


Hierogênese e absoluto
Ernesto de Martino e a epistemologia do
sagrado¹
Hierogenesis and the Absolute Ernesto
de Martino and the Epistemology of the
Sacred

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID35316

Moreno Paulon

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade (NOVA FCSH)

moreno.paulon@gmail.com

Resumo: Na sua teoria do sagrado, o historiador da religião Ernesto De Martino (1908-1965) descreveu o mito e a ritualidade como respostas culturais a problemas existenciais. Analizando as práticas religiosas do ponto de vista de uma psicologia social, pragmática e funcionalista, as técnicas mágico-rituais são descritas como dispositivos de defesa capazes de proteger a “presença”, ou seja o poder de decisão e escolha de acordo com valores. Perante as crises

¹ **Fundings:** This work is funded by FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, under the Ph.D. fellowship UI/BD/151195/2021 and CHAM strategic project UIDB/04666/2020 – UIDP/04666/2020

da vida, o ser humano recorreria a modelos operacionais historicamente consolidados dentro de uma comunidade, dispositivos de ação através dos quais conduzir uma iniciativa de resposta para lidar com uma dificuldade contingente. Desta maneira, contorna o risco de desintegração psicológica, a queda no arbítrio pânico e a desorientação num mundo que não lhe é mais semelhante, com o qual não é possível estabelecer diálogo. Este diálogo procura o símbolo como canal de comunicação e produção de significados. O artigo oferece uma síntese dos principais momentos da reflexão de De Martino e uma justaposição de sua interpretação com os modelos teóricos de Sigmund Freud, Carl Jung, Mircea Eliade e Rudolph Otto.

Palavras-chave: Antropologia cultural; Filosofia da religião; Epistemologia; Psicologia; Ernesto De Martino.

Abstract: In his theory of the sacred, historian of religions Ernesto De Martino (1908-1965) described myth and ritual as cultural responses to existential problems. Analyzing religious practices from the point of view of a pragmatic and functionalist social psychology, magical-ritual techniques are described as defense devices capable of protecting the “presence”, that is, the power of decision and choice in accordance with values. Faced with life crises, human beings would resort to operational models historically consolidated within a community, action devices through which to conduct a response to deal with a contingent difficulty. In such way, they may avoid the risk of psychological disintegration, the fall into panic arbitrariness and disorientation in a world that is no longer similar to oneself, with which it is no more possible to establish dialogue. This dialogue seeks the symbol as a channel of communication and production of meanings. The article offers a synthesis of the main moments of De Martino's reflection and a juxtaposition of his interpretation with the theoretical models of Sigmund Freud, Carl Jung, Mircea Eliade and Rudolph Otto.

Keywords: Philosophy of Religion; Cultural Anthropology; Social Psychology; Ernesto De Martino; Epistemology.

Introdução

O fenômeno cultural que é genericamente classificado de religião reúne características surpreendentemente numerosas. Seu domínio inclui tabus e símbolos, práticas e fórmulas rituais, tradições orais, cosmogonias sobre a origem do universo, ídolos e lugares sagrados, hierarquias sociais, normas éticas e morais, técnicas corporais e representações artísticas, escansões de tempo e liturgias, estruturas de poder, pedagogias, hábitos alimentares, livros, interpretações da história e do destino da espécie humana. O catálogo poderia continuar. Não é ilícito pensar que precisamente por causa desta articulação tão rica permaneça uma inevitável dose de arbitrariedade na definição das margens do campo religioso. Seu alcance inclui a história tanto das teorias científicas como das tradições filosóficas, até o ponto que pode não ser de todo plausível identificar uma área onde o religioso estaria entrelaçado com outros domínios da vida social e onde, pelo contrário, encontraria o seu estatuto autônomo. Na verdade, não faltam motivações para duvidar de que uma tal operação seja epistemologicamente sensata.

A tarefa desesperada de estabelecer as fronteiras da religião não será o tema deste artigo. Tentaremos antes investigar quais os motivos e objetivos dos sujeitos sociais que se viram para a vida religiosa e em particular para o sagrado (a sacralidade, a sacrficação ou a hierogênese). Perguntaremos, por um lado, qual o estatuto social das práticas e ideologias aprendidas e reiteradas no domínio religioso, por outro analisaremos qual a sua função dentro de uma comunidade. As leituras do fenômeno do religioso que abordaremos brevemente neste estudo são a psicanalítica, a irracionalista e a historicista, segundo a leitura proposta por Ernesto De Martino e num panorama que tem como horizonte

a psicologia social aplicada às "massas fora da história" do Sul da Itália na segunda metade do século XX.

Numa poderosa teoria do mito e do sagrado, o historiador das religiões Ernesto De Martino reuniu os elementos para uma interpretação pragmática e funcionalista capaz de responder a essas questões do ponto de vista de uma psicologia social, com taxonomias e percursos que serão aqui resumidos e explicados em seus momentos mais marcantes.

Este artigo apresenta também um breve resumo das posições do autor perante o mundo religioso e sagrado, através do seu peculiar princípio explicativo da *presença* e da sua *crise*, noções que derivamos tanto das obras *Storia e metastoria* (1995) como de *Furore, simbolo, valore* (1962). Deixaremos de lado as influências e os distanciamentos de Benedetto Croce, bem como as raízes do conceito de presença na filosofia de Martin Heidegger. Em vez disso, tentaremos ilustrar como se articula o processo de *destorificação institucional* face à crise da presença, um processo desdobrado para proteger a existência social através dos dispositivos culturais da hierogénese e do nexu mítico-ritual, conceitos teorizados numa base etnográfica. Na nossa leitura da obra demartiniana, esses fenómenos serão também interpretados como formas de ambição em direcção a um absoluto, mobilizados de forma a esconder a arbitrariedade de aquisições culturais relativas à história e estrutura de uma determinada sociedade. Remeteremos essas hipóteses aos casos etnográficos relatados pelo autor nos textos *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Por fim, definiremos melhor as posições do etnólogo relativamente ao que ele considera uma abordagem fenomenológica. Além disso, sobre a teoria do sagrado, teremos a oportunidade de sublinhar o distanciamento da perspectiva demartiniana tanto da teoria freudiana como junguiana e do posicionamento de outros historiadores das religiões como Mircea Eliade e Rudolph Otto.

Contudo, tentaremos recuperar, sempre que possível, algumas contribuições da reflexão de Eliade.

O modelo teórico demartiniano

Nas ciências sociais como nas empíricas, uma atenção epistemológica se dedica às palavras, relações e conceitos destinados a representar um percurso descritivo e suas possibilidades de conhecimento, explicação, previsão, para testar-se na correspondência com a realidade a que essas coordenadas se referem. A análise teórica proposta por Ernesto De Martino a respeito das formas de vida mágica e religiosa está repleta de preliminares a respeito dessas ferramentas teóricas e começa com a apresentação de uma taxonomia contrária à concepção irracionalista.

Um axioma de partida é que a instância racional seria serenamente capaz de compreender e explicar a vida religiosa por si própria gerada. A compreensão, portanto, poderia ignorar o misticismo do praticante, os dogmas eruditos do teólogo e até mesmo o conhecimento intuitivo. No decorrer de suas reflexões, De Martino organiza uma teorização científica que devolve à dimensão psicológica e social o que o pensamento religioso coloca fora do humano através da delegação ao sagrado e ao divino. Para avançar nesse plano, o autor apronta um equipamento composto por alguns conceitos-chave, derivados inicialmente da filosofia existencialista. A teoria da religião de De Martino está organizada em uma arquitetura elevada ao longo de um perímetro identificado por quatro vértices. Os conceitos que ele propõe para o diálogo são os seguintes:

- *presença*;
- *destorificação*;
- *hierogênese*;

- *nexo mítico-ritual.*

A que se referem esses quatro primeiros princípios? As melhores e mais concisas definições desses conceitos nos chegam pela curadoria de Marcello Massenzio, no volume *Storia e metastoria*:

«Presença é [...] poder de decidir e escolher segundo valores. [...] O risco da presença é não conseguir superar situações críticas [ou seja, de escolha]» (1995, p.p. 121)

«A destorificação é a ocultação protetora da historicidade da existência» (1995, p.p. 122)

«A instituição e o reconhecimento de uma esfera sagrada “separada do mundano” [hierogénese] é a resposta técnica ao risco de perda do presente humano» (1995, p.p. 135)

«O nexo mítico-ritual, característico da vida mágico-religiosa (ou do sagrado) é um sistema técnico historicamente condicionado – isto é, gerado e eficaz em determinadas condições culturais» (1995, p.p. 141)

Deste breve inventário já emergem as perspectivas mais importantes da pesquisa de De Martino, o que antecipa, ou prefigura, os desenvolvimentos da reflexão teórica no âmbito da antropologia contemporânea. O que o autor revela na sua teoria da religião é que, diante de situações críticas da existência, o ser humano corre o risco de perder seu sentido de presença no mundo e sente a necessidade de recorrer a modelos operacionais historicamente consolidados dentro de uma comunidade, isto é, mecanismos de ação através dos quais conduzir uma iniciativa de resposta para resolver uma dificuldade contingente. O risco é o de desintegração psicológica, a queda no arbítrio pânico e na desorientação num mundo que não é mais semelhante e com o qual não é possível estabelecer diálogo. Este diálogo tem o símbolo como

canal de comunicação. A acção culturalmente orientada restabelece uma correspondência entre o ser humano e a realidade que o rodeia, uma realidade que circunstâncias críticas correm o risco de tornar estranha e incontrolável. Estas circunstâncias foram observadas pelo etnólogo na vida concreta do quotidiano: na procura de alimentos, na guerra, nas relações sexuais, na doença e na morte. Os acontecimentos críticos, os fatos da vida que expõem os sujeitos à crise da presença, podem dizer respeito tanto à relação com o estrangeiro como às estruturas de poder consolidadas nas hierarquias sociais, e têm em comum a consequência de expor o indivíduo aos tempestados da arbitrariedade e do caos sem salvação. Quando apoiamos a antecipação de De Martino dos núcleos teóricos contemporâneos estamos nos referindo exatamente a esta franca indicação de arbitrariedade e de relativismo (que de Martino chama de historicidade) que se revelam na base das aquisições culturais alcançadas pelo indivíduo como membro de uma comunidade. De Martino recupera esse sentimento diretamente do clima existencialista. Com efeito, a consciência da historicidade da existência é uma primeira janela aberta sobre a precariedade e a transitoriedade dos hábitos, dos gestos, dos padrões de pensamento de um grupo social, de todos aqueles elementos que nos tornam humanos e que, se têm uma data de início, evidentemente também têm um possível prazo. É apenas um primeiro destaque da arbitrariedade, um desmascaramento da relatividade escondida sob as escolhas culturais. Esta historicidade traz consigo um abalo no terreno em que estamos, terreno que a comunidade preferiria estável e eterno, capaz de libertar alguém do peso e da responsabilidade de escolha carregados relutantemente. Algo semelhante reivindicou o cristianismo de Dostoiévski, quando afirmou que o infinito é indispensável ao ser humano: a procuração para o divino exime o humano

das responsabilidades das ações terrenas (em Dostoiévski) ou de suas escolhas culturais (na antropologia).

Torna-se então necessário dissimular a historicidade da existência e enraizar as tradições, as instituições, os costumes, a nossa existência, o nosso *habitus* cultural *in illo tempore*, no absoluto; precisamos deshistoricizar a condição humana para oferecer um modelo de comportamento que pareça mais legítimo enquanto eterno, um dispositivo de ação exemplificado pelo mito e separado da transitoriedade da existência histórica através da hierogênese: a instituição de uma esfera sagrada separada do mundo comum. Desta forma esquecemos que cada gesto, cada palavra, cada rito e emoção, som, tradição, dança tem uma data de início e, sobretudo, que a marca registrada é *antropos*, não *deus*. Assim a *poiesis* humana é mascarada, privada do seu estatuto arbitrário, histórico e relativo, para ser delegada a entidades distantes, superiores, eternas. Assim, a acção do ser humano se apresenta apenas como uma mimese de um outro modelo, tanto mais legítimo porque está afastado dos limites da existência humana. Resumidamente, poderíamos definir isso como um mecanismo de libertação do princípio antrópico.

Respostas culturais a problemas existenciais

«O mito é uma palavra a repetir sempre que se apresenta um determinado momento crítico, ou em datas canónicas» (1995, p. 146).

Quando uma situação ameaça a segurança individual, revela a precariedade da existência ou a arbitrariedade das conquistas culturais, intervêm modelos de acção que visam reintegrar a nossa presença no mundo através de acções culturalmente definidas e consolidadas, escolhidas como modelo e enraizadas na continuidade do tempo através da transmissão de uma época para outra. Ernesto De Martino leu

a prática religiosa como um agregado de dispositivos ativados para salvaguardar a presença humana no mundo. O dispositivo mítico-ritual representa um pára-queda cultural para os inevitáveis momentos de salto para o vazio que surgem em nossas vidas.

A atribuição de significado é impressa nas coisas e as impregna como a chuva na terra, se tornando uma coisa só na nossa percepção diária. Assim, mesmo uma dor de cabeça, um bocejo, uma colher de óleo derramada na água, uma mecha de cabelo cortado podem, respectivamente, se tornar representações e práticas simbólicas para permitir que a presença se comunique com o mundo, de forma a lidar com uma situação crítica. A emergência pode assumir muitos aspectos: pode ser uma tempestade destrutiva para uma população camponesa, pode ocorrer no desaparecimento repentino do leite materno durante a amamentação, incluirá a exposição dos recém-nascidos a doenças, a perda de um amante ou de um marido que sustentava a família. Ernesto De Martino recolheu numerosos dados etnográficos, vivos e concretos, para apoiar a sua interpretação do mundo mágico-religioso. Relatamos brevemente alguns particularmente significativos, também para compreender a analogia com o fenômeno da magia luciana:

Em Grottole, Stigliano, Viggiano, Pisticci e Valsinni a futura mãe se preocupa com a ideia de que o bebê nascerá com o cordão umbilical enrolado no pescoço: ela terá, portanto, cuidado [...] para não cruzar as mãos enquanto se inclina no encosto da cadeira em assento de igreja, para não esticar as meadas no pescoço; se por acaso ela cometer algum desses atos nefastos, terá que tomar medidas para [...] desfazê-las. (1959, p. 40)

A gravidez é uma condição precária por excelência, uma fase que expõe o nascituro e a mãe a riscos letais, inesperados e comprometedores; preocupações e ansiedades podem ser

difíceis de suportar. No caso etnográfico, a resposta cultural à apreensão está mais orientada para o campo da operação mágica do que para o religioso, mas o mecanismo de procura de um dispositivo de intervenção, de uma ação, é o mesmo do ponto de vista psicológico do sujeito. Noutras situações, em casos de maior urgência (ou seja, de uma crise concreta e não apenas de preocupação) se recorre sem demora ao sincretismo mais propriamente mágico-religioso, apoiando os argumentos epistemológicos contra a circunscrição do religioso.

Para encantar o pivele (perda de peso, palidez e prostração do nenê), a mãe visitará tantas esposas quantos os meses do bebê, pedindo a cada uma delas um copo de água onde foi cozido e macarrão e três toques de sal [...] Chegando em casa a mãe preparará um banho com a água e o sal recolhidos e nela mergulhará o bebê [...] depois de recitar o peço: «Senhor Deus, tira a magreza deste filho meu» (1959, p. 53).

Os elementos práticos da ação mágica (isto é, a técnica) e a fórmula religiosa colaboram neste e noutros momentos para apoiar a atividade humana na recuperação do domínio do real, da operação no mundo num contexto que independentemente das decisões e das forças subjetivas se manifestam como hostil. Por esta razão, De Martino nos lembra frequentemente que a ação mágica, tal como a ação religiosa, é sempre eficaz para quem a pratica, independentemente dos seus efeitos reais. Na visa concreta, a lacuna entre a técnica mágica e a técnica religiosa dentro da esfera sagrada é algo arbitrário. Na verdade, o autor escreve:

A esfera do sagrado é mágico-religiosa: onde o termo magia indica o momento técnico, e o termo religião o momento da mediação de valores. Porém, na vida concreta do sagrado, magia e religião são inseparáveis (1995, p. 138).

Muitas vezes o mágico conta ao praticante uma historiola que relata o caso de uma resolução anterior do

mesmo mal através de certas ações e eventos, na esperança de que mesmo a simples reatualização da história vai fazer com que os eventos corram bem exatamente como naquela época. Há uma forte humanização das doenças e dos infortúnios, das suas causas e dos dispositivos para os remediar. O mal é muitas vezes considerado como algo gerado por inveja mútua, antipatias pessoais, más influências e maus olhos com um rosto descaradamente humano (pensemos também no clássico estudo de Evans-Pritchard entre os Azande, ver 1937). Se pode parecer difícil de aproximar este alfabeto para uma tradução psicológico-social, isto é precisamente porque dentro dele tudo é antropizado de uma forma completamente oposta ao procedimento biomédico tradicional, que tende a desumanizar os elementos que nos compõem. Alí raciocina-se mecanicamente, de acordo com impulsos elétricos, órgãos, DNA, enzimas, células, tecidos e sinapses que não têm mais nada de “humano” no sentido mais amplo, e aparentemente seguem vida própria, de acordo com regras afastadas do controle individual e independentes de vontade subjetiva. A ligação mítico-ritual investigada por Ernesto De Martino no Sul da Itália devolve o campo de ação ao humano através da humanização das respostas culturais. O fenômeno religioso é interpretado pelo autor como uma técnica mediadora, uma ferramenta desenvolvida pelos sujeitos para o enfrentamento de suas crises existenciais, e como tal pode ser compreendido sem ceder ao irracionalismo e sobretudo sem se intrometer nas especulações teóricas de quem, como Rudolph Otto (1917), desejou incluir o sagrado entre os a priori kantianos. A operação, de certa ambição, é de lucro duvidoso. A este respeito, Ernesto De Martino considerou que se fosse necessário inventar um novo a priori, este poderia ser antes do poder técnico do ser humano. A ligação sagrada e a ligação mítico-ritual seriam, portanto, por um lado, expedientes para ocultar a arbitrariedade e a fragilidade da existência; por outro, dispositivos para dar ao ser humano um horizonte de

ação sustentável, coerente e eficaz. São técnicas para recuperar o domínio sobre a realidade. Falar de instinto, de impulsos, de inatismo, de natureza humana, de arquétipos, de inconsciente, significa apenas promover novas formas de obscurantismo face às condições históricas concretas da vida social que conduzem os sujeitos à crise da presença, e à construção e historicidade arbitrária dos nossos comportamentos como membros de uma comunidade. A resposta lançada pela destorificação institucional defende a presença atenuando o grau de arbitrariedade não só das ações humanas, mas também da própria situação de crise. A ligação mítico-ritual diz à presença em crise que a sua situação de mal-estar não é algo novo, que já ocorreu no passado, num passado idêntico ao presente mas não menos arcaico, e que a dificuldade já foi resolvida com sucesso através de uma série de práticas concretas; finalmente, que com a práxis certa, apoiada por uma historiola, tudo se resolverá da melhor forma, como sempre já se resolveu. Tudo isso faz com que o protagonista se sinta menos frágil, menos exposto, menos sozinho; torna a crise mais leve porque é partilhada e divulgada, compreensível, administrável. A destorificação mítico-ritual tranquiliza, oferece um horizonte familiar de ação e pensamento para facilitar a reintegração na presença. Os modelos mítico-rituais operam uma destorificação da crise existencial, retiram ela da contingência e permitem o estabelecimento de um regime de proteção. A raiz a partir da qual De Martino desenvolve seus pensamentos coincide com a formulação teórica de Clyde Kluckhohn (1944), segundo a qual o modelo mítico-ritual (pensado aqui como uma unidade relacional) cumpre a função de proteger indivíduos e grupos dos riscos de insegurança associados à necessidade e à morte, uma vez que «ritual e mito [...] tratam de setores onde a insegurança é máxima, e é portanto aqui que se manifesta a máxima fixidez» (1962, p. 37). Isto também estaria ligado à

necessidade de esclerotizar a ligação mítico-ritual num referente absoluto, como mencionado.

A crise é uma crise de decisão e escolha de acordo com uma matriz cultural conhecida. Crise significa escolha. Nada de místico ou transcendente se esconde nos momentos de miséria e desintegração psicológica, de dissociação cognitiva e de crise da personalidade. O pensamento simbólico se torna um recurso criativo em momentos de tensão e precariedade de recursos.

Argumentando sobre o significado e a interpretação das origens dos símbolos, Ernesto De Martino entrou em desacordo quer com a psicanálise, quer com a psicologia analítica, isto é, com as teorias de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung. A distância do primeiro é tomada com respeito a duas orientações ermenêuticas. Por um lado, Freud é colocado de lado devido ao seu habitual ponto cego: o fato de ter reduzido a maioria dos fenômenos culturais da humanidade (neste caso, religiosos) a sublimações elementares de impulsos sexuais. Com efeito, a trivialização freudiana foi tão ampla que até inteiras disciplinas chegaram e ser por ele consideradas como relativas a impulsos sexuais. Neste respeito, o psiquiatra e fenomenólogo Ludwig Binswanger, com quem Freud trocava cartas, escreveu que:

Freud expressou a opinião — embora não muito seriamente, me pareceu — de que a filosofia seria a forma mais decente de sublimação da sexualidade reprimida, nada mais. Em resposta, perguntei: "O que seria então a ciência, em particular a psicologia psicanalítica?" Ao que ele, visivelmente um pouco surpreso, respondeu evasivamente: "Pelo menos a psicologia tem um propósito social" (Binswanger, em Fichtner & Pomerans 2003: 237).

De Martino, depois de longas críticas (1962), assim resumiu as razões do seu distanciamento interpretativo da

teoria freudiana: «a religião não pode ser reduzida a uma máscara de sexualidade pela mesma razão que a Catedral de Colônia, embora seja feita de pedras, não pode ser avaliada com os critérios da mineralogia» (1962, p. 19).

Junto com a extensiva etiologia sexual, igualmente rejeitados são os princípios explicativos do “instinto de vida” e do “instinto de morte”, desenvolvidos por Freud em Além do princípio do prazer (1920), dois atalhos para reificar o status quo na psicologia individual sem questionar a esfera social. Profeta de tendências contemporâneas, De Martino sugere de tomar em consideração, em vez que dinâmicas de projeção, um fenômeno mais amplo: a atribuição de significado e de valor, em correspondência com alguns psicólogos contemporâneos (ver Jerome Bruner 1990) que intuíram a fertilidade de uma psicologia cultural capaz de avançar além do cognitivismo tradicional e para lá da patologização das práticas culturais.

O distanciamento demartiniano da psicologia analítica, na interpretação do símbolo, mais coincide com a recusa da teoria dos arquétipos. Ao longo da sua pesquisa, Jung também observou o surgimento de temas mitológicos típicos, ou mitologemas, nos delírios de seus pacientes psicóticos, e tentou explicar a recorrência dessas coincidências significativas. Diante de uma investigação ampla e aprofundada sobre o dinamismo do símbolo, das surpreendentes afinidades entre temas míticos pertencentes a tradições diferentes e certamente não relacionadas causalmente, Jung opta pela elaboração de um princípio explicativo indemostrável, um denominador comum subjacente a essa imaginação humana. É a gênese da hipótese de um “inconsciente coletivo”.

Na teoria de Jung, o inconsciente coletivo não deve sua existência à experiência pessoal e, conseqüentemente, não é uma aquisição pessoal, mas sim uma estrutura baseada em

arquétipos ancestrais. Estes arquétipos seriam marcas metafóricas (typos) deixadas por supostas experiências atávicas primitivas das quais derivam heranças inconscientes comuns a toda a humanidade, tão sólidas quanto órgãos naturais comuns e que são transmitidas através das gerações. «O psicólogo» escreve Jung, «encontra continuamente casos em que o surgimento de paralelos simbólicos não pode ser explicado sem a hipótese de um inconsciente colectivo. As coincidências significativas [...] são portanto baseadas num fundamento arquetípico» (1960, pp. 33-4).

O único limite é que nenhuma validação pode apoiar tal conclusão fora do mero raciocínio especulativo, nem indicar porque este princípio explicativo não deveria ser substituído pelos equivalentes freudianos. Além disso, explicações alternativas, que não dependem da hipótese do inconsciente colectivo, existem. Ernesto De Martino, neste respeito, apoia a hipótese mais humilde, científica e razoável de que

a analogia dos regimes existenciais, dos momentos críticos da existência e das necessidades de defesa e reintegração cultural pode produzir sistemas de proteção semelhantes, independentemente de qualquer processo de difusão a partir de um único centro (1962, p. 84).

Isto é, contra o difusionismo e a teoria dos arquétipos, o pensamento humano pode provavelmente gerar resultados semelhantes em regimes existenciais semelhantes. De Martino se esforça para recolher os dados etnográficos e tentar compreender sua relação com os outros elementos sociais sem deduções ilícitas. La terra del rimorso é, neste respeito, um texto exemplar, precisamente na sua recusa de deduzir (como teria feito a psicopatologia ortodoxa) uma simples patologia de histeria a partir dos dados etnográficos:

Dois resultados aparentemente contrastantes emergiram, portanto, da análise cultural; por um lado, a autonomia

simbólica do tarantismo e a sua irredutibilidade ao latrosectismo, demonstrada pelas imunidades locais, pela repetição sazonal e do calendário, pela esmagadora prevalência da participação feminina, por uma certa distribuição familiar dos tarantati e pela idade eletiva da primeira mordida; de outro, a relação não casual entre tarantismo e latrosectismo. [...] Durante a nossa investigação de campo, em apenas uma ocasião o tarantismo nos pareceu retroceder ao nível da alteração psíquica real, sem qualquer significado apreciável de reintegração cultural. [...] As manifestações na capela confirmaram, portanto, a irredutibilidade do tarantismo a uma doença mental (1961, pp. 73-78).

Vamos fazer mais um passo por dentro da teoria demartiniana. A estrutura mítico-ritual de destorificação religiosa que sustenta a hierogênese não diz respeito apenas às crises individuais e às vidas privadas. O espectro se amplia para outra finalidade possível de reiteração ritual: o ritual que visa fortalecer ciclicamente os valores em que se baseia a vida civil comum, seguindo também o processo de administração preventiva para preservar a ordem social. Furore, simbolo, valore nos fala que em S. Giorgio Lucano existia um dispositivo cerimonial denominado “o jogo da foice”. No final da colheita, era travada uma luta entre ceifeiros com foices nas mãos. A simulação começava com uma batalha entre os ceifeiros sozinhos, depois se virava contra o mestre, que era despido com a ponta da foice e literalmente deixado de cuecas. Neste momento o proprietário oferecia vinho aos ceifeiros e iniciava uma procissão em direcção à quinta. Fim do episódio. Em outros tempos e outros lugares, na Estocolmo da década de 1950, explosões espontâneas de fúria juvenil destrutiva e sem sentido eram conhecidas nas ruas nas noites de sábado, com profanação sistemática de tumbas, vitrines quebradas, inscrições cabalísticas, assédio de vários tipos aos passantes. Uma vez exaurida a horda destrutiva, os grupos se

desintegraram tão casualmente como se tinham reunido. Estes e outros exemplos são ilustrados por De Martino para apoiar outra função dos dispositivos cerimoniais. Onde certa psicanálise leria uma reação com um suposto impulso reprimido de destruição (impulso para, instinto para...), a leitura de De Martino revela que nada de “instintivo” inerva fenômenos culturais semelhantes, mas sim uma dolorosa condição de desigualdade social, isto é, de diferenças desproporcionais na distribuição de recursos, no exercício do poder, na expressão da liberdade individual, etc. Nestas situações também, o nexos mítico-ritual se alarga sob a queda como um trampolim concebido e implantado em relação a uma desigualdade estrutural permanente, a fim de garantir a perpetuação da ordem pré-estabelecida. Para descrever situações semelhantes, em que a estrutura social por si produz marcante desigualdade e contradições entre os grupos sociais, Paul Farmer falou em “violência estrutural” (1996). Em De Martino, *La terra del rimorso* parece uma ilustração eloquente deste fenômeno, onde num contexto de machismo predominante as manifestações mais frequentes de crise se expressam nas mulheres: o tarantismo. Para evitar que a panela de pressão exploda, se ventila a válvula periodicamente. Estou pensando, também, na inversão cognitiva da “moral dos escravos” que Nietzsche desenha na *Genealogia da Moral* (1887), e por outro lado, na capacidade de um sistema de dominação configurar uma matriz coletiva de pensamento para o uso e consumo de um poder (como Erich Fromm descreve em *A desobediência*, ver 1981). Pois bem: tanto um quanto o outro dispositivo devem ser desabafados periodicamente. Essa válvula de alívio pode assumir precisamente as formas do dispositivo cerimonial descritas por De Martino, oferecendo um modelo de ação configurado como mimese do modelo mítico-ritual ancorado *in illo tempore*. O Ano Novo Babilônico, as Saturnálias romanas e o jogo da foice de S. Giorgio Lucano permitem que

a agressividade acumulada ao longo de um ano exploda de forma legitimada e controlada, semelhante à inversão encenada no carnaval veneziano, como o interpreta Michail Bakhtin (1965). A ação religiosa, tal como De Martino a entende, não se limita ao como, mas também afirma estar enraizada num porquê. « A presença é um movimento que transcende a situação em valor» (1995, p. 103), isto é, é a capacidade do ser humano de transformar culturalmente as situações em que se encontra, de dotá-las de um significado, de um valor humano e, portanto, de ser um participante consciente delas adquirindo uma agency. A abordagem de Otto e a de Eliade terminam exatamente onde De Martino começa sua investigação: a visão destorificada da realidade. Otto postula o irracional, o numinoso, o radicalmente outro. Em vez de desconstruir o conceito, observa suas declinações em diversas elaborações culturais assumindo a sua ontologia. De Martino busca suas razões na instância racional como resposta cultural às condições existenciais. É supérfluo insistir na impossibilidade da mente humana conceber algo completamente diferente de si mesma. Não se pensa fora do pensamento, assim como os pássaros não voam fora do círculo do céu. A mente procede por mimese, e mesmo a poiesis talvez nada mais seja do que uma forma de síntese obtida a partir do aprendizado de diversas mimesis numa relação dialética. As divindades, os mitos, os rituais, o sagrado são fenómenos humanos, demasiado humanos e racionais; não é possível imaginar algo que seja radicalmente diferente de si mesmo, nos faltariam as coordenadas cognitivas. Colocar a hierofania no contexto da alteridade é na mesma forma uma operação funcional para ancorar um modelo histórico no horizonte do absoluto para nunca mais ter que o questionar. O ato de um ser humano, mesmo que exemplar, pode ser duplicado, modificado, questionado, enquanto o ato de um deus é de uma vez por todas superior e inquestionável. A interpretação historicista de Ernesto De Martino sugere assim uma

compreensão do fenômeno religioso em termos psicológicos e sociais. Num certo sentido, o encontro com o sagrado é o pensamento que atinge o seu limiar e se instala no além através de uma heteronomia.

Alienação do sagrado: ierofania e hierogênese

Para investigar o processo social de estabelecimento de um domínio específico e isolado do sagrado, talvez seja útil seguir por um certo trecho o caminho percorrido por Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*.

A suposição de Eliade é a de uma oposição bipolar. A proposta tem a virtude de ser simples: «Pois bem, a primeira definição que se pode dar do sagrado é que ele se opõe ao profano» (1992, p. 11). Definindo estes dois pólos elementares de oposição, sagrado vs profano, inicia a aventura de compreender como ocorre este divórcio, porque e segundo que eixos cartesianos ele se orienta. O sagrado se opõe ao profano sobretudo através da sua expressão em três dimensões: nos lugares, no tempo, nos símbolos, sejam estes elementos naturais, ídolos ou fetiches *tout court*. Vamos começar com o espaço. Eliade dedica muita atenção para ilustrar o processo de circunscrição do espaço sagrado, indicando que, na experiência religiosa, os lugares não são apenas pontos quaisquer de uma superfície homogênea, mas sim determinam separações e diferenças, ou seja, representam a sacralidade ao diferenciar determinados espaços dos demais. O espaço sagrado é tal porque se encontra separado de, diferenciado, do profano, do cotidiano, do entorno indistinto. Nesse sentido, pelo significado mais literal e etimológico de *ab-solutus*: “distinto de, separado dos demais, alienado de”, argumentaremos posteriormente a favor da constituição ideal de um referente absoluto como correspondente crucial do pensamento religioso. Portanto, seguindo a perspectiva de

Eliade, a experiência profana encontraria ao seu redor um espaço perfeitamente uniforme, neutro, indiferenciado, enquanto a área da igreja ou do cemitério se constitui como um espaço completamente diferente do ambiente que a rodeia, e com ela um templo a Ganesha, o Gólgota, o perímetro de Meca, a cidade sagrada de Varanasi, Stonehenge. Este fenómeno de separação do espaço sagrado não deveria, portanto, ocorrer na experiência comum e profana do mundo. Mas aqui surge uma primeira dúvida. De acordo com esta polarização, um café de bairro, o tribunal, a Piazza San Marco em Veneza, uma padaria da aldeia, um cartório, a Câmara Municipal, um campo de papoilas, um castelo medieval, a Galeria Uffizi e a nossa sala de estar seriam, portanto, qualitativamente lugares indiferenciados em nossa experiência profana do mundo? Esta radicalização binária não convence em aplicações concretas e, sobretudo, não define qual é exatamente a atitude religiosa em relação a esta divisão. O historiador simplifica a análise afirmando que nos lugares privilegiados do primeiro amor, da cidade natal e similares «intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço» (1992, p. 18) mas não define qual é a lacuna na atribuição de significado que realmente torna o sagrado religioso esse sagrado específico. Ou seja, não admite a possibilidade de conceber um “sagrado profano” (se permita a antinomia). Qual é a fronteira? A análise do sagrado como produto oculta a compreensão do sagrado como processo, isto é, da *sacralização* do espaço por parte do ser humano. Será que a lacuna qualitativa reside talvez na atribuição individual e não na atribuição colectiva? Baseia-se por vezes na ancoragem em uma doutrina? Na referência mística ou no sentimentalismo partilhado? Talvez nas técnicas corporais que acompanham a passagem do limiar?

Na experiência comum, atribuir mesmo um significado meramente emocional a um lugar certamente o separa

qualitativamente dos demais, ou seja, o constitui como sagrado (distinto) nesta perspectiva binária. Isso é suficiente para definir a disposição em relação a esse lugar como religiosa? Existe aqui uma lacuna fundamental, aquela entre o sagrado e o religioso, que não encontra lugar nesta abordagem. Pode o nosso sentimento coletivo de admiração reverencial, respeito desarmado e adoração pela obra de Bernini ser definido como religioso em si? Podemos, portanto, nos chamar de seguidores da Religião da Beleza ou da História da Arte? Eliade não inclui estas declinações num catálogo das formas de sacralidade do espaço; não explica o mecanismo gerador e as suas implicações assume o sagrado como entidade irretutível. Além disso, um conceito específico intervém no seu discurso para determinar a sacralidade do lugar: o da *hierofania*. A hierofania seria uma manifestação do sagrado no mundo, a sua revelação espontânea, o seu mostrar-se ao ser humano, selando a sua diferença em relação aos restantes lugares, sancionando espontaneamente o seu próprio estatuto. Eis um ponto crucial na comparação da perspectiva de Eliade com a de De Martino. Os elementos construtivistas do pensamento de De Martino nos levam a considerar não tanto a revelação de uma dada realidade, mas a sua produção pelo ser humano como membro de uma comunidade. Eliade teoriza um processo de hierofania, De Martino de hierogênese: aqui é uma questão de construção, invenção e instituição social do sagrado; alí de sua revelação ontológica. Não queremos aqui duvidar que Eliade tinha consciência da iniciativa humana no caminho da hierogênese, como demonstra, entre outras, a sua afirmação «Quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o» (1992, p. 20), mas com isso o autor se limita a considerar essa abordagem como um acidente, enquanto De Martino baseia nela toda a sua teoria do sagrado, que com alguma licença podemos assimilar a uma teoria da religião *tout court*. Eliade tende a nos mostrar como as coisas são do ponto de

vista da hierofania, justamente onde a ciência social está interessada em aprofundar o processo de hierogênese, suas motivações, dinâmicas sociais e consequências culturais. De modo mais geral, aparece em Eliade uma tendência semelhante à já notada em Jung: a de tentar estabelecer um vínculo ontológico na comparação de tempos, lugares, contextos, substratos culturais que pouco ou nada têm a ver entre si, na crença de poder extrair desta comparação abstrata a essência de um denominador comum: é o que Eliade chama frequentemente de *homo religiosus*, com uma generalização que acaba por nivelar a complexidade de cada contexto histórico em vez de lançar luz sobre um processo cultural *in vivo*. Se Eliade vê claramente quando observa que o devir histórico se resolve, para o mito, numa iteração do idêntico fundada por arquétipos, não pode suspeitar, contudo, que o que está observando possa ser um dispositivo de resgate para crises psicológicas recorrentes, com o objectivo de tirar do indivíduo o fardo da escolha arbitrária e colocá-lo sobre os ombros da sociedade e do divino, oferecendo modelos institucionalizados prontos para resolver a crise e reintegrar a presença num horizonte de valores partilhados.

Os indivíduos procuram deuses e relações com deuses, mas o que realmente encontram é, em última análise, a inevitável história humana, as obras que podem ser classificadas de várias maneiras como económicas, sociais, jurídicas, políticas, morais, artísticas, científicas, filosóficas. O símbolo mítico-ritual [...] é uma ponte para o mundo dos homens, ainda que para o momento religioso seja apenas uma ponte para o divino (1962, p. 47).

A tendência de teorizar a irracionalidade do sagrado, embora sedutora, opera um obscurantismo em relação aos momentos críticos em que, num determinado regime existencial, os indivíduos recorrem ao simbolismo mítico-ritual para controlar as crises e reintegrar a presença através

de ações precisas e orientadas. A margem pode não deixar de ter influência metodológica. A concentração nas realidades etnográficas individuais conhecidas no terreno, além das sínteses bibliográficas, permitiu a De Martino compreender a experiência religiosa e a hierogénese como uma resposta cultural à necessidade de intervir na realidade em termos operacionais e com um horizonte ideológico firme, retirando o sagrado das derivas de supostas imagens primordiais, arquétipos coletivos, revelações de sonhos universais e mais princípios explicativos. Quando Eliade, sobre o tema da ascensão celestial, observa que ideologias e rituais semelhantes são encontrados em quase todo o mundo, e em regiões tais que as influências paleoorientais são a priori excluídas, o seu caminho se refugia na primeira e mais óbvia conclusão que isso seria um fenómeno original, isto é, pertencente ao ser humano enquanto tal, e continua afirmando que os sonhos míticos e a nostalgia que têm como tema a ascensão ou a fuga não podem ser esgotados por uma explicação psicológica: haveria sempre uma esfera irreduzível à explicação. Todavia, é precisamente na interpretação psicológica e social que a estrutura demartiniana postulou a possibilidade de que sistemas semelhantes de proteção mítico-ritual pudessem surgir de regimes existenciais semelhantes.

Em suma, Eliade, juntamente com todos os Frobenius, Guénon, Jung e mais, também demonstra neste contexto como o material etnográfico pode ser utilizado como mero suporte argumentativo para especulações que têm como objeto o irracionalismo e o anti-historicismo abdicadores. Onde De Martino se concentra nos contextos mais modestos e específicos da vida real, Eliade se contenta em tirar conclusões enormes sobre o comportamento do *homo religiosus* como hipótese universal. Além disso, Eliade não esconde a sua admiração por Rudolph Otto e pelas suas conjecturas irracionalistas como o numinoso, o *mysterium tremendum*, a *maiestas* do sagrado e do divino e outros conceitos.

A fronteira ulterior de Eliade é uma abordagem hoje amplamente criticada nas ciências sociais: a que assume com certa franqueza a ideia de um evolucionismo unilinear de uma fase arcaica e pré-moderna (assimiladas sob o rótulo de "sociedades primitivas") em direção de uma consciência moderna; uma abordagem não livre de autocomplacência e que ainda se surpreende ao tropeçar em vários pontos de contacto. Lemos considerações como: «O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo» (1992, p. 13). Mas que tipo de diferença existiria exactamente entre a atitude que Eliade define como “primitiva” (*ibid*) em relação a certas árvores ou pedras e a devoção católica ocidental e moderna pelas mais banais águas de Lourdes? Se trata enfim de querer compreender um processo de atribuição de significado dirigido a elementos naturais ou fetiches investidos de propriedades e referências simbólicas. É algo que também preocupa o ser humano moderno. Eliade é censurado por De Martino por teorizar precisamente a irracionalidade do sagrado que o nosso gostaria de desconstruir, dissecar e compreender nos seus momentos constitutivos. Em resumo, De Martino acusa Eliade de «esposar as mesmas reivindicações meta-históricas da consciência mítico-ritual» (1962, p. 82).

No entanto, existem terras férteis em Eliade. Por exemplo, uma constelação sob a qual é frutífero nos orientar na discussão de *O sagrado e o Profano* é aquela relativa à sacralidade do Tempo. Aqui, talvez porque o tema seja mais prestável para desenhar arabescos intelectuais, Eliade nos oferece alguns pontos de referência surpreendentes, que podem ser combinados com a teoria de De Martino.

Com um lento processo de separação e obscurantismo, o devir da experiência cotidiana é separado através de um

ponto de ruptura com o Tempo mítico. A presença do ser humano no mundo se divide entre o tempo e o Tempo, ou seja, entre um tempo profano e um tempo sagrado. Separado da memória histórica e separado do fluxo historicamente documentado dos acontecimentos da Terra, toma forma a flor abstrata de um tempo mítico (o Tempo da meta-história) que precede, informa e determina o tempo comum (o tempo da história). É um tempo antes do tempo, ou fora do tempo. Aqui há dois modelos que, como protótipos, chamam a atenção do historiador: o do tempo como uma figura circular de origem grega e indiana, e o do tempo pensado como linear, isto é, como uma semi-recta orientada da tradição judaico-cristã. O conceito de tempo cíclico baseia-se no pressuposto de um eterno retorno do tempo sobre si mesmo e estabelece que cada evento não é único, mas se repete toda vez que o círculo retorna sobre si mesmo. O modelo lógico não falta de referências contemporâneas: ainda hoje temos teorias sobre a contínua expansão e colapso do universo que prevêem, de forma não muito diferente, um big bang recorrente com expansão e colapsos em série, no eterno retorno da ciclicidade do universo. A visão linear judaico-cristã, em vez disso, prevê que o tempo tem um começo e um fim. De forma não muito diferente, temos teorias físicas sobre um universo em expansão sem limites, que preveem o início do big bang como um ato único e um destino de afastamento e resfriamento lento dos corpos celestes, com o inevitável fim da vida e a degradação da matéria em fótons dispersos (que são, curiosamente, indiferentes ao tempo). A ideia é a mesma. O que é interessante observar em primeiro lugar é que em ambos os casos o ato de criação mítico-religiosa se situa fora ou antes desses horizontes, numa posição absoluta. A criação está fora do círculo (tempo cíclico) ou antes da semi-recta orientada (linear). A cosmogonia é um modelo externo e imutável sobre o qual se modula a mimesis, e o sagrado é legitimado e consolidado no seu isolamento como paradigma absoluto,

referente imutável de pensamento e ação. O sagrado se torna absoluto em relação ao tempo assim que é colocado fora do círculo ou antes da semi-recta. No arquipélago do pensamento de De Martino, operar essa separação destorificadora apresenta, para o momento religioso, uma série de vantagens. Estabelecer um modelo absoluto retira os *typos* da decadência temporal e a necessidade de rever as próprias respostas culturais, resolvendo a historicidade da condição humana na repetição ritual do idêntico. Isto é: respondemos desta forma à crise porque sempre a crise foi respondida desta maneira, como testemunha o mito. Além disso, o absoluto remove a responsabilidade do indivíduo relativamente ao momento arbitrário de escolha de um valor ou de uma prática que é em todos os aspectos histórica, precária, contingente e relativa (os próprios pressupostos do niilismo). É assim que sempre respondemos à crise da presença porque a divindade *in illo tempore* mostrou o caminho. Finalmente, e isto talvez seja o momento mais relevante na formulação de De Martino, esta destorificação institucional evita uma «destorificação irrelativa sem horizonte de cultura, que se realiza na alienação radical ou na perda de presença», oferecendo suporte teórico consolidado às técnicas de restabelecimento da presença.

Esclarecido, portanto, o mecanismo, resta apenas notar a engenhosa exceção que o desenlace cristão soube extrair destas formas em relação à dialética história-metahistória. Se de fato a cosmogonia judaico-cristã, como qualquer outra, ocorreu antes do tempo e no horizonte meta-histórico, a ação do Senhor dos Exércitos, Deus de Israel se impõe todavia dentro do tempo histórico (ou tal presumido). Nota Eliade que «Jeová não se manifesta no Tempo cósmico (como os deuses das outras religiões), mas num Tempo histórico, que é irreversível. [...] Seus gestos são intervenções pessoais na História» (1992, p. 57). Falamos mais precisamente da personagem literária de Cristo, o deus-homem que fez uma incursão na história e no tempo profano. Encontramos

também nos estudos de Hertz o registro dessa arquitetura simbólica perfeita, que do pecado original do ser humano (a transgressão mítica de Adão e Eva) leva ao sangue reparador do homem-deus (a expiação historicizada de Cristo), fechando o esquema de causa-efeito ou a dialética prefiguração-realização, como Auerbach a chamou (1946), que com perfeita coerência lógica estabelece a manifestação do divino na história e no mundo para lacrar o vínculo de dependência do segundo com o primeiro (ver Robert Hertz, *A preeminência da mão direita*, 1928). Este movimento traz consigo um crescimento exponencial do modelo de destorificação meta-histórica cristão, transformando-o numa destorificação ao quadrado. A partir de uma determinada data, o mito irrompe na história documentada pela tradição (ou seja, na época em que Pôncio Pilatos foi governador da Judeia, colônia romana) e aqui se ancora o imaginário mítico judaico-cristão, reinterpretando de forma mística a condenação política de um revolucionário anticolonial contra o governo romano como um cumprimento da vontade do Senhor dos Exércitos, Deus de Israel, de purificar o mundo do pecado do seu primeiro homem. Uma fábula mítica, e um fato histórico que nada tem a ver com ela, se unem através de uma acrobacia lógico-discursiva, fazendo entrar o mito na história. Cristo, némeze espelhada de Adão, santifica a História ao transfigurar a alienação do tempo sagrado da história, na inclusão da história no tempo sagrado pela ficção literária.

Considerações parecidas poderiam ser avançadas na interpretação do círculo mítico das 101 encarnações hindu e na sua relação com a estrutura social da divisão em castas. Isso, todavia, não vai ser discutido aqui.

A vocação prática do referente absoluto

Vimos como a força extraordinária do Cristianismo reside em ter depositado o mito não num ponto externo à história, mas dentro da própria história. É uma ancoragem da verdade religiosa na consciência coletiva dos seguidores, que confundirão mito e história ao estender a veracidade da segunda às fantasias do primeiro. Com a sua entrada na história, o cristianismo reconfirmou o mito das origens, não se limitando à meta-história do gesto abstracto de Adão e Eva, mas fazendo-o fluir no sangue terreno de Cristo. Seguindo então a dialética do Antigo e do Novo Testamento, até os mesmos valores éticos da existência cristã são assim traçados no mito (prefiguração) e enraizados na história (cumprimento). As normas míticas ganham assim maior força e autoridade porque um Cristo, improvável figura do aluno bom e obediente, remediou o erro de um Adão que se tornou o emblema dos desobedientes (mesmo que a culpa seja lançada de Adão em cima da Eva, que por sua vez acusa injustamente a serpente, que lhe revelou a mentira de Deus). Não é livre de interesse o detalhe de que o sofrimento de Cristo, interpretado como o seu sacrifício de amor, como potlatch espectacular decidido pelo deus-pai-dono de um filho-bem à sua disposição, assume a forma de um dom ao qual não é possível corresponder de forma alguma, uma dívida-doação intransponível, sem um contra-presente possível que possa restabelecer o equilíbrio de poder entre a instância humana e a instância divina, que exige em troca obediência, disciplina, respeito pelos dogmas e pela hierarquia. Aqui a dádiva (ver Mauss 1925), estabelecendo uma dívida intransponível, torna-se *instrumentum regni*. Mas vamos voltar ao tempo.

Portanto, se o tempo grego-indiano é circular e o seu absoluto está fora do eterno retorno da linha sobre si mesma, o tempo judaico-cristão prevê o fim dos tempos. A vinda de

Cristo marca um ponto na semi-recta, rompendo a história e dividindo-a em duas meias linhas: há um antes e um depois de Cristo. A concepção de um esquema começo-fim está de acordo com a estrutura mítica do devir que De Martino divide em duas tipologias:

- a reatualização meta-histórica de um começo (os mitos das origens);
- antecipação meta-histórica do fim dos tempos (mitos escatológicos).

A atribuição de um estatuto absoluto ao sagrado e a criação de símbolos para dialogar com ele (elementos naturais, fetiches, signos...) em De Martino também têm uma finalidade concreta. A mimese do exemplo absoluto segue a necessidade de ação prática, assim como o trovão segue o clarão do relâmpago. «O mito nasce como horizonte de configuração e reintegração de um momento crítico recorrente num determinado regime existencial: e mesmo que a sua origem seja individual [...] a sua função é social» (1995, p.145). Vimos como *Sud e magia* ilustre numerosas ocorrências de situações em que dificuldades existenciais são resolvidas com práticas mágico-religiosas. Se o autor se refere às circunstâncias de dificuldades da vida rural do Sul de Itália e lê a ligação mítico-ritual como uma resposta cultural a problemas existenciais, fundamentalmente materiais, encontramos igualmente em Eliade recursos semelhantes ao sagrado para situações de crise:

sobretudo em casos de desastres provenientes do Céu – seca, tempestade, epidemia –, os homens voltam-se para o Ser supremo e imploram-lhe. Esta atitude não é exclusiva das populações primitivas. Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastavam-se de Jeová e tornavam a aproximar-se dos Baals e

das Astartes dos seus vizinhos. Só as catástrofes históricas forçavam nos a voltarem se para Jeová. (1992, p. 63)

O mesmo mecanismo foi observado entre os povos de língua Tshi da África Ocidental, onde o deus chamado de Njankupon:

não tem culto e só lhe prestam homenagem em casos de grandes privações ou epidemias, ou depois de uma violenta borrasca; os homens perguntam-lhe então em que é que o ofenderam. Dzingbé (“o Pai universal”), o Ser supremo dos ewe, só é invocado durante a seca (1992, p. 62)

Nas situações de crise, o ser humano desperta um estado de espírito capaz de interpretar o mundo e encontrar uma ação solidária, orientada para a mimese do modelo mítico. A realidade é investida de significados através da criação do símbolo, que atua como intermediário no diálogo do homem fora de si, do seu reflexo no mundo. Ao ler esses símbolos nos fenômenos externos, o próprio mundo se torna capaz de revelar, falar e responder às questões existenciais da humanidade. Dir-se-á que então nos deparamos com um ser humano que fala consigo mesmo, um adivinho que se procura nas suas próprias cartas. Claro que sim. O ser humano que acredita descobrir as respostas no misticismo encontra e inventa elas dentro de si. E por um caminho muito mais longo, feito de alienação progressiva. De Martino nos conta o caso de uma mulher que, para ter notícias do seu amante distante, «espera até à meia-noite de quarta ou sexta-feira, acende duas velas diante do anjo da boa noite e murmura a reza. [...] vai até a janela e observa as placas que vêm da cidade» (1959, 25). Depois disso, se - por acaso - um sino tocar significa que a alma está viva, se um cachorro latir o amante é fiel, se um homem passar significa que o amante retornará; uma rajada de vento revela estranhamento, enquanto ouvir cônjuges discutindo é um sinal de desunião, e um respingo de água traz lágrimas e sangue. Todos esses elementos existem e ocorrem

no mundo mesmo sem interpretação simbólica, mas a disposição hermenêutica do indivíduo garante que se tornem símbolos repletos de conteúdo para serem lidos, interpretados, traduzidos e decifrados conforme o código conhecido. Talvez também seja possível investigar o uso do absoluto como estímulo ditado não apenas pelas crises materiais, mas também pela própria crise do pensamento simbólico humano que se dobra sobre si mesmo. A crise da presença pode ser interpretada como o lugar do limite e da transcendência do pensamento simbólico. Levando ao extremo as considerações de De Martino, é possível que a crise da presença e a angústia de se perder a si mesmo e ao mundo sejam ligadas à irremediável natureza ficcional das nossas aquisições culturais, à sua arbitrariedade subjacente (historicidade) e à natureza provisória e imanente das conquistas do pensamento e da cultura humana. A crise existencial poderia ser interpretada como uma crise dos meios do nosso pensamento simbólico e das nossas estruturas sociais. Ancorar nossas verdades em princípios como o divino, o genético, o universal, o inconsciente, o biológico, a alma, o instinto, a natureza humana e assim por diante é deslocar nosso deus, a verdade, de um lugar mental para outro, mover o ponto além do qual não há mais discussão, estabelecer um referente absoluto que de forma consoladora nos ofereça um princípio explicativo estável e certo, uma premissa a partir da qual iniciar nossas investigações. É um mecanismo do qual mesmo os teóricos não podem escapar, como demonstra parcialmente a breve revisão das abordagens acadêmicas mostrada até agora.

A queda do absoluto na realidade concreta é, portanto, resolvida através da iteração ritual do idêntico. Ou seja, é colocado numa posição absoluta e afastado da contingência provisória da condição humana, que ainda é transitória e caduca. É claro que este recurso ao mito ainda pode ser lido como uma forma de pensamento histórico, embora achatado, que ao primeiro passo para trás já se encontra com as costas

contra as brumas do tempo. Contudo, é essencial salvar o sagrado para se salvar no sagrado. Mas não basta apelar à fórmula: “onde a memória histórica não chega, a imaginação inventa”; é importante entender como e por que isso acontece. Também é possível que a comparação entre o caráter transitório da vida humana e o caráter mais extenso de outras entidades físicas dê origem à rejeição da nossa caducidade e, portanto, à tentativa de inventar uma eternidade do Eu. É desafiador conceber um mundo em que não existimos. Acredito que grande parte do impulso religioso tal como o conhecemos também resida nesse desafio.

Historicismo e fenomenologia na interpretação cultural

Desde o início de *Storia e metastoria*, a questão metodológica é fato crucial nos argumentos de De Martino. O historiador escreve muitas páginas definindo meticulosamente os limites que separam o ponto de vista de sua análise historicista daquele da fenomenologia. Mas mesmo que o autor coloque a questão em termos de separação de mandato disciplinar (o que a fenomenologia faz e o que o historicismo faz), o que o etnólogo resume na sua categoria de “historicismo” acaba por ser mais uma posição pessoal que uma normativa disciplinar, especialmente se considerarmos que, ao fotografar o fenômeno religioso, outras perspectivas de outros historiadores do século XX (Otto, Eliade, etc.) imprimiram as mesmas paisagens em filmes completamente diferentes, com resultados que os fazem parecer pertencer a outras latitudes. O mesmo pode ser referido para o panorama fenomenológico. O que Ernesto De Martino insere com fertilidade nas suas análises históricas parece antes ser uma boa dose de psicologia social aplicada à vida concreta do Sul da Itália, à práxis cultural vivida onde outros procuram voos de fantasia, sínteses indutivas e especulações ontológicas a

partir de uma abordagem filológica e teórica. Esta base, e o desejo de não abraçar o irracionalismo da vida religiosa, são os pontos de partida do caminho aqui resumido. No entanto, acompanhar o distanciamento progressivo do autor do seu referente eletivo é útil para compreender o ângulo particular sob o qual ele olha a vida religiosa, construída e definida precisamente em contraste com a sua ideia de fenomenologia. De Martino sustenta que a fenomenologia, ao retrair as manifestações do sagrado, não se separa da experiência do mesmo objeto do praticante inserido em seu contexto de devoção. O sagrado é revivido, descrito, observado com os olhos e pelas palavras daqueles que nele estão religiosamente envolvidos, e o incentivo para desenvolver uma explicação lógica coerente e distanciada que ignore o impulso irracionalista dos fiéis desapareceria. Em primeiro lugar, a tentativa de historicizar seria aqui rejeitada, tal como um adepto a rejeitaria quando o estudioso tentasse relativizar a sua experiência. O que interessa a De Martino é devolver uma face humana ao numinoso, ou seja, compreender quais razões humanas, num contexto humano, através de categorias cognitivas humanas geraram o divino. Portanto, a perspectiva fenomenológica (ou a fenomenologia como ele a entende) o decepciona: a análise existencial não lhe permite apreender um mundo cultural no momento em que este opta por produzir certos valores e não outros, de acordo com certas práticas e não com outras. Aquilo de que a fenomenologia da escola van der Leeuw (1933) é acusada é, por um lado, parar no nível da descrição, de como, através da consciência religiosa do crente (onde o nosso autor procura uma explicação, o porquê e a historicização da consciência) e por outro desenvolver ferramentas pouco adequadas para chegar a esta mesma descrição do processo. A segunda censura diz respeito sobretudo à pretensão de basear um plano de investigação numa análise intuitiva, em “sentir como eles”, em reviver o mistério quando este deveria ser historicizado,

definido com uma análise científica e capturado no momento da *hieropoiese*, não tomado como tal e descrito, revivido e sentido do ponto de vista de um crente. A relação ambivalente com o sagrado nada tem de misterioso para o etnólogo, não importa codificá-la segundo as coordenadas dos envolvidos, mas é antes um processo a ser revelado à medida que acontece e a ser apreendido no momento de criação por iniciativa humana. As críticas de De Martino são motivadas à luz do seu próprio modelo, mas o esforço para adotar uma perspectiva capaz de conciliar o ângulo historicista e fenomenológico dentro de um mesmo campo visual não parece inútil. Talvez hoje, uma vez conhecida a dinâmica da controvérsia brevemente mostrada até agora, e vistos os vários ângulos relativos de perspectiva, fosse mais frutífero buscar uma síntese que mantivesse vivos esses níveis de representação e pudesse conciliá-los como momentos complementares do mesmo processo de conhecimento do mundo religioso pelo pensamento racional. Por um lado temos a busca pela gênese e função do objeto de estudo, por outro, a atenção ao desenvolvimento e articulação daquilo que já se tornou. «As estruturas de que fala a fenomenologia são “diferentes” culturais que já se tornaram e, portanto, devem ser contempladas na sua auto-suficiência estática» (1995, p. 94) afirma De Martino. Não sei se nisso tem toda a razão, mas acredito que a análise do produto e a do processo poderiam muito bem e deveriam encontrar uma síntese na interpretação cultural. De facto, se é fundamental investigar a gênese histórica e as motivações psicológicas e sociais que dão origem ao fenómeno religioso (como o mágico), é igualmente importante conhecer o seu desenvolvimento, traduzi-lo culturalmente a partir de uma linguagem simbólica para outro substrato cultural, considerando que várias vezes o ponto de vista do nativo ignora o processo hierogênico, atuando na destorificação. No entanto, ele age. Além disso, não devemos ignorar que é exactamente no ato de reviver e no

irracionalismo da filiação religiosa que podem ser produzidas as variações e as mudanças de registo do património cultural religioso. Sem querer rejeitar as críticas de De Martino, gostamos de imaginar que seja possível tomar estes dois momentos como parte de um mesmo processo de conhecimento e invenção. De alguma forma, foi o que tentámos fazer aqui.

Referências

Auerbach, E., *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo: Perspectiva, 1971 [*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: Francke, 1946]

Bakhtin, M., *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*, São Paulo: Hucitec, 2010 [Russia: 1965].

Bruner, J.S., *Actos de Significado: Más Allá de la Revolución Cognitiva*, Alianza Editorial, 2006. [*Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 1990]

De Martino, E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, em «Studi e

Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-54), pp. 1-20 .

De Martino, E., *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli, 1959. [*Magic. A Theory from the South*, Chicago: Hau Books, 2015]

De Martino, E., *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo, 1995.

De Martino, E., *La terra del rimorso*, Milano: Il saggiatore, 1961.

De Martino, E., *Furore, simbolo, valore*, Milano: Il saggiatore, 1962.

Eliade, M., *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992. [*Das Heilige und das Profane*, Hamburg : Rowohlt, 1957]

Evans Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press, 1937.

Farmer, P., *On Suffering and Structural Violence*, em «Daedalus», Vol. 125, No. 1 (1996), pp. 251-283.

Fichtner, G. (ed.) & Pomerans, A.J. (trans.), *The Sigmund Freud - Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*, New York: Other Press, 2003.

Freud, S., *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York: Horace Liveright, 1920. [*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Erster Teil. Hugo Heller und Cie., Wien 1916]

Freud, S., *Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos*, Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII, Imago, 1996. [*Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Vienna-Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920]

Fromm, E., *On Desobedience*, New York: Harper Collins 1981.

Hertz, R., *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*, em «Religião e Sociedade», Vol. 6 (1980), pp. 99-128. [*Sociologie religieuse et folklore. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917*, Paris: Les Presses universitaires de France, 1928]

Jung, C.G., *The concept of the collective unconscious. The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9.1, Princeton: Princeton University Press, 1936.

Jung, C.G., *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle, The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8, 1960.

Kluckhohn, C., *Navaho Witchcraft*, Boston: Beacon Press, 1944.

Massenzio, M., *Destorificação institucional e destorificação irrelativa in E de Martino*, em «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» (SMSR) 1985, No. 51: pp. 197-204.

Massenzio, M., *Il problema della destorificação*, em «Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi», La Ricerca Folklorica, n.13, Grafo Edizioni, Brescia 1986 pp. 23-30.

Massenzio, M., *Religion et sortie de la religion: le problème du christianisme en De Martino*, em «Gradhiva» n. 28, 2000, pp. 23-31.

Mauss, M., *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1988. [*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, em «L'Année Sociologique», Nouvelle Série, Tome 1 (1923-1924), Paris: Librairie Félix Alcan, 1925, pp. 30-186]

Mauss, M., *Esboço de uma teoria geral da magia*, Lisboa: Edições 70, 2000. [*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, em «L'Année Sociologique», 1902-1903]

Mauss, M., *Sociologia e Antropologia: Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, A de "Eu"*, São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 367-398. [*Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*, em «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII, 1938, Londres: Huxley Memorial Lecture]

Nietzsche, F., *A genealogia da moral*, Lisboa: Guimaraes Ed., 1976. [*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887]

Otto, R., *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1923. [*Das Heilige*, 1917]

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964. [*Phänomenologie der Religion*, 1933]

(Submissão: 16/02/24. Aceite: 24/07/25)