



LITERATURA E FENÔMENO RELIGIOSO: A SOBREVIVÊNCIA DO MITO NA ESTRUTURA DAS NARRATIVAS LITERÁRIAS

LITERATURE AND RELIGIOUS PHENOMENA: MYTH SURVIVAL IN LITERARY NARRATIVE STRUCTURES

*Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza**

*Profa. MSc. Rita de Cassia Scocca Luckner***

RESUMO

Os mitos, presentes em todas as eras da narrativa humana, desde a arcaica até a contemporaneidade, inauguram uma forma de pensamento acerca da própria humanidade. Tendo no horizonte a abertura de mundo proporcionada pela leitura e recepção dos mitos, o artigo, por intermédio da fenomenologia religiosa de Mircea Eliade, discorrerá acerca da importância da autonomia do mito no pensamento humano e, conseqüentemente, a sobrevivência do sagrado e sua linguagem mitológica, principalmente, na literatura. Com isso, recorrendo a Eça de Queiroz em exemplo reflexivo, o artigo concluirá a sobrevivência de aspectos míticos também na literatura como uma consequência da estrutura mítica da consciência sagrada.

Palavras-chave: Literatura; Fenomenologia; Religião; Mircea Eliade; Eça de Queiroz.

ABSTRACT

* Doutor e Mestre em Ciências da Religião e bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. Pós-doutoramento em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia e pós-doutoramento em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Trabalha, sobretudo, com Epistemologia das Ciências da Religião, Filosofia da Religião, Hermenêutica de Textos Religiosos e História das Religiões. E-mail: vitorchaves@gmail.com

** Mestre e doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e bolsista CAPES. E-mail: ritaluckner@uol.com.br



Presented in all eras of human narrative, from archaic to contemporaneity, the myth inaugurates a way of thinking about humanity itself. Having in mind the opening of the world provided by the reading and reception of myths, the article, through the religious phenomenology of Mircea Eliade, this paper discusses the importance of the myth's autonomy in human thought and, consequently, the survival of the sacred and its mythological language, mainly, in the literature. Thus, taking Eça de Queiroz as a reflective example, the research will conclude the survival of mythical aspects in literature because of the mythical structure of sacred consciousness.

Keywords: Literature; Phenomenology; Religion; Mircea Eliade; Eça de Queiroz.

1 INTRODUÇÃO

A constituição humana de mundo depende diametralmente das experiências antigas e passadas, presentes e futuras, desde as pretensões de alcance de um passado primordial até as visões futuristas, carregadas ou não de expectativas escatológicas. experiências futuras as quais fazem parte do jogo dinâmico da vida do ser, que sendo inquieto e desejoso, busca interpretar e dar sentido em sua construção. O ser humano é um ser interpretativo, reconhecendo-se e interpretando-se em seus trabalhos e obras, tanto produções científicas ou artísticas como também registros históricos. Por meio dessas e nessas obras, sendo-as símbolos da humanidade, o ser humano se conhece e reconhece: interpreta-se, pois, afinal, é um produtor de arquivos (gr. *archés*) da humanidade. Parte importante desses arquivos se encontra no acervo de textos religiosos ou de textos apócrifos, bem como textos de outras esferas que carregam em si as expressões do sagrado. Com a vivência dos símbolos na experiência, aconteceria, numa linguagem diltheyana, uma *expressão* da mente no processo do conhecimento dos sentimentos e vontades vinculadas aos símbolos. A hermenêutica se faz necessária para que o reconhecimento de si e do mundo seja possível, e isso se dá por meio da linguagem, expressão da vida, captadora e inventora de sentido. Porém, o sagrado, enquanto horizonte, implica uma ampliação da fonte de sentido para além da linguagem natural e da linguagem de estudo dos linguistas. Sua referência não se dá sem ambiguidade: pela impossibilidade de delimitar o sagrado há, paradoxalmente, a possibilidade de interpretação e descrição do modo de manifestação do sagrado. Tal modo é o foco hermenêutico com tendência fenomenológica na aproximação entre a manifestação do sagrado e a literatura.

A fenomenologia contribuiu, nas últimas décadas, para a reflexão do sagrado¹, pois trata-se de uma abordagem circular em torno das condições primeiras e primordiais de experimentação do mundo. Dentre os nomes mais famosos nesta vertente filosófica, sobretudo no recorte religioso, Mircea Eliade (1907-1986) contribui com algumas categorias e premissas fenomenológicas a respeito da manifestação do sagrado e os desdobramentos ontológicos de tal manifestação. Para Eliade, a manifestação do sagrado acontece como um evento primordial assim denominado por *hierofania*. A hierofania, enquanto a aceitação de que algo nos é manifestado, algo é revelado, pode ser elementar – como a manifestação do sagrado em um objeto que no cotidiano não carregaria nenhum significado fora do comum, e.g., uma pedra sagrada –, até uma manifestação suprema – como a encarnação de Deus em Jesus Cristo para o cristianismo. A variedade de manifestações configura um problema inicial: o sagrado, a despeito de onde e como é manifestado, apresenta-se simplesmente ou encarna-se complexamente, a rigor, manifesta-se de “ordem diferente” (cf. ELIADE, 2013, p. 17). O que significa *algo de sagrado nos é revelado, nos é manifestado*? Para Eliade, o mundo é constituído ontologicamente na existência quebrada, caída e finita. O ser carece de significação e o preenchimento de tal carência é realizado na relação humana com as expressões carregadas de sentido. Independentemente do espaço e do tempo, encontrar-se-á cercado de certa sacralidade quando uma determinada experiência é objetivada na consciência, tornando-se a vivência mais sacra e elevada já então reconhecida ao indivíduo. Eis que certos comportamentos religiosos se afloram, consciente ou inconscientemente, com intensidades diferenciadas de acordo com diversidades contextuais e sócio-históricas da manifestação. A hierofania preenche-se pela vivência de suas narrativas compondo uma herança mitológica ao lado do conjunto da recepção do sagrado manifestado e das vivências narrativas com tal manifestação. A linguagem simbólica – que é uma das expressões possíveis da hierofania – desperta na vivência virtudes e desejos pelas origens humanas, os fundamentos do ser e os princípios primeiros e principais. O mito, portanto, neste estágio de assimilação, é a narrativa primordial para o indivíduo e sua relação com a hierofania. “Os mitos narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no

¹ Como exemplo, as obras “Pensar Deus, Crer em Deus” e “O sentido do Sagrado”, de Angela Ales Bello.

que é hoje... organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras” (ELIADE, 2002, p 16).

Tal recorte e aproximação nos permite pensar e refletir o fenômeno do sagrado enquanto vivência de uma linguagem simbólica e original. Qual a relação do mito com a literatura? Seriam ambos compostos da mesma realidade verbal em seus horizontes de sentido? A nosso ver, o mito e a literatura se configuram como um lugar diferenciado de realidade verbal para a continuação de uma vivência primordial. Evidentemente o mito, no imaginário do homem ocidental, carrega diferenciadas representações temáticas e figurativas, apresentando-se, muitas vezes, como uma narrativa final de uma determinada realidade; ao passo que a literatura, por outro lado, apresenta-se, na maioria das vezes, singularmente e sem na necessidade de sacralidade. Entretanto, por uma redução do fenômeno da saturação do sentido, a realidade que configura tais narrativas, sendo a mesma realidade, permite-nos compreender um percurso comum para questionamentos suscitados tanto pelos mitos quanto pela literatura. Afinal, o sagrado, justamente pela dinâmica de sua manifestação simples ou complexa, pode aparecer em qualquer lugar ou texto – sobretudo na literatura.

Seguiremos com Mircea Eliade, não apenas por conta de seu método robusto na fenomenologia, mas também porque ele próprio foi um escritor de romances e contos. A literatura é tão importante quanto os mitos para Eliade. Suas reduções intuem o ser humano contemporâneo em um estágio não de dessacralização – apesar de um relativo distanciamento das “dimensões existenciais do ser religioso das sociedades arcaicas” – mas de uma renovação espiritual do mundo por meio de novas narrativas. Não pretendemos sacralizar a literatura, evidentemente, mas demonstrar que a redução eidética do texto sacro e literário, tendo como horizonte o preenchimento de sentido, tornar-se-ia relevante ao cientista da religião, visto que a experiência religiosa na vida do ser humano descobre sentidos e significados não só pelos ritos e mitos de uma determinada religião, mas também pela leitura de textos literários carregados de nostalgia, princípios, paixões e potências.

2 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO EM PERSPECTIVA

A fenomenologia da religião, enquanto uma linha de pesquisa da filosofia, encontra-se em constante construção, apesar de, evidentemente, já existir por mais de um século. Para acentuar as dificuldades da área, a pós-modernidade e todas as viradas culturais pertinentes a este período radicalizam as diferenças metodológicas das ciências humanas. Não teremos espaço nem ambição neste artigo para discutir o estado da fenomenologia da religião atual – para isso, o texto *Fenomenologia da Religião*, de Gasbarro (2013), faz uma excelente revisitação e contextualização da área em formação. Interessa-nos, principalmente, o desenvolvimento da metodologia eliadiana a respeito das hierofanias, mesmo que passível de crítica (cf. GASBARRO, 2013, p. 92), mas cientes de um ganho possível em seu horizonte: o paradigma do sagrado ampliado da objetivação para a vivência do sagrado (cf. ALLEN, 1998, p. 54). A fenomenologia religiosa de Eliade insere-se na tradição iniciada por Max Müller – alguns, como Ivan Strenski, professor na universidade da Califórnia, chegam a dizer que Müller é o Eliade do século XIX (cf. STONE, 2002, p. 2) –, Chantepie de la Saussaye, Rudolf Otto e Gerard van der Leeuw. Esses pensadores têm em comum a ambição de conferir à religião um denominador de conhecimento singular e próprio da religião. Em outras palavras, ao contrário de algumas empolgações a respeito das estruturas sociais dos mitos, as funções psicológicas operantes num rito ou a descrição racional dos problemas lógicos e racionais das ideias da religião, a fenomenologia da religião procurou, desde o início, contemplar o estudo da religião a partir daquilo que ela demonstraria de original e diferenciado do mundo. Neste sentido, contra o funcionalismo em que a religião se encontrou devido às discussões e abordagens de seus temas entre as diferentes esferas do conhecimento, Eliade refinou a ideia de Otto em que o sagrado deveria ser refletido a partir da experiência sagrada. Segundo Otto, ninguém deveria descuidar do mito, pois este “narra a origem-fundamento do sagrado e delinea, de certa maneira, sua estrutura, enquanto sua potência constitutiva da realidade de fato evoca o *a priori* da relação” (GASBARRO, 2013, p. 92). Isso significa que o mito deve ser considerado no apriorístico da correlação, anterior à consciência, no nível pré-reflexivo, como uma narrativa capaz de fundar o mundo a seu modo. Assim sendo, o mito deve ser considerado em sua própria esfera real como um fundamento e um arquétipo da complexidade do real. Em outras palavras, Eliade defende a ideia da *irreducibilidade do sagrado*, sustentando a autonomia do religioso em relação a qualquer outra esfera, tais como biológica,

cultural, psicológica etc. É notório que as demais áreas do saber oferecem luzes para os diferentes perfis do sagrado; entretanto, não deveríamos, segundo Eliade, restringirmos o sagrado à uma descrição de um perfil apenas de sua manifestação. Para ele, mesmo que se afirme que a religião recebe influências de tais esferas, continua a conservar a sua independência e, por tanto, não pode ser reduzida a elas, pois, para o fenomenólogo, estes perfis aparecem apenas como auxiliares para a compreensão do fenômeno religioso. A hierofania só pode ser compreendida a partir de sua linguagem interna, ou seja, seus mitos, ritos e sistemas de símbolos autônomos e irredutíveis (SILVA, 2004).

Os trabalhos de Eliade sobre xamanismo, sobre a história das ideias religiosas, e estudos fenomenológico-religiosos, como em *Mitos, sonhos e mistério* e *O sagrado e o profano*, foi uma forte influência para os cientistas da religião na segunda metade do século XX. A distinção entre sagrado e profano feita por ele funciona como um decodificador do sagrado. Diante disso, a fenomenologia da religião se ocupa, também, em demonstrar as estruturas dos símbolos e em decodificar o sentido contido neles. Não obstante, Eliade distingue dois grandes tipos de visão religiosa de mundo: “o arcaico-cíclico e o histórico-linear. O primeiro por causa de seu caráter a-histórico, possui ainda um acesso imediato à realidade histórica da religião; o segundo, por causa de sua queda – a queda na história”, que encontra a sua continuidade na contemporaneidade “mediante o processo de secularização”. Essa perspectiva da fenomenologia da religião, que se concentra na interpretação de sentido subjetiva traz uma visão do fenômeno estudado que não o classifica pontualmente entre religioso ou não religioso. O fenômeno se distingue entre um ou outro “conforme a validade de seu significado para as pessoas envolvidas (...). O mesmo fenômeno pode ter num determinado contexto um sentido religioso para uns, mas não para outros” (HOCK, 2010, pp. 84-87).

Portanto, a hermenêutica fenomenológica de Eliade é, de certo modo, dialética, uma vez que coloca o princípio da irredutibilidade do sagrado enquanto o elemento fundamental para a reflexão da hierofania. Justamente por isso, tal perspectiva fenomenológica do sagrado contempla a alteridade dos mitos, dos símbolos ou qualquer elemento que constitua a produção espiritual, independente de qual pertença – se pertence às narrativas de povos indígenas na América Central, aborígenes

australianos ou o cristianismo europeu. Ressaltamos a importância do sagrado para o ser humano, na esfera da filosofia ontológica e existencial. O método fenomenológico-hermenêutico, a nosso ver, como aperfeiçoado por Eliade, permite conferir ao sagrado a ampliação privilegiada para a compreensão do fenômeno humano que é próprio dele: sagrado.

3 ENTRE CAOS E COSMOS: O CENTRO DO MUNDO

O ser humano em sua condição religiosa, sendo ele um *homo religiosus*, caracteriza-se pela preocupação existencial, i.e., é ontologicamente constituído pela dimensão sagrada. E, dessa forma, constituído, encontra-se provido, mesmo que de forma mínima, de algum resquício de sacralidade.

Nos graus mais arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é, em si, um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real e do que não é –, o ser humano não saberia constituir-se (Eliade, 1987, pp. 113-114).

Eliade advoga que os seres humanos das sociedades tradicionais buscavam viver na dimensão do sagrado, evitando qualquer contato com a dimensão profana, pois sendo *homo religiosus* evitará a esfera profana que é a realidade do não-ser, para participar da esfera do ser e do poder que se encontra no sagrado. Por meio de sua manifestação o sagrado constitui o mundo do *homo religiosus*. O acontecimento hierofânico é a sua maneira de expressar e de se revelar seu ser no mundo. Dessa forma, o fenômeno religioso é um fato universal que não determina espaço ou local para se manifestar. Qualquer falta de orientação ou ponto de referência para efetuar-se não inibiria a disposição ao sagrado da consciência humana. A hierofania, ao contrário, revela um ponto fixo, ou *centro*, que equivale a *criação do mundo*. O espaço do profano hegemônico, não havendo assim um *ponto fixo*, o mundo aparece fragmentado, como uma diversidade de lugares relativamente neutros, onde o ser humano “se move pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial [e materialista].” (ELIADE, 2013, p. 21). Entretanto, mesmo as experiências nesses espaços profanos inferem os valores que de algum modo remetem a não-

homogeneidade específica da experiência religiosa, locais os quais mesmo para o ser humano não-religioso guardam uma qualidade única, tais espaços como a cidade estrangeira visitada, ou local dos primeiros amores, entre outros “são os lugares sagrados do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade”, diferente daquela da sua vida cotidiana (ELIADE, 2013, pp. 27-28).

As sociedades tradicionais são caracterizadas pela oposição *caos* e *cosmos*. Cosmos é o espaço em que habita o ser humano, aquele que ele conhece, o seu mundo, sendo que tudo o mais que ultrapassa a sua fronteira, isto é, que está fora desse mundo constitui para ele o *outro mundo*, o caos. No limiar que separa os dois espaços, o *centro do mundo*, a fronteira entre o sagrado e o profano paradoxalmente é onde tais mundos se comunicam, onde pode acontecer a *passagem*. Sendo como uma *porta* o limiar constitui-se como um símbolo, e ao mesmo tempo como veículo de *passagem* do mundo profano para o mundo sagrado. Nessa dualidade entre sagrado e profano, em seu o núcleo central entre eles é onde, para Eliade, se tem a evidência do fenômeno religioso.

4 ACERCA DAS FUNÇÕES DOS MITOS: A REVELAÇÃO DO MUNDO

O mito pode ser conceituado, entre outras formas, como sendo a narrativa, expressão do ser humano sobre seus paradoxos e inquietações, possibilitando uma reflexão sobre a existência, sobre o Cosmos, as relações sociais e os sentimentos que se afloram do ato de *estar no mundo*. Essa narrativa (mito) tem suas particularidades que a diferencia das demais narrativas produzidas pelo ser humano, por traz do mito existe uma tradição, um fato histórico, natural ou filosófico, descreve as origens do universo, mas não de forma objetiva, ele precisa ser interpretado, decifrado, ele esconde e revela uma mensagem, pois fala indiretamente. Por essas características, o conceito de mito foi, por um longo período, fábula, invenção, ficção. Desde a contraposição do *mythos* pelo *logos* iniciado pelos gregos ao desprezaram as expressões mitológicas de divindades utilizadas por Homero e Hesíodo, o mito passou a denotar a ideia de irreal. Ideia que foi também afirmada pelo “judeu-cristianismo, que por sua vez, relegou para o campo da falsidade ou ilusão tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos.”

A partir do século XIX o mito começa a ser visto da mesma forma como ‘era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa uma *história verdadeira* e extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE, 1972, p. 6). A partir dessas premissas, percebe-se que a eficácia do mito não está no que ele é, e sim na sua função estimuladora para conduzir o homem a lidar com seus pensamentos e comportamentos dentro de sua realidade existencial, a qual o sentido de verdade é indiscutível. Segundo Campbell:

A primeira função de uma mitologia é reconciliar a nossa consciência que desperta com o *mysterium tremendum et fascinans* deste Universo como ele é; a segunda é apresentar uma imagem interpretativa total do mesmo (...); a terceira é a imposição de uma ordem moral: a confirmação do indivíduo às necessidades de seu grupo social, geográfica e historicamente condicionado (...); a quarta função de um mitologia é auxiliar o indivíduo a encontrar seu centro e desenvolver-se integralmente em consonância: d) consigo mesmo (o microcosmo); c) com sua cultura (o mesocosmo); b) com o Universo (o macrocosmo); e a) com aquele terrível e último mistério que está tanto fora, quanto dentro de si mesmo e de todas as coisas (CAMPBELL, 2010, pp. 21-22).

Dessa forma, o mito revela modelos ao ser humano tanto para os ritos como para as atividades significativas (alimentação, casamento, arte etc.). Assim, o homem, do modo como é hoje, é o resultado direto dos eventos míticos decorridos após a cosmogonia e criação do homem. Um exemplo da função modeladora dos mitos de ancestrais para os povos são as tradições das tribos indígenas Cuna. Para ele o caçador bem sucedido é aquele que conhece a origem da caça, a domesticação de animais acontece porque os magos conhecem o segredo de sua criação. Em Timor, quando o arroz está para ser germinado: alguém, que é conhecedor das tradições míticas referentes ao arroz vai passar a noite na cabana da plantação, recitando as lendas que explicam como o homem veio a possuir o arroz (mito de origem). “Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez (...) Ele o força magicamente a retornar à origem, isto é, a reiterar sua criação exemplar” (ELIADE, 1972, p. 56).

Em muitas culturas das civilizações primitivas, em um ritual de cura os xamãs costumavam recitar a história da cosmogonia, além de evocar Deus e lhe suplicar que crie o mundo de novo. Para eles, a ideia da cura está na recriação, o retorno à origem oferece esperança de renascimento. Muitos outros exemplos de rituais os quais são narrados pelos mitos, não são meros atos de comemorações dos eventos míticos, mas de *viver* o mito, sua reiteração a qual implica experiência religiosa, pois “deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos entes Sobrenaturais” (ELIADE, 1972, pp. 16-18).

Essa esperança de *renascimento*, de *novo mundo* é um aspecto que também perpassa os textos bíblicos, também é uma herança marcante que aparecem diversas expressões artísticas, inclusive na contemporaneidade. O ser humano se comunica com o mundo porque passa a compreender e utilizar a linguagem dos símbolos, dos textos religiosos profundamente simbólicos. O mundo lhe fala por intermédio de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites; o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa, de seus ancestrais ou de seus totens, de sua capacidade de morrer e ressuscitar ritualmente nas cerimônias de iniciação (como seguindo os modelos da Lua e da vegetação), de sua capacidade de encarnar um espírito ao cobrir-se com traje ou máscara etc. “Se o mundo é transparente para o homem arcaico, este sente que também é ‘olhado’ e compreendido pelo mundo” (ELIADE, 1972, p. 101). Eliade entende por meio das tradições e dos ancestrais os elementos da natureza, e “cada qual tem sua história a lhe contar, e conselho a lhe dar”. Como foi afirmado, o mito tem função de revelar modelos e trazer uma significação ao mundo e à existência humana, porém o mito não garante a bondade, nem a moral, isso despontará no humano lentamente, de diversas formas e intensidade. Todas essas *revelações* que o mito possibilita, discernindo o cosmo perfeitamente articulado, inteligível e significativo, engajam o ser humano “mais ou menos diretamente, pois constituem uma história sagrada” (ELIADE, 1972, p. 103). Portanto, o renascimento permitido pela vida das narrativas primordiais, carregadas de sentidos para o mundo, permite também a reconfiguração do sujeito no mundo agora formado narrativamente. O mito tem a função tanto de informar como de formar: o mundo, o sujeito, o sagrado. Neste horizonte, o mito encontra-se sempre em busca de ser compreendido e nunca é

esgotável. O mito se camufla e se renova a cada leitura e releitura. É este o nosso recorte agora, aplicando ao mito uma potência de modelação de mundo.

5 O MITO NA LITERATURA: UMA CAMUFLAGEM

O mundo moderno e pós-moderno movido pela máquina industrial, pela ciência, pela globalização do comércio e pelas leis do Estado que acabam por gerar tensão entre interesses privados e interesses coletivos, além de grande desigualdade social, tornou escassos os contextos em que emergem as antigas ordens simbólicas e míticas, resultando naquilo que demonstra ser um distanciamento do sagrado. Não obstante, sendo o ser humano um *homo religiosus*, mesmo quando se assume como não-religioso ainda possui uma bagagem de mitologia a qual ele não reconhece, ou melhor dizendo, ele repete os rituais e mitos inconscientemente, em suas crenças, costumes, comportamentos perante a vida e morte. Continua celebrando rituais de passagem, mesmo que *dessacralizados*, que marcam momentos da sua vida: nascimento, adolescência, passagem para a maioridade, casamento, entre outras experiências que aparentemente são apenas carnavais, mas que se tornam uma experiência vivida em outro plano, no “Mundo” que está aberto para o sagrado revelado.

Poder-se-ia escrever uma obra inteira sobre os mitos do homem moderno, sobre as mitologias camufladas nos espetáculos que ele prefere, nos livros que lê. O cinema, esta “fábrica de sonhos”, retoma e utiliza inúmeros motivos míticos: a luta entre o Herói e o Monstro, os combates e as provas iniciáticas, as figuras e imagens exemplares: a “Donzela”, o “Herói”, a paisagem paradisíaca, o “Inferno” etc. (ELIADE, 2013, p. 167).

Diante dessa asserção, não se descarta a possibilidade da presença dos mitos nas estruturas dos textos literários. Por meio da leitura de textos (entre eles os literários em suas diversas configurações: poesia, romance, conto etc.) comporta uma função mitológica – não somente porque substitui a narração dos mitos das sociedades arcaicas, mas porque por meio da leitura desses textos o ser humano consegue obter uma *saída do tempo* comparável à efetuada pelos ritos e mitos. Assim, o conceito de *camuflagem*, com o qual Eliade trabalha, é uma hipótese para explicar como o sagrado se manifesta em um mundo que, teoricamente, seria profano. O ser humano, de qualquer época e lugar, que não negligencia do seu elemento espiritual substituindo-

o materialismo se volta para a abertura do mundo (sagrado) em que a hierofania orienta o caminho dos fenômenos. Sendo a hierofania constituída simbolicamente na realidade verbal, próprios da linguagem mítica, e a literatura sendo permeada pela mesma realidade verbal, torna-se evidente a função desta, mesmo que numa espécie de camuflagem, ser o “fio de Ariadne” para trilhar o caminho para o mundo que o humano arcaico sempre buscou estar próximo. A este respeito Joseph Campbell esclarece:

Os artistas criativos, que despertam a humanidade para a lembrança: chamam a nossa mente exterior para o contato consciente conosco mesmos, não como participantes neste ou naquele fragmento da história, mas como espíritos na consciência do ser (CAMPBELL, 2010, p. 92).

Mircea Eliade lidou bem com a camuflagem do sagrado nas exteriorizações não sacras. Ele próprio, além de acadêmico e pesquisador, foi também um escritor de contos e romances. Os escritos de Eliade, tanto os romances como os diários, são elaborações e anotações com detalhes e especificidades de seu pensamento que liberam outras consciências mais sobre o ser. Acompanhando a citação anterior de Campbell, os diários e os romances de Eliade apresentam-se como textos conscientes do problema existencial e profundo da finitude humana eternizada em narrativas saturadas de sentido na consciência do ser. Assim, seus diários, bem como romances e contos, são mais versáteis que um exclusivo “diário de romance”, como era o *Le Journal des Fauxmonnayers*, de André Gide: são registros de apontamentos e *insights* (ELIADE, 1963, p. 6), anotações das mais diversas experiências pessoais e profissionais, desde situações do cotidiano, ideias filosóficas, impressões de uma viagem ou de uma pessoa. Servem como recurso de trabalho acadêmico como também fonte para poesias e romances (ELIADE, 1990, pp. 62-63). Em suas obras acadêmicas Eliade é cuidadoso ao sistematizar movimentos ontológicos e descrições filosóficas. No entanto, questões e impressões pessoais específicas, como o *tempo* e o *mal*, que geralmente aparecem cercadas pelo assunto que lhe são pertinentes em suas obras, são aprofundadas, de forma mais livre e pessoal, com certos julgamentos, em seus diários e romances.

Faz-se importante notar uma premissa eliadiana cara à nossa pesquisa: Em sua condição de *homo religiosus*, o homem moderno, assim como o homem arcaico, não pode existir sem mitos. O mito refere-se às narrações exemplares: pois qualquer mito que relata uma estória ou conto de uma criação, diz-nos como algo veio a ser. O mito, para Eliade, é uma história exemplar que se oferece como paradigma para o presente enfraquecido. Há um *valor exemplar* (ELIADE, 1970, p. XI) do mito na narração do romance/ficção. O romance narrativo, a narração em si, possui uma função metafísica, pois nos diz algo que aconteceu e que tal acontecimento influi na existência de certas pessoas; evidentemente este sentido metafísico não foi sentido por gerações realistas e psicologizantes (que atribuíram importância à análise psicológica, espectral e psicomental do texto), mas a narração do romance, com sua dimensão metafísica, revela significados inesperados e esquecidos para a contemporaneidade e para o leitor sofisticado (ELIADE, 1970, p. XII). Para Eliade, “a dignidade metafísica da narração está em vias de ser redescoberta pelo homem moderno”, concluindo que “a narração só readquire sua dignidade metafísica se os acontecimentos que descreve correspondem – de um modo misterioso e sem a consciência do autor – aos acontecimentos exemplares da mitologia” (ELIADE, 1963, p. 7). O autor de romances usa da fonte obscura e inesgotável dos mitos e dos símbolos, pois os mitos e os símbolos estão na gênese da humanidade. Não é algo abstrato nem uma técnica simples de apreender e realizar, mas uma tentativa de superar a limitação de nossa função cognitiva. A narrativa moderna da literatura está marcada por mitos e símbolos. Há uma dimensão de “universo simbólico” na literatura, anunciado por Ernst Cassirer, em *Mito e Linguagem*, onde o ser humano, negando sua condição de ser racional, afirma-se como ser simbólico. Para Eliade, isso acontece com o uso de *imagens*. Imagem é um importante conceito em Eliade, tanto na pesquisa da história das religiões como na literatura fantástica, pois está relacionado com a narrativa e símbolo, e, no caso da literatura, invoca a “nostalgia de um passado mistificado, transformado em arquétipo, que esse passado contém, além da saudade de um tempo que acabou, mil outros sentidos: ele expressa tudo que poderia ter sido, mas não foi” (ELIADE, 2002, p. 13). Desta forma, é possível pensar uma ontologia do sagrado pelos textos tanto religiosos quanto literários, uma vez que a narrativa artística poderá também complementar alguns sentidos vivenciados no mundo, sobretudo no aprofundamento do ser.

6 O MITO NA LITERATURA: CAMUFLAGEM EM A *PERFEIÇÃO*

Sendo o mito, em nossa abordagem eliadiana, uma preservação ontológica – em outras palavras, mensagem e revelação de uma manifestação primordial e principal –, sua preservação e valorização é importante para a modernidade. Não apenas conscientemente nos estudos mitológicos, mas, principalmente, sua sobrevivência estruturante e fundante em outras narrativas cujas mediações não são necessariamente religiosas. Todas as narrativas fundantes fazem parte dos arquivos da humanidade. Diante disso e das observações dispostas neste estudo, torna-se instigante verificar como é possível a presença do(s) mito(s) em um texto literário. Para tal tarefa, a obra *A Perfeição*, de Eça de Queiroz, foi selecionada para fins de ilustração. O consagrado autor português, que deixou claro sua oposição ao positivismo e a defesa à imaginação, escreveu o conto *A Perfeição* em 1897. Seus textos, de grande prestígio para o movimento do Realismo, mostram a liberdade do poder simbolizador do espírito, tal qual permite a primazia da arte. Por trás da óbvia relação do conto com a obra de Homero, *Odisseia*, Eça de Queiroz traz resquícios das tradições míticas arcaicas em que o ser humano, como ser da Natureza, é nela que ele se reencontra e se *ressignifica* e, portanto, é para ela que ele quer retornar. Em suma, o retorno de Ulisses à Itaca poderia ser interpretado, nas linhas de Eça de Queiroz, como o retorno primordial ao mundo conhecido e sacramento fundado. O autor joga com a noção de perfeição e imperfeição na mesma medida em que o sagrado é revelado para o protagonista. Neste sentido, o horizonte é ampliado a cada movimento circular de retorno aos fundamentos existenciais.

O conto mostra, sobretudo, um personagem chamado Ulisses que vive angustiado durante sete anos em uma ilha. Trata-se de uma releitura da Odisséia. Nesta ilha, uma deusa, Calipso, apaixona-se por ele e o mantém sem condições de partida, pois ela o desejava ao seu lado, oferecendo-lhe em troca uma vida de perfeição e imortalidade. Ulisses não consegue ser subjugado à indiferença e ausência dos sentimentos profundos e quebrados a respeito de sua terra natal, mesmo que ele estivesse numa vida perfeita onde tudo lhe seria oferecido pela deusa. Aqui, a humanidade da personagem parece ser mais elevada que a descida da divindade para a paixão humana. Ulisses não necessitaria de lutar nem buscar alimento ou proteção, afinal, ao ficar ao lado de Calipso, Ulisses viveria uma vida perfeita – porém,

com uma lacuna. Para alguém imperfeito como o ser humano, a perfeição só por si é um defeito, pois não existiria uma relação de complementaridade que lhe traga uma verdadeira significação no mundo das manifestações sagradas. Ulisses não poderia tornar-se perfeito, já que toda manifestação, quando saturada de sentido, completaria a sua condição quebrada para uma outra ordem de plenitude. Ao perceber a insatisfação de Ulisses, desejoso pelo retorno, Zeus, deus primordial do Olimpo, ordena que Calipso libere Ulisses. Após uma troca poética de palavras que só Eça de Queiroz consegue poetizar, antes da partida, Calipso questiona se Ulisses também sentiria a mesma angústia se não tivesse motivos para partir, que, no caso, era a sua família em Ítaca, da qual ele sentia falta constante (a esposa Penélope e o filho Telêmaco). Ulisses responde que mesmo sem motivos ele afrontaria a ira dos Deuses e se aventuraria ao mar, pois aquela vida não seria capaz de saciar os desejos dele, i.e., não poderia lhe oferecer qualquer manifestação originária de sentido. Parece-nos, a nosso ver, que a própria condição humana disposta às hierofanias não suportam um mundo sem a possibilidade de *retorno* para aquilo que o originou.

Evidentemente selecionamos um conto com motivos religiosos. Entretanto, não se trata de um conto religioso, bem como não se refere a um conto com motivações declaradas por um niilismo completo. A nosso ver, *A Perfeição*, de Eça de Queiroz, ilustra bem a fenomenologia eliadiana da religião, uma vez que o conto busca dialogar com os fundamentos da civilização ocidental na qual o autor está inserido. Trata-se de uma releitura de um texto fundante – a *Odisséia*. Além disso, pela tarefa hermenêutica, interpreta a condição existencial pelas estruturas sagradas contidas no texto e na vida. Reparemos, por exemplo, na própria simbologia do número sete (sete anos foi o tempo em que Ulisses esteve preso à ilha), significaria a perfeição, por representar a fase da lua de sete dias; os sete planetas, a ordem cósmica é representada pelo movimento dos sete planetas, o sétimo dia deve ser consagrado a Deus (no Judaísmo, no Cristianismo, no Islamismo). Porém, observamos ser um número ambivalente, afinal representa tanto o divino como o infernal, as sete virtudes e os sete pecados capitais (LURKER, 2003, p. 642). E pode também remeter ao ser humano por sua natureza ambivalente, em que há o bem e o mal, o sagrado e o profano. É por intermédio do mito que ele recebe significações originárias, diante disso ele (o mito) se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas. Os israelitas saem do Egito e vão para a terra prometida porque Javé ordenou; os australianos

Aruntas celebram determinadas cerimônias porque os Nemu (antepassados míticos) determinaram, teólogos e ritualistas hindus afirmam: “devemos fazer o que os deuses fizeram nos primórdios” e “assim fizeram os deuses, assim fazem os homens”. O tempo primordial e os significados das cosmogonias estão nas origens, e estas são alcançadas por um retorno.

Ao analisar as religiões arcaicas e primitivas, em sua obra *O Mito do Eterno Retorno*, respondendo ao eterno retorno de Friedrich Nietzsche (1844-1900), em que faz reflexão sobre o sentido das vivências em alternâncias que se repetem sempre na direção de um passado arcaico e primordial, Eliade afirma: há uma “tendência do Espírito ao retorno ao Todo-Um”, tendências de reintegração e unificação do ser humano para superar os contrários e alcançar a unidade-totalidade em uma origem primordial, a “*regressus ad originem*” (ELIADE, pp. 129-130). Tal retorno se dá sempre por uma via ou caminho cuja estrutura se faz no gerúndio: movimento constante, um “estar caminhando” incessante. Os egípcios, a título de exemplo, tinham como modelo de seu próprio caminho pela vida na trajetória do sol; os chineses, por sua vez, em tempos antigos, viam a vida do ser humano em correspondência da ordem cósmica, ao caminho do céu e da Terra, ao Tao. A maioria das religiões, a rigor, busca indicar um caminho correto para a salvação do humano: para os indianos, *magra* era o caminho de tal salvação; para os cristãos Jesus é esse caminho: “*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*” (Jo 14,6). Assim, também, a peregrinação da personagem remete ao movimento, ao caminhar, retornar, “lembra o caminho do cristão que se dirige ao lar celeste” (LURKER, 2003, 111; 538).

Em diversas obras literárias de autores de épocas e regiões, assim como escolas literárias diferentes, percebe-se, pelas reflexões fenomenológicas dispostas por Eliade, a possibilidade de se reintegrar aos mitos primordiais e neles encontrar também o sagrado, assim como foi observado, bem brevemente, na análise do conto *A Perfeição*. Entretanto, mais do que aprofundar o conto por uma crítica da recepção literária em si, interessou-nos, antes de tudo, aprofundar a concepção eliadiana de que a literatura pode ser um espaço de preservação do sagrado uma vez que a vida retratada nos mitos e na arte é mesma. Afinal, a busca pelas origens existenciais, sejam elas declaradamente religiosas ou inclinadas à arte literária, possuem um fundo

comum: a fundação do mundo pela manifestação das coisas saturadas de sentido que se diferenciam do mundo ordinário.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa reflexão iniciamos com a concepção dos mitos como uma forma própria de pensamento acerca da própria humanidade. Tendo no horizonte a abertura de mundo proporcionada pela leitura e recepção dos mitos, o artigo, por intermédio da fenomenologia religiosa de Mircea Eliade, demonstrou a importância da autonomia do mito no pensamento humano e, conseqüentemente, a sobrevivência do sagrado e sua linguagem mitológica, principalmente, na literatura. Por intermédio, principalmente, da noção de hierofania de Eliade – resultado de um estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e tradicionais –, foi possível refletir a literatura tendo nela que algo de sagrado ainda resiste: captamos, a nosso ver, o plano de referência específico do fenômeno religioso que propicia determinar as suas estruturas universais. As analogias estruturais entre o comportamento do ser moderno e o do ser arcaico, tendo como fundamento tais posições existenciais comuns, afirma algo sobre o humano, de modo que o recurso às fontes arcaicas dos valores religiosos resulte em uma compreensão da história religiosa da humanidade como unidade espiritual que se externa nos esforços comuns dos seres humanos de todas as épocas e culturas para viver num mundo real e significativo. Para tanto o método fenomenológico de Eliade proposto contempla a observância dos mitos e símbolos, e a possibilidade de por intermédio deles, nas *hierofanias*, constatar o sagrado, mesmo em um espaço profano.

A literatura além de retomar os mitos e temas da mitologia, é capaz de promover as rupturas com o tempo cotidiano para um tempo propício ao ser humano se reencontrar, mesmo que na forma mais tênue, com sua religiosidade. Como um breve momento *Kairós*, em que “o eterno penetra o tempo, enquanto o tempo se prepara a receber o eterno” (HIGUET, 2005, p. 68). Diante disso, buscou-se exemplificar pela análise do conto *A Perfeição*, do renomado autor da literatura portuguesa, Eça de Queiroz, as teorias de Eliade, e dessa forma, mostrar como o ser humano tem por sua essência, uma vida cíclica, uma busca constante entre lutas, sofrimentos, vitórias e

derrotas; mas que o aproxima de suas origens as quais são primordiais para a compreensão da existência humana.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998, 384p.

CAVE, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford University Press, USA. 1993, 232p.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: mitologia criativa*. São Paulo: Palas Athena, 2010.

ELIADE, Mircea. *Autobiography*, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West. Chicago: University of Chicago Press, 1990, 347p.

ELIADE, Mircea. *Autobiography*, Volume 2: 1937-1960, Exile's Odyssey. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 248p.

ELIADE, Mircea. *Bosque Proibido*. Lisboa/Portugal: Editora Ulisseia, 1963, 621p.

ELIADE, Mircea. "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", In: ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph M. (org). *History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 163p.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ELIADE, Mircea. *Journal III – 1970-1978*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 370p.

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

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972a.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1972b.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p. (Perspectivas do homem; v. 32).

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 191p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Cosmos, 1977.

ELIADE, Mircea. *Two Strange Tales*. Massachusetts: Shambhala Publications, Inc. 1970, 130p.

GASBARRO, Nicola Maria. "Fenomenologia da Religião", In: USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p.
- HIGUET, Etienne Alfred. "Jesus Cristo, símbolo de Kairós no pensamento de Paul Tillich e nos cultos afro-brasileiros", In: Revista Eletrônica *Correlatio* n. 7 - Maio de 2005.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- QUEIROZ, Eça. *A Perfeição*. São Paulo: Clube do Livro, 1974.
- RENNIE, Bryan S. (Org.). *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. New York: State University of New York Press, 2000, 306p.
- RENNIE, Bryan (Org.). *Mircea Eliade: a Critical Reader*. London: Equinox Publishing, 2007, 448p.
- SILVA, Anaxsuell Fernando da. *Mircea Eliade a questão da autonomia dos estudos da religião*. Revista Eletrônica *Inter-Legere*. Número 2 - Julho a Dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/interlegere/revista/pdf/2/me01.pdf>. Acessado em Julho de 2015.
- STONE, John R. *The Essential Max Müller: On Language, Myth, and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- STUDSTILL, Randall. *Eliade, phenomenology, and the sacred*. Cambridge: Religious Studies, Volume 36, Issue 02, Jun 2000, pp 177-194.