

## CAPÍTULO II

### O TEMPO SAGRADO E OS MITOS

#### Duração profana e tempo sagrado

Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há, por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado.

Surpreende nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: *o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a *primeira aparição do Tempo sagrado*, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das gestas divinas comemoradas pela festa. Ao criarem as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses, *fundaram igualmente o Tempo sagrado*, visto que o Tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e atividades divinas.

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao

Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade”.

É difícil precisar, em poucas palavras, o que representa o Tempo para o homem não-religioso das sociedades modernas. Não é nosso propósito falar das filosofias modernas do Tempo, nem dos conceitos que a ciência contemporânea utiliza para suas investigações. Nosso objetivo não é comparar sistemas ou filosofias, mas sim comportamentos existenciais. Ora, o que se pode constatar relativamente a um homem não religioso é que também ele conhece uma certa descontinuidade e heterogeneidade do Tempo. Também para ele existe o tempo predominantemente monótono do trabalho e o tempo do lazer e dos espetáculos, numa palavra o “tempo festivo”. Também ele vive em ritmos temporais variados e conhece tempos diferentemente intensos: quando escuta sua música preferida ou, apaixonado, espera ou encontra a pessoa amada, ele experimenta, evidentemente, um ritmo temporal diferente de quando trabalha ou se entedia.

Mas, em relação ao homem religioso, existe uma diferença essencial: este último conhece intervalos que são “sagrados”, que não participam da duração temporal que os precede e os sucede, que têm uma estrutura totalmente diferente e uma outra “origem”, pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa. Para um homem não religioso essa qualidade trans-humana do tempo litúrgico é inacessível. Para o homem não religioso o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem “mistério”: constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência. Seja qual for a multiplicidade dos ritmos temporais que experimenta e suas diferentes intensidades, o homem não religioso sabe que se trata sempre de uma experiência humana, onde nenhuma presença divina se pode inserir.

Para o homem religioso, ao contrário, a duração temporal profana pode ser “parada” periodicamente pela inserção, por meio dos ritos, de um Tempo sagrado, não-histórico (no sentido de que não pertence ao presente histórico). Tal como uma igreja constitui uma rotura de nível no espaço profano de uma cidade moderna, o serviço religioso que se realiza no seu interior marca uma rotura na duração temporal profana: já não é o Tempo histórico atual que é presente – o tempo que é vivido, por exemplo, nas ruas vizinhas –, mas o Tempo em que se desenrolou a existência histórica de Jesus Cristo, o tempo santificado por sua pregação, por sua paixão, por sua morte e ressurreição. É preciso, contudo, esclarecer que este exemplo não explicita toda a diferença existente entre o Tempo profano e o Tempo sagrado, pois, em relação às outras

religiões, o cristianismo inovou a experiência e o conceito do Tempo litúrgico ao afirmar a historicidade da pessoa do Cristo. A liturgia cristã desenvolve-se num *tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus*. O Tempo sagrado, periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas), é um *Tempo mítico*, quer dizer, um Tempo primordial, não identificável no passado histórico, um *Tempo original*, no sentido de que brotou “de repente”, de que não foi precedido por um outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir *antes da aparição da realidade narrada pelo mito*.

É sobretudo essa concepção arcaica do Tempo mítico que nos interessa. Em seguida veremos as diferenças relativamente ao judaísmo e ao cristianismo.

### Templum-tempus

Começamos nossa investigação pela apresentação de alguns fatos que têm a vantagem de nos revelar, logo de início, o comportamento do homem religioso em relação ao Tempo. Cabe aqui uma observação preliminar importante: em várias línguas das populações aborígenes da América do Norte, o termo “Mundo” (=Cosmos) é igualmente utilizado no sentido de “Ano”. Os yokut dizem “o mundo passou”, para exprimir que “um ano se passou”. Para os yuki, o “Ano” é designado pelos vocábulos “Terra” ou “Mundo”. Como os yokut, eles dizem “a terra passou”, no sentido de que se passou um ano. O vocabulário revela a correspondência religiosa entre o Mundo e o Tempo cósmico. O Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano Novo. Veremos que esse renascimento é um nascimento, que o Cosmos renasce todos os anos porque, a cada Ano Novo, o Tempo começa *ab initio*.

A correspondência cósmico temporal é de natureza religiosa: o Cosmos é identificável ao Tempo cósmico (o “Ano”), pois tanto um como o outro são realidades sagradas, criações divinas. Entre certas populações norte americanas, essa correspondência cósmico temporal é revelada pela própria estrutura dos edifícios sagrados. Visto que o Templo representa a imagem do Mundo, comporta igualmente um simbolismo temporal. É o que encontramos, por exemplo, ‘entre os algonkins e os sioux: sua cabana sagrada representa o Universo e simboliza também o ano. Porque o ano é concebido como um trajeto através das quatro direções cardeais, significadas pelas quatro janelas e pelas quatro portas da cabana sagrada. Os dakota dizem: “O Ano é um círculo em volta do Mundo”, quer dizer, em volta da sua cabana sagrada, que é uma imago mundi.<sup>1</sup>

---

1 Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, p. 133.

Encontra-se na Índia um exemplo ainda mais claro. Vimos que a elevação de um altar equivale à repetição da cosmogonia. Ora, os textos acrescentam que o “altar do fogo é o Ano” e explicam deste modo seu simbolismo temporal: os trezentos e sessenta tijolos de acabamento correspondem às trezentas e sessenta noites do ano, e os trezentos e sessenta tijolos *yajusmâti* aos trezentos e sessenta dias (*Shatapatha Brâhmana*, X, 5, 4, 10 etc.). Em outras palavras, a cada construção de um altar do fogo, não somente se refaz o Mundo, mas também se “constrói o Ano”: *regenera-se o Tempo criando o de novo*. Por outro lado, o ano é equiparado a Prajâpati, o deus cósmico; portanto, a cada novo altar reanima se Prajâpati, quer dizer, reforça se a santidade do Mundo. Não se trata do Tempo profano, da simples duração temporal, mas da santificação do Tempo cósmico. Com a elevação de um altar do fogo, o Mundo é santificado, ou seja, inserido num tempo sagrado.

Reencontramos um simbolismo temporal análogo integrado no simbolismo cosmológico do templo de Jerusalém. Segundo Flávio José (*Ant. Jud.* 111, 7, 7), os doze pães que se encontravam sobre a mesa significavam os doze meses do Ano e o candelabro de setenta braços representava os decanos (quer dizer, a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas). O Templo era uma *imago mundi*: situando se no “Centro do Mundo”, em Jerusalém, santificava não somente o Cosmos como um todo, mas também a “vida” cósmica, ou seja, o Tempo.

Cabe a Hermann Usener o mérito de ter sido o primeiro a explicar o parentesco etimológico entre *templum* e *tempus*, ao interpretar os dois termos pela noção de intersecção (“Schneidung, Kreuzung”)<sup>2</sup>. Investigações ulteriores afirmaram ainda mais esta descoberta: “*Templum* exprime o espacial, *tempus* o temporal. O conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal”.<sup>3</sup>

A significação profunda de todos esses fatos parece ser a seguinte: para o homem religioso das culturas arcaicas, *o Mundo renova-se anualmente, isto é, reencontra a cada novo ano a santidade original*, tal como quando saiu das mãos do Criador. Este simbolismo está claramente indicado na estrutura arquitetônica dos santuários. Visto que o Templo é, ao mesmo tempo, o lugar santo por excelência e a imagem do Mundo, ele santifica o Cosmos como um todo e também a vida cósmica. Ora, a vida cósmica era imaginada sob a forma de uma trajetória circular e identificava se com o Ano. O Ano era um círculo fechado, tinha um começo e um fim, mas possuía também a particularidade de poder “renascer” sob a forma de um Ano Novo. A cada Ano Novo, um Tempo “novo”, “puro” e “santo” – porque ainda não usado – vinha à existência.

Mas o Tempo renascia, recomeçava, porque, a cada Novo Ano, o Mundo era criado

2 H. Usener, *Götternamen*, 2ª ed., Bonn, 1920, pp. 191 ss.

3 Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlim, 1938, p. 39.

novamente. Verificamos, no capítulo precedente, a importância do mito cosmogônico como modelo exemplar para toda espécie de criação e construção. Acrescentemos agora que a cosmogonia comporta igualmente a criação do Tempo. Mais ainda: assim como a cosmogonia é o arquétipo de toda “criação”, o Tempo cósmico que a cosmogonia faz brotar é o modelo exemplar de todos os outros tempos, quer dizer, dos Tempos específicos às diversas categorias de existentes. Expliquemo-nos: para o homem religioso das culturas arcaicas, toda criação, toda existência começa no Tempo: *antes que uma coisa exista, seu tempo próprio não pode existir*. Antes que o Cosmos viesse à existência, não havia tempo cósmico. Antes de uma determinada espécie vegetal ter sido criada, o tempo que a faz crescer agora, dar fruto e perecer, não existia. É por esta razão que toda criação é imaginada como tendo ocorrido no começo do *Tempo, in principio*. O Tempo brota com a primeira aparição de uma nova categoria de existentes. Eis por que o mito desempenha um papel tão importante: conforme veremos mais tarde, é o mito que revela como uma realidade veio à existência.

### Repetição anual da cosmogonia

É o mito cosmogônico que relata o surgimento do Cosmos. Na Babilônia, no decurso da cerimônia *akîtu*, que se desenrolava nos últimos dias do ano e nos primeiros dias do Ano Novo, recitava-se solenemente o “Poema da Criação”, o *Enuma-elish*. Pela recitação ritual, reatualizava-se o combate entre Marduk e o monstro marinho Tiamat, que tivera lugar *ab origine* e que pusera fim ao Caos pela vitória final do deus. Marduk criara o Cosmos com o corpo retalhado de Tiamat e criara o homem com o sangue do demônio Kingu, principal aliado de Tiamat. A prova de que essa comemoração da criação era efetivamente uma *reatualização* do ato cosmogônico encontra-se tanto nos rituais como nas fórmulas pronunciadas no decurso da cerimônia.

Com efeito, o combate entre Tiamat e Marduk era imitado por uma luta entre os dois grupos de figurantes, cerimonial que se repete entre os hititas, enquadrado sempre no cenário dramático do Ano Novo, entre os egípcios e em Ras Shamra. A luta entre os dois grupos de figurantes repetia a passagem do Caos ao Cosmos, atualizava a cosmogonia. O acontecimento mítico tornava a ser presente. “Que ele possa continuar a vencer Tiamat e abreviar seus dias!”, exclamava o oficiante. O combate, a vitória e a Criação tinham lugar *naquele mesmo instante, hic et nunc*.

Visto que o Ano Novo é uma reatualização da cosmogonia, implica uma *retomada do Tempo em seus primórdios*, quer dizer, a restauração do Tempo primordial, do Tempo “puro”, aquele que existia no momento da Criação. É por essa razão que, por ocasião do Ano Novo, se procede a “purificações” e à expulsão dos pecados, dos demônios ou

simplesmente de um bode expiatório. Pois não se trata apenas da cessação efetiva de um certo intervalo temporal e do início de um outro intervalo (como imagina, por exemplo, um homem moderno), mas também da abolição do ano passado e do tempo decorrido. Este é, aliás, o sentido das purificações rituais: uma *combustão*, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo, e não uma simples “purificação”.

O Naurôz – o Ano Novo persa – comemora o dia em que teve lugar a Criação do Mundo e do homem. Era no dia do Naurôz que se efetuava a “renovação da Criação”, conforme se exprimia o historiador árabe Albîruni. O rei proclamava: “Eis um novo dia de um novo mês e de um novo ano: é preciso renovar o que o tempo gastou.” O tempo gastara o ser humano, a sociedade, o Cosmos, e esse tempo destruidor era o Tempo profano, a duração propriamente dita: era preciso aboli-la para restabelecer o momento mítico em que o mundo viera à existência, banhado num tempo “puro”, “forte” e sagrado. A abolição do Tempo profano decorrido realizava-se por meio de rituais que significavam uma espécie de “fim do mundo”. A extinção dos fogos, o regresso das almas dos mortos, a confusão social do tipo das Saturnais, a licença erótica, as orgias etc. simbolizavam a regressão do Cosmos ao Caos. No último dia do ano, o Universo dissolvia-se nas Águas primordiais. O monstro marinho Tiamat, símbolo das trevas, do amorfo, do não manifestado, ressuscitava e voltava a ser ameaçador. O Mundo que tinha existido durante um ano inteiro desaparecia *realmente*. Visto que Tiamat estava lá de novo, o Cosmos estava anulado, e Marduk era forçado a criá-lo mais uma vez, vencendo de novo Tiamat.<sup>4</sup>

O significado dessa regressão periódica do mundo a uma modalidade caótica era o seguinte: todos os “pecados” do ano, tudo o que o Tempo havia manchado e consumido era aniquilado, no sentido físico do termo. Participando simbolicamente do aniquilamento e da recriação do Mundo, o próprio homem era criado de novo; renascia, porque começava uma nova existência. A cada Ano Novo, o homem sentia-se mais livre e mais puro, pois se libertara do fardo de suas faltas e seus pecados. Restabelecera o Tempo fabuloso da Criação, portanto um Tempo sagrado e “forte”: sagrado porque transfigurado pela presença dos deuses; “forte” porque era o Tempo próprio e exclusivo da criação mais gigantesca que já se realizara: a do Universo. Simbolicamente, o homem voltava a ser contemporâneo da cosmogonia, assistia à criação do Mundo. No Oriente Próximo antigo o homem até participava ativamente dessa criação (lembremos os dois grupos antagonistas que figuravam o Deus e o Monstro marinho).

É fácil compreender por que a recordação desse Tempo prodigioso obcecava o homem, por que, de tempos em tempos, ele se esforçava por voltar a unir-se a ele: *in illo tempore*, os deuses tinham manifestado seus poderes máximos. *A cosmogonia é a*

---

4 Sobre os rituais do Ano Novo, cf. Mircea Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, pp. 83 ss.

*suprema manifestação divina*, o gesto exemplar de força, superabundância e criatividade. O homem religioso é sedento de real. Esforça-se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte da realidade primordial, quando o mundo estava *in statu nascendi*.

### Regeneração pelo regresso ao tempo original

Tudo isto merece múltiplos desenvolvimentos, mas por ora dois elementos devem reter nossa atenção: (1) pela repetição anual da cosmogonia, o Tempo era regenerado, ou seja, recomeçava como Tempo sagrado, pois coincidia com o *illud tempus* em que o Mundo viera pela primeira vez à existência; (2) participando ritualmente do “fim do Mundo” e de sua “recriação”, o homem tornava-se contemporâneo do *illud tempus*; portanto, nascia de novo, recomeçava sua existência com a reserva de forças vitais *intacta*, tal como no momento de seu nascimento.

Esses fatos são importantes, pois desvendam nos o segredo do comportamento do homem religioso em relação ao Tempo. Visto que o Tempo sagrado e forte é o *Tempo da origem*, o instante prodigioso em que uma realidade foi criada, em que ela se manifestou, pela primeira vez, plenamente, o homem esforçar-se-á por voltar a unir-se periodicamente a esse Tempo original. Essa reatualização ritual do *illud tempus* da primeira epifania de uma realidade está na base de todos os calendários sagrados: a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e portanto religioso), mas sim sua *reatualização*.

O Tempo de origem por excelência é o Tempo da cosmogonia, o instante em que apareceu a mais vasta realidade, o Mundo. É por essa razão que a cosmogonia serve de modelo exemplar a toda “criação”, a toda espécie de “fazer”. É pela mesma razão que o *Tempo cosmogônico* serve de modelo a todos os *Tempos sagrados*: porque, se o Tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, é evidente que a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca criação é a Criação do Mundo.

Conseqüentemente, o homem religioso reatualiza a cosmogonia não apenas quando “cria” qualquer coisa (seu “mundo pessoal” – o território habitado – ou uma cidade, uma casa etc.), mas também quando quer assegurar um reinado feliz a um novo soberano, ou quando necessita salvar as colheitas comprometidas, ou quando se trata de uma guerra, de uma expedição marítima etc. Acima de tudo, porém, a recitação ritual do mito cosmogônico desempenha um papel importante nas curas, quando se busca a *regeneração* do ser humano. Em Fidji, o cerimonial da posse de um novo soberano chamava-se “Criação do Mundo”, e o mesmo cerimonial se repete com a finalidade de salvar colheitas em perigo. Mas é na Polinésia talvez que se encontra a mais ampla aplicação ritual do mito cosmogônico. As palavras que lo pronunciou *in illo tempore* para

criar o Mundo tornaram-se fórmulas rituais. Os homens repetem-nas em múltiplas ocasiões: para fecundar uma matriz estéril, para curar (tanto as doenças do corpo como as do espírito), a fim de se prepararem para a guerra, e também na ocasião da morte ou para incitar a inspiração poética.<sup>5</sup>

O mito cosmogônico serve aos polinésios de modelo arquetípico para todas as “criações”, seja qual for o plano em que elas se desenrolem: biológico, psicológico, espiritual. Mas, visto que a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao “começo do Mundo”, tornando-se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um *regresso ao Tempo de origem*, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. A concepção subjacente a esses rituais de cura parece ser a seguinte: *a Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia*, pois, como já dissemos, a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação.

Compreende-se melhor a função regeneradora do *regresso ao Tempo da origem* quando se examina mais de perto uma terapia arcaica, como as do Na-khi, população tibetano-birmanesa que vive no sudeste da China (província de Yün nau). O ritual de cura consiste na recitação solene do mito da Criação do Mundo, seguida dos mitos da origem das doenças (provocadas pela cólera das Serpentes) e da aparição do primeiro xamã-curandeiro que trouxe aos homens os medicamentos necessários. Quase todos os rituais evocam o começo, o *illud tempus* míticos, quando o mundo ainda não existia: “No princípio, no tempo em que o céu, o sol, a lua, as estrelas, os planetas e a terra ainda não estavam lá, quando ainda não tinham surgido” etc. Segue-se a cosmogonia e a aparição das serpentes: “No tempo em que o céu apareceu, em que o sol, a lua etc. apareceram, em que a terra se expandiu, em que os montes, os vales, as árvores e as rochas apareceram... então surgiram os Nâga e dragões” etc. Conta-se em seguida o nascimento do primeiro curandeiro e a aparição dos medicamentos. E acrescenta-se: “Deve-se narrar a origem dos medicamentos, pois do contrário não se pode falar sobre eles.”<sup>6</sup>

É importante enfatizar que, nesses encantamentos mágicos de cura, os *mitos acerca da origem dos medicamentos* estão sempre inter-relacionados com o mito *cosmogônico*. Sabe-se que nas práticas de cura dos povos primitivos, como aqueles que se baseiam na tradição, o medicamento só alcança eficácia quando se invoca ritualmente, diante do doente, a origem dele. Um grande número de preceitos mágicos do Oriente Próximo e da Europa inclui a história da doença ou do demônio que a causou e esconjura

---

5 Cf. as referências bibliográficas em Eliade, *Mythos der ewigen Wiederkehr*, pp. 117 ss; idem, *Die Religionen und das Heilige*, pp. 463 ss.

6 J.F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. I, pp. 279 ss.



o momento mítico, no qual se exige a uma divindade ou santo que vença o mal. Parece assim que o mito da origem é uma cópia do mito cosmogônico, pois este serve de exemplo para todas as origens. Por isso, surge também, muitas vezes, nos exorcismos terapêuticos, o mito cosmogônico do mito da origem, e até se confunde com ele. Recorda, por exemplo, um exorcismo assírio ontra a dor de dente: “Depois de o deus Anu ter feito os céus, os céus fizeram a terra, a terra os rios, os rios os canais, os canais as lagoas, e as lagoas o verme.” O verme dirige se em “lágrimas” às divindades Shatnash e Ea, pedindo-lhes alguma coisa de comer para “destruir”. Os deuses oferecem-lhes frutos, mas o verme exige deles dentes humanos. “Porque falaste assim, ó verme, que Ea te parta com sua mão poderosa!”<sup>7</sup> Temos, pois, de lidar aqui com a criação do mundo, o nascimento do verme e da doença e a cura primordial exemplar (o aniquilamento do verme por Ea). A eficácia do exorcismo reside em que ele, executado ritualmente, atualiza o Tempo mítico da “origem”, tanto da origem do mundo como da origem da dor de dente e sua cura.

### O tempo, festivo e a estrutura das festas

O *Tempo de origem* de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por reatualizá-lo periodicamente mediante rituais apropriados. Mas a “primeira manifestação” de uma realidade equivale à sua “criação” pelos Seres divinos ou semi-divinos: reencontrar o *Tempo de origem* implica, portanto, a repetição ritual do ato criador dos deuses. A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos *in illo tempore* constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas. Uma festa desenrola se sempre no Tempo original. É justamente a reintegração desse Tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois. Em muitos casos, realizam-se durante a festa os mesmos atos dos intervalos não festivos, mas o homem religioso crê que vive então num *outro* tempo, que conseguiu reencontrar o *illud tempus* mítico.

Durante a cerimônia totêmica anual (*intichiuma*), os australianos arunta retomam o itinerário seguido pelo Antepassado divino do clã nos Tempos míticos (*altcheringa*, literalmente “Tempo do sonho”). Param em todos os inúmeros lugares onde parou o Antepassado e repetem os mesmos gestos que ele fez *in illo tempore*. Jejuam durante toda a cerimônia, não portam armas e abstêm-se de todo contato com suas mulheres ou com os membros dos outros clãs. Estão completamente mergulhados no “Tempo do

---

<sup>7</sup> Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Londres, 1923, p. 59. Cf. também M. Eliade, *Kosmogonische Mythen und magische Heilungem*, Paideuma, 1956.

sonho”.<sup>8</sup>

As festas celebradas anualmente na ilha polinésia de Tikopia reproduzem as “obras dos deuses”, quer dizer, os atos pelos quais, nos Tempos míticos, os deuses fizeram o Mundo tal qual é hoje.<sup>9</sup> O Tempo festivo no qual se vive durante as cerimônias é caracterizado por certas proibições (*tabu*): nada de ruído, de jogos, de danças. A passagem do Tempo profano ao Tempo sagrado é indicada pelo corte ritual de um pedaço de madeira em dois. As múltiplas cerimônias que constituem as festas periódicas e que, repetimos, não são mais do que a reiteração dos gestos exemplares dos deuses, não se distinguem, aparentemente, das atividades normais: trata se, em suma, de reparos rituais das barcas, de ritos relativos ao cultivo de plantas alimentares (yam, taro etc.), da restauração de santuários. Na realidade, porém, todas essas atividades cerimoniais se diferenciam dos trabalhos similares executados no tempo comum pelo fato de só incidirem sobre *alguns objetos* – que constituem, de certo modo, os arquétipos de suas respectivas classes – e também porque as cerimônias são realizadas numa atmosfera impregnada de sagrado. Com efeito, os indígenas têm consciência de que reproduzem, nos mais ínfimos pormenores, os atos exemplares dos deuses, tais como foram executados *in illo tempore*.

Assim, periodicamente, o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo trans-humano; portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos Antepassados míticos. Mas essa imitação corre o risco de tornar-se cada vez menos correta. O modelo corre o risco de ser desfigurado ou até esquecido. São as reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos. O conserto ritual das barcas ou a cultura ritual do yam já não se assemelham às operações similares efetuadas fora dos intervalos sagrados. Por um lado são mais exatas, mais próximas dos modelos divinos, e por outro lado são *rituais*, quer dizer, sua intencionalidade é religiosa. Conserta se cerimonialmente uma barca não porque ela necessite de conserto, mas porque, *in illo tempore*, os deuses mostravam aos homens como se deve reparar as barcas. Já não se trata de uma operação empírica, mas de um ato religioso, de uma *imitatio dei*. O objeto da reparação já não é um dos múltiplos objetos que constituem a classe das “barcas”, mas sim um arquétipo mítico: *a própria barca que os deuses manipularam in illo tempore*. Por consequência, o Tempo em que se efetua a reparação ritual das barcas reúne se ao Tempo primordial: é o próprio Tempo em que os deuses

8 F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 2ª ed., Londres, 1938, pp. 170 ss.

9 Cf. Raymond Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, I, Londres, 1940.

operavam.

Evidentemente, não podemos reduzir todos os tipos de festas periódicas ao exemplo que acabamos de examinar. Mas não é a morfologia da festa que nos interessa, e sim a estrutura do Tempo sagrado atualizado nas festas. Ora, a respeito do tempo sagrado pode se dizer que é sempre o mesmo, que é uma “sucessão de eternidades” (Hubert e Mauss). Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata-se sempre de um acontecimento sagrado que teve lugar *ab origine* e que é, ritualmente, tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem-se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade. O homem religioso desemboca periodicamente no Tempo mítico e sagrado e reencontra o Tempo de origem, aquele que “não decorre” – pois não participa da duração temporal profana e é constituído por um eterno presente indefinidamente recuperável.

O homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse Tempo sagrado e indestrutível. Para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos. Para dar um só exemplo: é a hierogamia divina, que teve lugar *in illo tempore*, que tornou possível a união sexual humana. A união entre o deus e a deusa passa-se num instante atemporal, num eterno presente: as uniões sexuais entre os humanos – quando não rituais – desenrolam-se na duração, no tempo profano. O Tempo sagrado, mítico, funda igualmente o Tempo existencial, histórico, pois é o seu modelo exemplar. Em suma, graças aos seres divinos ou semi-divinos é que tudo veio à existência. A “origem” das realidades e da própria Vida é religiosa. Pode-se cultivar e consumir ordinariamente o yam porque, periodicamente, se cultiva e consome o yam de uma maneira ritual. E esses rituais podem efetuar-se porque os deuses os revelaram *in illo tempore*, criando o homem e o yam e mostrando aos homens como se deve cultivar e consumir essa planta alimentar.

Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é “dada” por aquilo que os modernos chamam de “Natureza”, mas é uma criação dos Outros, os deuses ou os Seres semi-divinos. Nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos.

De certo ponto de vista, essa “saída” periódica do Tempo histórico – e sobretudo as conseqüências que ela acarreta para a existência global do homem religioso pode parecer uma recusa da história, portanto uma recusa da liberdade criadora. Trata-se, em suma, do eterno retorno *in illo tempore*, num passado que é “mítico”, que nada tem de histórico. Pode se concluir então que a eterna repetição dos gestos exemplares revelados pelos deuses *ab origine* opõe se a todo o progresso humano e paralisa toda a espontaneidade criadora. Certamente esta conclusão é, em parte, justificada. Em parte somente, porque o homem religioso, mesmo o mais “primitivo”, não rejeita, em princípio, o “progresso”: aceita o, mas confere-lhe uma origem e uma dimensão divinas. Tudo o que, na perspectiva moderna, nos parece ter marcado “progressos” (seja qual for sua natureza: social, cultural, técnica etc.) em relação a uma situação anterior – tudo isto foi assumido pelas diversas sociedades primitivas, no decurso de sua longa história, como outras tantas novas revelações divinas. Mas, no momento, deixaremos de lado esse aspecto do problema. O que nos importa em primeiro lugar é compreender o significado religioso da repetição dos gestos divinos. Ora, parece evidente que, se o homem religioso sente necessidade de reproduzir indefinidamente os mesmos gestos exemplares, *é porque deseja e se esforça por viver muito perto de seus deuses.*

### *Tornar-se periodicamente o contemporâneo dos deuses*

Estudando, no capítulo precedente, o simbolismo cosmológico das cidades, dos templos e das casas, mostramos que ele corresponde à idéia de um “Centro do Mundo”. A experiência religiosa envolvida no simbolismo do Centro parece ser a seguinte: o homem deseja situar-se num espaço “aberto para o alto”, em comunicação com o mundo divino. Viver perto de um “Centro do Mundo” equivale, em suma, a viver o mais próximo possível dos deuses.

Descobre-se o mesmo desejo de aproximação dos deuses quando se analisa o significado das festas religiosas. Restabelecer o Tempo sagrado da origem equivale a tornarmo-nos contemporâneos dos deuses, portanto a viver na presença deles – embora esta presença seja “misteriosa”, no sentido de que nem sempre é visível. A intencionalidade decifrada na experiência do Espaço e do Tempo sagrados revela o desejo de reintegrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os Antepassados míticos estavam presentes, quer dizer, estavam em via de criar o Mundo, ou de organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização. Essa “situação primordial” não é de ordem histórica, não é cronologicamente calculável; trata-se de uma anterioridade mítica, do Tempo da “origem”, do que se passou “no começo”, *in*

*principium*.

Ora, “no começo” passava se isto: os Seres divinos ou semi-divinos estavam ativos sobre a Terra. A nostalgia das “origens” equivale, pois, a uma nostalgia religiosa. O homem deseja reencontrar a presença ativa dos deuses, deseja igualmente viver no Mundo recente, puro e “forte”, tal qual saíra das mãos do Criador. É a nostalgia da *perfeição dos primórdios* que explica em grande parte o retorno periódico *in illo tempore*. Em termos cristãos, poder-se-ia dizer que se trata de uma “nostalgia do Paraíso”, embora, ao nível das culturas primitivas, o contexto religioso e ideológico seja totalmente diferente do contexto do judaísmo cristianismo. Mas o Tempo mítico que o homem se esforça por reatualizar periodicamente é um Tempo santificado pela presença divina, e pode se dizer que o desejo de viver na *presença divina* e num *mundo perfeito* (porque recém-nascido) corresponde à nostalgia de uma situação paradisíaca.

Como já observamos anteriormente, este desejo do homem religioso de retornar periodicamente *para trás*, seu esforço para restabelecer uma situação mítica – a que era *in principium* pode parecer insuportável e humilhante aos olhos do homem moderno. Uma tal nostalgia conduz fatalmente à contínua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos. De certo ponto de vista, pode se dizer até que o homem religioso – sobretudo o das sociedades primitivas – é por excelência um homem paralisado pelo mito do eterno retorno. Um psicólogo moderno seria tentado a decifrar num tal comportamento a angústia diante do risco da novidade, a recusa a assumir a responsabilidade de uma existência autêntica e histórica, a nostalgia de uma situação “paradisíaca” justa mente porque embrionária, insuficientemente libertada da Natureza.

O problema é complexo demais para ser abordado aqui. Aliás, esse problema ultrapassa nosso tema, pois, em última instância, implica o problema da oposição entre o homem moderno e o homem pré-moderno. Digamos, contudo, que seria um erro acreditar que o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas recusa se a assumir a responsabilidade de uma existência autêntica. Pelo contrário, ele assume corajosamente enormes responsabilidades: por exemplo, a de colaborar na criação do Cosmos, criar seu próprio mundo, ou assegurar a vida das plantas e dos animais etc. Mas trata se de um tipo de responsabilidade diferente daquelas que, a nossos olhos, parecem ser as únicas autênticas e válidas. Trata-se de uma *responsabilidade no plano cósmico*, diferente das responsabilidades de ordem moral, social ou histórica, as únicas conhecidas pelas civilizações modernas. Na perspectiva da existência profana, o homem só reconhece responsabilidade para consigo mesmo e para com a sociedade. Para ele, o Universo não constitui um Cosmos, ou seja, uma unidade viva e articulada; é simplesmente a soma das reservas materiais e de energias físicas do planeta. E a grande preocupação do homem

moderno é a de não esgotar inabilmente os recursos econômicos do globo. Mas, existencialmente, o primitivo situa-se sempre num contexto cósmico. À sua experiência pessoal não falta nem autenticidade nem profundidade, mas, pelo fato de se exprimir numa linguagem que não nos é familiar, ela parece inautêntica ou infantil aos olhos dos modernos.

Voltemos a nosso tema imediato: não estamos autorizados a interpretar o retorno periódico ao Tempo sagrado da origem como uma recusa do mundo real e uma evasão no sonho e no imaginário. Ao contrário, parece nos que, ainda aqui, é possível ver a *obsessão ontológica*, que aliás pode ser considerada uma característica essencial do homem das sociedades primitivas e arcaicas. Porque, em suma, desejar restabelecer o Tempo da origem é desejar não apenas reencontrara *presença dos deuses*, mas também recuperar o *Mundo forte* recente e puro, tal como era *in illo tempore*. É ao mesmo tempo sede do *sagrado* e nostalgia do *Ser*. No plano existencial, esta experiência traduz se pela certeza de poder recomeçar periodicamente a vida com o máximo de “sorte”. É, com efeito, não somente uma visão otimista da existência, mas também uma adesão total ao *Ser*. Por todos os seus comportamentos, o homem religioso proclama que só acredita no *Ser* e que sua participação no *Ser-lhe* é afiançada pela revelação primordial da qual ele é o guardião. A soma das revelações primordiais é constituída por seus mitos.

### Mito = modelo exemplar

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas *gesta* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não *lhe* fossem revelados. O mito é pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta. “É assim porque foi dito que é assim”, declaram os esquimós netsilik a fim de justificar a validade de sua história sagrada e suas tradições religiosas. O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das *realidades*, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente.

É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o *sagrado* é o *real* por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do *Ser*, visto que o

profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar. Conforme não tardaremos a ver, o trabalho agrícola é um ritual revelado pelos deuses ou pelos Heróis civilizadores. É por isso que constitui um ato *real e significativo*. Por sua vez, o trabalho agrícola numa sociedade dessacralizada tornou-se um ato profano, justificado unicamente pelo proveito econômico que proporciona. Trabalha-se a terra com o objetivo de explorá-la: procura-se o ganho e a alimentação. Destituído de simbolismo religioso, o trabalho agrícola torna-se, ao mesmo tempo, “opaco” e extenuante: não revela significado algum, não permite nenhuma “abertura” para o universal, para o mundo do espírito. Nenhum deus, nenhum herói civilizador jamais revelou um ato profano. Tudo quanto os deuses ou os antepassados fizeram – portanto tudo o que os mitos contam a respeito de sua atividade criadora – pertence à esfera do sagrado e, por conseqüência, participa do *Ser*. Em contrapartida, o que os homens fazem por própria iniciativa, o que fazem sem modelo mítico, pertence à esfera do profano: é pois uma atividade vã e ilusória, enfim, irreal. Quanto mais o homem é religioso tanto mais dispõe de modelos exemplares para seus comportamentos e ações. Em outras palavras, quanto mais é religioso tanto mais se insere no *real* e menos se arrisca a perder se em ações não exemplares, “subjetivas” e, em resumo, aberrantes.

Este é um aspecto do mito que convém sublinhar: o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado do mundo. Por esta razão, entre muitos primitivos, os mitos não podem ser recitados indiferentemente em qualquer lugar e época, mas apenas durante as estações ritualmente mais ricas (outono, inverno) ou no intervalo das cerimônias religiosas – numa palavra, *num lapso de tempo sagrado*. É a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito, que funda realmente o mundo. Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. Narrando como vieram à existência as coisas, o homem explica-as e responde indiretamente a uma outra questão: *por que* elas vieram à existência? O “por que” insere-se sempre no “como”. E isto pela simples razão de que, ao se contar *como* uma coisa nasceu, revela-se a irrupção do sagrado no mundo, causa última de toda existência real.

Por outro lado, sendo toda criação uma obra divina, e portanto irrupção do sagrado, representa igualmente uma irrupção de energia criadora no Mundo. Toda criação brota de uma plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia. A criação faz-se por um acréscimo de substância ontológica. É por isso que o mito que conta essa ontofania sagrada, a manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser,

torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas: só ele revela o real, o superabundante, o eficaz. “Devemos fazer o que os deuses fizeram no começo”, afirma um texto indiano (*Shatapatha Brâhmana*, VII, 2, I, 4). – “Assim fizeram os deuses, assim fazem os homens”, acrescenta Taittiriya Br. (1, 5, 9,4). A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc.

Na Nova Guiné, numerosos mitos falam de longas viagens pelo mar, fornecendo assim “modelos aos navegadores atuais”, bem como modelos para todas as outras atividades, “quer se trate de amor, de guerra, de pesca, de produção de chuva, ou do que for... A narração fornece precedentes para os diferentes momentos da construção de um barco, para os tabus sexuais que ela implica etc.” Um capitão, quando sai para o mar, personifica o herói mítico Aori. “Veste os trajes que Aori usava, segundo o mito; tem como ele o rosto enegrecido e, nos cabelos, um *love* semelhante àquele que Aori retirou da cabeça de Iviri. Dança sobre a plataforma e abre os braços como Aori abria suas asas... Disse-me um pescador que quando ia apanhar peixes (com seu arco) se tomava por Kivavia em pessoa. Não implorava o favor e a ajuda desse herói mítico: identificava se com ele.”<sup>10</sup>

O simbolismo dos precedentes míticos encontra-se igualmente em outras culturas primitivas. A respeito dos karuk da Califórnia, J. P. Harrington escreve: “Tudo o que o Karuk fazia, só o realizava porque os *ikxareyavs*, acreditava se, tinham dado o exemplo disso nos tempos míticos. Esses *ikxareyavs* eram as pessoas que habitavam a América antes da chegada dos índios. Os karuk modernos, não sabendo como traduzir essa palavra, propõem traduções como ‘os príncipes’, ‘os chefes’, ‘os anjos’... Só ficaram entre os karuk o tempo necessário para ensinar e pôr em andamento todos os costumes, dizendo a cada vez: ‘Eis como fariam os humanos.’ Seus atos e palavras ainda hoje são contados e citados nas fórmulas mágicas dos karuk.”<sup>11</sup>

A repetição fiel dos modelos divinos tem um resultado duplo: (1) por um lado, ao imitar os deuses, o homem mantém se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade; (2) por outro lado, graças à reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo.

---

10 F. E. Williams, citado por Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 162-164.

11 J. P. Harrington, citado por Lucien Levy-Bruhl, *ibid.*, p. 165.



### Reatualizar os mitos

É interessante notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se reconhece *verdadeiramente homem* quando imita os deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos. Em resumo, o homem religioso se quer *diferente* do que ele acha que é no plano de sua existência profana. O homem religioso não é *dado*: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gestas* divinas. Por conseguinte, o homem religioso também se considera *feito* pela História, tal qual o homem profano. Mas a única História que interessa a ele é a *História sagrada* revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses, ao passo que o homem profano se pretende constituído unicamente pela História humana – portanto, justamente pela soma de atos que, para o homem religioso, não apresentam nenhum interesse, visto lhes faltarem os modelos divinos. É preciso sublinhar que, desde o início, o homem religioso estabelece seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: aquele revelado pelos mitos. *O homem só se torna verdadeiro homem conformando se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses.*

Adicionemos que uma tal *imitatio dei* às vezes implica, para os primitivos, uma responsabilidade muito grave: vimos que certos sacrifícios sangrentos encontram sua justificação num ato divino primordial: *in illo tempore*, o deus havia espancado o monstro marinho e esquartejado seu corpo a fim de criar o Cosmos. O homem repete o sacrifício sangrento – às vezes com vítimas humanas quando deve construir uma aldeia, um templo ou simplesmente uma casa. As possíveis conseqüências da *imitatio dei* são reveladas claramente pelas mitologias e rituais de numerosos povos primitivos. Para citar um exemplo: segundo os mitos dos paleocultivadores, o homem tornou-se o que ele é hoje – mortal, sexualizado e condenado ao trabalho – após uma morte primordial: *in illo tempore*, um Ser divino, muito freqüentemente uma mulher ou uma jovem, às vezes uma criança ou um homem, deixou se imolar para que pudessem brotar de seu corpo tubérculos ou árvores frutíferas. Esse primeiro assassinio mudou radicalmente o modo de ser da existência humana. A imolação do Ser divino inaugurou tanto a necessidade de alimentação como a fatalidade da morte e, por conseqüência, a sexualidade é o único meio de assegurar a continuidade da vida. O corpo da divindade imolada transformou se em alimentos; sua alma foi para baixo da Terra, onde fundou o País dos Mortos. Ad. E. Jensen, que dedicou um importante estudo a essas divindades – que ele chama de *dema* –, mostrou muito bem que, alimentando se ou morrendo, o homem participa da existência dos *dema*".<sup>12</sup>

---

12 Ad. E. Jesen. *Das religiöses Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. O termo *dema* foi tomado por Jesen aos Marind-anim da Nova Guiné.

Para todos os povos paleocultivadores, o essencial consiste em evocar periodicamente o acontecimento primordial que fundou a condição humana atual. Toda a sua vida religiosa é uma comemoração, uma rememoração. A recordação reatualizada por ritos (portanto, pela reiteração do assassinio primordial) desempenha um papel decisivo: o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*. O verdadeiro pecado é o esquecimento: a jovem que, em sua primeira menstruação, permanece três dias numa cabana escura, sem falar com ninguém, comporta-se assim porque a jovem mítica assassinada, tendo-se transformado em Lua, fica três dias nas trevas. Se a jovem catamenial infringe o tabu de silêncio e fala, torna-se culpada do esquecimento de um acontecimento primordial. A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta.

É neste estado de cultura que se encontra o canibalismo ritual. A grande preocupação do canibal parece ser de natureza metafísica: ele não deve esquecer o que se passou *in illo tempore*. Volhard e Jensen mostraram-no muito claramente: abatendo e devorando porcas por ocasião das festividades, comendo as primícias da colheita dos tubérculos, *come-se o corpo divino tal como durante as refeições canibais*. Sacrifícios de porcas, caça de cabeças, canibalismo correspondem simbolicamente às colheitas de tubérculos ou nozes de coco. Cabe a Volhard o mérito<sup>13</sup> de ter esclarecido, além do sentido religioso da antropofagia, a responsabilidade humana assumida pelo canibal. A planta alimentar não é *dada* na Natureza: é o produto de um assassinio, pois foi assim que foi criada na aurora dos tempos. A caça às cabeças, os sacrifícios humanos, o canibalismo – tudo isto foi aceito pelo homem a fim de assegurar a vida das plantas. Volhard insistiu justamente neste aspecto: o canibal assume sua responsabilidade no mundo; o canibalismo não é um comportamento “natural” do homem primitivo (não se situa aliás nos níveis mais arcaicos de cultura), mas um comportamento cultural, fundado sobre uma visão religiosa da vida. Para que o mundo vegetal possa continuar, o homem deve matar e ser morto; além disso, deve assumir a sexualidade até seus limites extremos: a orgia. Uma canção abissínia proclama: “Aquele que ainda não engendrou, engendre; aquele que ainda não matou, que mate!” É uma maneira de dizer que os dois sexos estão condenados a assumir seu destino.

Antes de emitir um juízo sobre o canibalismo, é preciso ter em mente que ele foi fundado por seres divinos. Mas eles o fundaram com o objetivo de permitir aos homens

---

13 Volhard, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939. Cf. M Eliade, “Le mythe du Bon Sauvage ou les prestiges de l’Origine”, in *La Nouvelle NRF*, agosto, 1955.

que assumissem uma responsabilidade no Cosmos, para colocá-los em estado de velar pela continuidade da vida vegetal. Trata-se, pois, de uma responsabilidade de ordem religiosa. Os canibais uitoto afirmam-nos: “Nossas tradições estão sempre vivas entre nós, mesmo quando não dançamos; mas trabalhamos unicamente para podermos dançar.” As danças consistem na reiteração de todos os acontecimentos míticos, e portanto também do primeiro assassinio seguido de antropofagia.

Lembramos este exemplo para mostrar que, entre os primitivos, como nas civilizações paleorientais, a *imitatio dei* não é concebida de maneira idílica, que ela implica, ao contrário, uma terrível responsabilidade humana. Ao julgar uma sociedade “selvagem”, é preciso não perder de vista que mesmo os atos mais bárbaros e os comportamentos mais aberrantes têm modelos trans-humanos, divinos. É um problema totalmente diferente saber por que, e na seqüência de que degradações e incompreensões, certos comportamentos religiosos se deterioram e tornam-se aberrantes. Para nosso tema, porém, importa apenas sublinhar que o homem religioso queria e acreditava imitar seus deuses mesmo quando se deixava arrastar a ações que tocavam as raias da loucura, da vileza e do crime.

#### História sagrada, história, historicismo

Recapitemos: o homem religioso conhece duas espécies de Tempo: profano e sagrado. Uma duração evanescente e uma “seqüência de eternidades” periodicamente recuperáveis durante as festas que constituem o calendário sagrado. O Tempo litúrgico do calendário desenrola-se em círculo fechado: é o Tempo cósmico do Ano, santificado pelas “obras dos deuses”. E, visto que a obra divina mais grandiosa foi a Criação do Mundo, a comemoração da cosmogonia desempenha um papel importante em muitas religiões. O Ano Novo coincide com o primeiro dia da Criação. O Ano é a dimensão temporal do Cosmos. Diz-se “O Mundo passou” quando se escoou um ano.

A cada Ano Novo reitera-se a cosmogonia, recria-se o Mundo e, ao fazê-lo, “cria-se” também o Tempo, quer dizer, regenera-se o Tempo “iniciando o” de novo. É por esta razão que o mito cosmogônico serve de modelo exemplar a toda “criação” ou “construção”, sendo utilizado também como meio ritual de cura. Voltando-se a ser simbolicamente contemporâneo da Criação, reintegra-se a plenitude primordial. O doente se cura porque recomeça sua vida com uma soma intacta de energia.

A festa religiosa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma “história sagrada” cujos atores são os deuses ou os Seres semidivinos. Ora, a “história sagrada” está contada nos mitos. Por conseqüência, os participantes da festa tornam-se contemporâneos dos deuses e dos Seres semidivinos. Vivem no Tempo primordial

santificado pela presença e atividade dos deuses. O calendário sagrado regenera periodicamente o Tempo, porque o faz coincidir com o *Tempo da origem*, o Tempo “forte” e “puro”. A experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses. Daí a importância capital dos mitos em todas as religiões pré-mosaicas, pois os mitos contam as *gesta* dos deuses, e estas *gesta* constituem os modelos exemplares de todas as atividades humanas. Ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no *Tempo da origem*, o Tempo mítico. Em outras palavras, “sai” da duração profana para reunir-se a um Tempo “imóvel”, à “eternidade”.

Visto que, para o homem religioso das sociedades primitivas, os mitos constituem sua “história sagrada”, ele não deve esquecê-los: reatualizando os mitos, o homem religioso aproxima-se de seus deuses e participa da santidade. Mas há também “histórias divinas trágicas”, e o homem assume uma grande responsabilidade perante si mesmo e a Natureza ao reatualizá-las periodicamente. O canibalismo ritual, por exemplo, é a consequência de uma concepção religiosa trágica.

Em resumo, pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça-se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica.

Nas religiões primitivas e arcaicas, a eterna repetição dos gestos divinos justifica-se como *imitatio dei*. O calendário sagrado repete anualmente as mesmas festas, quer dizer, a comemoração dos mesmos acontecimentos míticos. Propriamente falando, o calendário sagrado apresenta-se como o “eterno retorno” de um número limitado de gestos divinos, e isto é verdadeiro não somente para as religiões primitivas, mas também para todas as outras religiões. Em toda parte, o calendário festivo constitui um retorno periódico das mesmas situações primordiais e, conseqüentemente, a reatualização do mesmo Tempo sagrado. Para o homem religioso, a reatualização dos mesmos acontecimentos míticos constitui sua maior esperança, pois, a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino. Em suma, *para o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas*, a eterna repetição dos gestos exemplares e o eterno encontro com o mesmo Tempo mítico da origem, santificado pelos deuses, não implicam de modo nenhum uma visão pessimista da vida; ao contrário, é graças a este “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte.

A perspectiva muda totalmente quando o sentido da *religiosidade cósmica* se *obscurece*. É o que se passa quando, em certas sociedades mais evoluídas, as elites intelectuais se desligam progressivamente dos padrões da religião tradicional. A

santificação periódica do Tempo cósmico revela-se então inútil e insignificante. Os deuses já não são acessíveis por meio dos ritmos cósmicos. O significado religioso da repetição dos gestos exemplares é esquecido. Ora, *a repetição esvaziada de seu conteúdo conduz necessariamente a uma visão pessimista da existência*. Quando deixa de ser um veículo pelo qual se pode restabelecer uma situação primordial e reencontrar a presença misteriosa dos deuses, quer dizer, quando é *dessacralizado*, o Tempo cíclico torna-se terrífico: revela-se como um círculo girando indefinidamente sobre si mesmo, repetindo-se até o infinito.

Foi o que aconteceu na Índia, onde a doutrina dos ciclos cósmicos (*yuga*) foi amplamente elaborada. Um ciclo completo, um *mahâyuga*, compreende doze mil anos. Termina-se por uma “dissolução”, uma *pralaya*, que se repete de maneira mais radical (*mahâpralaya*, a “Grande Dissolução”) no fim do milésimo ciclo. Pois o esquema exemplar, “criação destruição criação etc.”, reproduz-se até o infinito. Os doze mil anos de um *mahâyuga* são considerados como “anos divinos”, durando cada um deles trezentos e sessenta anos, o que dá um total de quatro milhões, trezentos e vinte mil anos para um único ciclo cósmico. Mil *mahâyuga* constituem um *kalpa* (“forma”); catorze *kalpa* fazem um *manvantâra* (assim chamado porque se supõe que cada *manvantâra* seja regido por um Manu, o Antepassado real mítico). Um *kalpa* equivale a um dia de vida de Brahma; um outro *kalpa* a uma noite. Cem desses “anos” de Brahma, ou seja, trezentos e onze bilhões de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas mesmo essa enorme duração da vida de Brahma não consegue esgotar o Tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas prosseguem *ad infinitum*.<sup>14</sup>

É o verdadeiro “eterno retorno”, a eterna repetição do ritmo fundamental do Cosmos: sua destruição e recriação periódicas. Trata-se, em suma, *da concepção primitiva do “Ano Cosmos”; mas esvaziada de seu conteúdo religioso*. Evidentemente, a doutrina dos *yuga* foi elaborada pelas elites intelectuais, e, se ela se tornou uma doutrina pan-indiana, não pensemos que revelava seu aspecto terrífico a todas as populações da Índia. Eram sobretudo as elites religiosas e filosóficas que sentiam desespero perante o Tempo cíclico, que se repetia até o infinito, o eterno retorno à existência graças ao *karma*, a lei da causalidade universal. Por outro lado, o Tempo era equiparado à ilusão cósmica (*mâyâ*), e o eterno retorno à existência significava o prolongamento indefinido do sofrimento e da escravidão. A única esperança para as elites religiosas e filosóficas era o não retorno à existência, a abolição do *karma*; em outras palavras, a libertação definitiva (*moksha*), que implicava a transcendência do Cosmos.<sup>15</sup>

---

14 M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, pp. 165 ss. Ver também *Imagens et Symboles*, Paris, 1952, pp. 80 ss.

15 Esta transcendência obtém-se, aliás, aproveitando-se o “momento favorável” (*kshana*), o que supõe uma

A Grécia também conheceu o mito do eterno retorno, e os filósofos da época tardia levaram a concepção do Tempo circular aos seus limites extremos. Para citar o belo resumo de H. Ch. Puech: “Segundo a célebre definição platônica, o tempo que a revolução das esferas celestes determina e mede é a imagem móvel da eternidade imóvel, que ele imita ao se desenrolar em círculo. Conseqüentemente, todo devir cósmico, assim como a duração deste mundo de geração e corrupção que é o nosso, desenvolver-se-á em círculo ou segundo sucessão indefinida de ciclos, no decurso dos quais a mesma realidade se faz, se desfaz, se refaz, de acordo com uma lei e alternativas imutáveis. Não somente se conserva aí a mesma soma de ser, sem que nada se perca nem se crie, mas também, segundo alguns pensadores do fim da Antiguidade – pitagóricos, estóicos, platônicos –, admite-se que, no interior de cada um desses ciclos de duração, desses *aiones*, desses *aeva*, se reproduzem as mesmas situações que se produziram já nos ciclos anteriores e que se reproduzirão nos ciclos subseqüentes – até o infinito. Nenhum acontecimento é único, nenhum ocorre uma única vez (por exemplo, a condenação e a morte de Sócrates), mas realizou-se e realizar-se-á perpetuamente; os mesmos indivíduos apareceram, aparecem e reaparecerão em cada retorno do círculo sobre si mesmo. A duração cósmica é repetição e anakuklosis, eterno retorno.”<sup>16</sup>

Quanto às religiões arcaicas e paleorientais, bem como em relação às concepções mítico-filosóficas do Eterno Retorno, tais como foram elaboradas na Índia e na Grécia, o judaísmo apresenta uma inovação importante. *Para o judaísmo, o Tempo tem um começo e terá um fim.* A idéia do Tempo cíclico é ultrapassada. Jeová não se manifesta no *Tempo cósmico* (como os deuses das outras religiões), mas num *Tempo histórico*, que é irreversível. Cada nova manifestação de Jeová na história não é redutível a uma manifestação anterior. A queda de Jerusalém exprime a cólera de Jeová contra seu povo, mas não é a mesma que Jeová exprimira no momento da queda de Samaria. Seus gestos são intervenções *pessoais* na História e só revelam seu sentido profundo *para seu povo*, o povo escolhido por Jeová. Assim, o acontecimento histórico ganha uma nova dimensão: torna-se uma teofania.<sup>17</sup>

O cristianismo vai ainda mais longe na valorização do *Tempo histórico*. Visto que Deus *encarnou*, isto é, que assumiu uma *existência humana historicamente condicionada*, a História torna-se suscetível de ser santificada. O *illud tempus* evocado pelos evangelhos é um Tempo histórico claramente delimitado – o Tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judéia –, *mas santificado pela presença do Cristo*. Quando um cristão de

---

espécie de Tempo sagrado que permite a “saída do Tempo”; ver *Images et Symboles*, pp. 10 ss.

16 Henri Charles Puech, “La Gnose et le Temps”, *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 60-61.

17 Cf. *Der Mythos der weigen Widerkher*, pp. 149 ss. sobre a valorização da História pelo judaísmo, sobretudo pelos profetas.

nossos dias participa do Tempo litúrgico, volta a unir-se ao *illud tempus* em que Jesus vivera, agonizara e ressuscitara – mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judéia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo, mas esses acontecimentos desenrolaram-se na História: já não são fatos que se passaram na origem do Tempo, “no começo”. (Acrescentemos porém que para o cristão o Tempo começa de novo com o nascimento do Cristo, porque a encarnação funda uma nova situação do homem no Cosmos.) Em resumo, a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A História volta a ser a História sagrada – tal como foi concebida, dentro de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas.<sup>18</sup>

O cristianismo conduz a uma *teologia* e não a uma *filosofia* da História, pois as intervenções de Deus na história, e sobretudo a Encarnação na pessoa histórica de Jesus Cristo, têm uma finalidade trais histórica – a *salvação* do homem.

Hegel retoma a ideologia judaico-cristã e aplica-a à História universal em sua totalidade: o Espírito universal manifesta-se *contínua*, e *unicamente*, nos acontecimentos históricos. A História, *em sua totalidade*, torna-se, pois, uma teofania: tudo o que se passou na História *devia passar-se assim*, pois assim o quis o Espírito universal. É a via aberta para as diferentes formas de filosofia historicista do século XX. Aqui para nossa investigação, porque todas essas novas valorizações do Tempo e da História pertencem à história da filosofia. É importante acrescentar, contudo, que o historicismo é o produto da decomposição do cristianismo: ele concede uma importância decisiva ao acontecimento histórico (o que é uma idéia de origem cristã), mas ao *acontecimento histórico como tal*, quer dizer, negando-lhe toda possibilidade de revelar uma intenção soteriológica, trans-histórica.<sup>19</sup>

---

18 Cf. M. Eliade, *Imagens et Symboles*, pp. 222 ss.

19 Sobre as dificuldades do historicismo, ver *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, pp. 210 ss.