amor de Deus pelo homem se manifesta através da alegria e prosperidade. De onde se pergunta se não seria "mais autêntica a experiência religiosa que salva o concreto, os bens materiais" (p.178) Salvando o concreto ou os bens materiais, a religião forneceria um sentido religioso, que permitisse ao homem gozar da carne ao mesmo tempo em que permanecesse no espírito. (p.179)

Apesar de buscar identificar na religião valores de reconciliação com o mundo, é levado a interpretar a perda de sua mulher em termos de uma reconciliação com Deus, quando afirmou (p.159): "A partida de Nina terá para o resto da minha vida um sentido soteriológico. A separação de Maitreyi (com quem teve um romance na Índia e escreveu um livro sobre ela), há catorze anos, também teve um sentido: fugi da Índia, abandonei a Ioga e a filosofia hindu pela cultura romena e pela literatura".

Concepções acerca da dimensão religiosa e da vida mística

Eliade experimentou outro tipo de alteridade, distinta da proporcionada pela diversidade cultural, diante dos diferentes campos de saber com os quais se confrontou em sua decisão de se dedicar ao estudo das crenças e idéias religiosas. A preponderância da racionalidade e do pensamento científico em vigor na época, descredibilizava os estudos sobre o terreno da religião, que não estivessem submetidos à lógica da modernidade. Note-se a justificativa que ele dá à sua crítica ao materialismo econômico e a sociologia (p.32-33):

Minha falta de interesse pela sociologia, o marxismo e demais se deve a freqüente constatação de que tais disciplinas nos dão a ilusão de uma explicação global da história, embora, realmente, só tenham em conta o homem como massa. Não duvido que milhares de homens se comportem exclusivamente com atenção a padrões econômicos, mas pela mesma razão se pode dizer que se comportam biológica e fisicamente como objetos submetidos à lei da gravidade.

Sua reação frente às visões materialistas é reafirmada pela paixão pelo que denomina de formas 'objetivas e eternas' das religiões, como o símbolo, o mito e o rito com a determinação de demonstrar a validade dessas formas de manifestação do fenômeno religioso tidas como mortas. (p.47) A esse respeito ele pondera que estas formas de manifestação estariam presentes mesmo na vigência do Iluminismo: (p.59) "A França não estava completamente "iluminada"; existiam inúmeros fenômenos de misticismo degradado..." nas províncias.

A convicção sobre a permanência de certas crenças também em seu tempo era detectada em conversas com outros intelectuais, através do interesse pelo

ocultismo, mencionando a Índia como território de exploração desse tema. René Guenon⁸, seria citado como estudioso das tradições de textos sagrados da Índia. Interesse que requer habilidade para provocá-lo e descobri-lo, já que constitui assunto do qual se demonstra vergonha e constrangimento em abordá-lo. Eliade, porém, sente-se à vontade em afirmar-se como (p.44): “um perfeito pagão clássico que tenta cristianizar-se. Para mim, os ritmos cósmicos, os símbolos, os signos, a magia e o erotismo existem de forma mais imediata que o problema da redenção”.

Neste breve depoimento vê-se que Eliade interessava-se menos pela dimensão salvífica das religiões do que pela sua dimensão ritual e simbólica no que poderia encarnar no plano da experiência mística. E assim delimita o campo de sua pesquisa em torno do fenômeno religioso no que resiste ao tempo, ou seja, suas formas objetivas e eternas, símbolo, rito e mito, e sua vocação de dar relevo ao que se pensava haver desaparecido. (p.47)

Desta maneira, ele defende a tese de que a história universal não pode ser escrita com base apenas em documentos escritos, mas em documentos espirituais, tais como mitos e crenças, e assim afirma sua vocação de etnógrafo em contraste com a de historiador. Em sua auto-identificação profissional obstinou-se a se assumir como etnógrafo, rejeitando as designações de filósofo ou historiador, demonstrando maior oposição a de sociólogo, de modo que buscava se situar em um plano de observação distinto das perspectivas dos campos de saberes desses outros pensadores. Porém, os embates entre Eliade e esses campos disciplinares serão tema da análise a seguir.

No intuito de distinguir seu aporte teórico ao campo das religiões das diferentes abordagens formuladas até então, vale a pena transcrever um comentário do Diário (p.244-245):

Até agora se contemplava a religião senão como um fato irracional, como uma experiência pré-dialética (R.Otto etc.), senão como um conjunto de atos sociais (escola sociológica francesa, etc.), ou como uma atividade racional provocada pelo desejo de encontrar resposta ao problema da causalidade (quem terá feito o cosmos, etc. A escola católica, W. Schimidt, etc.). Eu demonstro que a mesma morfologia das vivências religiosas em boa parte irracionais, está de maneira coerente elaborada e enquadrada com lógica. Nem sequer a vivência mais demoníaca, nem a cerimônia mais “caótica” são exclusivamente irracionais, senão que se enquadram em um conjunto de crenças e ritos que é compatível com uma visão racional e integral do mundo.

Ele esclarece ainda que a religião se revela não apenas através de idéias claras dentro de um sistema doutrinário coerente, mas através de símbolos e ideogramas, cuja apreensão permite o acesso a estratos profundos da consciência, nos quais situam-se os arquétipos. Estes estariam presentes nas formas religiosas mais racionalizadas, desempenhando papéis idênticos aos das formas religiosas menos racionalizadas na “economia espiritual”. Aliás, Eliade em seu livro *Origens* (1989 p.22) parte do pressuposto de que “o *homo religiosus* representa o ‘homem total’; conseqüentemente a ciência das religiões deve

8 René Guenon enfrentou o preconceito das universidades européias ao ver reprovada sua tese de doutoramento em filosofia sob o título *Introduction Générale à l'étude des Doctrines Hindues*. Ver artigo da Symbolon de Bruno Pinchard *Mircea Eliade lecteur de René Guenon: ombres et lumières chez les “initiés”*.

tornar-se uma disciplina total no sentido de ter de utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de abordar um fenômeno religioso.”

Seu profundo envolvimento com as temáticas próprias do fenômeno religioso contrastava com a tendência dominante do meio intelectual da época de crítica radical a influência opressora das religiões sobre a vida pessoal e social, note-se para tanto as idéias de autores em evidência como Marx, Freud, Nietzsche, Sartre etc. A ciência havia substituído a religião como explicação do mundo e como objeto de confiança, pelos seus resultados no âmbito tecnológico. As palavras de Bertrand Russel, filósofo britânico agnóstico, em seu ensaio “No que acredito” (1925) testemunham as idéias dominantes da época, em relação à fé na ciência, contrastando com aquelas defendidas pelo pensador romeno (Russel 2007 p.101):

Poderá a ciência, caso queira, permitir que nossos netos vivam uma vida plena, ao proporcionar-lhes conhecimento, autocontrole e atributos que produzam harmonia, em vez de discórdia. No momento, ela está ensinando a nossos filhos a matarem uns aos outros, visto que muitos homens de ciência estão dispostos a sacrificar o futuro da humanidade, em troca de sua momentânea prosperidade. Mas essa fase passará quando os homens tiverem adquirido sobre suas paixões o mesmo domínio que já possuem sobre as forças do mundo exterior. Finalmente então teremos conquistado nossa liberdade.

Esta reflexão permite compreender a reação de Eliade ao comentário de Ortega y Gasset a respeito de sua qualificação de filósofo místico ser oriunda de sua proximidade de Orfeu (p.119): “me considero um cavalo de tróia no campo científico e minha missão é pôr fim à guerra de tróia que desde há muito tempo se desenvolve entre ciência e filosofia. Quero dar validade científica ao sentido metafísico da vida arcaica.”

Antes de finalizar cabe ainda fazer alguns registros a respeito de suas formulações teóricas no campo das ciências das religiões, como quando revela o sentido buscado em uma de suas obras mestras (p.65):

Entre meus grandes livros estará a Introdução a História das Religiões, (...). O interesse excepcional deste livro reside em meu modo absolutamente pessoal, “pessoal” com respeito aos critérios modernos, mas arcaico e validado pela história milenar das religiões, de julgar o misticismo e a experiência religiosa.

Por fim, a análise aqui esboçada do Diário Português teve o propósito de ressaltar a importância de testemunhos pessoais de relatos autobiográficos para penetrar no centro das motivações profundas de Eliade e, de seu lugar no mundo, em seu legado latino e cristão, para entender a predileção pelos fenômenos ligados à manifestação do sagrado, elegendo o *homo religiosus* como cerne de sua reflexão.

Referências

- Araújo, AF; Sousa, SG. 'Mircea Eliade et le temps d'Eranos'. In : *Symbolon*, n.4/ 2008, 91-106
- Durand, G. *A fé do sapateiro*. Brasília: UnB, 1995
- Buse, I. 'Mircea Eliade et la pensée ouverte'. In : *Symbolon*, n.4/ 2008, 41-51.
- Eliade, M. *Diario Português*. Barcelona: Kairós, 2001
- Eliade, M. *Origens, história e sentido nas religiões*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Paz, O. *Vislumbres da Índia*. São Paulo : Mandarim, 1996
- Pinchard, B. 'Mircea Eliade lecteur de René Guenon: ombres et lumières chez les "initiés".' In : *Symbolon*, n.4/ 2008, 71-90
- Ricketts, M L.' Eliade's pilgrimage to Fátima'. In : *Symbolon*, n.4/ 2008, 15-20
- Russel, B. *No que acredito*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

EADEM MUTATA RESURGO: "EMBORA MUDADO, RESSURGIREI O MESMO".

EADEM MUTATA RESURGO: "ALTHOUGH CHANGED, I WILL REAPPEAR THE SAME".

Neide Miele¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo recuperar alguns aspectos da história do Círculo de Eranos, seu nascimento, suas metas, seus fundadores, sua produção mais significativa, seus participantes mais ativos e os desdobramentos mais significativos.

Palavras-chave: Eranos, mitologia comparada, antropologia comparada, hermenêutica simbólica.

Abstract: This article aims to recover some aspects of Eranos Circle history, its birth, goals, founders, more significant production, more active participants and main unfoldings.

Key-words: Eranos, compared Mythology, compared Anthropology, symbolic hermeneutics.

Eadem Mutata Resurgo: "Embora mudado, ressurgirei o mesmo." Este é o lema adotado nos Encontros de Eranos, desde sua criação até hoje.



Ascona, lugarejo às margens do Lago Maggiore, Suíça, foi a sede de um dos mais frutíferos ciclos de eventos, denominado Círculo de Eranos.

Carl G. Jung, considerado o mentor do círculo e grande timoneiro até sua morte em 1961, contrapõe seus estudos de psicologia arquetípica à fenomenologia de Rudolf Otto, fazendo emergir assim a hermenêutica das profundezas.

Eranos foi possível porque contou com o patrocínio da duquesa Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962). Tendo ficado viúva logo após a Primeira Grande Guerra Mundial, Olga construiu uma casa para si, chamada *Casa Gabriella*, em terras deixadas por seu pai. Em meio a esse isolamento ela tem uma visão: *Eu era a terra ao meu redor e a terra ao meu redor era eu mesma. Muitas pessoas vinham a mim e a essa terra. Eu era uma com a terra ao meu redor.* Esta visão tornou-se recorrente e, em 1928, começou a construir uma casa para abrigar as pessoas que viriam até ela.



Assim nasceu *Eranos*. Os conferencistas convidados se reuniam em torno de uma grande mesa de cedro, representação simbólica da busca pelo Santo Graal, imortalizada no romance por Perceval. No primeiro encontro (1933) os

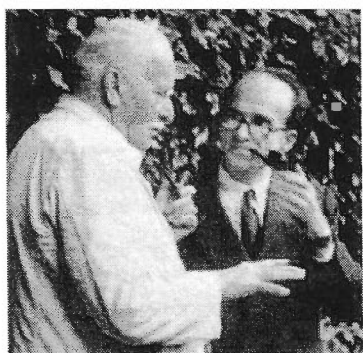
¹ Profa.Dra. do PPGCR-UFPB e Chefe do Departamento de Ciências das Religiões - UFPB



pesquisadores presentes falaram sobre *Ioga e Meditação no Oriente e no Ocidente*, no segundo, no tema foi: *O simbolismo e a orientação espiritual no Oriente e no Ocidente*. Esta busca de integração entre o Oriente e o Ocidente marcou a primeira fase do Círculo.

O nome *Eranos* foi dado por Rudolf Otto, autor de *O Sagrado*. Em grego, *Eranos* significa *comida frugal onde cada um leva a sua parte*. Nesta *refeição compartilhada*, cada convidado deveria mostrar-se digno da hospedagem e do convite, retribuindo com um presente intelectual: um texto, uma canção, um poema... De acordo com sua fundadora, tais encontros seriam dedicados a promover a aproximação entre os dois hemisférios da terra, Ocidente e Oriente.²

Os Encontros de *Eranos* contavam com a presença dos mais atuantes cientistas da época: Adolf Portmann, zoólogo interdisciplinar, cujos trabalhos privilegiam aspectos sociológicos e filosóficos sobre a vida dos animais e dos humanos, dirigiu *Eranos* até 1982, ocasião de sua morte; Heinrich Zimmer, indólogo e historiador da arte; Martin Buber, filósofo sionista; Erich Neumann, fundador da escola de Psicologia Analítica de Israel; Gilles Quispel, especialista em estudos gnósticos; Herbert Read, Inglês, historiador da Arte; Karl Kérenyi, filólogo e mitólogo; Henri Corbin, Profundo conhecedor do Islã; Paul Tillich, teólogo protestante; John Layard, antropólogo; Mircea Eliade, historiador da religião; Paul Radin, antropólogo americano; Denis de Rougemont, escritor e ecologista suíço; Gershom Scholem, historiador do misticismo e do messianismo judaicos; Max Pulver, físico; John Layard, antropólogo; Paul Masson-Oursel, especialista em filosofia da Índia; Joseph Campbell, mitólogo; Daisetz Teitaro Suzuki, tradutor prolífico de literatura chinesa, japonesa e sanscítica, Konrad Lorenz, zoólogo estudioso dos padrões de comportamento de organismos vivos; Gilbert Durand, Antropólogo do imaginário. Nos anos setenta um novo grupo de intelectuais começou a conferenciar em *Eranos*: James Hillman, psicólogo, Michel Mafesolli, discípulo de Gilbert Durand, entre outros.



Nas palavras de Mircea Eliade, que aparece na foto junto com Jung: *Algum dia se terá que escrever a incrível história desse círculo. A intenção de Eranos consiste em considerar o simbolismo a partir de todos os ângulos possíveis: psicologia, história das religiões, teologia, matemática e inclusive biologia. Sem dirigir diretamente, Jung foi o spiritus rector deste círculo ao qual comunicou em primeira mão suas investigações sobre alquimia, o processo de individuação e suas hipóteses relativas à sincronicidade.*

Um editor com coragem e clarividência, o Dr. Brody, se encarregou de publicar os textos dessas conferências. Hoje em dia, os 20 volumes de *Eranos-Jahrbücher* se constituem com suas mil páginas uma das melhores coleções científicas referidas ao estudo dos simbolismos. Aos setenta e sete anos o professor Jung não havia perdido nada de sua extraordinária vitalidade, de sua surpreendente juventude. Ele publicou um atrás do outro, três de seus livros: sobre o simbolismo do Aion, sobre a sincronicidade e, finalmente, esta Resposta a Jó que já provocou reações sensacionais, sobretudo entre os teólogos.

2 www.pacifica.edu/eranos/about.html acesso em 20/02/2009

O professor Jung foi um profeta dos tempos modernos. Pois se Freud teve o grande mérito de descobrir o inconsciente pessoal, Jung descobriu o inconsciente coletivo e suas estruturas, os arquétipos. E com isso, lançou uma nova luz na interpretação dos mitos, das visões e dos sonhos. Mais ainda: logo, Jung se liberou dos prejuízos cientificistas e positivistas da psicanálise freudiana; não reduzindo a vida espiritual e a cultura a epifenômenos de complexos sexuais da infância. Finalmente, Jung leva em conta a história; olha a psique como naturalista e como historiador; segundo ele, a vida das profundidades psíquicas é a História. Dizem os junguianos que suas descobertas mudaram completamente o universo mental do homem moderno. Freud não se equivocou: Jung não poderia permanecer como um simples sábio, tinha que ampliar cada vez mais os horizontes de suas descobertas e traçar um caminho para que o homem moderno saísse de sua crise espiritual. Pois, para Jung, como para muitos outros, o mundo moderno está em crise, e essa crise é provocada por um conflito ainda não resolvido nas profundezas da psique.³

Desde o nascedouro o Círculo de Eranos teve por objetivo estabelecer as conexões entre as *paisagens mentais* do Ocidente e do Oriente no seguinte sentido: Ernest Cassirer em sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas* mostrou que o Oriente se caracterizava pelo estilo mítico-místico e o Ocidente primava pelo estilo lógico promovido pela ciência.⁴

Segundo José Carlos de Paula Carvalho, que se apoiou em Ortiz-Osés⁵ em sua análise, a primeira fase foi de 1933 a 1946 e caracterizou-se pela **mitologia comparada** entre as mitologias do Oriente e do Ocidente, sobretudo nas tradições hermética, gnóstica e alquímica. O maior desafio neste período foi aproximar estes dois universos não só em termos de hermenêutica sacra, mas da antropologia, da sociologia, da literatura, da ciência, da filosofia e das artes. O objetivo era o estudo dos universais humanos, derivados dos diferentes universos psico-culturais que dão unidade à humanidade, ou seja, o estudo das estruturas fundamentais da consciência humana. Para serem universais elas deveriam ser arquetípicas, portanto, simbólicas. Esta fase chega a três conclusões básicas: 1) O domínio do "mythos" e do Mítico permite o acesso ao *inconsciente coletivo* sendo, portanto, domínio dos arquétipos; 2) O inconsciente coletivo do homem ocidental cristão, de raízes greco-judaicas e de cultura indo-européia é configurado tanto pelo Ocidente quanto pelo Oriente, tanto pelos mitos Greco-judaico-cristãos quanto pelos mitos pagãos; 3) Devido às duas afirmações anteriores, é fundamental o estudo do "homem arcaico". As publicações mais destacadas deste período foram: *Ocidente e Oriente, Redenção e Salvação, A Deusa Mãe, Renascimento, Gnose e Cristianismo, Hermetismo, Sol e Luz, Os Mistérios, O Arquetípico, Espírito e Natureza*. A produção deste período foi divulgada em 14 volumes.⁶

A segunda fase estendeu-se de 1947 a 1971 e foi caracterizada pelo estudo da **antropologia cultural**. Com o fim da Segunda Guerra, os intelectuais de Eranos se perguntavam pela "nova imagem do homem", o *homo religiosus*. As atrocidades

3 Extraído de *O Vão Mágico*, por Mircea Eliade, "Encontro com Jung", em *Combat*, 9 de outubro de 1952, tradução de *Claudia Araujo*. http://www.meiodoceu.com/Jung_31.htm Acesso em 20/02/2009.

4 Cassirer, E. *A filosofia das formas simbólicas*. Fondo de Cultura Econômica, 1985.

5 Ortiz-Osés, A. *El círculo de Eranos: una hermenêutica simbólica Del sentido*. Barcelona: Anthropos-Revista de Documentacion Científica de La Cultura, nº 153, fevereiro de 1994.

6 Carvalho, J C de P. *Imaginário e Mitodologia: Hermenêutica dos Símbolos d Estórias de Vida*. Londrina: UEL, 1998, pág. 22.

da guerra e a ascensão do sistema capitalista, capitaneados pelos Estados Unidos, ressaltam a importância do mítico e da religiosidade. Esta fase chegou a quatro conclusões: 1) A importância e necessidade de se reconstruir a *imago homine*; 2) O homem é o produtor e mediador das divisões sócio-culturais e psico-biológicas, inclusive as estratégias do preconceito, sendo de sua responsabilidade a constituição das ações ético-político-educativas; 3) A importância da mediação simbólica na constituição dessas práticas educativas; 4) A cultura é instrumento fundamental para a reconstrução da unidade dispersa, o *Unus-Mundus*. As publicações deste período somam 25 volumes e as mais importantes são: O Homem mítico, Os Arquétipos, Homem e Rito, Homem e Tempo, Homem e Energia, Homem e Terra, Homem e Transformação, Homem e Simpatia, Homem e Criatividade, Homem e Sentido, Homem e Paz, Renovação do Homem, Utopia, O Drama Humano, Polaridades da Vida, Imagem do Homem, Fases da Vida.⁷

A terceira fase foi de 1972 a 1988 com uma publicação de 16 volumes e sua característica foi o estudo da **hermenêutica simbólica**, ou antropologia hermenêutica, que investigará as atitudes arquetípicas do homem diante do sagrado. Esta fase chega a cinco conclusões: 1) A importância da elaboração de uma filosofia da cultura; 2) Esta filosofia da cultura centra-se no simbolismo-mediação e na hermenêutica do *homo-religiosus*; 3) A hermenêutica do *homo-religiosus* exige uma "nova leitura" para que se possa forjar uma nova imagem de homem, desta vez unificado, "re-ligado"; 4) A função simbólica é o agente da "sutura" que fará a religação do homem, pois o simbólico é bi-fronte: pelo pólo do arquétipo se refere à Natureza e pelo pólo das imagens se refere à Cultura; 5) Entretanto isso supõe valorizar o mundo das imagens simbólicas em contraposição ao capitalismo iconoclasta de racionalização da produtividade social. O grande objetivo passou a ser o reencantamento do mundo através do símbolo e da imagem. Desenvolve-se uma ontologia mítico-simbólica e as principais produções foram: As Cores, As Normas, Pluralidade de Mundos, Unidade e Diversidade, A Imperfeição, Tempo e Intemporalidade, O Pensamento Mítico, Limites e Limitações, Homens e Deuses, Corpo físico e Corpo Espiritual, Homem e Cosmos, O Oculto, Encruzilhadas.⁸

Eranos foi a matriz hermenêutica de vários pensadores e escolas:

Henri Corbin, na foto com Jung, foi um profundo conhecedor do Islã e essencialmente um filósofo-místico com três pátrias: França, seu país de origem, Alemanha, onde estudou filosofia sendo o responsável pela tradução das obras de Rudolf Otto e Heidegger para o Francês e Iram, onde lecionou filosofia durante algumas décadas. Foi também professor da Universidade de Jerusalém. Seu objetivo de vida foi reunir as três "Religiões do Livro", ou seja, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.



Americano de origem, em 1927 Campbell recebeu uma bolsa de estudos para ir a Europa, onde aprendeu Francês antigo e Sânscrito nas Universidades de Paris e Munique. Além destas línguas aprendeu francês e alemão modernos, mantendo-se fluente em ambas as línguas pelo resto de sua vida. Campbell destacou-se nos estudos de mitologia comparada sendo uma das maiores referências contemporâneas nesta temática.



7 Idem, pág. 23.

8 Idem, pág. 24.



Mircea Eliade, romeno naturalizado americano, é a referência mais destacada no mundo contemporâneo quando o tema é História das Religiões. Lecionou na Universidade de Bucareste, na École des Hautes Études de Paris, no Instituto do Extremo Oriente de Roma, no Instituto Jung de Zurique e na Universidade de Chicago. É autor de imensa produção acadêmica, fundamental quando se trata de analisar o pluralismo religioso.

Gilbert Durand talvez tenha sido o único discípulo a criar verdadeiramente uma escola de pensamento. Apesar de sua importância, a Antropologia do Imaginário ainda não foi devidamente reconhecida como modelo de estudo dotado de um referencial teórico próprio e uma metodologia específica. No Brasil esta escola foi divulgada pela prof^a Danielle Perin Rocha Pitta, sendo a UFPB a primeira universidade brasileira a adotar esta teoria como matriz metodológica no igualmente pioneiro Curso de Graduação em Ciências das Religiões.



Dentro dos objetivos do Círculo de Eranos, Gilbert Durand procurou identificar em que momento o pensamento ocidental começou a se distanciar da figura universal do homem místico em direção ao mundo material, ao universo dos fenômenos. Com base nos estudos de Henri Corbin, Durand situa este período no começo do século XIII, bem antes do Renascimento ao qual Michel Foucault atribui a tendência superficial centrada sobre os fenômenos adotada pelo homem ocidental contemporâneo. Para Corbin e Durand, a adoção da visão aristotélica e racional do mundo separou o Ocidente da tradição platônica e da perspectiva gnóstica, orientadas sobre o conhecimento de si e na busca da transcendência. Desde seus primórdios a Igreja Católica Romana teve um papel fundamental neste processo. Ela não podia aceitar que cada pessoa pudesse obter diretamente a iluminação sem passar pelo crivo intermediário da Igreja. Assim, São Tomas de Aquino e demais teólogos católicos separarão o conhecimento humano da revelação, que não poderá ser interpretada senão pelo Papa e seus porta-vozes. Apesar da trincheira estabelecida pela hierarquia da Igreja, alguns exemplos de desobediência proliferaram: Bernardo de Clairvaux e Hildegard Von Binguem são dois exemplos.

Além destes autores e escolas, o Círculo de Eranos muito contribuiu para o estudo do esoterismo científico. Tão carregada de conotação pejorativa em nossa época, a palavra "esotérico" não assustou Jung nem os colaboradores de Eranos, muito ao contrário. Jung se interessou pela descoberta de Nag Hammadi desde o princípio. Em 1952, Quispel adquiriu um dos códices em Bruxelas e realizou a maior parte das primeiras traduções, envergonhando assim a comunidade erudita, que se viu na contingência de apressar o trabalho longamente adiado. Esse documento, intitulado Jung Codex, foi apresentado ao Instituto Jung de Zurique por ocasião do octogésimo aniversário do Dr. Jung, tornando-se o primeiro item da descoberta de Nag Hammadi a ser abertamente examinado por eruditos e leigos fora do turbulento ambiente não-cooperativo do Egito dos anos 50. O próprio professor Quispel declarou ter sido Jung uma peça-chave no despertar da atenção sobre os manuscritos e na publicação da valiosa coleção de Nag Hammadi. Existem boas razões para se crer que, sem a influência de Jung, essa coleção também poderia ter sido relegada à obscuridade pela aparentemente sempre ativa conspiração da negligência erudita.⁹

9 http://www.gnose.org.br/cursonovagnose/arcano1/Main/arc1_apendice.html Acesso em 20/02/2009

Após a morte de Portmann em 1982 a direção do Círculo de Eranos passou a Rudolf Ritsema, especialista em I Ching. Com o desaparecimento gradativo da "velha guarda" o Círculo Eranos continuou existindo, mas a Fundação criada pela duquesa Olga Fröbe-Kapteyn tornou-se a Associação dos Amigos de Eranos. As conferências deixaram a Casa de Eranos e os oradores deixaram de se reunir na famosa mesa redonda de cedro, símbolo da cavalaria espiritual. As conferências de Eranos continuaram acontecendo, mas sem o "Espírito de Eranos", que caracterizou o Círculo desde seu nascimento e contribuiu para estimular o interesse de uma boa parte do mundo acadêmico sobre as religiões comparadas, como também os estudos comparados sobre as diversas formas de religiosidade, entre elas o esoterismo científico.¹⁰

10 <http://signes-et-symboles.org/dossiers-symbole/index.php/2007/02/10/50-lesoterisme-et-luniversite-le-temoignage-dantoine-faivre> Acesso em 20/02/2009.

INVOCADO OU NÃO INVOCADO DEUS ESTARÁ PRESENTE.

INVOKED OR NOT INVOKED, GOD WILL BE THERE.

Filomena Vargas¹

Resumo: A imagem de Deus na psique é um tema vivo na obra de Jung. Sua experiência de Deus foi uma força que se impôs a ele sem deixar escolhas e seu trabalho reflete esta experiência. Em sua obra os conceitos: si-mesmo, inconsciente, Deus se interpenetram e no processo de individuação, o homem caminha construindo sua inteireza. A alma diferenciada e o ser humano em toda sua plenitude é o pináculo desta jornada. Vivenciamos sim a pluralidade dos complexos, a força dos numens anima\ animus que correspondem ao politeísmo. Caminhando para a diferenciação ou particularização da alma chegamos à convergência, a união dos opostos, ao si-mesmo que corresponde ao monoteísmo. A unidade e integração seria um avanço sobre a multiplicidade? Movidos pelo Senex expressamos nosso desejo por uma utopia de integração e entendemos a individuação como um movimento em direção à unidade. Se somos, como propôs Jung, uma psique policêntrica, seríamos mais coerentes se acolhêssemos a diversidade assim como acolhemos a unidade.

Palavras chave: Jung, Deus, individuação.

Abstract: God's image in the psyche is a living theme on Jung's work. His experience about God was a strength that imposed itself to him without choice and his work reflects this experience. On his work the concepts of self, unconscious and God interpenetrate, and on individuation process men walks on building his wholeness. Distinguished soul and the completeness of human being is the major point of this journey. We do experience the plurality of the complexes, the strength of numens anima/animus' corresponding to polytheism. Going to differentiation or particularization of the soul we arrive on convergence, on the union of opposites on self, corresponding to monotheism. Would unity and integration be an advance over multiplicity? Moved by Senex, we express our desire for an integration utopia and understand individuation as a motion toward unity. If we are, as supposed by Jung, a polycentric psyche, then we would be more coherent if we accepted diversity in the same way we accept unity.

Key-words: Jung, God, individuation.

Esta frase em latim, "VOCATUS ATQUE NON VOCATUS DEUS ADERIT", está esculpida na porta de entrada da residência de Carl Gustav Jung em Küssnacht, Suíça. Originária do Oráculo de Delfos, esta inscrição, neste local, nos coloca diante do mistério e da aventura de sondar o que Jung pensa, sente, entende, sabe, conhece sobre DEUS. Numa entrevista à BBC de Londres, "Face to Face", filmada em sua residência em 22 de outubro de 1959, questionado se acreditava em Deus, respondeu: "Eu só acredito naquilo que sei. E isso elimina a crença....eu sei que ele existe." Jung se coloca no centro da experiência pessoal e íntima com Deus. Penso que coloca Deus dentro do homem. Na citada entrevista ainda diz que precisamos urgentemente ter um entendimento sobre a natureza humana, pois, o único perigo que realmente existe é o ser humano. Todo o aparato criado pelo homem para dizimar a vida no planeta está ao alcance do próprio homem

1 Psicóloga com formação junguiana e atuação na área clínica em João Pessoa-PB

e não conhecemos esta criatura. Qual é o poder da psique? O quão importante isso é? Nós não sabemos nada sobre isso. A urgência da realização desta jornada interior é uma realidade. Esquivarmo-nos desta responsabilidade ética priva-nos da totalidade e nos impõe uma dolorosa fragmentação em nossa vida. Estamos cada vez mais nos distanciando de nosso mundo interior, vivendo o que Jung chamou de perda da alma.

Desde cedo em sua vida Jung buscou esclarecimentos sobre Deus. Procurava um Deus vivo, experienciado, mas só encontrava reflexões filosóficas de um Deus estéril e longínquo. Ele experienciava Deus como uma força interior que se impunha a ele não lhe deixando escolhas, era uma realidade que o arrebatava independente de sua vontade. Em seu livro Resposta a Jó ele diz:

Só por meio da psique podemos verificar que a divindade age em nós, dessa forma somos incapazes de distinguir se essas atuações provêm de Deus ou do inconsciente, isto é, não podemos saber se a divindade e o inconsciente constituem duas grandezas diferentes, ambos são conceitos limites para conteúdos transcendentais. Pode-se, entretanto, verificar empiricamente que existe no inconsciente um arquétipo da totalidade, que se manifesta espontaneamente nos sonhos etc. (...) a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo particular deste último, isto é, com o arquétipo do si-mesmo. (Jung, OC v.XI§757).

A visão junguiana do homem é puramente dinâmica e dois conceitos podem resumi-la: tornar-se e transformar. A exploração interior como fonte de renovação, tem como objetivo restabelecer o curso psíquico. A atitude objetiva e neutralidade do trabalho analítico são catalisadores de conteúdos do inconsciente e o aporte da psicoterapia é tão variado quanto a natureza humana e a evolução psicológica é imprevisível, pois as vias e intenções da natureza não são as mesmas nossas.

O homem é a finalização da evolução das espécies. Nele o mundo se torna consciente dele mesmo pela formação de um ego, mas este tende a se esquecer da ligação do oceano de onde ele saiu. Na esfera coletiva, quando o homem se afasta aflora o selvagem (cujos exemplos são abundantes no nosso cotidiano), na esfera individual é a neurose, onde o inconsciente negado reclama sua parte.

Jung foi tão original, ousado em suas percepções e insights que o academicismo precisaria vencer o misoneísmo para encará-lo com a mente aberta. Não podemos deixar que uma personalidade tão original, "a expressão de um inconsciente que se realizou" como ele disse em seu livro *Memórias Sonhos e Reflexões*, se torne só uma referencia a uma senilidade sábia, um rei de cabelos brancos da cultura européia, distante de nós aqui do século XXI, ao sul do equador. O seu grande legado à cultura foi pensar diferente, com a radical independência de suas próprias idéias, abrindo-se pra acolher o desconhecido e não aceitando adequar o desconhecido à ciência de sua época. Assim ele cunhou sua marca: ser radical. Antecipou, portanto nessa postura sua futura compreensão do que ele chamou de individuação: "o melhor desenvolvimento possível da totalidade de um indivíduo determinado....requer-se para tanto a vida inteira de uma pessoa, em todos os seus aspectos biológicos, sociais e psíquicos" ou ainda "a realização máxima da índole inata e específica de um ser vivo em particular." (Jung OC v.XVII §289).

O homem, segundo Jung, está à procura de sua alma, ele busca um sentido para sua existência, não consegue ter uma vida sem significado. O intelecto usurpou o lugar do espírito criador e este deve ser buscado não mais no alto como uma chama, mas nas profundezas onde se encontram as águas, que é o

que testemunham os sonhos dos nossos pacientes. A neurose é o sofrimento de uma alma que procura seu sentido e o homem está sendo chamado a parir um cosmos, um mundo organizado a partir de si mesmo. O sofrimento neurótico leva o homem a procurar uma experiência arquetípica que traga para ele algo de valor incorruptível.

Nesta busca por sua alma a personalidade vai experimentando o paradoxo de estar no mundo e ao mesmo tempo se distanciar dele, renunciando aos valores egóicos e pessoais, passando gradativamente a se conectar cada vez mais com o eterno que há em si; vai experimentando seus múltiplos eu's, vivenciando a pluralidade da psique, se movimentando em direção a Deus. É o processo de individuação que promove o desenvolvimento das diferenças, a separação das partes do todo o individual do coletivo, imagem de Deus dos deuses e o metafórico do metafísico. Vamos em direção à diferenciação mergulhados no ambiente paradoxal do inconsciente que é ao mesmo tempo caótico, com um potencial para a organização. A individuação como processo se dá em movimento, fenomenicamente, quando experimentamos a sensação de sermos diferentes, de diferirmo-nos de nós mesmos e dos outros, criando certo isolamento como uma condição da consciência diferenciada, é a realização da diferença inata, da idiosincrasia inata.

Ele está interessado, como cientista empírico, nos efeitos psíquicos da religião e não como objeto de crença. Deus para Jung é uma realidade que está no psiquismo humano como experiência e como representação. O que é a imagem de Deus em si mesma é uma questão metafísica, o que Jung busca é compreender como esta imagem atua ou vive na psique humana. Ele usa categorias religiosas para se referir ao universo psíquico e por esta razão ficou definitivamente vinculado à teologia.

Jung esclarece e amplia o que ele denominou arquétipo do si-mesmo e relaciona-o com a figura tradicional de Cristo que é visto como símbolo da totalidade universal. Ele analisa o significado psicológico simbólico deste arquétipo e propõe que os aspectos psicológicos da individuação devam ser examinados à luz da tradição cristã, que se inclina a negar a realidade do mal, a excluir a potência maligna do si-mesmo, privilegiando o bem, preferindo um Jesus inofensivo. Para Jung a hipótese dos opostos presentes em Deus é uma questão que deveria nos ocupar quando entendemos que o cristianismo é uma religião monoteísta.

Em seu artigo "Psicologia: Monoteísta ou Politeísta?", James Hillman apresenta uma reflexão baseada nas seguintes palavras de Jung: "O politeísmo corresponde ao estágio animus-anima, ao passo que o monoteísmo corresponde ao si-mesmo." (Jung, OC v.IX/2§427). Ele sugere que, se anima-animus são um pré-estágio do si-mesmo, o politeísmo seria também um pré-estágio do monoteísmo.

No processo de individuação vivenciamos primeiramente a pluralidades dos complexos com seus núcleos arquetípicos e os númens anima/animus que correspondem ao politeísmo. No segundo estágio vivenciamos a convergência, a comunhão, a união dos opostos, o casamento sagrado, a totalidade, ser UNO com o Pai que é o estágio do si-mesmo e que corresponde ao monoteísmo.

A questão que se coloca então é: o que nos move? Nas palavras de Hillman: "Qual fantasia governa nossa visão de cultivo da alma e de processo de individuação - O múltiplo ou o uno?"

A unidade e a integração dos opostos parecem uma conquista, um avanço sobre a multiplicidade. No que diz respeito à teologia e à história das religiões o

monoteísmo é entendido numa perspectiva evolutiva. O pensamento linear em estágios progressivos valoriza o desenvolvimento histórico e o aperfeiçoamento hierárquico e tem como objetivo final o monoteísmo. O que nos faz pensar que existiria uma supremacia do monoteísmo.

Psicologicamente, movidos pelo arquétipo do SENEX, expressamos nosso desejo por uma utopia de integração e alimentamos aquela fantasia de individuação como um movimento em direção à unidade expressa na totalidade, na centralização.

O que Hillman afirma é que o monoteísmo não é equivalente à superioridade, exceto dentro da sua própria visão de mundo.

Segundo Jung nossa constituição psíquica é policêntrica, ou seja somos constituídos por uma multiplicidade de consciências parciais. Se formos mais coerentes com nosso universo interior poderemos aceitar melhor a diversidade tendo o mesmo valor que a unidade. Sem o preconceito há mais tolerância com aspectos menos desenvolvidos de nossa psique, mais espaço para a diferença, para a diversidade.

Poderíamos olhar não em termos de evolução, ou de desenvolvimento com relação aos diferentes tipos de religião, pois nenhuma atitude é superior a outra, nenhuma é evolução de outra. Elas são dadas e estão igualmente dadas. Talvez devêssemos ter menos certezas sobre estágios do desenvolvimento na religião e no indivíduo e ser mais questionadores a respeito do tipo de consciência que percebe em termos de estágios.

Parece haver uma noção infundada de que o monoteísmo psicológico seria o cume e que a evolução da religião manifesta teria uma tendência definitiva em direção à integração de nossa vida mental e emocional.

O foco sobre o múltiplo e o diferente proporciona uma variedade de maneiras de se olhar para uma condição psíquica refletindo de forma mais exata as ilusões e embaraços da alma. A fragmentação indicaria a existência de diversas possibilidades para a individuação como expressão da diversidade.

Não precisamos mais de um visão de mundo unificada, de uma personalidade unificada. Cada evento mostrando sua face é a forma como o mundo está e como nossas vidas são e cada evento mostra a divindade das coisas. A individuação seria então uma particularização da alma.

A possibilidade de olhar e acolher a diversidade nesta perspectiva pluralista abre as portas para a intimidade, o amor e aceitação, caminhando para um mundo possível, compatível com a vida.

Jung foi um corajoso estudioso da psique, ele nos deixa com a árdua tarefa de seguir adiante aproveitando da luminosidade deixada por ele em sua passagem. Perceberemos aos poucos nossa própria luz, faremos, incitados por ele nosso próprio caminho.

Referências

Jung CG. *Memórias Sonhos e Reflexões*, Rio de Janeiro, – Editora Nova Fronteira, 1975.

Jung CG. *Resposta a Jó*, Vol. XI das Obras Completas. Petrópolis, Vozes, 1979.

Jung CG. *O desenvolvimento da personalidade*, Vol. XVII das Obras completas. Petrópolis, Vozes, 1983.

Jung CG. *Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, Vol. IX das Obras completas. Petrópolis, Vozes, 1988.

Jung CG. *A natureza da psique*, Vol. VIII da Obras completas. Petrópolis, Vozes, 1984.

Hillman J. *Psicologia Monoteísta ou Politeísta?* Disponível em <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/psimopol.htm>
Acesso em: 06 nov.2008.

Face to Face with C.G.Jung (BBC 1959)

The first part of the report discusses the current state of the world economy and the impact of the financial crisis. It highlights the challenges faced by many countries, particularly in the developed world, and the need for coordinated international action to address these issues. The report also discusses the role of the International Monetary Fund (IMF) in providing financial assistance and technical support to member countries.

The second part of the report focuses on the impact of the financial crisis on the global financial system. It discusses the collapse of major financial institutions, the drying up of credit, and the resulting economic downturn. The report also examines the impact of the crisis on the real economy, including the loss of jobs and the decline in living standards in many countries.

The third part of the report discusses the need for reform of the global financial system. It identifies the weaknesses of the current system and proposes a number of reforms to make it more resilient and better able to handle future crises. These reforms include strengthening the regulatory framework, improving the transparency of financial markets, and enhancing the role of international organizations like the IMF.

The fourth part of the report discusses the impact of the financial crisis on the global economy. It examines the impact on different regions and countries, and the role of international trade and investment in the recovery. The report also discusses the need for a more balanced and sustainable global economy, and the role of development aid in supporting growth and poverty reduction in developing countries.

The report concludes by emphasizing the need for a coordinated and comprehensive response to the global financial crisis. It calls for a new global compact that would address the challenges of the 21st century and ensure a more stable and prosperous world for all.

ESCOLA LAICA E ENSINO RELIGIOSO: O NECESSÁRIO DIÁLOGO

LAIC SCHOOL AND RELIGIOUS TEACHING: THE NECESSARY DIALOGUE

Marília Domingos¹

Resumo: A legislação brasileira prevê o ensino religioso nas escolas de ensino fundamental. Os diversos segmentos que compõem o universo escolar, no entanto, não conseguiram ainda chegar a um consenso sobre a forma como as religiões devem adentrar as escolas. Se um grupo milita por uma visão do fenômeno religioso como fato marcante da história da civilização, outros preferem fazer uma transferência da “catequese” das igrejas para a escola. Outro segmento, ainda, vê no ensino religioso o caminho seguro para a transmissão das interdições e permissões, que ajudam a formar o “ser social”, através de uma educação temperada pelos parâmetros morais advindos da religião, enquanto seus opositores vêem no ensino religioso um retorno ao obscurantismo. Ao mesmo tempo, a discussão sobre o estado laico é confundida normalmente com uma discussão entre Estado ateu ou não. Diferente de países onde a discussão vem se desenvolvendo há diversos anos, - como no caso da França, em especial, - no Brasil o assunto ainda é tabu em certos meios e motivo de disputas em outros segmentos. Ora, abster-se de discutir não conduziu o meio acadêmico a contribuir significativamente para o esclarecimento dos fatos. O presente trabalho pretende, então, iniciar uma discussão sobre a relação entre ensino religioso e estado laico.

Palavras-chave: laicidade, ensino religioso, diálogo inter-religioso

Abstract : Brazilian legislation finds religion teaching at primary schools. The various levels that compose school universe, however, did not achieve a consensus about the way religiosity should come to schools. If a group defends a religious phenomenon point of view as a remarkable fact in the history of civilization, others prefer to transfer « catechesis » from churches to school. Other segment, besides, see on religious teaching a safe path to transmit interdiction and permission codes, what would help to shape the « social being » through an education seasoned with religious moral parameters, while its opponents find on religious teaching a return to obscurantism. At the same time the quarrel about laic state is normally commonly confused with a discussion between atheistic or non atheistic state. Differently from nations where this discussion has been developed for years – as specially in France – in Brazil the matter is still a taboo to some sectors and the sake to controversies to other sectors. To avoid the quarrel have not led the academic sector to contribute significantly to enlight facts. The present work intends to begin a discussion about relationship between the laic state and religious teaching.

Key-words : laicism, religious teaching, inter-religious dialogue

A legislação brasileira prevê o ensino religioso nas escolas de ensino fundamental. Os diversos segmentos que compõem o universo escolar, no entanto, não conseguiram ainda chegar a um consenso sobre a forma como as religiões devem adentrar as escolas.

¹ Professora do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Sociologia pela Universidade Paris I - Panthéon-Sorbonne. E-mail: mariliadomingos@uol.com.br

Ao mesmo tempo, a discussão sobre o estado laico é confundida normalmente com uma discussão sobre Estado "a favor" ou "contra" a religião (Estado ateu ou não).

Há de se entender que o Estado laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado e que o ensino das religiões se faz de forma igualitária e por profissionais bem preparados, sem proselitismo.

Diferente de países onde a discussão vem se desenvolvendo há diversos anos, -como no caso da França, em especial,- no Brasil o assunto ainda é tabu em certos meios e motivo de disputas em outros segmentos, com leigos e religiosos, teólogos e professores de ensino religioso se confrontando, uns acusando os outros de agentes de catequese mascarados, proselitistas, anticlericais, etc.

Ora, abster-se de discutir não conduziu o meio acadêmico a contribuir significativamente para o esclarecimento dos fatos. A transferência das discussões sobre os fatos religiosos a ambientes exteriores aos da transmissão racional e publicamente controlada do conhecimento como as universidades, favorece a difusão de idéias distorcidas, fanatizantes e credices.

A melhor maneira de contribuir significativamente para esta discussão é o início de diálogo onde os diversos atores envolvidos (escola, sociedade, famílias e alunos, professores e demais profissionais da educação), podem discutir e interagir, de forma racional, buscando uma maior compreensão do tema.

A laicidade

A laicidade é um dos princípios dos Estados Modernos, assim como o Brasil. Mas, independente de ser apenas um preceito, o termo carrega significados bem mais fortes.

Atribui-se o início das discussões sobre a laicidade ao estado francês, que já em 1880 - notadamente com as leis escolares - institucionaliza este princípio². Considerada mesmo como uma "exceção francesa" pelos críticos, Baubérot prefere apresentá-la como uma "invenção francesa e realidade exportável cujos elementos podemos encontrar em outros lugares." (BAUBEROT, 1997, p. 2089)

A laicidade francesa deu-se através de uma construção histórica de mais de um século. Hoje encontra-se difundida em diversos países, sem jamais ter suscitado tantos debates como naquele país, em especial no campo da educação.

É bastante difícil situar o aparecimento da laicidade com precisão, mas o estado laico é fruto desta separação entre Estado e Igreja, onde esta é excluída do poder político e administrativo e, em particular, do ensino. Uma primeira instituição leiga já apareceu em 1792, na França, com a instituição dos "atos civis", aqueles ligados à vida do cidadão e que passam a ser regidos pelo Estado, tendo como elemento central o casamento. (BAUBEROT, 1997, p. 2089). Aparecem então o batismo civil (registro de nascimento), o casamento civil, o enterro civil (registro de óbito), enfim, os atos da vida dos indivíduos deixam de

2 Vale assinalar que, apesar do estado francês excluir o ensino religioso do currículo do ensino primário (cf. Lei de 28 de março de 1882), desde esta época, as escolas públicas primárias possuem um dia livre durante a semana "além do domingo", para "permitir aos pais, se eles desejarem, fazer ministrar a instrução escolar fora dos estabelecimentos escolares". Ainda hoje, as escolas primárias não ministram aulas nas quartas-feiras, dia acordado desde esta época entre Igreja e Estado, para a catequese. Justificativas pedagógicas para esta interrupção na semana, como o "cansaço das crianças", são apenas tentativas de mascarar este acordo, que mesmo após inúmeras tentativas de organizações da sociedade civil, permanece inalterado.

ser regulados pela Igreja e registrados nos livros das paróquias e passam a ser realizados em instituições públicas e registrados em livros de registro civil.

Conhecidas no mundo todo, principalmente após as grandes e polêmicas discussões sobre o uso de símbolos religiosos nas escolas, em especial o porte do véu pelas estudantes muçulmanas, culminando com a lei 228, de 15 de março de 2004, sobre o porte ostensivo de sinais religiosos, as leis da laicidade francesa vão dar origem a diversos estudos na área, em especial os conduzidos pelos pesquisadores do Instituto Europeu de Ciências das Religiões - IESR e do RedCo³

Todas estas discussões fazem sentido quando se observa que inversamente ao que ocorreu anteriormente (a secularização dos Estados), atualmente observa-se cada vez mais, um reaparecimento ou acirramento dos conflitos, tendo a religião ou a religiosidade como pano de fundo.

O surgimento de seitas, dos estados religiosos (notadamente islâmicos) e a intolerância religiosa vem suscitando debates apaixonados e, em geral, sectários. Movimentos integristas crescem devido à incapacidade do homem moderno de compreender o mundo que o cerca.

COMBLIN (199, p. 149), referindo-se ao cristianismo no limiar do terceiro milênio, escreveu a este respeito: *"O integrismo procede da insegurança nascida do contato com a modernidade. Quem é incapaz de viver na insegurança ou na incerteza rompe com o mundo e se cria (sic) um universo paralelo na Igreja, sonhando com uma nova cristandade."*

Podemos estender esse comentário às demais religiões, ou a esse "vazio interior" criado por um tempo onde a "desconstrução" é parte da vida da sociedade.

Ora, ELIADE (1992, p. 165) já afirmava que *"o homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência"* pois reconhece o sagrado como o obstáculo por excelência à sua liberdade. Sua liberdade só seria completa quando ele próprio conseguisse desmistificar-se.

No entanto, ELIADE (1992, p. 166) reconhece ainda que:

O homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento de homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos (...). É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou.

Ora, queiramos ou não, não há como negar o papel-chave dos fatos religiosos na cultura, na história e na própria evolução do mundo contemporâneo.

Fugir a essas influências ou negá-las é desconhecer o próprio passado da humanidade. É abrir a porta a extremistas, que aproveitando-se da ignorância, exercitam-se a fazer passar idéias de intolerância.

Laicidade e ensino religioso

É dentro deste contexto que Régis Debray elaborou um relatório ao Ministro da Educação Nacional da França, datado de fevereiro de 2002. Este relatório,

3 Programa Europeu de pesquisas "A religião no ensino". Programa financiado pel União Européia e que associa oito países (Alemanha, Espanha, Estônia, França, Noruega, Países Baixos, Reino Unido e Rússia). O objetivo do programa é "estudar a evolução dos dispositivos e práticas de ensino dos fatos religiosos em escala européia", integrando especialmente o ponto de vista dos estudantes. (REDCO, 2008)

denominado "O ensino dos fatos religiosos na escola leiga", apresenta já na sua introdução a afirmação:

"A incultura religiosa, de que tanto se fala, não constitui um sujeito em si. Ela é parte e efeito, de uma incultura montante, de uma perda de códigos de reconhecimento afetando igualmente os saberes, o *savoir-vivre* e os discernimentos, das quais a educação nacional foi avisada há bastante tempo". (DEBRAY, 2002, p. 4)

Segundo o mesmo Debray, isso não significa "recolocar o religioso na escola", mas fornecer a todos a possibilidade de permanecer plenamente civilizados, assegurando-lhes o direito ao livre exercício do julgamento.

Esse exercício do julgamento permitiria a todos e a cada um a possibilidade de ultrapassar o binômio consumo-comunicação que, segundo Debray, determina hoje a formação dos jovens.

Ora, é impossível entender a própria existência da história da humanidade sem um conhecimento dos fatos religiosos que a determinaram. As tradições religiosas e a história da humanidade estão intrinsecamente ligadas, fornecendo o que denominamos cultura e que é uma característica que distingue a raça humana de todas as outras espécies.

Ora, Eliade já alertava que:

(...) um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc., é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único, e de irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado. (Eliade, 1998, p. 1)

Impossível, por exemplo, de se entender o ataque às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos, sem compreender as complexas relações entre política e religião aí envolvidas. Isso apenas para citar um problema de atualidade.

Podemos citar ainda o extermínio de judeus durante a Segunda Guerra, a própria colonização dos Estados Unidos por huguenotes e católicos, em levadas sucessivas, ou os conflitos entre católicos e protestantes na Irlanda. As funções do mito, ou da mitificação, que passam do campo do religioso para o *marketing*, para a mídia, com a criação de "ídolos" a serem imitados e seguidos. Estes dentre outros tantos exemplos possíveis.

Enfim, entender o fenômeno religioso é essencial para a própria formação do homem racional, para a aquisição e desenvolvimento de um espírito crítico, que lhe permitirá posicionar-se diante dos fenômenos de atualidade ou dos fatos da história da humanidade.

Há que se compreender que o ensino dos fatos religiosos, não é ensino de religião. Não se trata de "catequese", mas do ensino dos diversos aspectos religiosos e das diversas religiões, sem proselitismo, sem obediência religiosa e sem direcionamento. Trata-se inclusive de dar ao estudante os meios de poder escolher uma orientação religiosa, caso ele assim o deseje; mas uma escolha consciente, motivada por um desejo consciente e não uma opção forçada ou induzida por influências externas e muitas vezes extremistas.

Neste aspecto, o Relatório Debray já afirmava que "*ninguém pode confundir catecismo e informação, proposição de fé e oferta de saber, 'testemunhos' e relatos.*" (Debray, 2000). O ensino religioso em um estado laico tem toda a sua força, baseado em uma aproximação descritiva, analítica, das religiões dentro da sua pluralidade.

O aval dado pelo enfoque científico do conhecimento religioso, transmitido através das instituições escolares, controladas não apenas pelo poder público através de seus agentes mas, e principalmente, pela sociedade, longe de ser inócuo, torna-se essencial para abalar as estruturas de modelos religiosos intolerantes ou fanatizantes.

Isso não implica, no entanto, em condenar ou "diabolizar" o ensino religioso confessional, visto que ambos não fazem concorrência um ao outro, mas completam-se de forma a compor o homem integral, ou *omnilateral*, proposto por Marx. (Manacorda, 1996)

A própria busca de um sentido para a vida, tem conduzido o homem moderno, e em especial o jovem, a uma busca incessante por novas proposições, expondo-se, constantemente, ao assédio de "falsos profetas" que, em nome de uma felicidade, de um prazer rápido, fácil na terra ou de uma vida que o conduza ao paraíso, conseguem adeptos, expondo os mesmos a todo tipo de modismos e absurdos que podem chegar até aos suicídios coletivos ou atos extremistas.

São esses falsos profetas que, em nome da "verdade religiosa" pregam a discórdia, a intolerância e o fanatismo.

Conclusão

Sabemos que, o homem é, por natureza, um *homo religiosus*, um homem que, independente de possuir ou não religião, busca na transcendência a explicação para os fatos aos quais não possui uma resposta tradicional, em especial os mistérios de vida e morte. É através da experiência do sagrado que *"o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que é desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido."*(Eliade, 1983, p. 13)

Ou seja, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência do homem, mesmo daquele que se denomina a-religioso. Para poder sentir-se verdadeiramente livre, este homem a-religioso tem necessidade de dessacralizar-se e dessacralizar o mundo. Se ele considera o sagrado como obstáculo por excelência à sua liberdade (Eliade, 1992, p. 165), somente poderá verdadeiramente libertar-se se conhecer e aprender sobre os elementos e a formação deste homem religioso, do qual carrega os vestígios.

Ora, quem melhor poderia contribuir para essa formação do que os professores que, por causa da deontologia da profissão, devem estar preparados a transmitir o contexto histórico aliado à espiritualidade da época, ao contexto social e aos valores vigentes, sem, no entanto, promoverem seus ideais ou valores pessoais?

Uma formação sólida, permitirá a esse profissional adquirir uma didática e uma metodologia próprias ao ensino das religiões.

Não se pode negar, também, que o aspecto social ligado à desestruturação familiar, às novas formas de composição das famílias e às mudanças estruturais acabaram por transmitir à escola a responsabilidade quase exclusiva da formação do educando.

Mesmo tendo consciência de que não cabe à escola a tarefa de resolver todos os problemas não resolvidos pela sociedade em geral e pelas famílias em especial, negar a necessidade de abertura de diálogo sobre o ensino religiosos na escola laica é contribuir para o obscurantismo, o sectarismo e a intolerância.

Toda experiência pedagógica acumulada pelos especialistas na área, nos leva a concluir que a tolerância religiosa, característica essencial da cidadania, não se constrói sobre um fundo de ignorância religiosa.

Referências:

Bauberot J. *Origine et naissance de la laïcité*. In: Lenoir F; Tardan-Masquelier Y. (dir.) *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard, 1997. pp. 2089-97.

Comblin J. *O cristianismo no limiar do terceiro milênio*. In: Caliman C. (org.) *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 143-160.

Debray R. *Rapport au Ministre de l'Éducation Nationale "L'Enseignement du fait religieux dans l'École laïque"*. Février, 2002. Disponível em: <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/docannexe/file/3739/debray.pdf>. Visualizado em 03/06/2008 (Edição impressa: Debray R. *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. Rapport au ministre de l'Éducation nationale, Paris : Odile Jacob/SCEREN, 2002.)

Eliade M. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo I. Vol I: das origens ao judaísmo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Eliade M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Eliade M. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Manacorda MA. *Marx e a Pedagogia Moderna*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1996

Redco. *Religion in Europe*. Disponível em http://www.redco.uni-hamburg.de/cosmea/core/corebase/mediabase/awr/redco/flyer/Redco_flyer_final_kor_mar07.pdf. Visualizado em 04/09/2008

MÚLTIPLOS OLHARES À LUZ DE MIRCEA ELIADE E ERNST CASSIRER NO POEMA *MARABÁ*, DE GONÇALVES DIAS.

MULTIPLE LOOKS UNDER MIRCEA ELIADE AND ERNST CASSIRER ON THE POEM *MARABÁ*, BY GONÇALVES DIAS.

Florita Rêgo¹

Resumo: A presente proposta de leitura versará sobre o que significa conhecer os mitos, pois conhecê-los equivale adquirir sobre eles um poder mágico. À luz de Mircea Eliade (2000) estudaremos e analisaremos o poema *Marabá*, de Gonçalves Dias e buscaremos mostrar com base em Ernst Cassirer (2000) que a palavra, a linguagem, desvendam ao homem aquele mundo que está mais próximo dele e que o afeta diretamente em sua felicidade ou em sua desgraça.

Palavras chaves: Hibridismo cultural e étnico, Sacralidade do Mito.

Abstract: The current reading proposal will deal what it means to know the myths. Once they are known, you can get a magical power over them. Based on the work of Mircea Eliade (2000), we will study and analyze the poem entitled *Marabá*, by Gonçalves Dias and we will try to show based on Ernst Cassirer (2000) that the word, the language unravels that unique world which is closer to humankind but that it directly affects in its happiness and misery.

Keywords: Cultural and Ethnic Hybridism, Sacredness of Myth.

Introdução

O presente ensaio buscará estudar e apresentar, de forma objetiva e sucinta, o mito no poema *Marabá* como a palavra, a linguagem, que desvendam ao homem aquele mundo que está mais próximo dele que o próprio ser físico dos objetos e que afeta mais diretamente sua felicidade ou desgraça, segundo Cassirer (2000). E, que o mito é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente, não sendo uma teoria abstrata ou fantasiosa, conforme nos explica Eliade (2000).

História e Mito

Envolvido no sentimento romântico, mas vivendo um momento importante da discussão político-social da mestiçagem ocorrida no Brasil, Gonçalves Dias escreveu *Marabá* (1851) refletindo a compreensão da época sobre a miscigenação.

1 Mestra em Letras pela UFPB, Profª na Faculdade São Miguel e na APESU. floritarego@yahoo.com.br

Lendo o texto, percebemos que o mito é requerido para denunciar a realidade do nativo mestiço diante da sociedade brasileira recém-estabelecida, ao mesmo tempo, que indica os conflitos das civilizações e as tensões locais antilusitanas.

Marabá, título e nome da personagem do poema que representa a busca de uma realização amorosa por uma mulher e que também simboliza uma filha da terra brasileira. Mas, a jovem encontra no percurso, as dificuldades enfrentadas por um ser marginal que vive na linha divisória da fronteira étnica. Ser identificada como indígena é o que nos faz pressupor em suas palavras "Acaso feita / Não sou de Tupá?!" (DIAS, v.1 e 2). E, nos explica Silveira Bueno, no seu livro *Vocabulário tupi-guarani* (1998), que a palavra marabá denominava o filho do prisioneiro e/ou do estrangeiro, filho da mistura, mestiço. Neste poema, Gonçalves Dias discute valores estéticos americanos e europeus. Então, desde a primeira estrofe, percebemos o conflito íntimo da personagem quando diz:

Eu vivo sozinha; ninguém me procura!
 Acaso feita
 Não sou de Tupá?!
 Se algum dentre os homens de mim não se esconde
 - "Tu és", me responde,
 "Tu és Marabá!"

Nestes versos é perceptível que o mito se revela numa atividade criadora do poeta e desvenda a sacralidade de um povo que não admitia que sobrevivesse um ente que tivesse sua origem num acasalamento entre o branco europeu e a índia filha da terra. O fruto desse encontro seria o testemunho da passagem de um prisioneiro ou inimigo entre eles. Os povos indígenas não desejavam lembrar que os homens brancos usaram suas filhas e que este ato, provavelmente viria a comprometer a unidade étnica e cultural deles, pois, viria a nascer um intruso, um marabá. Portanto, o mito representa, no poema estudado, a exigência de comportamento entre os indivíduos pertencentes a esses povos. Explica Mircea Eliade que: "o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada de perspectivas múltiplas e complementares" (Cf. ELIADE: p11). Então, poderemos entender que o mito expressa apenas o que realmente ocorreu, o que se manifestou plenamente.

O mito apresentado em Marabá narra e dialoga com a história sobre os índios e os brancos. As imagens poéticas e literárias trabalhadas no texto indicam a hibridização na cultura e na formação do povo brasileiro.

Hibridismo cultural e étnico

Buscando denunciar a marginalidade do mestiço, Gonçalves Dias usou a figura feminina para desconstruir numa postura revolucionária à época, um discurso colonialista e patriarcal consolidado. Nesse discurso não era concebido incluir a mulher, uma vez que baseados em teorias excludentes, não havia justificativa plausível que viesse identificá-la como sujeito produtor do conhecimento, muito menos de imaginá-la com direitos. Deveres ela os tinha, haja vista o papel escolhido e designado à mulher pela sociedade dos brancos, o de ser a provedora dos cuidados, do afeto e de tudo concernente ao doméstico. E, entre os indígenas as mulheres assumem papéis em conformidade com a cultura do povo do qual pertence, mesmo na época em que o poema foi escrito.

O poema enfatiza a beleza física das raças branca e indígena. O eu lírico usa cores, brilho, luz e fogo ao escrever. A composição transluz a argumentação da hibridização e vem reafirmar o diálogo do poeta Gonçalves Dias com a história/memória dos povos indígenas do Brasil.

Lendo o texto *Marabá*, percebemos a forma de balada que ele foi tecido, formulado. Por isso encontramos a liberdade formal e a feição narrativa que gira em torno de um único episódio. No tema prevalece o melancólico, o histórico, o fantástico e o sobrenatural. A construção do poema numa forma mista por reunir elementos da poesia dramática e lírica, se consolida numa breve canção-história, pois vai direto a proposta do tema, emprega escassos detalhes, e via de regra sugere mais do que explora largas proporções do enredo. O processo pergunta-resposta, ou diálogo, é sempre utilizado para desenvolver a narração; e a chave do seu alcance, frequentemente, se adia próximo do fim.

Os versos, em *Marabá*, contemplam o pensamento interpretativo da balada e ao mesmo tempo, nos leva a perceber que a preocupação do poeta era captar a sensibilidade e o sentimento de seu povo, resultando na criação de uma poesia voltada para o povo da terra e para a natureza brasileira.

Analisando a estrutura do poema

A configuração gráfica das estrofes tem uma razão de ser. Quanto ao plano do conteúdo e a seleção vocabular é consciente e deliberada, pois visa um efeito estético e rítmico. Os quartetos apresentam um discurso descritivo da personagem, com exceção dos dois últimos que constituem a conclusão. Os sextetos apresentam um discurso narrativo e num processo de perguntas e respostas, o poema propõe uma reflexão. Portanto, passemos a lê-lo na íntegra:

MARABÁ

Eu vivo sozinha; ninguém me procura!
 Acaso feitura
 Não sou de Tupã ?!
 Se algum dentre os homens de mim não se esconde:
 " - Tu és, me responde,
 "Tu és Marabá !"

- Meus olhos são garços, são cor das safiras,
- Têm luz das estrelas, têm meigo brilhar;
- Imitam as nuvens de um céu anilado,
- As cores imitam das vagas do mar!

Se algum dos guerreiros não foge a meus passos:
 "Teus olhos são garços",
 Responde anojado; "mas és Marabá:
 "Quero antes uns olhos bem pretos, luzentes;
 Uns olhos fulgentes,
 Bem pretos, retintos, não cor d´ anajá!"

- É alvo meu rosto da alvura dos lírios,
- Da cor das areias batidas do mar;
- As aves mais brancas, as conchas mais puras
- Não têm mais alvura, não têm mais brilhar.

Se ainda me escuta meus agros delírios:

- "És alva de lírios",

Sorrindo responde, "mas és Marabá:

"Quero antes um rosto de jambo corado,

Um rosto crestado

Do sol do deserto, não flor de cajá".

- Meu colo de leve se encurva engraçado,

- Como hástea pendente do cactos em flor;

- Mimosa, indolente, resvalo no prado,

- Como um soluçado suspiro de amor! -

"Eu amo a estatura flexível, ligeira,

Qual duma palmeira",

Então me respondem; "tu és Marabá:

Quero antes colo da ema orgulhosa,

Que pisa vaidosa,

Que as flóreas campinas governa, onde está."

- Meus loiros cabelos em ondas se anelam,

- O oiro mais puro não tem seu fulgor;

- As brisas nos bosques de os ver se enamoram,

- De os ver tão formosos como um beija-flor! -

Mas eles respondem: "Teus longos cabelos,

São loiros, são belos,

Mas são anelados; tu és Marabá:

Quero antes cabelos, bem lisos, corridos,

Cabelos compridos,

Não cor d'oiro fino, nem cor d'anajá."

E as doces palavras que eu tinha cá dentro

A quem as direi?

O ramo d'acácia na frente de um homem

Jamais cingirei:

Jamais um guerreiro da minha arasóia

Me desprenderá:

Eu vivo sozinha, chorando mesquinha,

Que sou Marabá!

Observando o poema, podemos perceber que é possível o ler separando os sextetos dos quartetos, uma vez que as estrofes conservam a seqüência lógica, mesmo que os dois últimos quartetos apresentem a conclusão do tema desenvolvido. Esta observação tem por objetivo dizer que o poema possui dois movimentos rítmicos diferentes, alternados entre si, representando dois momentos líricos de um mesmo ser: um momento de ação, de exteriorização das vivências da personagem nos sextetos e outro de interiorização, de auto-contemplação nos quartetos.

Em forma de balada o poema se apresenta e sob este vocábulo se ocultam duas formas líricas convergentes e distintas. A origem folclórica, popular ou tradicional dessa arte poética que indica não ser monopólio de qualquer literatura européia, pois se desenvolveu entre povos das mais variadas origens. E, a universalidade da balada permite considerá-la uma das primeiras manifestações poéticas, embora o despontar

histórico da mesma tenha sido na Idade Média, quando designava uma canção que se destinava à dança, mas que veio reflorescer no século XIX, com o Romantismo. A balada exerceu considerável influência sobre o lirismo romântico, como se comprova em autores como Walter Scott, Goethe, Schiller, Victor Hugo, entre outros. E, Gonçalves Dias, sabiamente, escolheu a melhor forma de escrever o poema *Marabá*.

Iniciando uma discussão sobre a miscigenação e o desvendar da palavra

Retornando a proposta de análise, vimos que o poema nos oferece uma memória histórica, iniciando com uma visão de miscigenação no Brasil, quando, no primeiro quarteto, Marabá fala que:

- Meus olhos são garços, são cor das safiras,
- Têm luz das estrelas, têm meigo brilhar;
- Imitam as nuvens de um céu anilado.
- As cores imitam das vagas do mar!

Na comparação dos olhos da personagem com as riquezas da terra, o poeta apossa-se de imagens que delineiam as belezas naturais e apresenta as características físicas da personagem que a identifica como estranha entre os nativos e os brancos. Acompanhando estudos e reflexões de Egon Schaden (1989), compreendemos que muitas vezes não se pode prescindir de uma análise histórica do patrimônio mítico para nos relacionarmos com a resistência à aculturação e a consequente fidelidade às instituições do herói (SCHADEN: 19 e 49).

As palavras de Schaden nos fazem entender a resistência, principalmente entre os nativos, em não aceitar a descendente, pois eles lutavam contra a mudança que poderia vir a ocorrer em seus costumes e crença, e/ou maculá-los com este novo perfil étnico que absorveria mais rápido, talvez, novas formas de comportamento e de olhar e vivenciar a vida.

Neste momento da análise, vimos que a significação comportamental de Marabá mostra que a relação entre o herói-civilizador, as formas mítico-astrais do herói-civilizador nas culturas primárias, apresentavam-se como produtos de analogias entre o ancestral da tribo, isto é, "o primeiro homem criado pelo ser supremo, de um lado, e fenômenos ancestrais, do outro" (Cf. Schaden: 29).

A composição *Marabá* nos oportuniza recordar o histórico iniciado com a visão de mundo nas terras de Pindorama. O poeta escolheu o diálogo para melhor focalizar o tratamento declinado ao mestiço e o torna público a partir da escolha do tema que coincide com o sentimento de unidade nacional, vindo a fortalecer as idéias de construir uma literatura autóctone. Desde a primeira estrofe a discussão está presente e a exemplifico com os versos: "Tu és" me responde / "Tu és Marabá!" (v. 5 e 6). Neste instante, a voz do eu lírico indaga e responde com um tom enfático de rejeição.

Os seis primeiros versos são diferentes dos demais porque, além de introduzirem o poema, eles colocam a personagem em seu estado inicial de solidão e rejeição. O signo lingüístico que compõe o discurso híbrido é demonstrado com as palavras de origem tupy-guarani, ou seja, "Tupã", "Marabá", que se encontram no poema, assim como a própria argumentação tecida nos versos, onde o sentimento da personagem faz perceber o quanto ela desejava assegurar sua origem ligada ao Deus indígena Tupá – Tupã, e ser vista como

descendente indígena, quando expressa a palavra "feitura", isto é, feita pelo santo, pelo divino - sagrado.

Nos fala Ernst Cassirer que nos esforçamos para desvendar a raiz comum da conceituação lingüística e mítica, mas há uma conexão na estrutura do "mundo" da linguagem e do mito. E mais,

A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico-religiosa. Tão forte é este liame que lá onde começa a enfraquecer, o mundo do espírito, parece ameaçado de total desintegração; é tal vital que, apenas as formas individuais, ao procurarem sair do todo originário e enfrentá-lo com a exigência de peculiaridade específica, parecem desenraizar-se com isto e "perder parte de sua própria essência" (destaque nosso). Só aos poucos ficamos sabendo que, justamente esta auto-entrega representa um momento necessário em seu auto-desdobramento, que a negação contém o germe de uma nova conexão que, por sua vez, surge de outras postulações heterogêneas. (Cf. Cassirer: 64).

Face às palavras de Cassirer, vimos que a consciência lingüística e a mítico-religiosa se misturam nas formações verbais e que ao rever a história, encontraremos a posição suprema da palavra que expõe todo o ser e o acontecer. A palavra, a linguagem, é que realmente desvenda ao homem aquele mundo que está mais próximo dele e que o favorece na escolha entre a sua felicidade e a sua desgraça. Desta maneira, é possível perceber que o poema transluz à busca do eu lírico, o íntimo do poeta Gonçalves Dias que resvala nos vocábulos.

Nas palavras que apresentam a descrição física da personagem, em sua auto-contemplação, é pressentido uma combinação harmônica entre a configuração corpórea e as palavras, que por sua vez formam o corpo textual, donde o texto e o corpo fundem-se, tornando-se escritura como podemos apreciar nos versos:

- Meus olhos são garços, são cor das safiras (v. 7);
- É alvo meu rosto da alvura dos lírios (v.17);
- Meu colo de leve se encurva engraçado (v.27);
- Meus loiros cabelos em ondas se anelam (v. 37);
- As brisas nos bosques de os ver se enamoram 9v.39).

A pureza abstrata dessa configuração semiótica aponta o estilo de Gonçalves Dias que construiu versos livres com sabedoria, porque a sequência lógica permanece na mistura dos versos citados que conservam a unidade de pensamento e na argumentação, mesmo pertencendo a estrofes diferentes.

No corpo textual do poema, o eu lírico está movido por uma visão ideológica da realidade e as idéias trabalhadas apresentam uma fusão do imaginário e do poder de transmitir sensação e emoção, com a natureza que purifica todo olhar e sentimento sugeridos em: "têm luz nas estrelas, têm meigo brilhar / Quero antes uns olhos bem pretos, luzentes / as brisas nos bosques de os ver se enamoram" v. 8, 14 e 39).

A voz articulada no poema é delegada à personagem feminina Marabá. O inconsciente coletivo e "o nosso olhar" sobre a tessitura do texto exprimem a ideologia dominante, isto é, a pele representava o elemento de identidade no

poema e o discurso da personagem tem um grau de verdade, que acreditamos se relacionar com a estrutura do poder e com as relações de poder da sociedade no século XIX.

As metáforas encontradas na composição poderão ser explicadas pela ligação intelectual entre a linguagem e o mito, pois atua neles uma mesma concepção mental, segundo Ernst Cassirer. A análise se apóia nas metáforas “olhos garços / cor de safiras / cor d’anajá e estatura flexível / coloda em orgulhosa / que as flóreas campinas governa” entre outras, as quais sugerem aprender e compreender o verdadeiro e o belo na ficção, além de sugerirem aspectos denunciadores da mestiçagem na personagem. Pressente-se nelas, não a “fantasia” que alguns estudiosos dizem ver, mas percebemos um olhar crítico de um romântico acerca da história dos povos indígenas do Brasil.

Gonçalves Dias recorreu às cantigas de amigo, cuja característica principal é a melancolia encontrada no interior das palavras proferidas por Marabá. Estes traços marcam a escrita feminina e percorridas nas baladas de autoria masculina da época.

Os traços físicos da personagem de miscigenação tais como: “...olhos são garços / ... alva de lírios / ... cabelos bem lisos, corridos” (v. 12, 22, 44) encaminha a proposição da marginalidade do ser quando fala: “Mas são anelados; tu és Marabá” (v.43)

O texto expressa e retrata a formação de uma etnia brasileira, deixando visível o lamento do mestiço: “Se ainda me escuta meus agros delírios” (v.21). Pela criação poética, o eu lírico expõe seu pensamento e o materializa no debate com a representação do sujeito que vagueia pela terra, em busca do reconhecimento da pluralidade do tronco identitário em que ele está inserido, especialmente quando diz: “Eu vivo sozinha, chorando mesquinha / Que sou Marabá!” (v. 53 e 54).

No tecer do poema, as palavras e os ritmos melódicos buscam a representação de uma correlação entre o ser e as coisas, ou seja, no íntimo, a consciência do eu lírico intermedeia a criação da palavra projetada. A palavra é, portanto, um recurso simbólico articulado pelo discurso poético que tenta se apropriar da linguagem poética para transcender os conflitos e negociar a distância existente entre a realidade pontual e os desejos existentes, sugeridos em:

- Meu colo de leve se encurva engraçado,
- Como hastea pendente do cactus em flor;
- Mimosa, indolente, resvalo no prado,
- Como um soluçado suspiro de amor! (v. 27-30).

Esclarecendo estes versos, destacamos a linguagem poética trabalhada em cada palavra escrita, que esconde uma expressiva carga metafórica, disposta a explodir tão logo se toque na mola secreta; por isso, dizemos que a força criadora da palavra reside, porém, no homem que a pronuncia. Com este discurso, sobressaímos às imagens trazidas nas palavras “Mimosa, indolente...” (v. 29), e as traduzimos como características denunciadoras do hibridismo étnico, ou seja, aquela por ter a pele branca, possuir olhos garços e cabelos loiros; esta por ter sangue indígena nas veias, não pode fazer parte de um dos clãs. Diante do impasse, não seria possível considerar a jovem pertencendo à raça branca ou indígena, mas mestiça.

A abordagem da hibridização no poema se estrutura no mítico e no ideológico, e pretende reunir o pensamento e o sentimento do poeta no que

concerne à experiência de um ser mestiço; daí formarmos o juízo de que o autor trava uma discussão sobre o diferente, o Outro.

Considerações finais

Com uma visão voltada às origens e buscando a memória histórica, foi possível detectar traços na personagem Marabá que lhes foram transmitidos pela mistura de raças. A pessoa é construída, durante a vida, através de uma permuta entre a identidade e a alteridade que se institui com outras pessoas num movimento de dualismo, formando assim as sociedades híbridas.

Ser mestiço é a identidade em construção da protagonista Marabá. E, a pequena discussão que ora realizamos sobre o poema *Marabá* foi baseada numa realidade em que o poema foi tecido e foi apresentado na história e na cultura do século XIX, além de refletir atitudes que não foram etnicamente assumidas no Brasil. Por isso, continuo a indagar acerca das Iracemas, Lindóias, Moemas, e Aracis, dos Jacis, Peris que representam o indianismo [sob uma perspectiva] do branco, e [colonialista], mas que não traduzem a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção que dá a um país de mestiços o álibi duma raça heróica e mítica (Rêgo:2004: 104).

Referências:

- Bueno S. *Vocabulário tupy-guarany*: português. 6ªed. São Paulo: Éfeta Editora, 1998.
- Cassirer E. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 4ªed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- Dias AG. *Poesia indianista*. Org. Márcia Lígia Guidin. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Eliade M. *Mito e realidade*. Trad. Póla Civelli. 5ªed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- Rego F. *Mito e identidade: a índia e a mestiça em Marabá, de Gonçalves Dias*. Recife: Nova Presença, 2004.
- Schaden E. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. 3ªed. São Paulo: EDUSP, 1989.

LE SENS INITIATIQUE DU TEMPS DANS LA PROSE FANTASTIQUE DE MIRCEA ELIADE

O SENTIDO INICIÁTICO DO TEMPO NA PROSA FANTÁSTICA DE MIRCEA ELIADE.

Ionel Buse¹

Résumé: Le Temps, cette grande inconnue de l'équation existentielle, sous le signe de laquelle se situe toute la création fantastique de Mircea Eliade, acquiert des accents insolites dans ses nouvelles : Minuit à Serampore, Le devin des pierres, Dayan, Le bordeï des Bohémiennes où le rituel du passage dans l'autre monde ressemble au rituel de la réactualisation du temps mythique primordial. Les personnages y sont initiés, non seulement à l'expérience d'un temps primordial, mais aussi aux diverses modalités de maîtriser des univers temporels.

Mots-clé: Temps-sacre, temps-profane, rituel, expérience initiatique, mort symbolique, anamnèse.

Resumo: O tempo, este grande desconhecido da equação existencial, sob o signo do qual se situa toda a criação fantástica de Mircea Eliade, adquire nuances insólitas em suas romances: Minuit à Serampore, Le devin des pierres, Dayan, Le bordeï des Bohémiennes onde o ritual de passagem ao outro mundo se assemelha ao ritual de reatualização do tempo mítico primordial. Os personagens são aí iniciados, não somente na experiência de um tempo primordial, mas também nas diversas modalidades de dominar os universos temporais.

Palavras-chave: Tempo-sagrado, tempo-profano, ritual, experiência iniciática, morte simbólica, anamnese.

De toutes les lectures possibles² de la prose de Mircea Eliade, la lecture symbolique nous semble la plus apte à nous dévoiler dans sa création littéraire les perspectives qui nous aident à comprendre la condition humaine par rapport au problème métaphysique du temps, du destin, de la mort. Bien que, comme l'avoue l'écrivain lui-même, sa création artistique ne doive pas trop à son activité d'historien des religions, dans son œuvre littéraire on retrouve les figures les plus représentatives de l'imaginaire, étudiées par le savant dans les cultures

1 Prof. Université de Craiova/ Directeur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire et la Rationalité *Mircea Eliade*

2 Dragomir Costineanu considère que "la plupart des nouvelles et des romans fantastiques d'Eliade se prêtent à plusieurs types de lectures possibles : épico-réaliste, biographique, mythico-magique, métaphorique, symbolique, alchimique-astrologique, étymologique, philosophique, gnostique, psychanalytique, etc." in "« Pe strada Mântuleasa » de Mircea Eliade : une lecture étymologique" in Actes du Colloque International franco-italo-roumain "Présence de la Roumanie en France et en Italie", 9-11 mai 1984, UFR d'Italien et de Roumain, Université de Paris III, pp. 113-115.

archaïques. En ce sens, toute la tentative d'analyser son fantastique, sans une confrontation avec l'œuvre érudite, resterait incomplète. D'ailleurs, Mircea Eliade refait dans sa création artistique, le chemin inverse du chercheur, en employant la même technique du camouflage rencontrée dans des mythes et des mystères, qui jaillit par fragments dans un quotidien livresque où l'homme se cherche dans le mystère de sa trace originaire. Le but avoué par le savant était celui de découvrir la signification des phénomènes sacrés. Le but inavoué de l'écrivain de prose fantastique était celui de transfigurer les figures de l'imaginaire, pour qu'on puisse sortir du labyrinthe, échapper à la terreur du temps et de l'histoire. Il croit en la réalité des expériences qui nous font sortir du temps et de l'espace³. L'écrivain avait l'intention de placer le lecteur dans une relation spéciale avec la nature et avec le surnaturel, lui offrant la possibilité d'*habiter* dans le monde unifié du sacré et du profane par l'intermédiaire de la prose fantastique.

Le trait spécial du fantastique de Mircea Eliade nous oblige d'abord à quelques précisions sur cette catégorie de l'imaginaire, en élargissant le sens par la prise en considération de certains éléments qui visent les figures fondamentales de l'imaginaire archaïque. L'état d'irréalité créé par le fantastique a un fondement ontologique. Le fantastique acquiert un rôle essentiel dans une réalité universelle de l'imaginaire⁴. En poursuivant l'idée de Gilbert Durand, qui affirme que le début de chaque création de l'esprit humain, autant théorique que pratique, est gouverné par la fonction fantastique, nous allons comprendre le fantastique comme une dimension originaire de l'esprit humain dans la structure transcendantale de l'imaginaire. Même Mircea Eliade avouait que dans sa création littéraire il avait essayé de camoufler le fantastique dans le quotidien et avec celui-ci une certaine signification de la condition humaine. Pour cela, "son fantastique est étroitement lié à l'idée du sacré"⁵. Il exprime aussi sa conviction que l'avenir de la littérature sera lié au fantastique, seul à pouvoir restituer à l'homme moderne le désir de *sens* : "Dans tous mes récits, la narration se développe sur plusieurs plans, afin de dévoiler progressivement *le fantastique* dissimulé sous la banalité quotidienne. Tout comme un nouvel axiome révèle une structure du réel inconnue jusqu'alors - autrement dit, fonde un monde nouveau - la littérature fantastique révèle, ou plutôt crée, des univers parallèles. Il ne s'agit pas d'une évasion, comme le pensent certains philosophes historicistes ; car la création - sur tous les plans et dans tous les sens du mot - est spécifique à la condition humaine"⁶.

La prose fantastique de Mircea Eliade ne peut pas être restreinte à l'aspect terrifiant⁷ présent, d'ailleurs, dans un seul roman : *Mademoiselle Christina*, ici même transfiguré dans une signification profonde de la mort. Elle s'inscrit dans la tradition de la littérature fantastique roumaine de facture doctrinaire⁸ dans

3 Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe* (entretiens avec C. H. Rocquet), Belfond, 1978, Paris ; trad. roum. de Doinea Cornea, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 46.

4 Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Ed. Univers, Buc., 1977, p. 471.

5 Sergiu Al-George, *Arhaic și universal (Archaïque et universel)*, Ed. Eminescu, Buc., 1981, p. 58.

6 Mircea Eliade, *op. cit.*, ed. fr., pp. 203-204.

7 Dragomir Costineanu considère que "le fantastique de Mircea Eliade n'est pas angoissant, ni terrifiant, car il a une valeur initiatique...", "Le fantastique face à la dictature", in *Actes du Colloque International Romanité et Roumanité* ; 22-26 avril, 1991, UFR, Paris III.

8 Sergiu Pavel Dan résume très bien les coordonnées du fantastique doctrinaire : "La condition humaine ordonnée dans une perspective cosmologique unitaire. Légitimation ontologique du miraculeux. Bases explicitement magiques du miraculeux. Codification ésotérique des relations entre le plan physique et le plan métaphysique. Fonction tutélaire du *mythe de l'éternel retour* — expression de la propension à la

laquelle l'aspect terrifiant est presque inexistant. Cela a déterminé quelques exégètes roumains à affirmer que si on parlait de la définition déjà connue du fantastique de type occidental, la littérature roumaine n'aurait pas la vocation du fantastique. Le fantastique spécifiquement roumain, d'essence mythico-symbolique, illustré par Mircea Eliade, continue les caractéristiques originaires identifiées dans les contes, dans les ballades de la mort du folklore autochtone, dans la philosophie indienne ou dans la tradition de la littérature fantastique roumaine. En ce sens, sa création fantastique pourrait être interprétée sur les nombreuses coordonnées de l'imaginaire : mythe, rite, mystère, rêve, jeu, etc. Tout cela tient à l'arsenal de l'imaginaire de l'écrivain, qui projette dans une autre *réalité* la liberté humaine.

La prose mythologique de Mircea Eliade renferme deux types d'œuvres : un type de facture folklorique, découlant d'un monde de mythes et pratiques magiques autochtones, et l'autre, de type érudit, où l'auteur utilise directement ou indirectement son expérience et ses connaissances de la culture et la philosophie indiennes. "L'Inde a le mérite d'avoir ajouté une nouvelle dimension dans l'Univers : celle d'exister libre"⁹. Ce n'est pas du tout un secret le fait que Mircea Eliade considérait que l'Inde lui avait révélé directement une société traditionnelle qui s'apparentait à l'univers archaïque du paysan roumain.

Le Temps, cette grande inconnue de l'équation existentielle, sous le signe de laquelle se situe d'ailleurs toute la création fantastique de Mircea Eliade, acquiert des accents insolites dans ses nouvelles : *Minuit à Serampore*, *Le devin des pierres*, *Dayan*, *Le bordei des Bohémiennes*. Les personnages y sont initiés, non seulement à l'expérience d'un temps primordial, mais aussi aux diverses modalités de maîtriser des univers temporels.

*Minuit à Serampore*¹⁰ fait partie du cycle des récits *indiens* et comprend un ensemble de thèmes pareils à ceux du roman *Le secret du docteur Honigberger*. Le personnage Suran Bose, l'un des héros de la nouvelle, maître initiateur, spécialiste du tantrisme, est le conservateur des traditions archaïques et des symboles de la religion. Il possède des forces magiques qui le rendent capable d'entreprendre des voyages dans les univers spatio-temporels autres que les univers réels. Le tantrisme, doctrine secrète remarquable pour les épreuves auxquelles étaient soumis les candidats à l'initiation, supposait une série de rituels et de méditations extatiques dans des milieux tout à fait hors du commun : lieux épouvantables, cimetières. "Je n'ignorais pas que tout myste, après avoir communiqué aux rites secrets des Tantras, doit à plusieurs reprises attester sa maîtrise de lui-même en restant toute une nuit dans un *shmasanam*, accroupi sur un cadavre et poursuivant une concentration spirituelle aussi stricte que possible"¹¹, dit le personnage narrateur. L'école occulte, dont parle l'auteur, représente dans son essence un secret pour les trois personnages qui, bien que connaissant bon nombre de choses sur la civilisation indienne, essaient d'accéder à un monde qui garde avec acharnement ce secret. Tout en se fondant sur *l'ascèse*, *l'érotisme* et

plénitude primordiale. D'où : le titanisme, le culte de l'euphorie naturaliste, l'édénisme. La fable fantastique ("démonstrative" par excellence), équivalent sémantique d'une grande initiation. D'où, priorité du personnage initiateur (du thaumaturge). Préférences thématiques : en général, les thèmes de méditation philosophique sur la possibilité de l'homme de réaliser l'absolu. D'où, mutation métaphysique dans l'espace et dans temps, la vie en tant que rêve, le thème du Grand secret, etc.", in *Proza fantastică românească (La prose fantastique roumaine)*, Ed. Minerva, Buc., 1975, résumé en français, p. 343.

9 Mircea Eliade, *L'Épreuve du Labyrinthe*, p. 57.

10 Mircea Eliade, *Proza fantastică (La prose fantastique)*, Ed. Moldova, Iași, 1994, vol. I, pp. 289-327.

11 *Op. cit.*, p. 295.

les techniques du yoga, les rituels tantriques ont un profond caractère ésotérique en rapport direct avec la magie et l'extase mystique¹².

La narration présente apparemment une série d'aventures vécues par les trois personnages dans la jungle indienne. Ils sont témoins de certains événements étranges, qui avaient eu lieu, paraît-il, cent cinquante ans auparavant. Tout se passe sous l'influence magique de certaines forces occultes. Les personnages rencontrés par les trois protagonistes semblent si archaïques que la communication avec eux devient presque impossible. Le nouvel ordre temporel est créé, selon les dires du personnage narrateur, par le célèbre professeur Suran Bose, qui aurait projeté les trois personnages dans un autre univers spatio-temporel. L'idée de l'auteur est que celui qui est doué de puissantes vertus occultes peut faire sortir quelqu'un du présent, peut annuler sa condition actuelle et le projeter n'importe où dans l'Univers.

D'ailleurs, l'avertissement du *chasseur malchanceux* qui avait invité les trois Européens dans une forêt près de Calcutta, suggère l'entrée dans un monde où n'agissent plus les lois habituelles de la durée. L'étrange chasseur parle de l'existence des *serpents dormants*. Leur réveil aurait pour conséquence un changement total de l'existence. Le serpent, symbole de la science occulte dans ce contexte, est invoqué involontairement par l'un des personnages en tant que *Grand Serpent* ou *Sarpa-râja* au bord d'un lac recouvert entièrement de lotus¹³. Mais l'invocation a pour résultat l'apparition du célèbre professeur Suran Bose initié au tantrisme. Ils sont pris par une terreur inexplicable comme s'ils se trouvaient devant un *majestas*. Les personnages semblent avoir perdu la tête, comme s'ils avaient été les victimes d'une tentation démoniaque. En réalité, l'auteur y crée le cadre du *Grand Passage* : il y a pleine lune, tout est parfaitement immobile, mais tout à coup on entend le cri d'une femme qui semble donner le signal de l'entrée dans le temps passé, celui des morts. Un crime commis cent cinquante ans auparavant, dont ils sont témoins maintenant, acquiert des significations nouvelles, car ils ont la possibilité d'intervenir (dans une certaine mesure) dans la marche des événements. On peut y reconnaître un scénario de type science-fiction sur la réversibilité et la possibilité d'intervenir dans le déroulement des événements passés. En même temps, on y rencontre la croyance archaïque en certaines expériences réelles. Ce monde serait gouverné par Nilvamara Dasa, maître du temps qui symbolise simultanément un certain âge archaïque et la possibilité de la conservation du temps. Les jugements du personnage narrateur sur les événements dont il avait été témoin semblent être faux. Un Européen ne pourrait comprendre la profondeur de tels événements - semble nous suggérer le texte. Finalement, l'initiation du jeune néophyte (le narrateur lui-même), par Swami Shivananda¹⁴, qui a un rôle de gourou, touche à sa fin. Shivananda finit par lui démontrer par l'intermédiaire de la tradition hindoue que le monde où nous vivons serait irréel, plus exactement *une grande illusion cosmique (Maya)*. Autrement dit, si tout ce qui se passe dans ce monde est illusoire et que toute chose ou événement soit dépourvu de réalité propre, les

12 Gheorghe Glodeanu, *Fantasticul lui Mircea Eliade* (Le fantastique de Mircea Eliade), Ed. Gutinul, Baia Mare, 1993, p. 92.

13 Le lotus symbolise dans le tantrisme la totalité de la révélation. Dans le bouddhisme il symbolise aussi "l'univers réceptacle du *dharma*, c'est l'illusion formelle ou la *Maya* d'où émerge le *nirvana*"; Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, art. "Lotus".

14 Swami Shivananda a été le gourou de Mircea Eliade dans l'Himalaya ; voir Mircea Eliade, *L'Épreuve du Labyrinthe*, pp. 40-45.

univers temporels seront des univers simplement imaginaires ; il en résulte que celui qui détient certaines forces occultes, tels Suran Bose ou Swami Shivananda, devient le maître du temps. Pour ces grands initiés qui considèrent que la réalité est une illusion, le temps n'a pas de dimensions.

La nouvelle *Le devin des pierres*¹⁵ (1959) est inspirée, quant à elle, par le folklore roumain où l'on rencontre aujourd'hui encore la pratique magique de la prédiction. Le personnage Vasile Beldiman prévoit l'avenir des gens à l'aide de pierres douées de sens cachés. Ainsi les pierres acquièrent un symbolisme sacré¹⁶. L'art de la prédiction est un don divin, miraculeux, que certaines gens possèdent dès leur naissance et qu'ils parachèvent par une initiation magique. Vasile Beldiman parle de l'existence de plusieurs techniques de prédiction : dans les étoiles, les graines etc. Son art de la prédiction a pour point de départ certaines caractéristiques, certains signes particuliers de la pierre : forme, couleur, position. Il croit que les pierres dévoilent l'avenir à celui qui s'assoit dessus. "Parfois, les pierres qui parlent se trouvent assez loin de l'endroit qu'elle a choisi. Je les cherche des yeux et, quand je les trouve, je comprends ce qui va arriver. Je comprends d'après leur forme ou d'après certains angles, d'après la direction des angles et les couleurs de la pierre, car sur une face elle est plus sombre et sur les autres lumineuse, colorée, veinée. Et alors je lis dans les pierres et je comprends ce qui attend celui qui s'est assis à côté ou, quelquefois, carrément dessus. Parce que je ne suis rendu compte d'une chose : on ne s'installe jamais au hasard mais, au contraire, chacun selon son destin"¹⁷, dit-il. Chacun s'y assoit selon son sort qui est décidé d'avance. La pierre symbolise aussi la solidité et l'éternité. Elle est le témoin du temps passé, présent et futur et c'est pourquoi elle peut déchiffrer aux gens leur *destin*. On peut lire dans la pierre tout comme on peut lire dans les livres, car elle renferme une sagesse originaire. Le devin croit que chaque homme a son propre destin et que sa vie ne se déroule point au hasard. Il prédit *l'avenir*, mais il ne peut intervenir pour le modifier qu'au risque de la perte de son don. La prédiction est un acte spirituel, une forme de connaissance et de transcendance du présent. C'est en même temps un acte de régénération par la sortie du labyrinthe de tant de signes qu'offre le monde. Vasile Beldiman - archétype du magicien archaïque des signes, des pierres de l'éternité - vit à l'écart de la vie tumultueuse des grandes agglomérations, où les signes se sont effacés et les hommes qui pourraient les déchiffrer ont disparu.

Sa fille, Adriana, hérite de ce don de la prédiction. On l'appelle *Princesse*, titre symbolique suggérant ici la maîtrise du temps. Il est intéressant de remarquer en même temps le rapprochement fait par le narrateur entre la pratique de la prédiction et le rêve quant à leur fonction commune de prédire l'avenir. Le personnage Emmanuel de la même nouvelle avait imaginé, dans une espèce de rêverie semi-consciente, exactement ce qu'avait prédit le devin Vasile Beldiman. Le rapprochement des deux figures de l'imaginaire dans les croyances populaires roumaines mène à la conclusion de l'existence d'un paradigme archaïque commun.

Dans la nouvelle *Dayan*¹⁸ (1980), nous assistons à la confrontation de deux modalités de l'existence : la moderne, représentée par le doyen Irinoiu

15 Mircea Eliade, *À l'ombre d'une fleur de lys*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 37-73.

16 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 188-207 et 367-372 ; voir aussi Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, art. "Pierre".

17 Mircea Eliade, "Le devin des pierres", in *op. cit.*, p. 43.

18 Mircea Eliade, *Le temps d'un centenaire et Dayan*, Gallimard, Paris, 1981, pp. 139-221.

et par l'enquêteur Albini, et la mythique, représentée par le jeune étudiant mathématicien Dayan et par le vieux Juif Ahasvérus¹⁹ - *Le Juif Errant* - (dont le nom nous fait penser au vieillard d'*Archaeus* d'Eminescu). La lecture symbolique marque un acte initiatique et une épreuve du labyrinthe des signes. L'étudiant Constantin Orobete est victime d'un accident à la suite duquel il perd un œil. Il est à remarquer encore une fois le fait que la rupture qui détermine le changement de régime existentiel est la rupture générée par un certain événement ou par un accident. La confusion voulue qu'introduit l'écrivain consiste dans l'identification de l'étudiant Orobete avec la photographie publiée dans les journaux du général Moshe Dayan - héros de la guerre des Six jours de 1969, qui portait un bandeau noir sur l'œil, et qui avait subi lui aussi une *mutilation rituelle*²⁰ et cela, paradoxalement, pour mieux voir la profondeur des choses - une sorte d'état de non-vision du sensible pour rendre possible la contemplation du mystère. Dayan vit, en fait, un miracle par la rencontre d'Ahasvérus (héros du célèbre mythe du Moyen Âge et du roman d'Eugène Sue). D'ailleurs, la première rencontre avait eu lieu douze ans auparavant, quand Dayan avait lu le livre d'Eugène Sue dans une grange de campagne avant *la nuit de la Saint-Jean*, moment où, selon les croyances populaires roumaines, les cieux s'ouvrent.

Le chiffre *douze* symbolise peut-être la fin d'un cycle, celui d'une activité initiatique, et cela toujours avant une nuit de la *Saint-Jean*, quand le héros reçoit un message divin. C'est dans ces conditions qu'aura lieu la seconde rencontre (la vraie) avec *le vieux mage* qui ne cesse de répéter que les jeunes d'aujourd'hui se sont détournés de l'univers magique des origines du temps où les gens aimaient encore les légendes. La circulation de celles-ci aurait facilité le déchiffrement des grands mystères de l'univers. Petit à petit, l'auteur place au centre de notre attention, tout en présentant un vrai processus d'initiation, le problème philosophique du temps. Le sage Ahasvérus vient sauver le jeune Dayan d'une situation artificiellement créée par le doyen Irinoiu, puis par l'inspecteur Albini. En fait, il lui montre la voie du salut quotidien, du présent brutal, désacralisé. Son initiation débute par un avertissement qui exprime d'ailleurs les conditions exigées par un tel acte : "Cependant écoute mon conseil : ne parle pas, ne pose pas de questions. Laisse monter le Temps entre nous. Si tu as vraiment le génie des mathématiques, comme on l'affirme, tu finiras par comprendre cette vertu qu'a le Temps de se contracter et de se dilater selon les circonstances"²¹.

La démonstration faite par le vieux mage relève tout d'abord d'une initiation au retour dans le temps par un vrai labyrinthe de lieux archaïques ; d'autre part, l'auteur y emploie la formule *List der Zeit* (La ruse du temps) qui parodie l'expression hégélienne *List der Vernunft* (La ruse de la raison), formule par laquelle il suggère l'idée de la dissimulation ou de l'obscurcissement du temps.²² Le vieillard devient ainsi un guide dans le labyrinthe du Temps où il porte le jeune néophyte.

L'initiation de Dayan consiste en la connaissance des sens ésotériques cachés sous les apparences des mots quotidiens. L'homme doit chercher les vraies significations de l'existence. Son voyage dans le labyrinthe du temps

19 Gheorghe Glodeanu, *op. cit.*, p. 165.

20 Mircea Eliade, "Signification initiatique de la souffrance" in *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 254-256.

21 Mircea Eliade, *Dayan*, in *op. cit.*, p. 151.

22 Gheorghe Glodeanu, *op. cit.*, p. 167.

ressemble aussi au voyage de Gilgamesh sous la terre²³. Dayan acquiert des forces miraculeuses tout en devenant un génie des mathématiques à la recherche de la solution de l'équation ultime.

L'initiation a pour première conséquence l'acquisition d'une acuité des sens hors du commun. Mais le problème de la concentration et celui de la dilatation du temps restent toujours au centre de l'attention de l'auteur. Il s'agit en fait d'une double perspective temporelle, qui suppose deux types de connaissances. En prenant pour point de départ les dernières équations d'Einstein, ainsi que la réplique d'Heisenberg à Einstein, l'auteur émet l'hypothèse de l'existence d'une équation ultime de la réalité par le déchiffrement de laquelle l'initié deviendrait le maître du temps. C'est ici que s'unit le génie de la science contemporaine avec les formules magiques des philosophes antiques, dans le but de résoudre l'équation ultime. Le rapprochement entre les deux modalités de connaissance est suggéré par Mircea Eliade par le fait que pour l'homme archaïque "le Temps n'est (...) ni homogène ni continu"²⁴, ce qui est démontré par la physique moderne.

Tout comme son prédécesseur Einstein, Dayan résout partiellement l'équation qui permet l'intégration du système matière-énergie dans l'ensemble *espace-temps*, fait qui aurait provoqué la compression du temps dans les deux directions. C'est le mystère suprême de l'initié et en fin de compte *le destin essentiel* de l'homme qui, doué de pouvoirs divins, se substituerait n'importe quand aux dieux. La connaissance de la solution de cette équation ultime permettrait d'une manière essentielle la maîtrise de la durée, du temps, mais son emploi effectué d'une manière impropre pourrait ramener l'humanité à l'époque primaire, en la déshumanisant.

C'est pourquoi *la ruse du Temps* c'est peut-être de se laisser dévoiler jusqu'à l'équation ultime, dont la solution sera toujours ajournée. Dayan reste seulement un grand messager qui connaît l'équation ultime et sa solution partielle. Mais il ne connaît pas la solution qui puisse protéger l'humanité contre les possibles conséquences destructives de cette découverte. Il est un mathématicien de génie, mais il n'est pas doué d'une imagination créatrice pareille à celle d'un génie poétique qui puisse saisir la solution ultime. L'auteur y exprime de nouveau sa croyance au pouvoir de l'imagination créatrice, qui a le rôle de révéler à l'homme, plus que les autres dimensions de l'esprit, une partie des mystères de la réalité originaire.

La nouvelle *Douze mille têtes de bétail*²⁵ (1952), qui est très proche de la technique de l'artifice fantastique, sans utiliser des éléments de l'imaginaire archaïque, s'inscrit dans le "cycle de l'idiot"²⁶, selon la classification de Ioan Petru Culianu, à côté de la nouvelle *Le bordeï des Bohémiennes*.

Le personnage Iancu Gore - marchand de bêtes-, entre dans un cabaret bucarestois, il a une discussion avec le cabaretier, puis pendant une alarme aérienne se réfugie dans un abri. En revenant au cabaret, il apprend que d'ailleurs l'alarme n'a pas existé et que les personnages qu'il avait rencontrés dans l'abri anti-aérien étaient morts dans un bombardement quarante jours auparavant. Iancu Gore ne peut pas accepter tout cela et considère que tout est une folie. En même temps, il regarde toujours sa montre comme si les événements se développaient inévitablement selon l'idée d'homogénéité et de continuité du temps. Malgré cela,

23 *Op. cit.* p. 168.

24 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1995, p. 63.

25 Mircea Eliade, *Uniformes de général*, Gallimard, Paris, 1981, pp. 141-160.

26 Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ed. Nemira, Bucarest, 1995, p. 281.

l'idée que l'auteur nous suggère est l'acceptation de la possibilité du retour dans le temps et l'existence des univers parallèles. La nouvelle répète donc sur un plan mineur l'expérience des personnages de la nouvelle *Minuit à Serampore*.²⁷

On retrouve le même type de personnage dans la nouvelle *Le bordeï des Bohémiennes*²⁸ (1959) : Gavrilesco, professeur de piano, qui se confronte à des situations qui dépassent ses possibilités de compréhension. Son voyage dans le tramway, par une chaleur accablante (qui marque d'ailleurs dans plusieurs récits de Mircea Eliade les conditions du changement de régime ontologique, de la rupture avec la réalité), après une discussion bizarre sur un sujet à scandale avec divers personnages du tramway, le conduit chez les Bohémiennes (au bordel), espace interdit pour un homme sérieux. Il y arrive comme par hasard, tout en cherchant un lieu protégé contre la chaleur accablante, à l'ombre des grands noyers du jardin de l'établissement *Chez les Bohémiennes*. Mais il est accompagné par un guide comme dans une sorte de Paradis terrestre. Il y rencontre une fraîcheur anormale. Le guide (l'une des Bohémiennes) l'aide à passer de l'espace profane dans l'espace mythique. Le personnage est introduit dans une maison archaïque aux fenêtres bleues et vertes, comme dans la prodigieuse chambre *Sambô*. Le jardin est situé hors du temps, fait exprimé par la vieille femme qui le regarde en l'interpellant : "Rien ne presse, nous avons tout notre temps. Il n'est même pas trois heures"²⁹. La chaumière où est introduit Gavrilesco est un espace d'initiation. Le personnage parcourt les degrés d'une initiation à la mort et à ses mystères. Son entrée dans cet espace équivaut à une anamnèse (*anamnesis*), la récupération du passé par la mémoire, le retour à l'âge de la jeunesse lorsqu'il aimait la belle Hildegarde. Mais son initiation est interrompue à cause de son impuissance au jeu des *devinettes* - il ne réussit pas à deviner ce que demande la Bohémienne et il se voit obligé de s'en aller. Une fois arrivé dans la rue, il se confronte à un monde tout à fait autre et un temps tout aussi étrange et différent. L'expérience de quelques heures chez *les Bohémiennes* équivaut sur le plan de la réalité objective à une période de douze ans - autrement dit, le temps s'est dilaté. L'auteur suggère ainsi le voyage du personnage dans plusieurs univers temporels : dans le passé par la remémoration, et dans l'avenir après l'expérience initiatique chez les Bohémiennes. Au fond, les deux aspects du temps sont liés aux mêmes événements. Le personnage, une fois revenu chez les *Bohémiennes*, continue son initiation et se prépare pour le *Grand Passage* - l'abolition de la durée.

Le bordeï des Bohémiennes, c'est la parabole d'un chemin du salut, un récit - paradigme sotériologique des épreuves et des menaces qu'il faut surmonter pour que, libéré de l'accidentel et des apparences déformatrices, l'être profond de l'individu humain redécouvre son identité réelle. En rencontrant de nouveau Hildegarde et guidé par le cocher (qui pendant sa jeunesse a été cocher de corbillard, ce qui nous fait penser au nocher Charon), tous les deux se dirigent vers un lieu nommé symboliquement *forêt*. Ce qui est évident ici, c'est l'intention de l'auteur de suggérer *les préparatifs pour la mort*, la mort symbolique par laquelle le couple mythique réalise la sortie du *temps historique*. Le véhicule qui les transporte vers *l'au-delà* (présent dans diverses formes dans l'autre récit) symbolise aussi le temps dans son état de *passage à l'éternité*.

27 Gheorghe Glodeanu, *op.cit.*, p. 136.

28 Mircea Eliade, *Les Trois Grâces*, Gallimard, Paris, pp. 9-59 ; *Le bordeï* est une sorte de chaumière à demi creusée dans le sol (n. n.).

29 *Op. cit.*, p. 18.

LA « LUTTE CONTRE LES SECTES » REVISITEE - DECALAGES ET DEVELOPPEMENT DES OPPOSITIONS AUX SECTES EN FRANCE DEPUIS 1970.

A « LUTA CONTRA AS SEITAS REVISITADA – DESLOCAMENTOS E DESENVOLVIMENTOS DE OPOSIÇÕES EM SEITAS NA FRANÇA A PARTIR DE 1970.

Etienne Ollion¹

Résumé : La question des sectes en France a, en France, donné lieu à une importante littérature. S'il n'existe pas à proprement parler d'histoire de ce qui a reçu le nom de « lutte contre les sectes » dans ce pays, les chercheurs en sciences sociales ont largement commenté et tenté d'expliquer ce phénomène particulier. On se propose ici de se focaliser sur deux *décalages* survenus dans la manière de prendre en charge les groupes qualifiés de sectes. Ils n'ont, selon nous, pas reçu l'attention qu'ils méritent au regard du rôle qu'ils jouent dans la structuration d'un puissant mouvement antisectes en France. Survenus à une vingtaine d'années d'écart, leur influence sur l'organisation et le succès public de la lutte est nette. Après avoir brossé un rapide tableau historique des oppositions aux sectes, l'article se focalise sur ces deux décalages : le changement de la définition dominante de la secte à la fin des années 1970, et la transformation des propriétés de ceux qui prennent en charge cette activité. Mettre l'accent sur ces deux aspects invite alors à revisiter les théories classiques qui expliquent la forme et l'intensité si particulière des oppositions aux sectes en France.

Mot-clefs : Secte, France, Etat, Religion, XXème siècle.

Resumo : A questão das seitas na França tem, neste país, ensejado uma importante literatura. Se não se pode falar propriamente de uma história daquilo que se denomina como “luta contra as seitas” na França, os pesquisadores em Ciências Sociais têm comentado largamente, e tentado explicar, este fenômeno particular. Propõe-se aqui focalizar dois deslocamentos ocorridos na maneira de considerar os grupos qualificados com seitas. Eles não receberam, sob nosso ponto de vista, a atenção merecida a respeito do papel que exercem na estruturação de um poderoso movimento anti-seitas na França. Surgidos há duas décadas, sua influência sobre a organização e o sucesso público desta luta são categóricos. Este artigo, após uma rápida introdução do perfil histórico de oposição a seitas, concentra-se em dois deslocamentos: a mudança da definição dominante de seita no final dos anos 70, e a transformação das propriedades daqueles que se responsabilizam por esta atividade. Ressaltar estes dois aspectos convida a visitar as teorias clássicas que explicam a forma e a intensidade muito particulares das oposições a seitas na França.

Palavras-chave: Seita. França. Estado. Religião. Século XX.

Dans le courant de l'année 1999, certains officiels français eurent la surprise de recevoir la visite d'une délégation du Département d'Etat des Etats-Unis². Menée par des membres de l'administration étatsunienne, accompagnés

1 Chargé de cours au Département de Sociologie de l'Université de Chicago et au Département de Sciences Sociales de l'Ecole Normale Supérieure (Paris). Doctorant en science politique à l'EHESS (Centre Maurice Halbwachs – Enquête, Terrains, Théories), son travail de thèse porte sur les oppositions aux sectes en France et aux Etats-Unis depuis les années 1970. etienne@uchicago.edu

2 Cet article a grandement bénéficié des conseils et remarques de nombreuses personnes. Je tiens en particulier à remarquer Laurent Duvernet pour ses relectures attentives et ses propositions constructives.

d'universitaires et de juristes, tous venaient officiellement s'informer sur, mais tout autant signaler leur inquiétude, à propos de la politique française de « lutte contre les sectes ». Initiée quelques années auparavant, la prise en charge des groupes ainsi qualifiés avait quelque chose de paradoxal : très largement approuvée en France, elle était l'objet de vives critiques au niveau international³. Si les tensions se sont apaisées depuis, la France n'en est pas moins ponctuellement questionnée sur le sujet, que ce soit à l'ONU (par le biais du Haut Commissariat pour les Droits de l'Homme), ou au niveau européen (Organisation pour la Sécurité et la Coopération en Europe, Cour Européenne des Droits de l'Homme).

Ces positions différenciées, et l'intérêt pour les « sectes », ont souvent été expliquées par le rapport complexe, voir agonistique, qu'entretenaient depuis plus d'un siècle les Français à la religion. Profondément laïque, la France se serait avec le temps accommodée des Eglises établies, mais les « sectes » viendraient réactiver peurs et passions du passé. Les chercheurs en science sociale ont, par-delà leurs différences, très largement développé ces théories. Pour eux, comme pour nombre de critiques de la politique française, les oppositions aux sectes s'inscrivent dans la longue tradition de la dénonciation des hérésies religieuses. Les termes du débat montrent bien la polarisation des approches : « nouveaux mouvements religieux » pour les uns, les groupes incriminés sont des « sectes » pour les autres. Séduisante, l'approche qui fait des oppositions aux sectes une simple forme déguisée de mise à l'index, une croisade antireligieuse similaire à celles qu'a connu la France dans le passé mais menée sous d'autres habits, n'est pas à même de rendre compte de la naissance d'une véritable « lutte contre les sectes ». Les formes et registres de l'opposition ont en effet changé en trente ans, tout comme les groupes dénoncés, et il est désormais difficile de réduire le phénomène à une opposition entre vieilles religions (donc légitimes) et nouvelles (donc mauvaises).

Comprendre le développement des oppositions aux sectes et le succès qu'elles rencontrent en France implique de revenir sur certaines inflexions importantes, mais qui n'ont à notre sens pas reçu tout l'intérêt qu'elles méritaient. Derrière une unité de nom (l'opposition aux sectes), des ruptures se sont en effet produites, qui invitent à reconsidérer la manière dont on peut analyser et tenter de rendre compte de ce phénomène. A défaut de restituer une histoire complète, cet article insiste sur deux décalages qui se sont produits, et ont conditionné la structuration particulière de cette cause. Par différence avec les concepts d'« événement » (Deleuze 1968 ; Deleuze 1969), de tournant (Abbott 1997) ou de « moment critique » (Bourdieu 1984), qui tous insistent sur une rupture nette et bien marquée dans le temps, appréhender un phénomène en termes de *décalages* revient à mettre l'accent sur les glissements insensibles dans l'instant, les déplacements quasi-invisibles au moment où ils se produisent, mais aux conséquences importantes. Autre différence avec ces notions, un décalage est donc parfois difficile à dater précisément. Du fait qu'ils ne sont la plupart du temps pas remarqués lorsqu'ils se produisent, ils ne laissent que peu d'indices (Ginzburg 1979) pour le chercheur. Surtout, les éléments caractéristiques de ces déplacements peuvent être présents pendant plusieurs années sans être pour autant être très visibles, et c'est seulement rétrospectivement que leur rôle est perceptible. Mais mettre l'accent sur ces changements repérables *a posteriori* peut être indispensable pour saisir avec précision les transformations que connaît

3 "1999 Country Report on Human Rights Practices", February 25th 2000. Disponible à l'adresse suivante: http://www.state.gov/www/global/human_rights/1999_hrp_report/99hrp_toc.html.

un objet, derrière une certaine unité de façade. Et sans jamais se substituer à une histoire précise de ses évolutions, qui nécessiterait pour être explicative de restituer la succession d'états synchroniques, se centrer pour les déplacements permet à défaut de souligner des aspects parfois occultés de cette histoire.

En ce qui concerne les sectes, on peut en identifier deux, survenus à une vingtaine d'années d'écart, et dont l'influence sur l'organisation et le succès public de la lutte est nette. Après avoir brossé un rapide tableau historique des oppositions aux sectes, l'article se focalise sur deux décalages : le changement de la définition dominante de la secte à la fin des années 1970, et la transformation des propriétés de ceux qui prennent en charge cette activité. Mettre l'accent sur ces deux aspects invite alors à revisiter les théories classiques qui expliquent la forme et l'intensité si particulière des oppositions aux sectes en France.

Naissance de la « lutte contre les sectes » en France

La question des sectes fait désormais partie du paysage français. Elle est évoquée de manière récurrente dans les journaux, elle est l'objectif déclaré de nombre d'associations, et elle dispose de relais à différents niveaux de l'administration française, dont l'action est coordonnée par un service rattaché au Premier Ministre. L'existence de ce qui est un véritable dispositif de prise en charge des mouvements sectaires est pourtant relativement récente. Initiée il y a un peu plus de trente ans désormais, l'opposition aux sectes n'a pas toujours bénéficié de la reconnaissance ni même de l'attention qui est la sienne actuellement.

Une naissance dans l'indifférence

Il est de coutume, tant chez les chercheurs en sciences sociales que chez une majorité d'acteurs, de situer l'origine de la « lutte contre les sectes » en 1974. C'est en effet à la fin de cette année qu'est créée la première ADFI (Association de Défense de la famille et de l'Individu), en réaction à l'implantation sur le territoire national d'adeptes de divers groupes récemment arrivés sur le territoire nationale (Moon, puis Krishna, les Enfants de Dieu, la Scientologie). Créées par des personnes dont un proche, le plus souvent un enfant, avait adhéré à l'une de ces « nouvelles sectes », les associations rejoignent alors les Eglises établies dans la dénonciation des sectes. En France, c'est l'Eglise catholique qui avait jusqu'alors le quasi-monopole la dénonciation des hérésies, et à qui il revenait de porter l'accusation de sectarisme. Structurée autour du Centre de Documentation sur les Eglises et les Sectes, créé en 1959 par le père H. Ch. Chéry, la lutte contre les déviations sectaires connaît une audience relativement limitée et circonscrite. Non seulement le sujet n'intéresse que peu le grand public, mais il reste confiné à un problème interne à l'Eglise, et ce jusqu'à la naissance des premières associations.

Fondés par des laïcs, parfois avec le soutien local de catholiques, les premiers regroupements de parents ne sont guère plus audibles. Aussi surprenant que cela puisse paraître à un observateur contemporain, les opposants sont numériquement faibles et ne parviennent pas à se faire entendre. Largement considérés comme des avatars de la révolution des mœurs de 1968, les groupes auxquels ils s'opposent ne font en aucun cas l'objet d'une réprobation unanime. « Un truc de hippies », comme le dit un des pionniers de la lutte, le

phénomène fait sourire, et il n'appelle pas de véritable réprobation. Dans une France de la première moitié des années 1970 marquée, comme d'autres pays occidentaux, par le développement de la contre-culture et des « expériences communautaires »⁴, l'action de quelque dizaines de parents n'est guère audible. Le vocabulaire porte la marque de ces hésitations comme le montrent les appellations des groupes, puisque le terme même de secte doit être complété, qualifié. On parle alors de ces quelques groupes comme des « sectes dangereuses », « sectes nuisibles », « sectes malfaisantes ». Le livre d'Alain Woodrow, journaliste en charge des questions religieuses au quotidien *Le Monde* et proche des associations de parents⁵, montre bien toute l'ambivalence qui règne à l'égard de ces mouvements : à côté d'une forte mise en garde, il donne en plus d'un bref descriptif des groupes évoqués l'adresse et le numéro de téléphone de chacun d'entre eux.

La question des sectes reste donc invisible ou presque pendant plusieurs années, et les Eglises instituées semblent bien être les seules à dénoncer, avec les associations, les pratiques des quelques groupes considérés comme sectaires. La situation change à la faveur d'un événement planétaire. En novembre 1978, les photos du massacre de Guyana, où près de 1000 adeptes du groupe *People's Temple* trouvent la mort, offrent une forte visibilité à la cause. L'émotion fait toutefois long feu, et si une commission est fondée au Parlement Français pour étudier ces « nouvelles sectes » et le danger qu'elles représentent, elle sera dissoute avant de rendre ses conclusions. Les éléments de changement ultérieur sont pourtant en germe.

Les prémices de la réprobation

Du début à la moitié des années 1990, la question des sectes gagne en visibilité médiatique et les antisectes bénéficient d'une audience plus large. Le tournant a lieu au moment de la remise du rapport Vivien en février 1983⁶. Intitulé *Les sectes en France. Expression de la liberté morale ou facteurs de manipulation ?*, il propose l'adoption de certaines mesures et plaide pour une vigilance accrue, mais il n'est alors explicitement pas question de modifier la loi : l'accent est mis sur la « prévention », « l'information », et la « coopération internationale ». L'intervention de l'Etat et de ses services reste particulièrement discrète, même si elle n'est pas complètement négligeable. De manière détournée, les pouvoirs publics (qui ne peuvent officiellement reconnaître de confession) purent toutefois participer de la définition du religieux acceptable, et ce par des décisions administratives (octroi du statut d'association culturelle et des avantages fiscaux subséquents par exemple). Si elle marque un moment important pour le développement des oppositions, la remise du rapport n'est toutefois pas suivie de mesures claires. De fait, c'est plus par des prescriptions implicites que par des proscriptions explicites que les pouvoirs publics interviennent dans ce domaine, et de manière non coordonnée. La plupart des oppositions reste menée du côté des associations. Le Centre Contre les Manipulations Mentales (CCMM) créé en 1981, et les ADFI (dont le nombre d'antennes locales croit d'une demi-douzaine au début des années 1980 à 22 en 1994) se regroupent en une fédération nationale (UNADFI) en 1982. Ces deux

4 (Lacroix 2006)

5 (Woodrow 1977)

6 (Vivien 1985)

associations, particulièrement actives, s'organisent aussi de manière à toucher le grand public : elles commencent à éditer en grand nombre des dépliants et des livrets, à tenir des conférences, bref à mener un travail de sensibilisation.

La définition de la « secte » connaît au cours de la même période une nette transformation. Conséquence du travail de mobilisation des associations, le terme a désormais une forte connotation négative. Autre signe de cette réprobation croissante, les magazines font des dossiers et titrent en une sur le danger qu'elles représenteraient pour la société. Aucun adjectif ne vient désormais qualifier le terme. Un consensus se dessine progressivement au sein de la majorité de la population à propos des sectes : elles sont désormais perçues quasi-unaniment comme dangereuses, et attentatoires aux libertés individuelles comme à l'intégrité de la société et de ses institutions. Face à cette réprobation croissante, certains groupes incriminés tentent de se constituer en association pour contester la vision qui est donnée d'eux. C'est sur cette base qu'est créée en 1992 la (FIREPHIM), *Fédération Internationale des Religions et Philosophies Minoritaires*, dont les membres dirigeants appartiennent à la *Scientologie*, *Moon*, ou encore *Raël*. Remplacée par *l'Omnium des libertés* (1996), ces tentatives échouent à faire entendre une voix vraiment dissidente sur le sujet : non seulement le terme devient de plus en plus stigmatisant (aucun groupe ne le revendique pour lui-même, mais le renvoie sur les autres ou, le plus souvent, le récite), mais le nombre de groupes qu'il comprend s'accroît au cours de la période.

Le terme même de « secte » recouvre un nombre croissant de groupes, que ce soit pour les associations, les médias, ou dans l'ensemble de la population. A partir du début des années 1990, les dénonciations deviennent plus fréquentes pour des groupes soit déjà présents mais quelque peu ignorés, soit arrivés récemment. C'est le cas, par exemple, des Témoins de Jéhovah. Présents en France depuis l'entre-deux-guerres, constitués en association depuis 1947, ils sont de plus en plus critiqués, et rejoignent dans la plupart des médias la *Scientologie*, *Moon* ou *Krishna* sur la liste des principales et plus dangereuses sectes. Secte la plus visible avant 1970 quand l'ancien mode de dénonciation (théologique) était dominant, ils ne furent que très peu inquiétés par les associations comme par les pouvoirs publics pendant une quinzaine d'années.

Vers une dénonciation générale

La dénonciation des sectes devient particulièrement forte à partir de 1995. Ce qui est désormais généralement qualifié de « lutte contre les sectes », connaît alors une médiatisation massive. La mort de 53 adeptes de *l'Ordre du Temple Solaire* (OTS) en Suisse et au Canada en octobre 1994 rencontre un écho très important en France, et fait connaître du grand public les acteurs principaux de la lutte contre les sectes, qu'il s'agisse des responsables d'association, de ceux qui se présentent comme des « victimes de sectes » ou des personnalités de la classe politique qui s'investissent.

Mais c'est probablement la rencontre de deux événements en période d'actualité peu chargée (les vacances de Noël) qui marque le tournant le plus net. La découverte des corps calcinés de 16 autres membres de l'OTS dans le Vercors en décembre 1995, au moment même où est rendu un rapport parlementaire, offre alors à ce dernier une publicité considérable. L'investissement des pouvoirs publics s'intensifie et se précise à partir de cette date. Le rapport Gest-Guyard⁷,

7 (Gest et Guyard 1996)

du nom des deux députés sous la présidence desquels il a été rédigé, dresse en effet, à partir de 10 critères⁸, une liste de 173 « sectes » tout en estimant à 160 000 le nombre d'adeptes (dont 130 000 Témoins de Jéhovah). Elaboré par des parlementaires (disposant donc de la caution que procure en France une validation par les instances étatiques et la protection légale – la liste n'est pas contestable devant les tribunaux), largement diffusé dans la presse, le rapport marque l'entrée explicite des pouvoirs publics dans la prise en charge des « sectes ». En 1996 est créé l'*Observatoire Interministériel sur les Sectes* (OIS), composé de parlementaires, de personnalités et de responsables de dix ministères) ; la même année le CCMM comme l'UNADFI reçoivent un agrément qui leur assure une reconnaissance légale et les rend éligibles pour des financements publics. Des cellules spécialisées sont mises en place dans certains ministères, puis à des niveaux plus délocalisés (Justice, Education Nationale). Par ailleurs, la loi évolue, et permet à partir de 2000 aux associations antisectes de se porter partie civile dans certains procès. L'implication croissante des pouvoirs publics est visible à travers les moyens alloués : l'OIS, composé uniquement de fonctionnaires, est remplacé fin 1998 par un organe au sein duquel sont appelés à siéger tant des parlementaires que des experts recrutés par certaines institutions publiques. Le nom même du nouvel ensemble, comme sa composition, témoignent clairement de l'orientation que veut lui donner le Premier Ministre en la mettant en place : la *Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes* (MILS), est en effet dirigée par Alain Vivien, un des pionniers du combat en France, et ancien président d'une des deux principales associations (le CCMM).

Cette implication croissante des pouvoirs publics, acteurs les plus mobilisés dans le domaine désormais, s'effectue alors parallèlement à une nouvelle extension de la définition pratique de la secte. Désignant autrefois des groupes vivant en communautés et se réclamant de la religion, le « sectarisme » peut désormais désigner des organismes de formation professionnelle, des psychothérapeutes, des associations promouvant une éducation alternative. Le changement de nom de la MILS, qui devient en 2002 la *Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires* (MIVILUDES) confirme cette évolution : le passage de « secte » à « dérive sectaire » fait qu'il est désormais possible d'être « sectaire » sans être une « secte », ce qui étend le champ de l'accusation potentielle aux personnes officiant seules et non plus dans un groupe.

En moins de trente ans, la lutte contre les sectes s'est largement développée en France. Elle est prise en charge par des institutions spécifiques, dispose de la reconnaissance et du soutien des pouvoirs publics, et bénéficie d'un large appui populaire. Parallèlement, le terme même de secte a fait son apparition publique et est une désormais catégorie cognitive disponible pour nombre de personnes, et plus seulement les Eglises. A ce titre, le vote de la loi About-Picard, destinée à réprimer le sectarisme (implicitement défini par ses buts ou ses effets : « la sujétion psychologique ») constitue une étape de plus dans la consolidation

8 Un critère parmi les dix suivants suffisait, théoriquement, à faire inscrire un groupe sur la liste : « la déstabilisation mentale, le caractère exorbitant des exigences financières, la rupture induite avec l'environnement d'origine, les atteintes à l'intégrité physique, l'embrigadement des enfants, le discours plus ou moins anti-social, les troubles à l'ordre public, l'importance des démêlés judiciaires, l'éventuel détournement des circuits économiques traditionnels, les tentatives d'infiltration des pouvoirs publics », *in* (Gest et Guyard 1996)

de la version séculière de la secte⁹. Destinée selon son intitulé à « renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires », elle permet la dissolution des personnes morales des groupements considérés coupables d'un tel chef d'accusation. Votée à la quasi unanimité à l'Assemblée Nationale en juin 2001, elle montre bien l'évolution de la position des pouvoirs publics sur la période : d'un refus de toute adaptation législative, le consensus s'est déplacé vers un recours explicite à loi.

Décalages : l'opposition aux sectes change en France

La question des sectes s'est donc imposée, en moins de vingt ans, comme un véritable problème public. Mais le développement de cette cause n'a pas été linéaire, et il a connu (voire même il a été rendu possible) par une série de transformations. Deux décalages semblent devoir être particulièrement mis en avant : la modification de la définition dominante de la secte, et le renouvellement des personnes impliquées.

De l'hérésie religieuse à la manipulation mentale¹⁰

Un premier changement survient peu après l'arrivée de nouveaux acteurs dans le combat contre les sectes. Jusque là prises en charge uniquement par les Eglises établies (et principalement l'Eglise catholique), les sectes ont désormais aussi pour opposants des parents ou proches d'adeptes, parfois sans liens avec une religion. Cette transformation du recrutement des opposants s'accompagne d'un changement de la définition théorique de la secte. Les nouveaux acteurs vont en effet proposer puis en quelques années imposer une nouvelle définition de ce qu'ils combattent.

Menaces pour les Eglises instituées¹¹, les sectes ne sont jusque dans les années 1970 qu'un souci mineur pour le reste de la population. Si elle n'est pas valorisée comme c'était le cas au début du siècle pour les groupes étudiés par Max Weber (Weber 1994), l'appartenance à une secte fait qu'on est, pour une majorité de Français, un de ces « marginaux de la foi »¹², comme le titre le journaliste du *Monde* Alain Woodrow. Ce même Woodrow, pourtant relativement critique de ces groupes qu'il accuse de « racolage spirituel » et de dévoyer la jeunesse¹³, fait pourtant figurer dans les dernières pages de son ouvrage une courte synthèse sur chaque groupe, dans laquelle il donne l'adresse de celui-ci. Alain Vivien, alors député de Seine-et-Marne et premier homme politique français

9 Arnaud Esquerré, « La manipulation mentale, cette mauvaise soumission », *Les cahiers de l'Unebévüe*, n° 20, 2002.

10 On a réalisé une analyse plus détaillée de cette transformation du terme de secte et de ses conséquences pour la structuration des oppositions aux sectes dans un article à paraître : « De l'hérésie religieuse à la manipulation mentale », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

11 Celles-ci sont d'ailleurs les seules à s'en inquiéter dans les décennies précédentes (Chéry 1961 ; Dagon 1958 ; Lavaud 1954), et s'ils continuent de s'y intéresser après la naissance des associations, c'est toujours dans la continuité de leurs prises de positions passées (Chéry non daté ; 1973 ; 1975 ; 1978).

12 « Les Marginaux de la foi », *Le Monde, dossiers et documents*, n° 32, juin 1976. Il est significatif de constater qu'à côté des communautés œcuméniques de Boquen et de Taizé, Alain Woodrow fasse figurer Moon, Krishna, les Témoins de Jéhovah, et les Mormons.

13 (Woodrow 1977)

intéressé au sujet¹⁴, déclare après la découverte du massacre de Guyana en décembre 1978 : « Sur les quelques 240 sectes qui existent en France, la plupart sont honorables. Mais il y a aussi des fous dangereux »¹⁵. Et pourtant, en moins de dix ans, le terme de « secte » connaît une profonde transformation, et ce bien au-delà des simples personnes concernées : il acquiert une connotation négative, et ne désigne plus, a priori, un groupe ayant trait à la religion.

Les personnes nouvellement investies ont en effet une approche différente. Ceux qui évoquent ces groupes insistent désormais sur les atteintes aux droits de l'Homme, réalisées par des méthodes de conditionnement psychologique, qui y auraient lieu. Il ne s'agit plus, comme cela avait été le cas jusqu'alors, de mettre en avant la distance liturgique qui sépare les sectes des Eglises dominantes¹⁶, mais de souligner les dangers pour l'individu (et pour la société dans son ensemble) de ces groupes qui nieraient les droits essentiels de l'individu. Pour ces personnes, le sectarisme ne se définit pas tant par le fait que les groupes incriminés s'écartent sur un point ou un pan de doctrine des grandes religions, que par l'emprise psychologique dont souffriraient les adeptes. Pour le dire autrement, le registre de dénonciation des sectes se modifie, et aux quelques critiques *théologiques* (axée sur les divergences sur des points – ou des pans – de doctrine avec les églises établies) se substitue une réprobation, plus massive, opérée dans un registre *humanitaire*¹⁷. Confiné aux personnes directement touchées, ce nouveau sens que l'on trouve stabilisé dès 1976 dans les textes des associations, se diffuse ensuite rapidement. Le massacre de Guyana, évoqué précédemment et largement couvert par les médias français, offre une tribune aux associations, qui se font alors connaître, ainsi que leurs positions. Et en 1982, quand le député A. Vivien remet le rapport que lui avait commandé le Premier Ministre, c'est cette définition qu'il retient¹⁸.

En moins de dix ans, la définition du sectarisme évolue assez nettement dans l'ensemble de la société française. Au tournant des années 1980, la secte est désormais très majoritairement définie non plus en termes de d'hérésie religieuse, mais bien par la technique de conditionnement qui serait utilisée en son sein (le plus souvent la manipulation mentale). En quelques années, l'opération de sécularisation de la secte qui a lieu dans et autour des associations nouvellement créées porte donc ses fruits. De plus en plus d'intervenants dans le débat insistent sur la différence qu'il faut selon eux faire entre sectes et religions. C'est le cas du rédacteur en chef de la revue *Esprit*, qui déclare que « pour y voir plus clair, peut être faudrait-il détacher la catégorie secte du religieux »¹⁹,

14 Sa première interpellation du gouvernement sur le sujet, une question écrite, date du 7 février 1976. Voir JORF, Compte-rendu intégral, 7 février 1976.

15 *Le Journal du dimanche*, 3 décembre 1978.

16 Unique mode de dénonciation jusque dans les années 1970, qu'on voit à l'œuvre dans différents ouvrages (Chéry 1961 ; Colinon 1959 ; Dagon 1958), et dont les historiens des religions rappellent qu'il était, de longue date, le mode dominant (Fath 2001).

17 Le terme « humanitaire » est celui qui nous est apparaît le plus pertinent afin de décrire la façon dont sont critiquées les sectes. Il ne correspond en rien à un jugement de valeur, mais souligne plutôt le registre de dénonciation des opposants (les atteintes aux droits de l'Homme et à l'autonomie individuelle qui auraient cours dans les sectes), et les solutions prônées (le droit d'ingérence). On trouve un usage similaire dans *Outsiders* (Becker 1985 159).

18 Et ce jusque dans le titre : *Les sectes en France. Expression de la liberté morale ou facteurs de manipulations ?*

19 Paul Thibaut in *Esprit*, novembre 1978, p. 50.

reprenant une idée développée par les associations depuis plusieurs années, selon laquelle le critère de religion n'est qu'un masque destiné à dissimuler des activités bien moins religieuses :

« Sous couvert de religion, quelques sectes abusives ne sont, en fait, que des associations financières ou politiques dont les activités lèsent gravement la liberté individuelle et font peser une réelle menace sur la société »²⁰.

Véritable travail de subversion sémantique, ce qui n'est qu'un déplacement minime dans les premières années où seuls les membres des associations (rejoints par quelques journalistes et des universitaires) portent cette nouvelle définition, est pourtant lourd de conséquences dans les années qui suivent.

Le premier et probablement plus spectaculaire effet est le changement, dans les associations et par suite pour une majorité de Français, de ce qui est en pratique une secte. Si jusque là les principaux groupes étiquetés comme tels étaient soient des branches schismatiques de l'Église catholique (à l'instar du « Vieux catholicisme » et de « l'Église vieille-catholique » – en rupture après le concile de 1870 – ou encore la « Petite église » – formée après le concordat de 1802), soit des groupes protestants (darbystes, pentecôtistes, baptistes²¹...), ce n'est plus le cas après. La plupart de ces groupes, y compris (pour quelques années) les Témoins de Jéhovah, ne font l'objet que d'une attention très limitée de la part des nouveaux opposants aux sectes, alors même que d'autres qui n'ont que peu de rapport avec ce qui est alors considéré comme religieux (et qui ne se revendiquent même pas de la religion) sont désormais surveillés de près. C'est par exemple très net dans les cas de Longo Maï, communauté agrarienne installée dans le Sud de la France et que dénonce le CCMM puis l'ADFI, du Zen Macrobiotique (mouvement végétalien strict dont le fils de Roger Ikor a suivi les préceptes quelques temps), ou encore la Nouvelle Acropole (qui prône un retour aux valeurs d'ordres et dont l'organisation d'allure paramilitaire est souvent dénoncée). La secte change donc en France, et pas simplement du fait de l'arrivée de nouveaux groupes. La nouvelle définition de la secte qui s'impose en quelques années fait que l'attention est désormais portée à tout un ensemble de groupes qui n'auraient probablement pas tant fait parler d'eux autrement.

La seconde et probablement plus importante conséquence du changement de registre de dénonciation, c'est la sécularisation – à travers sa définition – de la « secte » qui transforme cette dernière en objet potentiel de politique publique. Interpellés depuis des années, les pouvoirs publics avaient réagi avec un intérêt variable et une intensité proportionnelle aux sollicitations des familles d'adeptes, des médias, et du grand public. La transformation de la définition théorique permet toutefois à certains acteurs du champ politique de se saisir de la question et de porter cette cause avec d'autant plus de force que la dénonciation se fait dans un registre différent de celui de la liberté de croyance. Ce trait est clair pour Alain Vivien, qui déclare vingt-cinq ans après avoir remis le rapport qui marque le début d'une prise en charge étatique du sujet :

20 Bulletin d'adhésion à l'ADFI, non daté (antérieur à 1980). Archives ADFI-Paris.

21 (Fath 2001)

[Au moment votre enquête], est-ce que vous diriez qu'il y avait un désintérêt de la classe politique ?

Non, non je ne crois pas. Il y avait un vrai intérêt de la classe politique, mais une grande difficulté à aborder le sujet, dans la tête de la plupart des gens, on touchait là au domaine de la liberté de pensée, et aux problèmes religieux [...] Il a fallu montrer que le sectarisme n'était pas nécessairement religieux. Que ce n'était pas de cela qu'il était question, mais de manipulations, et d'atteintes à la personne humaine.²²

On peut raisonnablement penser que ce travail de redéfinition de la secte est un élément central de l'investissement des pouvoirs publics. Jusque là réticents à s'investir sur un terrain qu'ils avaient du mal à appréhender avec les outils qui sont les leurs, leur intervention est grandement facilitée par ce changement. A leur suite, ce sont nombre de personnes qui voient leur investissement facilité. C'est le cas par exemple de Roger Ikor, fondateur du CCMM et athée convaincu. Pour lui, comme pour nombre de membres de son association, la question des sectes n'a plus grand-chose à voir avec la religion, et il lui paraît donc légitime de réclamer un droit de regard sur le sujet²³. La sécularisation de la secte n'est certainement pas la cause directe ni unique de la naissance d'un puissant mouvement d'opposition aux groupes ainsi étiquetés. Elle en est toutefois une condition de possibilité importante, comme tend à la montrer la comparaison avec les Etats-Unis. Car là-bas comme en France, des associations de parents créées dans les années 1970 tentent de faire inscrire à l'agenda politique la question des sectes (« *cults* »). Ils recourent à des techniques relativement similaires, et disposent de ressources comparables. Mais là où en France les associations, en rupture avec les Eglises établies qui les ont rejointes, parviennent à imposer leur définition en terme de *conditionnement psychologique*, le débat reste ouvert de l'autre côté de l'Atlantique entre l'*Anti Cult Movement* (ACM) et ceux du *Counter Cult Movement* (CCM). L'opposition entre promoteurs de la définition « humanitaire » et ceux le registre « théologique » ne voit pas de gagnant clair, et après 1981 et des audiences au Sénat, la classe politique ne s'intéresse plus vraiment à la question. Portée par les associations et par quelques alliés objectifs qui rejoignent leur cause à la fin des années 1970, la sécularisation qui s'impose en France en moins de dix ans est le premier décalage, peu visible dans les premières années, mais aux conséquences certaines.

Renouvellement des opposants, transformation de la lutte

Une étude en observation participante menée pendant plusieurs mois dans l'une des plus grandes associations de lutte contre les sectes pointe vers un autre décalage. L'enquête, menée en 2005, révèle en effet la présence de deux types de bénévoles, aux propriétés sensiblement différentes. Qu'il s'agisse des salariés ou, plus encore, des bénévoles des associations ; des dirigeants ou simplement des personnes se proposant pour quelques heures hebdomadaires de secrétariat ou d'écoute téléphonique, une évolution notable a eu lieu parmi ceux qui prennent en charge le problème des sectes en France. Une division nette s'opère en effet

²² Entretien A. Vivien, 7 novembre 2007.

²³ « Bien entendu, l'Eglise a le droit de décider ce qui est hérésie par rapport à elle ; mais secte, non : nous sommes tous concernés ». Roger Ikor, *La tête du poisson. Les sectes, un mal de civilisation*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 40.

entre ceux qui sont communément appelés dans les associations les « anciens », et les « nouveaux ». Plus qu'une question d'âge (ils ont parfois le même), la différence principale entre ces deux groupes est la distance au problème. Là où une immense majorité d'« anciens » bénévoles se considèrent « touchés par les sectes », ce n'est le cas que d'une faible minorité du reste des membres. Groupe « sur le papier » que l'analyste peut saisir, les groupes ont aussi une existence réalisée, et la bipartition est un principe de distinction couramment mobilisé. Comme précédemment, la transformation s'est produite progressivement, et il est de ce fait difficile de la dater. Une enquête statistique montre que dans l'association étudiée, l'engagement de « nouveaux » se situe aux alentours du milieu des années 1990, un peu avant pour les pionniers, plus tard pour une vaste majorité de bénévoles. « Non touchés », comme le soulignent certains pour réclamer la légitimité que confère la distance au problème, les « nouveaux » sont aussi très majoritairement des retraités, dont beaucoup se sont dirigés vers cette association une fois leur vie active terminée, afin de « se rendre utile ». De manière frappante, une majorité d'entre eux répétait être venus « par hasard », et être restés « par intérêt ».

« Intéressé mais distant », ainsi que le déclare l'un d'eux en entretien, est sûrement le terme pour décrire leur situation. Mais le statut revendiqué de victime n'est pas la seule différence entre les deux groupes. Dans l'association étudiée, les « anciens » avaient aussi, tendanciellement, une pratique religieuse plus intense et régulière que les nouveaux. Arrivés à partir de la médiatisation intense de la question des sectes, au milieu des années 1990, ces bénévoles d'un nouveau type étaient en 2005 très largement majoritaires, tant au plan local que national²⁴.

A la suite des travaux de Todd Gitlin (Gitlin 1980), la sociologie des mobilisations a bien montré que l'investissement de membres aux propriétés particulières transforme la manière dont l'activité d'un groupe est menée. C'est particulièrement vrai dans le cas étudié, où l'arrivée de nouveaux bénévoles a été suivie de modifications dans la réalisation de l'activité associative. Distants au problème, les « nouveaux » sont aussi moins investis dans la vie de l'association. Là où les associations étaient, de l'avis des « anciens », composée d'un petit cercle de personnes très actives, elles sont désormais bien plus peuplée, mais avec des personnes qui s'y consacrent en moyenne moins, et qui ne souhaitent pas voir l'activité prendre le pas sur le reste de leur vie. Autre différence, les « nouveaux » sont relativement moins véhéments à l'égard des sectes. Alors que les « anciens » étaient prêts à tout pour voir les adeptes d'une secte (souvent des membres de leur famille, dont l'adhésion était le déclencheur de leur engagement) en sortir, certains parmi les « nouveaux » pouvaient accepter l'idée que dans certaines circonstances, l'appartenance à un groupe était préférable pour telle ou telle personne.

Comprendre le développement spécifique des oppositions aux sectes en France implique de saisir cet autre changement, et ses conséquences. De manière assez prononcée, les « nouveaux » bénévoles ont une définition pratique de la secte plus extensive : le nombre de groupes considérés comme tels était, lors de l'enquête, en moyenne plus important pour eux que pour les anciens. Car si l'accord régnait dans l'association pour définir de façon théorique ce qu'est une secte, la situation était moins claire lorsqu'il fallait se prononcer sur tel ou tel

24 Information vérifiée lors des congrès annuels de l'association, qui regroupe les différentes sections régionales. Dans l'association étudiée, les « anciens » représentaient en 2005 moins de 10% des effectifs.

groupe. Les nouveaux venus étaient en effet plus prompts à dénoncer nombre de pratiques, qui paraissaient moins problématiques à d'autres. Parmi les nombreux exemples, le plus frappant est probablement celui qui voit Janine Tavernier, présidente historique de l'UNADFI et très engagée dans le combat, contrainte à la démission en 2001. Comme elle s'en explique dans une interview, c'est parce qu'elle récusait le terme de « secte » pour les écoles qui mettent en pratique des méthodes inspirées de l'Anthroposophie et des préceptes de son fondateur Rudolph Steiner qu'elle a décidé de partir :

Janine Tavernier, pourquoi quittez-vous la présidence de l'UNADFI ?

Après vingt ans dans cette association, et dix ans de présidence de l'UNADFI, j'estime qu'il est temps de passer la main. *Par ailleurs, il y a des personnes qui arrivent dans nos associations avec des idées nouvelles et qui ont envie de changer un peu le cours des choses.*

Est-ce qu'il a pu y avoir des amalgames dans la campagne antisectes ?

De plus en plus, les gens voient des sectes partout. *Si on fait du yoga, si on se soigne à l'homéopathie ou à l'acupuncture, on fait partie d'une secte.* Je trouve cela extrêmement grave parce qu'on doit avoir une grande ouverture et accepter les médecines parallèles sans juger ni cataloguer. De plus, on se sert du phénomène sectaire pour dénoncer et créer des rumeurs.

En gros, si on en veut à son voisin, on l'accuse d'appartenir à une secte.

Des gens qui vous sont chers, impliqués dans les écoles Steiner, ont ainsi été directement accusés...

*Nous ne nous intéressons qu'aux victimes et nous n'en avons jamais reçu des écoles Steiner. Je trouve cela anormal qu'elles soient cataloguées comme sectes, et qu'on me reproche de les soutenir car mes petits-enfants y sont éduqués. [...] Il faut faire la différence entre les nouveaux mouvements religieux et les sectes.*²⁵

Cette différence dans la catégorisation pratique des sectes n'est pas une loi intangible : on trouve des personnes qui dérogent à la règle dans les deux groupes, même si les résultats de l'étude sont assez clairs sur ce point. Quoique marqué, ce changement n'est pas non plus facilement explicable. Plusieurs facteurs rentrent probablement en compte, dont le fait que les « anciens » se sont engagés contre des groupes clairement structurés, importants en termes de nombre d'adeptes, et à l'implantation internationale. Moins religieux, pas investis contre un groupe en particulier, les nouveaux opposants sont plus disposés à considérer que le « sectarisme » est plus répandu, et ne se trouve pas uniquement dans les groupes à fonctionnement communautaire critiqués par les associations dans des premières années. Particulièrement visible au niveau des associations, ce déplacement se produit parallèlement au niveau national où de nombreuses personnes s'investissent dans la lutte contre les sectes sans pour autant se considérer affectés par le sujet. L'extension du domaine de la lutte contre les sectes a pour conséquence l'incrimination progressive de petits groupes, voire d'individus, eux aussi accusés de sectarisme à partir de la seconde

²⁵ « Chasse aux sorcières ? », Technikart, novembre 2001. Nous soulignons.

moitié des années 1990. Ce phénomène, qui s'accroît avec le temps puisqu'à la moitié des années 2000 de nombreux psychothérapeutes sont qualifiés de secte, est ratifié et facilité par le passage d'une lutte contre les sectes à une opposition aux « dérives sectaires ». C'est ce que montre le changement de nom de l'organisme étatique en charge de coordonner les réponses sur le sujet, qui est renommé MIVILUDES en 2002 (Mission Interministérielle de Lutte et de Vigilance contre les Dérives Sectaires), et dont le rapport annuel met en cause de plus en plus de groupes ou de personnes « distants » de la religion.

La spécificité française revisitée

Les oppositions aux sectes ont donné lieu à de nombreuses analyses. Les chercheurs en sciences sociales, au premier rang desquels les sociologues des religions, ont depuis longtemps tenté d'expliquer la spécificité française dans ce domaine. Multipliant les analyses comme les perspectives, certains ont offert de nombreuses données sur les groupes qualifiés de sectes en France (Duval 2002). Des travaux ont réinscrit le phénomène dans une temporalité plus vaste (Chantin 2004), d'autres ont proposé des synthèses sur le sujet (Hervieu-Léger 2001; Liogier 2006 ; Luca et Lenoir 1998). Aucun n'a pourtant, à notre connaissance, réellement insisté sur les décalages qui se sont produits au sein de la lutte contre les sectes, et encore moins sur leurs conséquences²⁶. Mettre l'accent sur ces transformations invite pourtant à revisiter, parfois sensiblement, les explications conventionnellement fournies pour rendre compte de la structuration particulière et du succès des oppositions aux sectes en France.

Sectes et religion : dépasser l'hypothèse classique

Dès les prémices d'une opposition aux « nouvelles sectes », ainsi que sont appelés les premiers groupes contre lesquels sont fondées les associations, historiens et sociologues des religions se sont intéressés à ces mouvements. Ces chercheurs, qui depuis plusieurs années voyaient fondre leurs objets d'étude habituels dans une France en voie de sécularisation accélérée, appréhendent alors ces groupes avec leurs outils classiques. Les sectes sont alors décrites comme autant de mouvements religieux dissidents, formes certes atypiques mais aussi indéniable d'une recherche spirituelle. Religions « de contrebande » (Desroche 1974) qui traversent les frontières instituées et sont à ce titre considérées avec suspicion, les groupes dénoncés par les familles d'adeptes sont analysés par eux au prisme des théories classiques, et en particulier de la distinction entre secte et église proposée par le sociologue allemand Max Weber (Weber 1994; Weber 1995). Fruit d'un travail avec son collègue Ernst Troeltsch (Troeltsch 1981), la typologie qui porte leur nom est très largement appliquée à ces nouveaux objets. Plusieurs points distinguent pour eux les deux groupes, en particulier le mode d'adhésion (routinisé pour l'Église, dans laquelle on naît ; volontaire pour la secte, que l'on rejoint librement) et le rapport avec le « monde » : là où l'Église a accepté un compromis avec la société, la secte, type alternatif de forme religieuse, s'en met volontairement en retrait et conteste les valeurs dominantes. Enfin, typologie à finalité analytique, la distinction ne valorise pas une forme par rapport à l'autre, et la qualification de secte n'a aucune connotation péjorative.

26 A l'exception, notable, du travail d'Arnaud Esquerré pour le premier point. Voir (Esquerré 2007).

Une telle approche place ceux qui auraient pu être les spécialistes désignés sur le sujet dans une position particulière. Alors que les associations et leurs alliés parviennent à faire entendre leur voix et réussissent l'opération de subversion sémantique qui voit le terme de secte se séculariser et devenir stigmatisant en quelques années, le recours à de tels outils rend les chercheurs inaudibles du reste de la population, au moment même où celle-ci commence à s'intéresser au sujet. Surtout, il inscrit inéluctablement et entièrement la question des sectes dans celle plus générale de la régulation des religions. Le signe le plus net de la préservation du caractère religieux des « sectes » n'est jamais aussi clair qu'avec l'adoption du qualificatif de « nouveau mouvement religieux » (NMR) pour désigner les sectes. Adaptation directe du terme anglo-saxon qui a cours dans ses années pour penser ensemble les *sects* (groupes en rupture avec une église chrétienne) et les *cults* (petits groupes qui ne se revendiquent pas de la chrétienté), le terme conserve et confirme l'ontologie exclusivement religieuse de la « secte ». Ce point est clairement illustré par Danièle Hervieu-Léger, spécialiste de la question et chercheuse particulièrement reconnue, quand elle écrit que « *les acrobaties intellectuelles qui tendent à dissocier la question des sectes de celle de la religion, ou bien à faire de la première la face maudite, dévoyée ou fallacieuse de la seconde, sont inutiles [...] On n'est pas en présence de deux phénomènes distincts et opposables l'un de l'autre, mais de deux expressions différenciées – mais cohérentes entre elles – de la même réalité* ». Et la sociologue de conclure de manière lapidaire que « *dans le débat sur les sectes, c'est de religion qu'il s'agit, et les passions ne seraient d'ailleurs pas si vives si l'enjeu se trouvait ailleurs* » (Hervieu-Léger 2001 71-72).

Ce n'est, il est vrai, pas le cas de tous. Tant (Luca et Lenoir 1998) que (Champion et Cohen 1999) ont souligné ces problèmes de définition. Critiquant, parfois fermement, les travaux de leurs collègues, ces chercheurs ont bien montré que l'usage commun du terme avait évolué, et qu'il fallait en tirer les conséquences. Evoquant désormais la « dangerosité » des sectes (Luca et Lenoir 1998), « la coupure de l'adepte avec son milieu et l'enfermement au sein d'un groupe clos » (Luca 2002 105), ils ont conclu que les outils des sociologues n'étaient plus adéquats. La distinction entre secte et religion formée par Weber et Troeltsch n'étant plus adaptée (« Aujourd'hui, cette opposition ne permet plus de comprendre les nouveaux groupes, ni le fonctionnement global du champ religieux », Champion et Cohen 1999 34), ils ont pris le parti d'utiliser le terme de secte « dans son acception populaire » (Luca et Lenoir 1998 27). Ayant repéré un changement significatif, ces chercheurs n'ont pas toutefois exploité entièrement le résultat qu'ils venaient de mettre en lumière, et certaines des conclusions les plus importantes qu'il appelait n'ont pas été explicitées. Ayant noté la transformation de la définition, ils n'ont à notre sens pas fait le pas supplémentaire qui consistait à souligner que la question des sectes s'ancre désormais principalement hors de la religion en France, et ils sont revenus presque immédiatement à des explications qui ramènent cette dernière au premier plan. Pour expliquer le problème en France, les premiers insistent sur « l'absence de régulation d'un marché symbolique diversifié [qu'une] inculture religieuse » rend problématique (Luca et Lenoir 1998 101-102), quand les secondes déclaraient toujours chercher à étudier les « transformations du champ religieux » à travers la question des sectes (Champion et Cohen 34). Pris dans les problématiques implicites qui structurent la sociologie des religions depuis une quarantaine d'années, ils ont réimporté en contrebande une théorie de la secte comme religion qu'ils venaient pourtant de congédier²⁷.

27 Les lignes précédentes, et l'article en général, ne doivent en aucun cas être lus comme une dénonciation sévère des travaux qui ont été produits sur le sujet et que l'on cite, parfois pour s'en démarquer. Il s'agit plutôt

La sécularisation de la définition de la secte comme l'investissement de nouveaux bénévoles, plus distants au sujet comme à la religion, invitent à proposer d'autres cadres d'analyse pour rendre compte des oppositions aux sectes en France. L'étude tant des discours que des pratiques de classification des antisectes montrent, par-delà leurs différences, des traits communs. Les reproches les plus fréquents qui leurs sont adressés dans les associations et par les pouvoirs publics peuvent, en effet, être regroupés en trois catégories. Il s'agit d'abord pour les opposants de (i) dénoncer les *offres alternatives dans le domaine de la santé* : qu'il s'agisse de refus de certains soins ou de la promotion de techniques non reconnues, ce point revient très fréquemment. Il traverse toute la période, depuis les dénonciations du rythme de vie des adeptes envoyés en mission par Moon dans les années 1970 jusqu'à la critique contemporaine des psychothérapies alternatives. Il s'agit ensuite de (ii) critiquer les *prétentions éducatives* de certains groupes. C'est particulièrement visible dans le cas des Ecoles Steiner évoqué précédemment, tout comme c'était un des aspects les plus problématiques avec la communauté de Krishna au début des années 1980²⁸, ou les écoles de la Scientologie dans les années 1990. Finalement, il est souvent (iii) reproché aux sectes d'être une structure allogène située en dehors des codes et règles de la nation, un *contre-pouvoir puissant aux autorités établies*. C'est ce que l'ADFI reproche à la Sokka Gakai au début des années 1980²⁹, et c'est un reproche permanent contre la Scientologie (dont les tentatives d'infiltration, réelles ou supposées, sont constamment dénoncées).

La mise en évidence de ces trois points aspects centraux dans la dénonciation des sectes permet de proposer une hypothèse alternative à celles jusque là évoquées pour expliquer le développement, et le succès, des oppositions aux sectes. Ce que dénoncent les opposants, c'est un ensemble de pratiques déviantes par rapport à des normes solidement établies en France. Qu'il s'agisse de la santé, de l'éducation, ou du rapport entre le l'Etat, les groupes et les individus, ces trois domaines sont depuis longtemps pris en charge par les pouvoirs publics. C'est donc moins contre des déviances religieuses que contre la transgression de normes définies et protégées, de longue date, par un acteur particulièrement puissant, que les bénévoles se sont investis. Une piste s'offre alors pour l'étude de la « lutte contre les sectes » et de son succès incontesté en France : les oppositions s'expliquent moins par un refus de la religion ou, en négatif, par la présence d'une laïcité forte que par un refus de voir se développer des pratiques qui remettent en cause un état de la division du travail qui a reçu la caution de l'Etat dans ces domaines bien particuliers³⁰.

de proposer une approche différente, basée sur des outils issus d'autres branches des sciences sociales, et de souligner ce que cela permet de saisir que les précédents outils ne mettaient pas (ou pas entièrement) en valeur. Il n'en reste pas moins que ce travail s'appuie sur tous ces prédécesseurs, et ne pourrait exister sans eux.

- 28 Parmi d'autres, on peut citer les propos d'Ikor, particulièrement révélateurs à ce sujet: « Dans leur école d'Oublaiss, autant que je le sache, les Krishnas bourrent leurs enfants d'un phénoménal fatras hindouiste et leur laissent ignorer des connaissances élémentaires de notre monde » (Ikor 1983 85)
- 29 Le texte, un dossier de présentation des sectes à destination des parlementaires, évoque la « soumission au profit d'une organisation étrangère, dirigée du Japon [visant l'] accumulation de puissance financière, de pouvoirs par le biais de relations et d'une structure de groupe bien gérée ». Archives ADFI (Carton rapport Vivien, 1980).
- 30 L'absence de réaction virulente aux mêmes groupes en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, qui ne peuvent être expliquées par un rapport similaire à la religion, soutient cette hypothèse. Une comparaison systématique

La question des sectes est donc bien « une affaire d'Etat », selon le titre de l'ouvrage publié par l'un des parlementaires qui a rédigé du célèbre rapport parlementaire de 1995 (Gest 1999). Elle l'est même probablement bien au-delà de ce qu'il voulait dire. Car, au tournant des années 1980, la question est certes prise en charge par les pouvoirs publics, où plusieurs personnes sont suffisamment intéressées par le sujet pour s'en saisir. Une telle implication a pour conséquence d'apporter à la fois une reconnaissance symbolique et un soutien matériel à ceux déjà engagés. Mais il y a plus : on voudrait soutenir que les sectes sont essentiellement liées, en France, aux pouvoirs publics puisque la qualification même d'un groupe en tant que tel est de plus en plus le produit de la concurrence que les sectes font aux à l'Etat et à ses experts (conseil de l'Ordre des médecins, Education Nationale), dans des domaines où ils ont depuis longtemps acquis et maintenu un droit de regard et d'intervention. La spécificité et l'intensité de la « lutte contre les sectes » en France, largement commentée et objet ponctuel de polémiques tant au niveau national qu'international, n'a finalement pas tant à voir avec le fait religieux *per se*. Son succès s'explique bien plus par l'importance de l'intervention étatique dans des secteurs que les sectes tentent d'investir en promouvant des pratiques et des théories alternatives.

La secte a changé en France. Mais plus que l'évolution interne des groupes qui étaient et resteraient ainsi qualifiés, il est intéressant de remarquer que les définitions, et le spectre de ce qu'on appelle ainsi, se sont eux aussi très largement transformés ces trente dernières années. Les deux décalages qu'on a précédemment identifiés n'y sont pas pour peu. Le premier, qui conduit à la sécularisation de la définition théorique de la secte, fait qu'à partir des années 1980, nombre de groupes n'ayant plus grand-chose à voir avec la religion peuvent être dénoncés. Le second, qui voit s'engager à partir de la seconde moitié des années 1990 des opposants d'un type nouveau, favorise un usage particulier de la définition théorique. Le sectarisme ne se limite alors plus, pour une majorité de ceux qui le prennent en charge, à un groupe bien structuré mais peut être le fait d'une personne. De fait, au tournant des années 2000, nombre des accusations de sectarisme se portent sur des psychothérapeutes et des entreprises de développement personnel. Autre conséquence : certaines communautés ou ordres reconnus par les Eglises instituées peuvent désormais être accusées de « dérive sectaires » (Béatitudes, Communauté de Saint-Jean, Eglise pentecôtiste de Besançon voire Opus Dei³¹), ce qui était impossible tant qu'était en usage une définition *théologique* des sectes.

Ces déplacements, qui ont modifié les raisons et les modalités de l'engagement, rendent difficile toute explication de « la lutte contre les sectes » par l'allergie française à la religion. Bien plus, il semble qu'il faille replacer au centre de l'analyse les pouvoirs publics, à la fois pour leur rôle dans la mise en place d'un dispositif strict de surveillance des « sectes », mais aussi pour leurs rôles dans la qualification de certaines pratiques comme sectaires. Seulement esquissée ici, l'hypothèse qu'on voudrait défendre est qu'on ne peut comprendre la structuration particulière de la « lutte contre les sectes », et encore moins l'approbation dont elle dispose en France, si on ne considère pas le rôle que

des accusations portées à l'égard des sectes, et encore plus du (non)-succès de l'accusation selon que les pouvoirs publics sont fortement investis dans ce domaine ou non, permettrait de confirmer ce point.

31 Voir pour l'Eglise catholique l'ouvrage à charge de (Baffoy *et alii* 1996), Terras (2006) ou les analyses de Martine Cohen sur les charismatiques français (Cohen 1995).

jouent les pouvoirs publics dans la l'établissement et la légitimation de certaines normes, que les « sectes » viennent transgresser.

Une telle analyse souligne tout ce que la « lutte contre les sectes » doit en France à l'Etat. Sortant (partiellement) d'une analyse en termes de religion, elle invite à réintégrer la question des sectes dans un espace plus vaste qui, à partir des années 1980, voit se multiplier les débats sur la régulation des pratiques relatives à la gestion de soi. Des questions regroupées sous le terme d'éthique (Memmi 1996), allant de la procréation médicalement assistée aux dons d'organes et à la recherche génétique, jusqu'aux récentes tentatives de régulation des psychothérapies³², ces oppositions montrent que « la cure des corps et des âmes » (Guillemain 2006 ; Mathieu 2006), hier enjeu principal au sein du champ religieux décrit par Weber, le dépasse désormais très largement, et que « la conduite de la vie privée » dont l'auteur d'*Economie et société* faisait l'attribution principale des groupes en concurrence sur le marché religieux, est désormais l'objet d'une compétition plus étendue. L'Etat, puissante « banque de capital symbolique » selon l'expression de P. Bourdieu, en est alors un des acteurs principaux.

Bibliographie

Abbott A. On the Concept of Turning Point . *Comparative Social Research* 16 : 85-105. 1997.

Baffoy T, Antoine D, Sauzet J-P. *Les naufragés de l'esprit. Des sectes dans l'Eglise catholique*. Paris : Seuil, 1996.

Becker HS. *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. Paris : Métallié, 1985.

Bourdieu P *Homo Academicus*. Paris : Editions de Minuit, 1984.

Champion F, Cohen M. *Sectes et démocratie*. Paris : Seuil, 1999.

Chantin J-P. *Des « sectes » dans la France contemporaine. 1905-2000, contestations ou innovations religieuses ?* Toulouse : Privat, 2004.

Chéry H-C. *Connaissez-vous les Mormons?* Paris : Centre d'Etude des Eglises et des Sectes (auto-édité), 1973.

———. *Ces sectes qui nous viennent d'orient*. Paris : Centre de Documentation sur les Eglises et les Sectes (auto-édité), 1975.

———. *Les Enfants de Dieu*. Paris: Centre d'Etudes sur les Eglises et les Sectes (auto-édité), 1978.

———. *L'offensive des sectes*. Paris : Les éditions du Cerf, 1961.

———. Non daté. *Les Témoins de Jéhovah et la bible*. Paris : Centre d'Etude sur les Eglises et les Sectes (auto-édité).

Cohen M. Les charismatiques et la santé : offres religieuses de salut ou médecines parallèles ? In : *Gestions religieuses de la santé*, Jacques Maître et Françoise Lautman, Paris : L'Harmattan, 1995.

Colinon M. *Le phénomène des sectes au XXe siècle*. Paris : Arthème Fayard, 1959.

Dagon Gérard. *Les sectes en France*. Schiltigheim : Auto édité, 1958.

Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris : Presses Universitaires de France, 1968.

———. *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit, 1969.

Desroche H. *Les religions de contrebande. Essai sur les phénomènes religieux en époque critique*. France, Tours : MAME, 1974.

Duval M. *Un ethnologue au Mandarom*. Paris : PU, 2002.

32 Il n'est à ce titre probablement pas anodin qu'une partie des tenants de la réglementation étaient aussi, et depuis plus longtemps, investis dans les associations antisectes.

- Fath S. *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*. Paris : Labor et Fides, 2001.
- Gest A. *Sectes, une affaire d'Etat*. La Ferté Saint-Aubin (France) : L'Archer, 1999..
- , Guyard J. *Les sectes en France*, 127 p. : La Documentation Française, 1996.
- Ginzburg C. Clues: Roots of a Scientific Paradigm. *Theory and Society* 7 : 273-288, 1979.
- Gitlin T. *The Whole World is Watching. Mass Media and the Making of the New Left*. Berkeley : University of California Press, 1980.
- Guillemain H. *Diriger les consciences, guérir les âmes : une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses, 1830-1939*. Paris : La Découverte, 2006.
- Hervieu-Léger D. *La religion en miettes, ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy, 2001.
- Ikor R. *La tête du poisson. Les sectes, un mal de civilisation*. Paris : Albin Michel, 1983.
- Lacroix B. *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*. Paris : PUF, 2006.
- Liogier R. *Une laïcité « légitime ». La France et ses religions d'Etat*. Paris : Médecis-Entrelacs, 2006.
- Luca N. *Le salut par le foot : une ethnologue chez un messie coréen*. Genève : Labor et Fides, 1997.
- . Quelles politiques pour les sectes ? La spécificité française face à l'Europe occidentale. *Critique internationale*, 17 : 105-125. 2002
- et Frédéric Lenoir. 1998. *Sectes. Mensonges et idéaux*. Paris : Bayard.
- Mathieu S. Quelles laïcisation de la médecine française au XIXe siècle ? Eléments de comparaison avec la Grande-Bretagne. In : *Politiques de la laïcité*, Patrick Weil (dir.), Paris : PUF, 2006.
- Memmi D. *Les gardiens du corps. Dix ans de magistère bioéthique*. Paris : Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.
- Terras C. *L'Opus Dei. Enquête au cœur d'un pouvoir occulte*. Villeurbanne (France) : Golias, 2006.
- Troeltsch E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago : University of Chicago Press, 1981.
- Vivien A. *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ?* La Documentation Française, 1985.
- Weber M. *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 1994..
- . *Economie et société*, vol. 2. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Paris : Plon, 1995.
- Woodrow A. *Les nouvelles sectes*. Paris : Seuil, 1977.

INTERFACES

A ESPIRITUALIDADE NO TRABALHO SOCIAL

SPIRITUALITY ON SOCIAL WORK

Eymard Mourão Vasconcelos¹

Resumo: O tema da espiritualidade vem ocupando espaço crescente na medicina e saúde coletiva. São inúmeros os trabalhos internacionais mostrando a associação entre vida religiosa e espiritualidade com as condições de saúde da população e o processo de recuperação de doenças. No entanto, pouca ênfase tem sido dada ao estudo do significado da espiritualidade para as ações coletivas em saúde. No Brasil, a forte presença de práticas de Educação Popular no campo da saúde e em outros campos do trabalho social tem possibilitado o acúmulo de reflexões sobre os caminhos educativos do apoio às lutas políticas nas comunidades, numa perspectiva de valorização da autonomia e empoderamento dos sujeitos e dos grupos locais. O autor deste trabalho está envolvido há 30 anos em práticas de Educação Popular em Saúde e participa ativamente do movimento de educadores populares brasileiros no campo da saúde, onde este tema vem sendo debatido desde meados da década de 1990. A partir desta experiência, ele procura sistematizar o debate que vem ocorrendo sobre o significado da espiritualidade no trabalho social nas comunidades.

Palavras-chave: Espiritualidade na saúde, trabalho social, educação popular, promoção da saúde.

Abstract: The theme of spirituality has taken growing space on medicine and collective health. Numberless international works show the association between religious life/ spirituality and population's health status, and the recovering process from illnesses. Little emphasis, however has been given to the study of spirituality meaning on collective health actions. In Brazil, the strong presence of Popular Education practices in the health field and other social work fields has made possible the accumulation of reflexions about educative pathways to support communities' political struggles, under an autonomy and enablement perspective of the subjects and local groups. The author of this work has been involved for 30 years in Health Popular Education practices and actively participates on Brazilian popular educators movement on health field, where this theme has been debated since 1990's. From this experience he tries to systematize the occurring debate about spirituality meaning on communities' social work.

Key-words: Spirituality on health, social work, popular education, health promotion.

Introdução

A Educação Popular se constituiu, como uma proposta política e pedagógica bem delimitada, na década de 1960. Na década de 1970, a partir do movimento de resistência contra a Ditadura Militar instalada em 1964 no Brasil, muitos profissionais de saúde se inseriram em práticas de Educação Popular que

¹ Professor do Departamento de Promoção da Saúde da UFPB, doutor em Medicina Tropical e pós-doutor em Saúde Pública.

se multiplicavam nos diversos recantos da nação. Neste contexto, surgiram inúmeras práticas de saúde comunitária extremamente integradas à dinâmica de vida e luta da população. O Movimento Popular de Saúde (MOPS) articulou e apoiou, na década de 1980, um grande número destas experiências, que foram importantes referências para o emergente Movimento Sanitário pensar a reforma do sistema de saúde brasileiro. Muitas das propostas mais avançadas, hoje presentes no SUS - Sistema Único de Saúde - (agentes comunitárias de saúde, conselhos de saúde, modos participativos de enfrentamento de problemas de saúde, integração do enfrentamento de questões particulares de saúde com as lutas mais gerais da sociedade, etc.), foram gestadas e difundidas nestas experiências de saúde comunitária orientadas pela Educação Popular. Passados 20 anos da implantação do SUS no Brasil, a Educação Popular está voltando a ser muito valorizada no campo da saúde com o crescimento da preocupação com a reforma qualitativa dos modelos de assistência à saúde. Desde meados da década de 1990, cresceu muito a produção bibliográfica sobre Educação Popular em saúde, em geral direcionada para orientar a condução das práticas de saúde em direção a uma maior integração com interesses, saberes, iniciativas e padrões culturais da população. Nesta época, Victor Valla (Valla, 1998) passou a chamar atenção para a necessidade de se dar mais importância à vida religiosa das classes populares para se compreender suas formas de pensar e enfrentar os seus problemas. Os trabalhos de Victor Valla repercutiram não apenas no campo da saúde, mas também na reflexão que pesquisadores do campo da educação vêm fazendo sobre os novos caminhos da Educação Popular. No campo deste debate acadêmico, tem-se optado pelo uso do conceito de espiritualidade ao invés de vida religiosa por incluir também formas não religiosas de lidar com as dimensões profundas da subjetividade.

Este artigo é uma tentativa de sistematização das reflexões que vêm ocorrendo na Rede de Educação Popular e Saúde², na Rede de Estudos sobre Espiritualidade no Trabalho em Saúde e na Educação Popular³, no Grupo de Trabalho sobre Educação Popular da ANPED - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação⁴ - e nos 30 anos de envolvimento do autor com o campo da saúde comunitária sobre o papel da espiritualidade na Educação Popular e no trabalho social. Esta sistematização pôde ser consolidada em Estágio de Pós-Doutoramento na Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca/FIOCRUZ, no Rio de Janeiro. Este texto procura esclarecer a forma como a dimensão da espiritualidade participa na luta política da população e dos trabalhadores sociais por melhores condições de vida. Busca também discutir as implicações da valorização da dimensão espiritual para a metodologia de condução do trabalho educativo.

Espiritualidade na Educação Popular: uma presença pouco ressaltada no debate acadêmico.

A Educação Popular, desde a sua origem nos meados do século XX, esteve muito ligada ao campo religioso, seja pela origem cristã de muitos de

2 Movimento de educadores populares brasileiros do campo da saúde que se articulam principalmente através de lista de discussão pela Internet (ver site: <http://br.groups.yahoo.com/group/edpopsaude>)

3 Articulação de estudiosos sobre o tema da espiritualidade na saúde. Ver o site: <http://br.groups.yahoo.com/group/esp-sau-ed>

4 Maiores informações no site <http://www.anped.org.br/>

seus pioneiros, seja pela estreita ligação de suas práticas com as pastorais, principalmente da Igreja Católica, após o Golpe Militar de 1964. A partir dos anos 70, as igrejas cristãs, que conseguiram resistir à repressão política da ditadura, se tornaram espaços privilegiados de apoio às iniciativas de Educação Popular e, conseqüentemente, de delineamento de suas características. No mais famoso livro de Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, escrito em 1968, as marcas desta espiritualidade já aparecem, em muitos momentos, em afirmações como: "a fé no homem é o pressuposto do diálogo" ou "sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo" (Freire, 1979, p.95-6). Em escritos e depoimentos posteriores, ele assume com muito mais veemência a importância da religiosidade em seu pensamento. No entanto, a produção acadêmica sobre Educação Popular, refletindo o dualismo da ciência que divide o mundo em dois (o empírico e o espiritual ou, no dizer de Descartes, a natureza, de um lado e a graça em teologia do outro (Durozoi; Roussel, 1996, p.141)), tendeu a ver a associação com o religioso como circunstancial. A religiosidade presente na maioria das práticas de Educação Popular seria apenas a linguagem de expressão possível, naquela cultura e naquele contexto político repressivo. A religiosidade presente em autores, como Paulo Freire, também foi percebida como peculiaridade de suas personalidades não aplicáveis à estrutura do pensamento e prática pedagógica da Educação Popular.

Não se quer, com isto, afirmar o caráter religioso da Educação Popular, mas sim que a forte presença da dimensão religiosa em suas práticas e na formulação de alguns dos pioneiros de sua sistematização teórica indica uma característica epistemológica de suas práticas que grande parte da reflexão sociológica e pedagógica não conseguiu captar. Se entendemos a religiosidade como a forma mais utilizada pela população para expressar e elaborar a integração das dimensões racional, emocional, sensitiva e intuitiva ou a articulação das dimensões conscientes e inconscientes de sua subjetividade e de seu imaginário coletivo, esta sua forte presença significa um avanço em seu método de perceber e tratar as interações entre educador e educando em relação ao pensamento sociológico e pedagógico, ainda preso ao paradigma modernista que continuava dominante no final do século XX. Significa que a centralidade do diálogo no método da Educação Popular não se referia, nas suas práticas pedagógicas, apenas à dimensão do conhecimento e dos afetos e sensações conscientes, mas também às dimensões simbólicas do inconsciente presentes nas relações sociais.

Nas práticas de Educação Popular conduzidas numa linguagem religiosa, dimensões inconscientes participam explicitamente de forma central dos diálogos que se estabelecem, através das metáforas das histórias míticas e dos símbolos da liturgia. Assim, o questionamento maior do saber popular, tão valorizado nas práticas de Educação Popular, ao pensamento moderno não está nos conhecimentos inusitados e surpreendentes que expressa sobre as estratégias da população adaptar-se à realidade onde vive, mas na sua forma de estruturar o conhecimento de uma forma que integra dimensões racionais, intuitivas e emocionais. Seu maior ensinamento para os profissionais de formação científica, que com ele interagem, é epistêmico, ou seja, questiona o paradigma ou o modelo geral como o pensamento tem sido processado na produção e estruturação do conhecimento considerado válido pela sociedade moderna. Ele não está submetido à ditadura do saber aprendido conscientemente e logicamente estruturado. Inclui e se articula com o saber que brota do corpo e que utiliza estados de inebriamento e excitação para se estruturar. Isto não foi captado pela maior parte da reflexão teórica sobre Educação Popular que se construiu.

A convivência intensa de alguns profissionais de saúde com as classes populares e os seus movimentos tem-lhes ensinado um jeito diferente de conduzir seus atos terapêuticos. Aprendem a romper com atitude fria dominante no modelo da biomedicina e passam a criar um vínculo emocional com as pessoas cuidadas que gera um estado de alma aberto para ser afetado profundamente por elas. Este envolvimento com as pessoas cuidadas desencadeia intuições que são acolhidas e colocadas em operação no trabalho em saúde. Vai-se, com o tempo, adquirindo uma confiança neste agir orientado também pela emoção e a intuição. Aprende-se a valorizar percepções sutis dos sentidos. Vai-se também aprendendo a manejar, de forma equilibrada, a relação entre a razão, a emoção e a intuição na estruturação do gesto terapêutico. A intuição traz à tona saberes produzidos nas estruturas arquetípicas do processamento mental inconsciente que foram descobertos por Jung, permitindo acessar saberes acumulados durante todo o processo histórico de construção da espécie humana que são herdados por todos pela genética e pela assimilação de elementos simbólicos da cultura.

Justamente por este aprendizado junto às classes populares propiciado pela convivência, têm sido os profissionais e pesquisadores do movimento da Educação Popular em Saúde que vêm tomando a frente de trazer o debate sobre o tema da espiritualidade no trabalho em saúde para o campo da saúde coletiva no Brasil.

A Educação Popular não é a única proposta educativa voltada para a construção da justiça social que valoriza o diálogo e a participação dos movimentos sociais. Na Europa, principalmente, há uma forte tradição de trabalho social com estas características que não se inspiram na Educação Popular. Talvez seja esta valorização de sentimentos profundos nas ações educativas coletivas, possibilitada pela forte presença da linguagem simbólica religiosa das classes populares latino-americanas, uma das marcas fundamentais da identidade do jeito de fazer da Educação Popular frente a estas outras tradições progressistas de trabalho social, inovando ao trazer a paixão e a compaixão para a ação educativa no trabalho político pela superação da opressão em um contexto cultural de uma militância muito influenciada pelo marxismo que desvaloriza a dimensão subjetiva na luta política.

O significado da valorização da espiritualidade para a luta política.

A luta social pressupõe fé coletiva, ou seja, entregar-se, correndo riscos, com firmeza, determinação e muita esperança a um projeto coletivo que é incerto, pois seus resultados não estão assegurados pela consideração lógica dos dados da realidade presente. O trabalho coletivo, voltado para a emancipação, significa investir na conquista do que está além da organização social presente. É arriscar transformar um sonho e uma esperança em uma realidade futura. O que leva os indivíduos e os seus grupos a correrem tanto risco (inclusive de suas próprias vidas) e a deixarem, de lado, situações de certo comodismo para se dedicarem a projetos tão incertos? A projetos que, muitas vezes, parecem ser ridículos e impossíveis para a comunidade a que pertencem? De onde vem esta teimosia que tem transformado a humanidade? Esta formidável insensatez humana não pode vir apenas vir da elaboração racional dos fatos presentes, pois ela contradicaria muitas destas iniciativas.

Diante de um mundo tão opressivo para as classes populares em que as transformações vão ocorrendo em um ritmo muito rápido, sem que se tenha

informações claras que lhes permita se situarem, há uma forte tendência de tudo parecer caótico. O turbilhão de emoções, instigadas pelas repetidas situações de opressão, provocam intensa confusão mental. Pequenas calamidades se repetem. Iniciativas de sair da roda-viva de opressões são repetidamente frustradas pela dinâmica impessoal do capitalismo e parecem ser insignificantes. Dados da realidade comumente parecem indicar para as classes populares estarem em um "beco sem saída". Neste contexto, o desânimo (e até o desespero) é um grande risco. O que faz este povo ter, neste contexto, a *esta estranha mania de ter fé na vida* como canta Milton Nascimento, em sua música "Maria" ?

A luta social se sustenta na abertura e atração do ser humano para o infinito, a transcendência, apesar de marcado por tantas limitações no seu corpo, na sua inteligência e na sua capacidade de afeto. É um ser enraizado em um determinado local, tempo e contexto social e cultural. Ser submetido a situações de opressão e miséria, mas capaz de um olhar crítico que o torna inconformado e, por isto, em contínuo movimento de protesto, movido por uma vitalidade surpreendente que o impulsiona a transcender, ir além das realidades consideradas naturais. No início, um protesto individual. Mas se percebe que há algo a ser feito para o qual sozinho não se tem condição de levar adiante. A transcendência, no sentido aqui assumido, é este elã vital presente no ser humano, fonte de sua garra teimosa para a luta social.

A espiritualidade, a arte e o saber de tornar o viver orientado e impregnado pela experiência da transcendência, é fundamental para o fortalecimento dos movimentos sociais. As pessoas do meio popular repetidamente afirmam encontrar em sua religiosidade a fonte do ânimo para se manterem empenhados na busca de uma vida mais digna e feliz apesar das situações profundamente opressivas em que se encontram. E para estranhamente se manterem com um encantamento diante da dinâmica da vida.

A complexidade das realidades políticas faz com que a discussão da melhor estratégia a ser tomada tenda a se tornar um debate sem fim. Há sempre novas perspectivas de análise ainda não consideradas para a avaliação de determinada situação. Mas a luta política exige a ação de lideranças, individuais ou coletivas, que tenham a coragem de assumir posições com uma firmeza que a simples consideração lógica e racional não permitiria. Coragem de decisão em situações de tanto risco. O que orienta a firmeza destas lideranças diante de tantas possibilidades de posicionamento? A convivência com várias lideranças de movimentos sociais tem mostrado que estas pessoas são extremamente intuitivas. Aprenderam a lidar de forma sábia com o processamento subjetivo, em grande parte inconsciente, de tomada de decisão, integrando racionalidade, intuição, emoção e acuidade de percepção. A partir de experiências de sucesso e fracasso, em grandes e pequenos embates, vão aprendendo a refinar a forma e a dose como integram estes quatro elementos da elaboração subjetiva. Decidem instigados pela emoção, mas são zelosos no cultivo, por caminhos próprios e diferenciados, de estados mentais em que suas intuições possam aflorar de forma mais intensa e menos influenciada por sentimentos dominantes no ambiente próximo. Referem-se com freqüência à religiosidade como instrumento central neste processo de tomada de decisões.

O vislumbre, que o estado alterado da consciência cultivado pela espiritualidade propicia, tem se mostrado fundamental para muitas lideranças de movimentos sociais buscarem percepções simbólicas que dêem conta de compreender sinteticamente as situações sociais complexas e, até mesmo, confusas em que estão submetidas, gerando orientações e sentidos para suas

lutas. Faz parte da luta a ousadia de questionar os sentidos e as explicações consolidados no discurso dominante. A elaboração teórica necessária ao enfrentamento não se restringe à busca de estratégias mais eficazes e à construção de conhecimentos que contraponham à ideologia dominante, mas também na construção simbólica de sentidos que comuniquem sinteticamente a nova perspectiva social buscada. Este é o campo de elaboração da inteligência espiritual.

A importância do que usualmente se denomina de força carismática de lideranças políticas na mobilização de iniciativas coletivas está correlacionada à capacidade de conectarem as suas atitudes com dimensões profundas da subjetividade, o que pode ser ilustrado por exemplos recentes, como Gandhi, Martin Luther King, Dalai Lama e Betinho.

O contato com o eu profundo, cultivado pela espiritualidade, tem se mostrado também importante para estas lideranças como fonte de mobilização de energia e ânimo nas situações afetivamente tão adversas como ocorre no enfrentamento político. Na luta há agressões, disputas pessoais, críticas duras, conquista de uma visibilidade social que desperta vaidade e inveja, perda de amizades, instigação de intensas vontades adormecidas de poder, adulações sedutoras, emergência de ódios e uma série de outras situações emocionais que agitam e confundem quem está envolvido. São situações sempre novas que, em alguns momentos, surgem num ritmo alucinante, exigindo uma maturidade afetiva muito grande. Nem sempre há tempo para que estes intensos sentimentos revoltos se decantem com tranqüilidade. Muitos enfrentamentos se esvaziam pelo desânimo que toma conta dos participantes ou pelos atritos afetivos que dividem o grupo. É muito difícil, como orientava Che Guevara, combater sem perder a ternura. Inúmeros líderes políticos têm ressaltado o papel da espiritualidade como instrumento central de alinhamento emocional capaz de manter a atenção focada no centro da luta e nos objetivos principais sem se dispersar com o que é periférico e, ao mesmo tempo, atento a detalhes sutis importantes. Ressaltam também ser instrumento de, diante das perdas e desgastes emocionais, manter o ânimo para a luta e a vibração que irradia e mantém a coesão do grupo. As técnicas de meditação e oração das diversas tradições religiosas são repetidamente mencionadas por eles como centrais na estruturação de suas ações. No oriente, os templos budistas e taoístas eram, com frequência, locais privilegiados de formação dos guerreiros.

Se a espiritualidade é importante na sustentação da luta social, a luta também é caminho de desenvolvimento espiritual. As pessoas, que acreditam na possibilidade do mundo vir se tornar diferente de forma a contemplar os sonhos de seu grupo social e investem na sua construção, ficam atentas para a realidade buscando sinais, pistas e alianças, que inicialmente não se manifestam de forma clara. É preciso aguçar a percepção sensorial, a intuição, a sensibilidade emocional e a razão. A luta motiva o aprendizado. Dá sentido ao estudo. O caráter indefinido do enfrentamento incentiva a valorização e integração das várias capacidades de elaboração subjetiva. A emoção e as prementes exigências do processo criam forças capazes de quebrar o modelo dominante de construir conhecimento que procura analisar a realidade, desvalorizando a experiência, olhando-a de longe para tentar um saber descontaminado das complicações e tortuosidades humanas. No furor do embate, se cria um saber lambuzado de suor, lágrima e paixão. A mobilização emocionada da mente, centrada no objetivo da luta, vai elaborando de forma rápida as novas informações, sentimentos, sensações e intuições que chegam em um ritmo, muitas vezes, alucinado, sem tempo de uma consideração lógica e cuidadosa. Vai se descobrindo, através de

pequenas vitórias, a potência deste tipo de elaboração que acontece, de forma em grande parte inconsciente, na mente disciplinada e mobilizada em torno de objetivos assumidos com garra.

A imagem do guerreiro da antiguidade, armado com sua espada e seu escudo, em batalha junto com seu exército, é exemplar. Seu braço está cansado, já não suporta a espada. Tem ferimentos que doem e despertam pavores de morte. O inimigo o ameaça, amedronta e insulta das formas mais diversas. Na mente ressurgem conflitos de antigas disputas na tropa e mágoas a respeito de velhas frustrações. Mas sua sobrevivência depende da capacidade de se manter centrado na luta, relegando para segundo plano estas dispersões, conseguindo mobilizar motivações interiores que gerem energias capazes superar as crescentes limitações físicas. Ao mesmo tempo, precisa estar atento aos sinais mais sutis que podem indicar a aproximação de uma espada inimiga. Sua mente precisa estar alerta para saber, no momento adequado, inverter a estratégia de luta. Tudo é muito rápido. Precisa confiar numa elaboração que ocorre para além de sua razão, capaz de desencadear gestos de defesa, ataque e comando que sua consciência apenas assiste. É individual e coletivo, ao mesmo tempo. Precisa se sentir conectado a sua tropa e age intuitivamente a ela ligado. Sem esta elaboração integrada do corpo, da mente e do coletivo não é um grande guerreiro.

A luta instiga. Provoca. No embate, a emoção da luta faz emergir forças interiores que não se conhecia. Revela dimensões importantes do eu profundo. Isto, acontecendo coletivamente, gera experiências marcantes. Numinosas. Uma transcendência coletiva se revela. Nas artes marciais se sabe que só a luta forma o guerreiro, porque é preciso antes ter esta experiência. Não basta saber todas as técnicas de luta. O guerreiro é o que consegue, no momento da luta, integrar os ensinamentos recebidos em gestos impulsionados pela emoção e guiados pela intuição que é muito mais ágil que a razão. É aquele que consegue criar um estado mental capaz de deixar seu corpo expressar-se guiado por seu eu profundo, tornando-o uma unidade integrada. Do mesmo modo, a formação do cidadão, ator social ativo, militante, exige a passagem pela luta social, onde se vive uma experiência, ao mesmo tempo pessoal e coletiva, que marca e inaugura uma nova subjetividade. Não é apenas uma questão de um aprendizado de conteúdos sociais, como usualmente é ressaltado. É uma nova atitude de alma que as análises teóricas não têm conseguido revelar, talvez pela não valorização de conceitos que expressem esta emoção profunda integradora da mente e do corpo, como o da espiritualidade.

A espiritualidade não se desenvolve, portanto, apenas em processos isolados de interiorização. A entrega apaixonada ao enfrentamento dos problemas da vida, de forma aberta à interação com o diferente, é fonte de desenvolvimento espiritual.

A vivência grupal, nestas situações de enfrentamento, adquire uma emoção e uma intensidade que torna uma referência para os sonhos pessoais de uma sociedade solidária e fraterna. A sensação de unidade social, que se vive em grandes marchas, passeatas, grandes debates, atos coletivos de protesto e celebrações do movimento, representa uma experiência momentânea, mas concreta, da situação de solidariedade social buscada. É um anúncio antecipado da possibilidade real do projeto coletivo buscado. A mobilização emocional e as necessidades concretas de colaboração provocadas pela luta criam relações de companheirismo entre os participantes do movimento que vão minando a cultura individualista dominante. Estabelecem-se diálogos sobre estratégias,

análises conjunturais, sonhos, medos, sentimentos emergentes, leituras e visões de mundo que tornam o movimento em uma grande escola onde é superada a dicotomia entre conhecimento e emoção no processo de elaboração do novo saber. Experimenta-se a força criativa do processo coletivo na produção de saber. É a introyecção profunda e encantada desta experiência da força criativa coletiva, mais do que os saberes estruturados aprendidos, que torna muitos militantes da Educação Popular insistentes crentes nos processos educativos coletivos. Experiências solidárias pequenas abrem perspectiva para a imaginação possibilidades de solidariedade mais audaciosas.

Características da espiritualidade no trabalho social orientado pela Educação Popular

Educadores populares reiteradamente referem-se a experiências fundadoras, em que vivenciaram a força criativa do trabalho coletivo, para explicar sua condição de educadores. Elas, ao serem narradas, evocam mais emoções do que saberes claramente decodificados. Expressões tiradas da linguagem religiosa, como sensação de intensa comunhão, são comumente utilizadas para descrever estas experiências. A comunhão vivida seduz, alimenta o sonho e anima a luta. Gera uma satisfação profunda que se torna uma referência para outras buscas. A vivência grupal no movimento é assim, muitas vezes, um ritual de vivência espiritual semelhante a rituais religiosos. As primeiras experiências de participação em movimentos de lutas sociais, referidas com reverência pelos educadores populares, ao contarem sua trajetória pedagógica, podem, portanto, serem vistas como os rituais de passagem descritos pelos antropólogos em muitos grupos étnicos. Educam, comemoram e se tornam símbolos que marcam e anunciam uma passagem de vida importante: de trabalhadores alienados movidos pelo sonho de consumo a atores sociais ativos; de indivíduos para cidadãos.

Para os profissionais de saúde e intelectuais, em geral provenientes de grupos sociais com melhor condição econômica, esta experiência de comunhão em práticas de Educação Popular tem ainda uma outra dimensão, pois é também, usualmente, uma experiência de encontro com a pobreza. Frequentemente se refere ao trabalho com os pobres como algo dependente de um altruísmo, uma dedicação abnegada. Esta, no entanto, não é o que marca a experiência de um grande número de educadores populares em que, na verdade, são tocados por um fascínio com o surpreendente dinamismo e vitalidade presente no mundo da pobreza quando se cria espaço para uma relação desarmada e igualitária. Este encontro muito mais seduz do que convoca para um dever de apoiar, o que ajuda explicar a sempre renovada chegada de novos militantes para tarefas aparentemente tão pesadas. Este aspecto faz parte da cultura ocidental de trabalho social e tem sido pouco analisado, talvez pela rejeição da consideração de elementos religiosos pela maioria das ciências. A história da figura mítica de São Francisco de Assis (foi escolhido, em 1999, na Europa, como a maior personalidade do II Milênio) é exemplar neste aspecto.

Ele, nascido no final do século XII, era filho de um abastado comerciante italiano, fazendo, então, parte da burguesia nascente. Teve uma juventude de muitas festas e despreocupação. Mas, de repente, seus amigos começaram a notá-lo muito quieto. Eles lhe perguntam: *-Você sempre era o líder das nossas festas, das nossas cantorias noturnas, por que agora você se retira?* Ele responde: *-Encontrei uma dama maravilhosa, lindíssima, brilhante! Estou enamorado,*

apaixonado por ela e tenho dor de amor... Eles voltam a perguntar: *-Qual foi a menina que você encontrou?* Francisco lhes responde: *-Encontrei a Dama Pobreza, a Senhora Pobreza. Fiquei tão fascinado que vou abandonar tudo para fazer o sponsório com a Dama Pobreza.* Seu encontro com a transcendência se deu através da pobreza e particularmente com os leprosos. Em seu tempo, os leprosos eram símbolo do pecado e totalmente rejeitados. Andavam com uma campainha pendurada no pescoço para alertar às pessoas que era necessário se afastarem, pois estavam chegando. Durante suas freqüentes crises, buscava o acolhimento dos leprosos para se recompor. O cristianismo assume importância maior em sua vida a partir da sua relação com a pobreza e os doentes (Leloup; Boff, 1997, p.31-34). A importância da experiência numinosa do brilho precioso encontrado na relação igualitária com a pobreza e a doença é repetidamente referida por educadores populares quando se cria um ambiente de comunicação em que dimensões, que eles consideram sagradas, podem ser expressas. Sagrado, segundo André e Ferry (1999, p.18), é aquilo por que, se necessário, se dispõe a sacrificar a própria vida.

Esta forma de perceber os pobres e os doentes inaugura um outro tipo de relação para com eles que rompe com a tradição da filantropia burguesa e do trabalho social tradicional que se condoem com a sua situação de sofrimento, mas os vêem como carentes e, por isto, funda uma relação de ajuda unilateral. É a piedade. Nesta perspectiva, é difícil haver diálogo profundo entre quem ajuda e quem recebe que tende a ser visto apenas como recebedor. Quando há diálogo nesta situação, ele tende a ser uma estratégia pedagógica para convencer ou levar ao carente a informação que se acredita ser importante para sua salvação. A percepção de brilho e novidade fascinantes nos pobres e doentes abre a mente de quem deles se aproxima, motivado pela compaixão, para uma atitude reverente de escuta. Cria uma conexão entre os seres em que a dor e a alegria de um repercute no outro como se fosse em si mesmo, apesar dos seus sistemas nervosos não estarem conectados. Cria uma solidariedade que parece nascer das próprias entranhas. Trata-se de uma realidade, usualmente ironizada por quem acredita se guiar apenas pela razão lógica, mas que é uma experiência freqüentemente relatada na sociedade, apesar de nem sempre ser ressaltada.

O encantamento com o pujante vigor humano, que de forma surpreendente se manifesta em situações tão precárias e torna estas pessoas pobres e doentes tão fascinantes, é base para um diálogo que torna o trabalho social num espaço de construção de elementos novos e fundamentais para uma sociedade justa e vigorosa. Aponta para um conceito de justiça social diferente do habitualmente referido entre as pessoas envolvidas nas políticas sociais que enfatizam a superação das desigualdades sem valorizar as importantes contribuições proporcionadas pelo diálogo entre setores tão desiguais para a construção de uma sociedade alegre e solidária. Uma justiça que, além de superação das opressões, pretende revitalizar e questionar as estruturas sociais pelos questionamentos, inovações e vigor que os oprimidos portam.

Funda também uma ética em que o dever e a obrigação de ajudar, de amar e de militar é substituída pela paixão e o encantamento de ajudar, de amar e de militar. O trabalho social passa ser conduzido sobretudo pelo enlevo amoroso, tornando-se espaço de um encontro em que amados e amadas se transformam afetivamente, racionalmente e corporalmente. E geram filhos. Encontro capaz de satisfazer uma existência. Espaço de descobertas e reconstrução mútua. Lugar de aventuras. Montanha russa de emoções, com raivas, surpresas, alegrias, desprezo e paixão. Neste contexto, os gestos e palavras ganham um colorido

afetivo que muda totalmente seu significado. Os resultados são outros. Os frutos surpreendentes alimentam ainda mais o fascínio amoroso com a relação. Esta perspectiva de trabalho social, apesar de parecer para muitos uma idealização poética irreal, é concreta e fundamental para compreender muitos dos atores que historicamente vêm se dedicando, com as contradições e inconstâncias inerentes a todo ser humano, à educação e à saúde. É interessante como a ênfase racional e material do discurso científico dominante tem impedido ou desqualificado a explicitação desta atitude de relação regida pelo enlevo amoroso, tão presente na prática concreta de trabalhadores sociais. Tornou-se deselegante e inadequado falar de motivação amorosa nas discussões acadêmicas sobre políticas sociais.

Esta perspectiva ética de relação com os oprimidos e doentes é fortemente alimentada na América Latina pelo cristianismo, apesar do discurso de setores importantes da hierarquia de muitas igrejas cristãs apontarem em outra direção. Parte significativa da hierarquia clerical, com o intuito de criar uma comunidade religiosa submissa a uma doutrina unificada, muitas vezes tem estruturado e propagado um discurso para a massa de fiéis que frisa a obediência doutrinária e uma ética do *dever* de amar e ser solidário. A experiência mística da entrega ao embebedamento amoroso, que pulsa na alma humana, é libertária e geradora de autonomia pessoal diante das doutrinas e do poder estabelecido. Por isto tem sido pouco incentivada, sendo, algumas vezes, até mesmo reprimida, pela hierarquia eclesial. Grandes místicos do cristianismo, inclusive São Francisco, foram perseguidos por setores da hierarquia das grandes igrejas cristãs, com sua ênfase na obediência às normas doutrinárias. Este discurso clerical, centrado na obediência à doutrina, tem sido percebido por grande parte dos intelectuais como a realidade do cristianismo. Mas, no cristianismo vivido pelas classes populares circulam fortemente outras leituras que vêm sendo, até mesmo, motivo de preocupação e iniciativas de controle por parte de muitos setores da hierarquia das igrejas cristãs. As palavras dos textos dos Evangelhos, onde está bastante presente a ênfase na entrega e na potência do enlevo amoroso, bem como o combate a uma religiosidade formal centrada na regra e no dever, circulam, apoiadas por várias lideranças religiosas, e inspiram de forma independente ao discurso doutrinário da hierarquia cristã tradicional.

Esta perspectiva de trabalho social encantada com a surpreendente e vigorosa criação, capaz de emergir das relações humanas profundas e dialogadas, tem outras importantes conseqüências. São habituais situações de intenso conflito e divisão entre os ativistas sociais por causa de suas diferentes concepções políticas. A polêmica acirrada em relação ao projeto de sociedade que deveria orientar o trabalho social tem se mostrado causa importante de esvaziamento de muitas iniciativas. Mas se a motivação maior for o investimento no processo criativo livre que se constrói nos espaços educativos, acreditando na sua potencialidade de fazer manifestar a transcendência de forma inesperada e imprevisível, há uma relativização da importância da discussão de detalhes projeto político utópico buscado. Estes projetos e teorias passam a ser encarados apenas como referência importante, por orientarem os gestos iniciais de cada ator. Mas sua centralidade é deslocada para a discussão metodológica de como assegurar a manifestação das vozes profundas da diversidade dos envolvidos no processo e principalmente daqueles mais fragilizados. A ênfase passa a ser o processo criativo, sempre surpreendente, e não o projeto racional prévio. Se acredita-se que a construção política de uma sociedade futura mais justa e feliz é resultado da interação, por caminhos imprevisíveis, de atores sociais carregados de potencialidades misteriosas, desconhecidas até mesmo por eles próprios, cria-se um desapego aos projetos iniciais de cada um, pois se sabe que a novidade germinada neste processo carregado de emoção supera em muito

as limitadas capacidades da razão e da ciência. As ciências sociais e humanas representam contribuições fundamentais, mas não esgotam o mistério da vida. Cria-se, assim, uma certa tranqüilidade capaz de acolher e alegrar com a diferença. Nesta perspectiva, o companheiro que pensa diferente deixa de ser visto como obstáculo. A intolerância à diferença e a falta de abertura ao processo de livre criação passam a ser vistos como os maiores empecilhos.

A potência política dos gestos conectados com o eu profundo.

Palavras e gestos, que nascem conectados com o eu profundo, vêm carregados de uma emoção e uma vibração que impactam e proliferam de forma diferente. Na luta política, eles resultam em um tipo de eficácia que muitas vezes surpreende. A sociedade está cansada e irritada com a falta de autenticidade das lideranças políticas. A incoerência entre suas ações públicas e vida pessoal tem esvaziado a mobilização para iniciativas coletivas. Autenticidade gera respeitabilidade social, apesar de levar a explicitação de dúvidas, emoções ambíguas e indecisões momentâneas que contrariam as exigências do marketing político necessário para vitórias a curto prazo. Mas se o investimento político maior, muito mais que a obtenção de vitórias imediatas, é a criação de espaços radicalmente democráticos de construção política onde a transcendência humana possa se manifestar de forma plena e surpreendente na vida social, o cultivo da autenticidade nos movimentos sociais se torna prioritário. As tradições de espiritualidade, na medida em que são arte e saber de autoconhecimento, podem contribuir na construção coletiva de ações políticas profundamente autênticas e mobilizadoras nos movimentos sociais.

A espiritualidade aprendida na luta dos movimentos sociais, ao resgatar a dimensão coletiva e histórica da transcendência, tem também um significado pedagógico para uma certa tendência de ordenação da vivência da espiritualidade de uma forma mais individualista que vem sendo muito difundida e que encontra grande sintonia com a ideologia dominante no capitalismo. A espiritualidade da luta e do engajamento social contribui ao mostrar que o desenvolvimento humano está limitado pela forma como a sociedade está organizada. Para a transcendência pessoal poder se manifestar amplamente é necessário também investir na transformação das estruturas políticas e econômicas da sociedade que constroem as possibilidades de desenvolvimento individual. E a luta política gera processos de autoconhecimento importantes por revelarem para a coletividade envolvidas dimensões pouco conhecidas da alma humana. O pensamento marxista, apesar da oposição de Marx à vida religiosa, contribuiu muito para o desenvolvimento, no mundo contemporâneo, desta *espiritualidade engajada* através de sua crítica à ênfase absoluta de muitas tradições religiosas no desenvolvimento individual como estratégia de emancipação humana, bem como à convivência de muitas igrejas com a manutenção de estruturas econômicas e políticas de exploração que constroem fortemente as possibilidades de desenvolvimento espiritual de cada cidadão. O desenvolvimento das potencialidades humanas depende, não apenas de um processo de autoconhecimento, mas de mudanças na estrutura de organização da vida social.

Para a tradição do pensamento sociológico marxista, a ênfase na compaixão entre as pessoas como caminho de superação da injustiça social tende a esvaziar a luta política. A compaixão está voltada para o particular e não para o geral. O marxismo enfatiza justamente a centralidade da luta para a transformação das estruturas sociais organizadoras do modo e produção e distribuição da

riqueza, que é uma luta geral, orientada principalmente por análises racionais da realidade. Criou-se, assim, uma separação entre a com-paixão e ação política racionalmente orientada, que explica parte dos usuais conflitos entre as várias tradições religiosas e o marxismo.

Desde o final do século XIX, começa a se desenvolver na França, dentro do catolicismo, uma corrente crítica anticapitalista, atraída pelo socialismo (Löwy, 2000, p.231). Intelectuais como Charles Péguy (1873 - 1914), Simone Weil (1909 - 1943) e Jacques Maritain (1882-1973) foram importantes neste processo. Durante a II Guerra Mundial (1939 - 1945), quando comunistas e cristãos se uniram na França na dura e demorada resistência contra o nazismo, este diálogo se intensificou. Movimentos, como dos padres operários e a Ação Católica, expressam este diálogo. Como a França teve uma grande influência cultural sobre o Brasil, estas reflexões e movimentos tiveram grande impacto na intelectualidade cristã brasileira e se difunde socialmente principalmente através do movimento da Ação Católica e, em particular, por seu setor universitário, a JUC (Juventude Universitária Católica). A teologia da libertação latino-americana é a expressão mais avançada desta tentativa de integração entre o cristianismo e marxismo.

No Oriente, durante a Guerra do Vietnã (1959 - 1975) entre o movimento comunista e forças francesas e, depois, norte-americanas, monges budistas passaram a assumir posições políticas firmes em defesa da paz, passando a incorporar reflexões da teoria sociológica em sua ação. Sob a liderança do monge Thich Nhat Hanh, que se exilou na França, surge o denominado *budismo engajado* (Kotler, 1996), uma expressão do esforço de integração entre a ação social orientada pela compaixão e o agir político orientado pelo conhecimento sociológico, bem menos marcada pelo pensamento marxista do que a teologia da libertação.

A Educação Popular se constitui extremamente marcada por este esforço teórico e por movimentos sociais voltados para a construção a uma sociedade mais solidária e justa em que se supere a separação entre a ação fundada na razão (teorias sociais) e a paixão (compaixão). Desenvolve reflexões e práticas de ação social e luta política em que a paixão se mostra motivadora da razão e a razão orientadora da paixão.

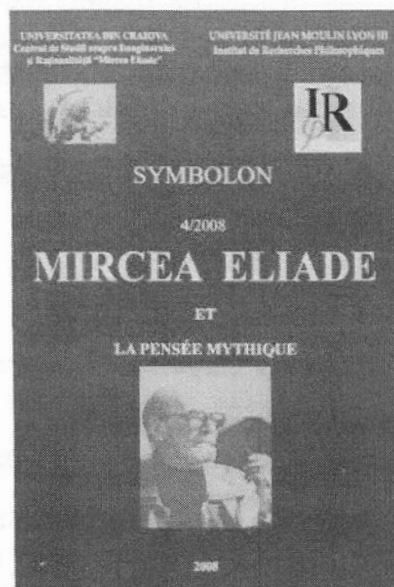
Referências:

- André C. Ferry L. *A Sabedoria dos Modernos; Dez Questões Para o Nosso Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 559p.
- Durozoi G., Roussel, A. *Dicionário de Filosofia* (2ed.). Campinas: Papirus, 1996. 511p. 269p.
- Freire P. *Pedagogia do Oprimido* (6.ed). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 218p.
- Kotler A. *Engaged Buddhist Reader*. Berkeley (Califórnia): Parallax Press, 1996. 262p.
- Leloup J., Boff L. *Terapeutas do Deserto; de Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim*. Petrópolis: Vozes, 1997. 174p.
- Löwy M. *A Guerra dos Deuses; Religião e Política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. 270p.
- Valla V. Apoio Social e Saúde: Buscando Compreender a Fala das Classes Populares. In: Costa M. (org.). *Educação Popular Hoje*. São Paulo: Loyola, 1988. p.151-176.

NOTÍCIAS

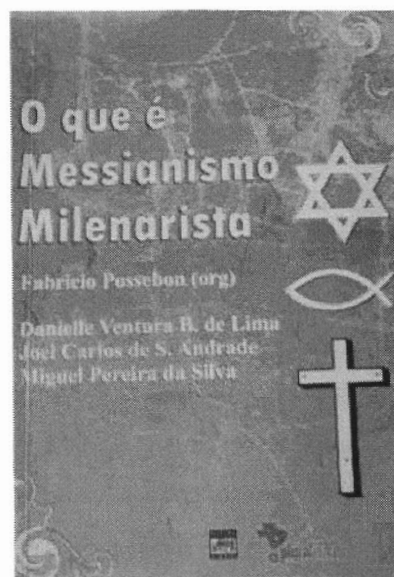
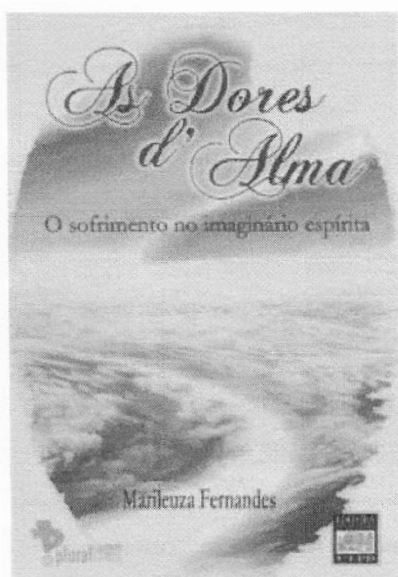
Contatos e trocas

O encontro com Ionel Buse - Diretor do Centro de Estudos do imaginário e da racionalidade Mircea Eliade da Universidade de Craiova - no XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário em Recife, resultou na sua colaboração neste número da revista, através de um artigo, bem como na doação dos Anais do Colóquio do Centenário de Mircea Eliade sobre o tema "Mircea Eliade et La Pensée Mythique" realizado em 2007 na Romênia, publicado na Revista Symbolon 4/2008, conforme imagem da capa abaixo:



Publicações do PPGCR

Os esforços de publicação dos docentes e discentes do PPGCR podem ser vistos através dos lançamentos dos livros da série Pluralismos pela Editora Universitária - UFPB: Marileuza Fernandes: *As Dores d'Alma*, lançado em dezembro de 2008; e Fabrício Possebom (org.): *O Que é Messianismo Milenarista*, com a participação de Danielle Ventura de Lima, Joel Carlos Andrade e Miguel Pereira da Silva, lançado em janeiro de 2009. O primeiro oriundo da monografia de especialização CECR de autoria da primeira aluna com título de mestre pelo PPGCR e o segundo organizado por um docente e dois discentes do PPGCR. Ver capas abaixo:



Dissertações do PPGCR

As primeiras dissertações do PPGCR/UFPB defendidas a partir de dezembro de 2008, em sua rica variedade de religiões e manifestações religiosas estudadas refletem a vocação pluralista do programa, conforme se pode constatar pelos títulos das seis primeiras, transcritos abaixo:

1. Marileuza Fernandes - Sofrimento e Religião: Teodicéias Espiritualistas em Ação
2. Wallace Ferreira de Sousa - A Poética do Fogo ao encontro das águas: símbolos e mitos de Xangô
3. Vítor Lins Oliveira - Rosacruzianismo: História e Imaginário
4. André Miele Amado - GRAAL: O caminho do Guerreiro, uma análise imagético-antropológica do mito do herói
5. Maria do Socorro Sousa - Estresse, qualidade de vida e religiosidade em estudantes de enfermagem: Modulação dos parâmetros imunológicos, cardíacos e bioeletrográficos pelo Relaxamento Induzido
6. Pedro Miguel Melo de Almeida - A evolução da concepção de pecado, por parte do magistério da igreja católica, ao longo do século XX

No próximo número deverão ser divulgados todos os títulos e respectivos resumos das dissertações da primeira turma.

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

Religare – Revista de Ciências das Religiões publica debates, revisões e resultados de investigações sobre um tema específico considerado relevante para a divulgação acadêmica e promoção científica que contribuam para o campo das Ciências das Religiões, através de artigos de discussão e análise, mesmo que não versem sobre o assunto do tema central do número da revista em questão. A revista, de periodicidade semestral, tem como propósitos enfrentar os desafios e buscar a consolidação das Ciências das Religiões como objeto de estudo válido e cientificamente lícito, como necessidade premente, legítima e incentivadora para o surgimento de novos paradigmas para abordagens científicas sociais, médicas e filosóficas.

A Revista. Religare aceita trabalhos para as seguintes seções (os conceitos, opiniões e conclusões expressos, bem como a exatidão e procedência das citações e referências são de responsabilidade dos autores):

1) **Editorial:** responsabilidade do(s) editor(es). Máximo de 1.200 palavras.

2) **Artigo:** resultado de pesquisa de natureza empírica, experimental ou conceitual – máximo de 7.000 palavras (notas de rodapé inclusas na contagem).

* *Resumo:* máximo de 200 palavras, mais 3 a 5 palavras-chave. Deve explicitar o objeto, objetivos, método, abordagem teórica e resultados (ou conclusões) do estudo ou investigação. É importante manter a clareza e objetividade na redação do resumo, despertando o interesse do leitor pelo manuscrito, e a pertinência das palavras-chave, que contribuirão para a indexação múltipla do trabalho e facilidade de acesso nas pesquisas futuras de outros cientistas.

* *Ilustrações:* máximo de 5 tabelas, quadros e/ou figuras, no total.

3) **Resenha:** crítica de livro relacionado ao campo temático das Ciências das Religiões, publicado nos últimos 4 anos – máximo de 1.200 palavras.

4) **Debate (Interfaces)** – artigo teórico acompanhado de cartas críticas assinadas por autores de diferentes instituições, convidados pela Editoria, seguidas de resposta do autor principal – máximo de 6.000 palavras.

5) **Fórum (Interfaces)** – publicação de dois a três artigos coordenados entre si, versando sobre tema de interesse atual – máximo de 12.000 palavras no total.

6) **Revisão (Interfaces)** – crítica da literatura sobre temas pertinentes às Ciências das Religiões – máximo de 7.000 palavras.

7) **Cartas** – crítica a artigo publicado em fascículo anterior da Religare ou nota curta, relatando observações de campo ou laboratório – máximo de 1.200 palavras.

O limite de palavras considera texto, notas de rodapé e referências bibliográficas somados. Resumo, abstract ou resumé, folha de rosto e ilustrações são contados à parte.

NORMAS PARA ACEITAÇÃO DE MATERIAL PARA PUBLICAÇÃO

Serão aceitas contribuições em português, espanhol, francês ou inglês. Os textos em português devem ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em inglês. Os textos em francês, espanhol e inglês deverão ter título, resumo e palavras-chave na língua original e

em português. O original deve ser apresentado no processador de textos Word for Windows, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço duplo, margens de 2,5 cm e submetido em 1 via acompanhada de CD contendo o arquivo do trabalho e indicação quanto ao programa e a versão utilizada. O material deve ser enviado com uma página de rosto, onde constará o título completo do trabalho (no idioma original e em sua versão para o português ou inglês), nome(s) do(s) autor(es) por extenso, com seu(s) vínculo(s) institucional(ais) respectivo(s) por extenso, e endereço completo para contato e e-mail apenas do autor responsável pela correspondência.

Os manuscritos submetidos à avaliação deverão ser inéditos e não propostos, simultaneamente, para outros periódicos. Publicações secundárias permitidas deverão indicar a fonte da publicação original.

Os materiais, uma vez publicados, tornam-se propriedade exclusiva da Revista Religare, proibida a reprodução total ou parcial sem o seu prévio consentimento, que deverá então constar como "agradecimento" em reproduções ou publicações posteriores.

Geralmente (mas não obrigatoriamente) os textos são divididos em seções (Introdução, Método, Resultados e Discussão), às vezes com títulos e subtítulos em algumas seções. Sua caracterização deve ser feita com o recurso do "negrito", sem numerá-los.

Colaboradores - Deverão ser especificadas, ao final do texto, quais foram as contribuições individuais de cada autor na elaboração do artigo (Ex: AB da Silva participou da concepção e redação final; CD Souza trabalhou na coleta e interpretação dos dados e método).

Pressupõe-se que as pessoas designadas como autores participaram efetivamente na elaboração do material, e que podem assumir publicamente a responsabilidade pelo seu conteúdo. A qualificação como autor deve basear-se em: a) concepção e delineamento ou análise e interpretação dos dados; b) redação ou revisão crítica do material e c) aprovação da versão final submetida à Religare.

Ilustrações - As figuras deverão ser enviadas em impressão de alta qualidade, confeccionadas em Word, em preto-e-branco e/ou diferentes tons de cinza e/ou hachuras. As fotografias serão impressas em preto-e-branco, e os originais poderão ser igualmente em preto-e-branco ou coloridos, devendo ser enviados em papel fotográfico no formato 12 x 18 cm. Os gráficos devem estar no programa Excel, e os dados numéricos devem ser enviados, de preferência, em separado ou em outra planilha, para facilitar o recurso de "copiar e colar".

Todo o material ilustrativo deve estar numerado consecutivamente em algarismos arábicos, com legendas e/ou fontes. Deve sempre estar citado no texto.

Pesquisas envolvendo seres humanos - As questões éticas referentes a este tipo de pesquisa são de responsabilidade exclusiva dos seus autores, e devem estar em conformidade com os princípios éticos contidos na Declaração de Helsinki (1964, reformulada em 1975, 1983, 1989, 1996 e 2000) da World Medical Association (<http://www.wma.net/e/policy/b3.htm>), além do atendimento de legislações específicas (quando houver) do país no qual a pesquisa foi realizada. Tais artigos deverão conter uma clara afirmação deste cumprimento constando do último parágrafo da seção Método do artigo.

Referências (com exemplos) - A veracidade das informações contidas na lista de referências é de responsabilidade do(s) autor(es).

No texto, as referências devem constar entre parênteses, no sistema “último sobrenome do autor, data”, onde só a inicial está em maiúscula (Ex: Silva, 2007 ou Silva & Santos, 2006. p. 97-99 ou ainda Vale, Rios, Penha & Costa, 2003). Para citações com mais de 3 autores, além dos sobrenomes dos 3 primeiros autores, acrescenta-se a expressão “et al ” (Ex: Leite, Vinagre, Pimenta et al, 2005. cap. 9).

Quando o autor é citado dentro da própria frase do texto, apenas o ano constará entre parênteses (Ex: (...) conforme defende D’Almeida Filho (2004. p. 88) em sua exposição sobre a filosofia da moral.).

Referências bibliográficas - Trabalhos com até 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D’Almeida A de L. New immune system profile measurement methods. *Cadernos de Saúde Pública* 2001; 67:412-22.

Mais de 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D’Almeida A de L, Costa Neto IM, Freitas Filho PP, Candeias Júnior VA et al. Le retour des heroes. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^o sem. 85-93.

Instituição como autor:

Organização Mundial da Saúde. *Perfil epidemiológico da hipertensão na América Latina*. Gênova, 2003.

Sem indicação de autoria:

Le mythe d’Edipus [editorial]. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^o sem. 9.

Indivíduo como autor de livro:

Vega L de. *El caballero de Olmedo*. Clásicos españoles. Madrid: PML Ediciones, 1994.

Editor ou organizador como autor:

Delumeau J (org.). *História do medo no ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Capítulo de livro:

Fausto B. A revolução de 1930. In: *Brasil em perspectiva*. Mota CG (org.). São Paulo: Difel, 1982. p. 227-255.

Eventos (anais de conferências):

Kimura J, Shibasaki H. Recent advances in clinical neurophysiology. In: *Proceedings of the 10th International Congress of EMG and Clinical Neurophysiology 1995*. Kyoto - Japan, 1996.

Trabalho apresentado em evento:

Bengston S, Paraense BG. Proteção de dados, privacidade e segurança de informações médicas. MEDINFO 92. In: *Anais do 7^o Congresso Mundial de Informações Médicas 1992*. Rio de Janeiro, 1992. p. 1562-4.

Dissertação e tese:

Escobar AL. *Malária no sudoeste da Amazônia: considerações sócio-culturais* [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública - Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

Artigo de jornal:

Novas técnicas de reprodução assistida possibilitam a maternidade após os 40 anos. *Jornal do Brasil*, 2004. 31 jan.

Documentos legais:

Decreto nº 1.205. Aprova a estrutura regimental do Ministério do Meio Ambiente e da Amazônia Legal, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 1995. 2 ago.

Material eletrônico:

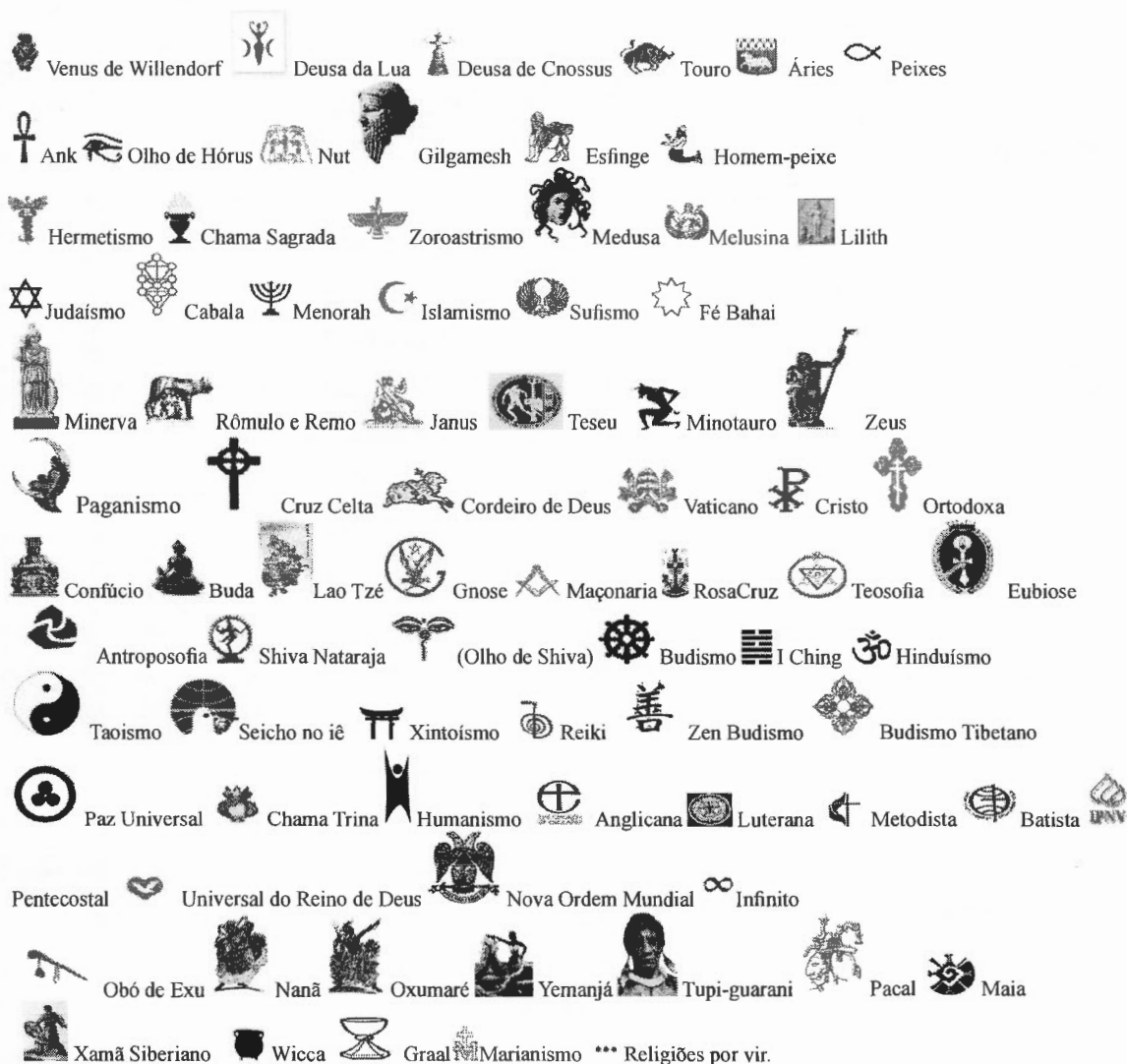
CD-ROM

La salud como derecho ciudadano [CD-ROM]. *Memória del VI Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Salud*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2001.

Internet

Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatística da saúde: assistência médico-sanitária*. <http://www.ibge.gov.br> (acessado em 05/fev/2004).

Glossário dos símbolos da capa



EDITORIAL

Maristela Oliveira de Andrade7

ARTIGOS NACIONAIS

MÍSTICA E RELIGIOSIDADE: PARA ALÉM DO "SAGRADO" E DO "PROFANO". 9

Cícero Cunha Bezerra

APROXIMAÇÕES ENTRE O YOGA E O XAMANISMO ESTUDADOS POR ELIADE E A HOMEOPATIA CRIADA POR HAHNEMANN17

Maria do Socorro Sousa

Berta Lúcia Pinheiro Kluppel

MIRCEA ELIADE EM PORTUGAL: CONFISSÕES E DEVANEIOS DE UM DIÁRIO ÍNTIMO E DE VIAGEM29

Maristela Oliveira de Andrade

EADEM MUTATA RESURGO: "EMBORA MUDADO, RESSURGIREI O MESMO"41

Neide Miele

INVOCADO OU NÃO INVOCADO DEUS ESTARÁ PRESENTE.47

Filomena Vargas

ESCOLA LAICA E ENSINO RELIGIOSO: O NECESSÁRIO DIÁLOGO53

Marília Domingos

MÚLTIPLOS OLHARES À LUZ DE MIRCEA ELIADE E ERNST CASSIRER NO POEMA MARABÁ, DE GONÇALVES DIAS.59

Florita Rêgo

ARTIGOS INTERNACIONAIS

LE SENS INITIATIQUE DU TEMPS DANS LA PROSE FANTASTIQUE DE MIRCEA ELIADE.....67

Ionel Buse

LA « LUTTE CONTRE LES SECTES » REVISITEE - DECALAGES ET DEVELOPPEMENT DES OPPOSITIONS AUX SECTES EN FRANCE DEPUIS 1970.75

Etienne Ollion

INTERFACES

A ESPIRITUALIDADE NO TRABALHO SOCIAL93

Eymard Mourão Vasconcelos

NOTÍCIAS105

