DAVAR POLISSÊMICA

Do *homo religiosus* ao homem profano: permanências do sagrado em Jung e Eliade

From Homo Religiosus to Worldly Man: the permanency of the sacred in Jung and Eliade

Daniela Veloso de Abreu e Matos[216]
Pesquisador do Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais

Thiago Brazileiro Vilar Hermont[217]
Pesquisador da Fundação João Pinheiro

Resumo: Este artigo propõe uma análise comparativa entre as concepções de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung sobre a experiência do homem contemporâneo com o sagrado, com ênfase nas categorias de arquétipo e hierofania. A partir do diálogo entre a história das religiões e a psicologia das profundezas, investiga-se de que modo ambas as teorias interpretam a persistência da experiência simbólica e religiosa mesmo em contextos marcados pela secularização. Embora partam de fundamentos distintos – Eliade, ancorado em uma abordagem histórica; Jung, fundamentado na psicologia analítica –, ambos reconhecem o papel estruturante do símbolo na constituição dos sentidos existenciais da

Recebido em: 16 jul. 2025 Aprovado em: 07 dez. 2025

[216] Bacharela e licenciada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). É mestra e doutoranda em Ciências da Religião pela mesma instituição, com bolsa CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Política e Espaço Público (GREPEP), do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre o Sensível na Saúde (GISS/UFCG), da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/4344923987027671 Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0373-6684 E-mail: danielavelosodeabreu@gmail.com

[217] Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Mestre em Linguística Aplicada pela UFMG. Pesquisador BDCTI Nível 2 na Fundação João Pinheiro em pesquisas avaliativas de programas governamentais de Minas Gerais, alocado junto ao Núcleo de Estudos de Segurança Pública. Membro do Observatório para a Qualidade da Lei e do LegisLab - Laboratório de Legislação e Políticas Públicas, ambos vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG. CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/2573531955950423 Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9761-8082 Email: thiagohermont@gmail.com

experiência humana. Para os autores, o fenômeno religioso, longe de ter sido superado pela contemporaneidade, ressurge sob novas formas, revelando a dimensão simbólica como constitutiva do ser e núcleo da vivência do sagrado.
Palavras-chave: Eliade. Jung. Hierofania. Arquétipo. Sagrado.

Abstract: This paper proposes a comparative analysis of the conceptions of Mircea Eliade and Carl Gustav Jung regarding the contemporary human experience of the sacred, with emphasis on the categories of archetype and hierophany. Through the dialogue between the history of religions and depth psychology, the study investigates how both theories interpret the persistence of symbolic and religious experience even in contexts marked by secularization. Although they start from different foundations – Eliade grounded in a historical approach, and Jung in analytical psychology – both recognize the structuring role of the symbol in shaping the existential meanings of human experience. For both authors, the religious phenomenon, far from having been overcome by modernity, reemerges in new forms, revealing the symbolic dimension as constitutive of the self and central to the experience of the sacred.
Keywords: Eliade. Jung. Hierophany. Archetype. Sacred.

Introdução

O presente artigo propõe uma análise comparativa entre as categorias elaboradas por Mircea Eliade e Carl Gustav Jung, investigando como ambas as concepções compreendem a manifestação do sagrado ao longo do tempo e em distintos horizontes culturais. Por meio de uma abordagem comparativa, examina-se como ambas as perspectivas interpretam a experiência religiosa e os arquétipos manifestos pelo psiquismo humano.

A análise parte da premissa de que, ainda que a modernidade tenha promovido um processo de secularização, os símbolos religiosos permanecem como expressões existenciais que revelam estruturas psíquicas universais do ser humano. Para tanto, o artigo se apoia na obra eliadiana e em sua interlocução crítica e teórica com C. G. Jung, a fim de compreender os sentidos atribuídos ao sagrado em contextos "arcaicos" e contemporâneos.

Mircea Eliade cita Jung em *Imagens e Símbolos* ao criticar os historiadores da religião pelo excesso de positivismo que os impediu de abordar seus objetos de maneira mais "espiritual". Segundo ele, o interesse pela história

das religiões teria sido felizmente suscitado no "público instruído" pela descoberta da psicanálise e da psicologia profunda em Jung. Entretanto, segundo Eliade, as formulações psicológicas e psicanalíticas proporiam "hipóteses gerais muitas vezes precipitadas" e seriam "excessivamente superficiais aos olhos dos especialistas" (Eliade, 1991, p.26). As críticas às teorias psicanalíticas são feitas de forma indireta e, se não foram endereçadas especificamente à Jung, certamente o foram para seus discípulos.

Para Eliade, psicólogos, a exemplo de Jung e de seus seguidores, propuseram hipóteses de trabalho mais felizes e férteis sobre a temática "religiosa" e preencheram lacunas deixadas pelos historiadores da religião. Estes, graças à excessiva probidade científica, produziam trabalhos "fastidiosos", sem "nenhum interesse espiritual", e resumidos na conclusão de que todas as experiências das sociedades ditas arcaicas não passavam de um "monstruoso acúmulo de insanidades, crueldades e superstições felizmente abolidas pelo progresso racional" (Eliade, 1991, p.24). Segundo o autor, cabia aos colegas historiadores da religião superar as "modas" que dominavam massivamente a área e retornar ao essencial: a análise das religiões. Dessa forma, o que ele chama de "público instruído" voltaria a se informar por meio de literatura qualificada, em vez de sanar sua curiosidade com obras de diletantes, neoespiritualistas ou pseudo-ocultistas.

Apesar das críticas em torno da superficialidade das análises psicológicas – feitas de forma velada e muito menos vocais do que as dirigidas aos próprios colegas "positivistas, empiristas, racionalistas ou historicistas" – há pontos de confluência entre as teorias junguiana e eliadiana. Dentre eles, a afirmação de que há no ser humano a característica essencial de manifestação do sagrado através dos símbolos. Entretanto, enquanto Jung está mais interessado em explicar o psiquismo por detrás dessas manifestações, Eliade concentra esforços para analisá-las historicamente.

Em Eliade, esse tipo de manifestação acontece pelas *hierofanias*[218], termo cunhado a partir das palavras gregas hieros ἱερός (sagrado) e faneia φαίνειν (manifesto). Essa noção, segundo o autor, "é cômoda, porque não

[218] Eliade classifica as *hierofanias* em três modalidades: as *teofanias*, os *sinais* e os *evocatio*. Embora essas três noções não influenciem diretamente os rumos da nossa discussão, são dignos de nota. Nas *teofanias*, é Deus/deuses quem se manifesta (note a distinção entre Deus/deuses e o sagrado); nos *sinais*, por outro lado, não estamos diante de uma *hierofania*, mas sim de sinais que carregam significação sagrada; já o *evocatio* refere-se às *hierofanias* provocadas pelo homem, não espontâneas. Ademais, importante pontuar que toda *hierofania* é uma *kratofania*, pois toda manifestação de *kratos* é uma expressão de força sagrada (Eliade, 1976).

implica qualquer explicação suplementar: não exprime nada mais que aquilo que está contido em seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado nos é mostrada" (Eliade apud Mendonça, 2015, p. 303).

Nessa perspectiva, o sagrado se manifesta de forma completamente diversa dos fenômenos da natureza. O ser humano, ao se perceber como entidade separada do todo natural, adquire um ponto fixo e rompe com a homogeneidade de um mundo neutro e desorientado. A humanidade necessita fundar seu meio e, por isso, opera "uma rotura [...] no espaço que permite a constituição do mundo" (Eliade, 1992, p. 26). Essa rotura nos retira da "extensão informe" circundante e nos coloca no lugar em que ganhamos valor existencial, trata-se da própria manifestação do sagrado que dá ao homem um cosmos articulado, inteligível, do qual ele retira o "por quem e por que o foram, e em quais circunstâncias" (Eliade, 1963, p. 103) de sua vida. Dito em outras palavras, as *hierofanias* dão ao ser humano seu ponto fixo, o eixo central de toda a orientação que o separa do caos.

A partir da análise das sociedades ditas "arcaicas" e tradicionais – em que se pode observar uma condição mais próxima ao primordial –, Eliade traça a definição de *homo religiosus*, sujeito da experiência religiosa do qual falaremos posteriormente. Importante ressaltar que a adjetivação dessas sociedades como arcaicas não coloca a arcaicidade como sinônimo de mentalidade obsoleta ou atrasada. Nesse sentido, sem ignorar a caducidade do termo, em Eliade a palavra arcaica pode ser melhor descrita como ancestral. Isto é, não se trata de uma mentalidade ultrapassada ou inferior à mentalidade moderna, pelo contrário, a "arcaicidade" elidiana se refere a uma intelecção intrínseca ao ser humano, mas em sua forma mais pura. Nós não a perdemos – afirmar o contrário disso seria assumir que o homem moderno possui, por natureza, uma capacidade intelectual superior a dos homens das sociedades tradicionais, o que Eliade discorda –, apenas transformamos a manifestação do sagrado de formas mais elementares em formas culturalmente mais dinâmicas.

O terrível e fascinante poder do sagrado, o *mysterium fascinans*[219] que faz desabrochar a perfeita plenitude do ser, opera continuamente a rotura do espaço na psique do homem moderno. É o que lhe permite seguir criando, a partir das *hierofanias*, o cosmos habitado, os "centros", esses espaços

[219] Expressão cunhada por Rudolf Otto. "O mistério não é só o maravilhoso [wunderbar], mas também aquilo que é prodigioso \wundervolI\. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento - o elemento dionisíaco entre os efeitos do nume. Este chamaremos de aspecto "fascinante" [Fascinans] do nume" (Otto, 2007, p.68).

conhecidos e sagrados por excelência, em oposição ao desconhecido e não formado no qual habitam potências destruidoras, sejam elas demônios ou exércitos, que sempre significam o caos e a morte do cosmos instituído. Dessa forma e aproveitando as formulações da psicologia profunda que identificou a permanência de temas universais na psique, Eliade introduz a *metapsicanálise,* noção que serviria para esclarecer por meio de uma "técnica mais espiritual [...] o conteúdo teórico dos símbolos e dos arquétipos, para tornar transparente e coerente o que é "alusivo", secreto ou fragmentário" (Eliade, 1991, p.31).

Para Eliade, não fosse a tendência arquetípica também identificada por Jung, as experiências religiosas criariam um contínuo evanescente de deuses, mitos, dogmas, o que faria com que o observador estivesse diante de manifestações sem nenhum tipo de organização possível. Entretanto, como analisou no complexo mágico-religioso do "amarrar" de *Varuna* e *Vrtra*, das religiões mesopotâmicas, dos "laços" dos hebreus e de inúmeras culturas que conceberam um "Soberano terrível" a partir do simbolismo das amarras (Eliade, 1991, p.120), há uma constelação de arquétipos que se relacionam apesar de sua ambivalência e heterogeneidade. Não existe, porém, uma resposta sobre como esses arquétipos são transmitidos: se seriam resultado da própria situação do homem no mundo (origem espontânea) ou da imitação de formas já existentes (gênese histórica). Tampouco, há plena concordância entre Jung e Eliade sobre o conceito de arquétipo. De qualquer forma, sabe-se que eles se manifestam de maneiras mais ou menos organizadas entre as culturas, o que permite sua sistematização.

1 Arquétipo e hierofania: convergências e disputas conceituais

A afirmação eliadiana de que as formas arquetípicas podem ter gênese histórica pela imitação já nos mostra um contraste claro com a teoria arquetípica de Jung. Sendo contemporâneos, em 1955, os autores trocaram cartas não muito amistosas na disputa pelo conceito de arquétipo. O desentendimento parece ter se iniciado quando Eliade publica o livro *Yoga: imortalidade e liberdade*, no ano de 1954. Em um dos capítulos, o autor analisa a redescoberta das mandalas no trabalho de Jung:

> A redescoberta espontânea das mandalas pelo inconsciente levanta um importante problema. Nós podemos nos perguntar se, neste caso, o "inconsciente" não está tentando imitar processos pelos quais o consciente (ou, em alguns casos, o "transconsciente") busca para conseguir completude e conquistar liberdade.

> Esta descoberta inconsciente de um sistema de iniciações não é isolada. Sabe-se que todos os grandes símbolos místicos são espontaneamente redescobertos em sonhos, alucinações e mesmo em êxtases patológicos. Experiências de simbolismos de ascensão, de "marcha em direção ao centro", ou de descida ao inferno, de morte e ressureição, provas iniciáticas e até mesmo símbolos complexos de alquimia, todos eles foram registrados em algum desses estados citados. De certa maneira, podemos dizer de uma "imitação mímica", usando o termo no seu sentido estrito, imitação de comportamentos e gestos, mas sem a experiência integral dos conteúdos implícitos (Eliade, 1954 apud Sant'anna Silva, 2021, p. 129)

O atrito em relação ao conceito de arquétipo se dá pois, como fica explícito no trecho acima, os *conteúdos do inconsciente* em Eliade aparentam ser uma "imitação mímica" dos processos conscientes, o que vai de encontro à teoria junguiana que defende que os arquétipos aparecem espontaneamente a partir do *inconsciente coletivo*. Jung reafirma sua tese em cartas endereçadas à Eliade e ressalta o grave erro de atribuir características do consciente ao inconsciente, sob o argumento de que a incidência em inúmeros pacientes de modelos de pensamento semelhantes aos de culturas com as quais eles nunca tiveram acesso não poderia ser mera imitação. Para ele, a potência arquetípica do inconsciente é instintiva, ao contrário do que Eliade afirma quando discorre sobre a redescoberta das mandalas por Jung, isto é, de que essas representações provavelmente seriam repetições de ideias conscientes. Jung vai além e demonstra estar ofendido por Eliade, supostamente, dar a entender que ele não havia estudado em profundidade a natureza do inconsciente. Ao final da correspondência, Jung expressa seu desejo de tratar o assunto de forma aberta e espera por explicações da parte contrária.

Eliade pacifica a disputa em uma carta resposta, na qual afirma que não tinha como intuito diminuir o trabalho de Jung ao inaugurar a hipótese do caráter mímico do inconsciente, pelo contrário, valorizava suas descobertas e estava abalado pelo psicólogo tê-lo interpretado mal. Ressalta também que "imitação simiesca do inconsciente" talvez não fosse a expressão mais adequada, mas reitera sua posição de que talvez haja uma imitação do consciente por parte do inconsciente que busca nesse movimento retornar à harmonia original.

Em resumo, apesar dos dois autores utilizarem o termo arquétipo com frequência, o conceito não possui a mesma conotação. Eliade deixa claro, no prefácio de *Mito do eterno retorno*, tanto as diferenças do que ele chama de arquétipo, em relação aos arquétipos junguianos, quanto o fato de que suas análises não se concentram nos aspectos psicológicos do conceito:

> Em todo o livro usei os termos "modelos exemplares", "paradigmas" e "arquétipos", de modo a dar ênfase a um fato particular — isto é, de que, para o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, os modelos para suas instituições e as normas para suas várias categorias de comportamento teriam sido "revelados" no começo dos tempos, e de que, conseqüentemente, eles seriam vistos como tendo origem sobre-humana e "transcendental". Ao usar a palavra "arquétipo", deixei de esclarecer que não me referia aos arquétipos descritos pelo Professor C. G. Jung. Foi um erro lamentável. Porque usar com um significado completamente diferente um termo que desempenha papel de importância primordial na psicologia de Jung poderia levar a grande confusão. Nem seria preciso dizer que, para o Professor Jung, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Mas, no meu livro, não chego sequer a tocar nos problemas da psicologia de profundidade, nem faço qualquer uso do conceito de inconsciente coletivo. Como já disse, uso o termo "arquétipo" da mesma forma que Eugenio d'Ors, ou seja, como sinônimo para um "modelo exemplar", ou "paradigma", isto é, em última análise, no sentido agostiniano (Eliade, 1992, p. 9 e 10).

Feitas essas considerações, discorreremos sobre como os arquétipos eliadianos têm influência na manifestação do sagrado. Sendo os arquétipos uma estrutura essencial do pensamento religioso arcaico, com origem espontânea ou histórica, eles demonstram o reconhecimento humano de determinada situação cósmica. Como dito anteriormente, o ser humano, ao se reconhecer como parte deste cosmos, compreendendo também a sua diferença dos demais entes naturais, elabora um sistema de crenças que dá sentido à vida. Dessa forma, tudo o que é real está vinculado ao cosmos articulado que rompe o caos e instaura a própria existência. Portanto, a realidade só é reconhecida como tal quando ganha valor, pois “nem os objetos do Mundo externo [...] têm qualquer valor intrínseco. Os objetos e os atos adquirem um valor, e ao fazer

isso, tornam-se reais, porque participam de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende" (Eliade apud Mendonça, 2019, p. 430).

Nesse sentido, os arquétipos, ou as imitações de gestos primordiais realizados por Deus, deuses ou antepassados *in illo tempore* (o tempo antes do tempo), têm valor porque são a repetição de um modelo transcendente que confere significação à existência. Por se tratarem de "modelos exemplares" e transcendentais, a manifestação arquetípica se constitui como manifestação do sagrado e apresenta objetos mediadores, ou seja, objetos "hierofânicos". As hierofanias cumprem o papel da sacralidade – responsável por separar tanto o objeto mediador quanto os homens do mundo circundante – e se dão a partir de um valor atribuído que confere uma realidade diferente ao objeto do mundo natural inicialmente profano. Dito de outra forma, a hierofania constituída por entes naturais, como uma pedra ou árvore, por exemplo, não significa a veneração da pedra ou da árvore em si mesmas, mas ao fato de que elas já não são apenas aquilo que eram: se tornaram parcialmente o sagrado, são veneradas por aquilo que revelam e foram destituídas de seu valor elementar, ainda que continuem em seu estado natural.

Usando como exemplo o *kula*, seria um erro fundamental atribuir valor ao sistema de troca ritual e à troca em si mesma. O valor está no *mana* atribuído às trocas que criam o "vínculo de almas", no qual "presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" (Mauss, 1974, p. 56). Assim como os colares, conchas, braceletes e demais dádivas do circuito *kula*, os objetos podem revelar algo que vai além de sua realidade natural e, quando é o caso, operam uma ruptura ontológica nessas populações; ou seja, o objeto tornado hierofânico marca uma separação nítida entre o sagrado e o profano.

É importante destacar que esses dois aspectos não deixam de coexistir, uma vez que o sagrado também se esconde a partir de sua manifestação em objetos mediadores naturalmente profanos. A coexistência de ambos é considerada por Eliade como uma relação dialética. Uma vez que a manifestação do sagrado inaugura a totalidade do mundo, sendo a união dos opostos a síntese dessa totalidade, não faria sentido que ela abolisse o aspecto profano do mundo que ela mesma inaugurou:

> Eu ressaltei repetidas vezes que, por exemplo, uma pedra sagrada não deixa de ser uma pedra: em outras palavras, ela preserva seu lugar e função no ambiente cósmico. Na verdade, hierofanias não poderiam abolir o profano do mundo, porque é justamente a manifestação do sagrado que estabelece o mundo, i.e., transformando o sem forma, o ininteligível e o

> caos aterrorizante em cosmos. Repetindo o que eu escrevi em outro lugar: Foi a experiência do sagrado que deu a luz à ideia que algo realmente existe, que há valores absolutos capazes de guiar o homem e dar significado à existência humana. É então pela experiência do sagrado que as ideias de realidade, verdade e significado primeiro apareceram, para depois serem elaboradas e sistematizadas por especulações metafísicas (Eliade, 1969, s.p, tradução nossa).

Ou seja, o símbolo sagrado, ou a hierofania, é revestido de sacralidade sem deixar de existir no mundo natural. Essa lógica está diretamente ligada à dialética do sagrado/profano e evidencia mais um dos motivos que fazem com que a abolição do profano não faça sentido na teoria eliadiana, pois: quando um elemento profano, limitado, manifesta o sagrado, ilimitado, a sacralidade se releva ao mesmo tempo que se limita. Portanto, uma hierofania só pode revelar o sagrado, o qual o ser humano só apreende de forma parcial. Não fosse o caso, seríamos capazes de experimentar a totalidade do transcendente, no entanto, este sempre se manifesta em mediadores imanentes que ocultam parte desse todo transcendental, ainda que esses mediadores sejam a única forma pela qual o todo se revela. Por isso, as hierofanias nunca tomam formas estáticas: elas mudam, se desenvolvem e surgem de formas diferentes na mesma ou em diferentes culturas para cumprir funções específicas de revelação.

2 *Homo religiosus* e secularização: permanência simbólica na modernidade

Na dialética do sagrado e do profano evidenciado pelas hierofanias, também observamos outro ponto de intersecção entre as teorias junguiana e eliadiana: o arquétipo *coincidentia oppositorum* que, segundo Eliade, emerge sempre em situações de natureza transcendental. Ao percebermos nossa finitude, afirmamos nossa continuidade na morte por meio de imagens que comunicam paradoxos ou contradições: “do cordeiro ao lado do leão, da criança brincando com a víbora. Os conflitos, ou seja, os contrários, são abolidos; o Paraíso está recuperado” (Eliade, 1999, p.68). Para o autor, a união dos opostos nas representações simbólicas hierofânicas reflete a insatisfação humana com sua condição e a nostalgia de um estado primordial anterior ao Tempo e à História, no qual os contrários – como vida e morte, sagrado e profano – coexistiam em uma “misteriosa unidade”, sem que se antagonizassem.

Explicado o funcionamento das hierofanias, retomamos um dos conceitos mais importantes da obra de Eliade, o de *homo religiosus*. Essa é figura modelo das chamadas sociedades arcaicas que, segundo o autor, são sociedades essencialmente religiosas. A opção metodológica pelo aprofundamento nesses grupos se deu pelo esforço de construção de um estudo comparativo capaz de estabelecer estruturas universais dos fenômenos religiosos, aplicáveis a todos e em todas as épocas, uma vez que o sagrado simbólico é elemento estruturante, ao mesmo tempo que é estruturado pela consciência humana. A partir da comparação de comportamentos do *homo religiosus* com os do chamado "homem moderno arreligioso", Eliade demarca as características convergentes de seres humanos, em diferentes períodos históricos, na busca pelo "centro", por uma existência real e significativa.

Segundo o autor, o *homo religiosus* das sociedades arcaicas percebe o mundo como criação de Deus (ou dos Deuses). Por consequência, ele constrói e é construído pelas narrativas míticas dessa criação. Os mitos nas sociedades arcaicas dão explicação à manifestação do próprio ser, não só da origem do cosmos, das plantas, do homem, mas também da origem de nossas experiências: da nossa necessidade de trabalhar, da nossa sexualidade, do matrimônio, da reprodução, das enfermidades, das angústias e, naturalmente, da nossa morte. Os mitos revelam:

> pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a "sobrenaturalidade") das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou, do "sobrenatural") no mundo. É esta irrupção do sagrado que funda realmente o mundo e que o faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos seres sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1989a, p. 13).

Fundado o mundo, o *homo religiosus*, como dito anteriormente, se diferencia dos demais entes naturais e se percebe como um microcosmos passível de sacralização. Dito de outra forma, o homem das sociedades arcaicas tem uma vida dupla do ponto de vista existencial: ele não nega a profanidade do próprio ser, mas se reconhece como participante do sagrado pelo culto aos símbolos hierofânicos e pela repetição da cosmogonia que o abre à dimensão cósmica. A partir da reprodução ritualística dos atos fundantes *in illo tempore*, o *homo religiosus* nega a história como mera sucessão de acontecimentos

vazios de significado e participa do tempo sagrado. A participação no tempo sagrado, ou a regeneração do tempo antes do tempo ritualisticamente, é um ponto importante de diferenciação do homem das sociedades arcaicas em relação ao homem moderno arreligioso.

Ainda que as manifestações do sagrado não estejam restritas às sociedades arcaicas, as sociedades ocidentais modernas são dessacralizadas, consequentemente, o homem moderno arreligioso[220] se relaciona de forma diferente com a temporalidade. Em termos gerais, o mundo dessacralizado tentou (segundo o autor, com certo êxito) banir a dimensão transcendental da existência humana. Isso fez com que o homem moderno arreligioso deixasse de participar ritualmente do tempo sagrado e passasse a perceber o tempo de forma linear, ou seja, diante da inexistência do retorno *in illo tempore*; ele se reconhece apenas como sujeito do tempo histórico presente.

Este é um aspecto importante que diferencia o humano moderno de seus antepassados: em nome da ciência e do progresso, reconfiguramos nossa atitude frente ao tempo, na medida em que nos compreendemos como construtores e transformadores de uma natureza dessacralizada – natureza essa que era obra de Deus (ou deuses) na perspectiva do *homo religiosus*. Se o homem moderno arreligioso passa a ser o único agente histórico, o retorno *in illo tempore* que conferia sentido à existência humana perde seu propósito, posto que é o homem por meio da ciência quem passa a cumprir o papel de significar a vida nessa nova situação existencial.

Para Eliade, a dessacralização progressiva do mundo, a partir de sua recusa a qualquer explicação acientífica, se traduz em uma consciência trágica da inutilidade da vida, uma vez que o homem moderno "nega a transcendência, aceita a relatividade da realidade, e chega até a duvidar do sentido da existência" (Eliade, 2019, p.165). Entretanto, continuamos em busca desse sentido, visto que o fenômeno religioso dos rituais de passagem (mesmo que laicos) permanecem a despeito da secularização. Nesse sentido, Eliade observa que até o homem arreligioso em seu estado mais puro se comporta religiosamente. Não apenas pelas superstições e tabus das sociedades modernas que possuem uma estrutura mágico-religiosa, mas também pelo que ele chama de "ritualismos degradados", a exemplo das festas de ano novo e dos júbilos que acompanham casamentos, nascimentos, aquisição de casas novas

[220] Segundo Eliade (2019, p.164), o homem moderno arreligioso assume um modo de existência no mundo que é diverso daquele do *homo religiosus*. Dentre as principais diferenças de modo encontra-se a natureza relativa da realidade para o homem moderno arreligioso, em contraposição à crença na realidade absoluta do sagrado para o *homo religiosus*

ou novos empregos. Todos eles, ainda que de forma laicizada, apresentam a repetição dos rituais de renovação. Assim sendo:

> O homem profano [...] é um *herdeiro*. Não pode abolir definitivamente seu passado porque ele próprio é produto desse passado. É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou de outra, no mais profundo de seu ser (Eliade, 2019, p. 166, grifo nosso).

Retomamos a perspectiva do homem profano como *herdeiro* do *homo religiosus* para afirmar que a modernidade não suprimiu a mentalidade religiosa por completo, como fica evidente pela multiplicação de templos religiosos de diversas crenças no Brasil, especialmente os de cristãos evangélicos[221]. O que a modernidade, cuja a ciência é a fonte única da verdade, efetivamente realizou foi alterar os registros por meio dos quais a experiência religiosa opera na mente, a exemplo dos ritualismos degradados e da perda de sentido existencial. Dito em outros termos, o homem moderno arreligioso carrega dentro de si todo o passado, pois produz e é produzido por ele. Não rompe com essa herança, precisamente, por não ser capaz, por continuar "assediado" pelas realidades que recusa e nega.

Nessa perspectiva, o ser humano continua a almejar o paraíso a partir de novas escatologias, o que seria outra evidência da continuidade da experiência religiosa que assedia nossas mentes. Se no passado essas escatologias eram mítico-religiosas, na modernidade elas assumem formas históricas e políticas, mas todas compartilham de um mesmo propósito: alcançar um estado paradisíaco na Terra. Nas palavras de Mircea Eliade:

> Embora sob aspecto fortemente secularizado, o mundo moderno conserva ainda a esperança escatológica de uma *renovatio* universal, operada pela vitória de uma classe social

[221] Segundo Araújo (2023), 17 novos templos cristãos evangélicos são abertos por dia no Brasil (Cf. Araújo, 2023, p. 02).

> ou mesmo de um partido ou de uma personalidade política. O mito marxista de uma idade de ouro, trazida pelo triunfo definitivo do proletariado, constitui a expressão mais articulada e de maior repercussão de todas as escatologias políticas modernas. Segundo Marx, a sociedade sem classes do futuro porá fim a todos os conflitos e a todas as tensões que caracterizam a história da humanidade desde o seu início. A bem dizer, não haverá mais história, haverá uma espécie de paraíso terrestre, pois o homem ficará, finalmente, livre e se alimentará segundo sua fome, através do mínimo de trabalho, já que as máquinas inventa- das pelos cientistas se encarregarão do resto (Eliade, 1999, p. 88).

Partindo da compreensão do humano como um ser que busca a liberdade de um estado paradisíaco terreno e dessacralizado, Eliade descreve a condição do homem, em *Mefistófeles e o Andrógino,* como uma "catástrofe fatal", na qual os indivíduos se sentem dilacerados por terem sido retirados desse lugar "indefinível, atemporal, do qual não guarda lembrança precisa, mas do qual se lembra no mais profundo do seu ser" (Eliade, 1999, p. 69). Esse lugar seria o estado anterior ao Tempo e à História, um estado de natureza "puramente espiritual" perdido na mudança ontológica da estrutura do Mundo. O *homo religiosus* também portava essa angústia, visto que ela se instala no ser humano desde a "queda", ou seja, a dor existencial está na gênese da humanidade. Entretanto, a angústia do ser humano moderno arreligioso seria ainda mais intensa que a do seu antecessor, pela atitude do espírito científico que banaliza e esvazia o mundo dos valores extramundanos com a finalidade de conquistá-lo.

Além da dor inerente à "queda", isto é, da mudança ontológica da estrutura do mundo, o homem profano enfrenta um sofrimento existencial de perda do sentido de ser. Para se livrar desse sofrimento, o homem arcaico partia dos rituais de retorno que possibilitavam a ele se aproximar do transcendental e ser libertado, pelo menos nesses momentos, do nada da profanidade. Já o homem moderno arreligioso, adaptado às interpretações científicas da realidade, tem uma postura desencantada diante do cosmos: a transcendência não é mais necessária, apenas a análise racional é válida. Como resultado, o sagrado é relegado à zona da inconsciência, não o reconhecemos na vida orgânica nem vivemos os atos desta vida como sacramentos. O significado da existência é questionado e passamos por uma profunda crise existencial, por um estado de terror contínuo em que o desespero, o pessimismo e o *amor*

fati[222] são fortuitamente "elevados ao grau de virtudes heroicas e instrumentos de conhecimento" (Eliade, 1991, p. 146).

De maneira semelhante às reflexões de Eliade sobre a angústia existencial do homem secularizado, o antropólogo Ernest Becker, em sua obra *A negação da morte*, dirá que o conhecimento reflexivo e conceitual que os seres humanos têm sobre o próprio destino assedia "os nossos sonhos e até mesmo os dias mais ensolarados" (Becker, 2007, p.49). Vivemos, desde que se é humano, dentro de um paradoxo existencial: destacados na natureza como pequenos deuses capazes de especular sobre os átomos e o infinito, ao mesmo tempo que estamos presos em um invólucro de carne que definha, morre e apodrece tanto quanto os animais intelectualmente inferiores. Becker concorda com Pascal[223] em sua afirmação de que o ser humano é necessariamente louco, devido a esse dualismo inerente à sua natureza.

Apesar de sempre ter estado presente em nossa experiência, essa loucura dual seria ainda mais acentuada no homem profano, uma vez que seu mundo fora dessacralizado. É nesse ponto em que as teses de Eliade e Becker se articulam de forma clara. Segundo o antropólogo, o homem moderno arreligioso é vítima de sua própria desilusão: a sua capacidade analítica que baniu o mistério e relegou as crenças religiosas ao cômodo das fantasias particulares roubou-lhe em contrapartida qualquer tipo de apoio transcendental à vida, levando-o a um estado neurótico:

> [...] ele não tem dúvidas. Não há nada que se possa dizer a ele que o influencie, que lhe dê esperança ou confiança. Ele é um animal miserável cujo corpo se degenera, que irá morrer, que se transformará em pó e será esquecido, que irá desaparecer para sempre não apenas deste mundo, mas de todas as dimensões possíveis do universo. Sua vida não serve a nenhum propósito imaginável, talvez fosse melhor não ter nascido e assim por diante (Becker, 2007, p. 244).

---

[222] Amor pelo próprio destino, citado por Eliade, em o *Mito do Eterno Retorno* (Cf. Eliade, 1992, p.146). "A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário – mas para o amar" (Nietzsche, 2008, p. 42).

[223] Blaise Pascal foi um teólogo e matemático francês que formulou a seguinte assertiva: "O homem é necessariamente louco, porque não ser louco resultaria em outra forma de loucura" (Pascal apud Becker, 2007, p.49).

Tanto em Eliade quanto em Becker, fica claro que a condição existencial desoladora e neurótica do ser humano secular o leva a uma sensação de insignificância pessoal. Como podemos testemunhar, seja escutando as angústias dos outros ou as nossas próprias, as indagações sobre o propósito da vida inquietam o homem contemporâneo. Para ambos os autores, essa insatisfação com a existência não é nova, mas tornou-se mais intensa com o processo de secularização das sociedades ocidentais.

Ainda sobre as rupturas e continuidades do *homo religiosus* em relação ao homem moderno arreligioso, assim como Jung, Eliade analisa a estrutura dos arquétipos e dos símbolos de gênese natural ou histórica que se repetem nas culturas, como a mencionada "amarração", na tentativa de captar características invariantes da experiência religiosa. Em *Mefistófeles e o Andrógino*, encontramos referências novas ao trabalho do psicólogo, utilizadas dessa vez para respaldar a afirmação de que o homem moderno não perdeu a religiosidade, mas relegou-a ao domínio do inconsciente – domínio essencialmente religioso. Nas palavras de Eliade, a religiosidade:

> [...] refugiou-se, nas zonas inconscientes da vida psíquica. *Ora, como diz o professor C. G. Jung, o inconsciente é sempre religioso*. Seria possível discorrer longamente sobre o aparente desaparecimento do sentimento religioso no homem moderno, mais precisamente sobre a ocultação da religiosidade nas regiões profundas da psique. Mas esse é um problema que ultrapassa nossos propósitos. (Eliade, 1999, p.10, grifos nossos).

Como explicitado em parágrafos anteriores, o fenômeno religioso, sobretudo o *simbolismo religioso*, que é o que nos interessa de forma especial a essa altura, desempenha um duplo papel: ele é ao mesmo tempo cognitivo e existencial. Cognitivo no ponto em que a interpretação de sua estrutura nos permite conhecer o sistema simbólico no qual ele está inserido e traçar invariabilidades a partir da comparação; e existencial, na medida em que o simbolismo religioso aponta para a condição humana.

Atribuímos um destaque especial à função *existencial* dos símbolos, compreendendo-os como a forma privilegiada de expressão do que é ser humano no mundo e das questões fundamentais de nossa existência. Eles exprimem o "espiritual vivido", revelando não só a estrutura do real, mas também conferindo significado à vida. Os símbolos se erigem, portanto, como "revelações existenciais para o homem que decifra sua mensagem" (Eliade, 1999, p. 119). Pela análise do símbolo religioso, percebemos o que é atemporal e

essencial na existência humana, em contraposição ao que seria definido pelo momento histórico.

Considerações Finais

Em síntese, Eliade analisa esse simbolismo como um meio para se descobrir o sentido profundo da vida humana, por entender que os símbolos religiosos situam a vida humana, em sua finitude e contingências, em um cosmo sagrado de referência. Em suas palavras, há na existência humana: "qualquer coisa de fundamental, e que será encontrada nas diferentes culturas: um segredo do universo que é também o segredo da condição humana" (Eliade apud Mendonça, 2019, p. 281). Nesse sentido, o estudo dos símbolos hierofânicos – em suas diversas manifestações – deixa de ser algo redutível ao período e à cultura nos quais eles se manifestam, isto é, não serve apenas à compreensão das sociedades e sistemas de crença do passado, mas antes para decifrar características universais da natureza humana, que podem ainda estar presentes no mundo secularizado.

Conclui-se que os símbolos hierofânicos, tal como analisados por Mircea Eliade, são fundamentais para a compreensão da religiosidade humana, mesmo em contextos profundamente secularizados. A comparação com a teoria junguiana dos arquétipos revela não apenas divergências conceituais, mas também importantes convergências na tentativa de compreender a permanência do sagrado na experiência humana. Eliade propõe uma visão do ser humano como herdeiro de estruturas simbólicas que transcendem o tempo histórico, sendo o simbolismo religioso uma via privilegiada de acesso ao sentido existencial. Assim, o estudo dos símbolos não se restringe ao passado, mas contribui para decifrar questões universais da condição humana, mesmo nos cenários modernos marcados pelo desencantamento e pela perda de sentido.

Referências

ARAÚJO, Victor. Nota técnica: Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920 – 2019). Políticas públicas, cidades e desigualdades – CEM, NT 20: São Paulo, 2023.

BECKER, Ernest. A negação da morte. São Paulo: Editora Record, 2007.

ELIADE, Mircea. Cosmos and history. Nova York: Harper and Brothers, 1954. Disponívelem:https://monoskop.org/images/f/f7/Eliade_Mircea_Cosmos_and_History_The_Myth_of_the_Eternal_Return_1959.pdf. Acesso em: 17 de mai. de 2024.

ELIADE, Mircea. Imagens e símbolos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. Mefistófeles e o Andrógino. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. Mito do eterno retorno. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ELIADE, Mircea. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1969. ISBN 978-0226203867

ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo: WMF, 2023.

ELIADE, Mircea. Trattato di storia delle religioni. Torino/IT:Editore Boringhieri, 1976.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Sociologia e Antropologia. v.2. São Paulo: Edusp, 1974.

MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa de. História das Religiões de Mircea Eliade: Estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais. 2015. 572 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. Ecce Hommo. Tradução de Artur Morão. Corvilhã, 2008. [edição digital]. Disponível em < https://www.marxists.org/portugues/nietzsche/1888/10/ecce_homo.pdf>. Acesso em: 17 de mai. de 2024.

OTTO, Rudolf. O Sagrado. Petrópolis: Vozes, 2007.

SANT'ANNA SILVA, João Victor. Mircea Eliade e a maturidade do conceito de arquétipo em Carl Jung. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/SP, 2021.