

A CAMUFLAGEM DO SAGRADO

Cleide Cristina da Silva Scarlatelli
UNISINOS – RS

A relação do homem com o transcendente é central na modernidade. Sabemos que o mundo moderno se constituiu precisamente na recusa de um apelo a uma realidade transcendente. A religião, considerada ora como uma etapa na história do pensamento, ora como alienação ou neurose, foi pouco a pouco abolida dos espaços do mundo moderno. Entretanto, nesse mesmo mundo crítico voraz da religião, nos deparamos com o fenômeno do retorno do sagrado. Essa questão vem desafiando teólogos, filósofos e pesquisadores no campo das ciências humanas. Na obra do filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade, o retorno do sagrado aos espaços do nosso mundo moderno dessacralizado encontraria de certo modo a sua justificação de fundo no fato de o sagrado ter sobrevivido camufladamente e, dessa forma, jamais ter sido totalmente abolido na vida do homem moderno.

O tema da camuflagem sempre fascinou Mircea Eliade. Inúmeras são as passagens em seus diários nas quais ele expressa sua admiração e preocupação quanto à camuflagem do sagrado em profano. Em uma dessas passagens Eliade se pergunta “como reconhecer o real camuflado nas aparências”¹. E em outro lugar afirma que “gosta-

¹ M. ELIADE, *Fragments d'un journal I, 1945-1969*. Paris: Gallimard, 1973, 263.

ria de entender até a obsessão a camuflagem dos mistérios nos acontecimentos da realidade imediata”². Em seu último diário, Eliade confessa que “as revelações e os mistérios mais profundos estão camuflados sob os acontecimentos fortuitos”³.

Nosso contato inicial com o conceito de camuflagem na obra eliadiana se fez através dos capítulos em que Eliade mostrava a persistência camuflada do sagrado no mundo moderno. Pensávamos a camuflagem como um elemento fundamental na experiência moderna do sagrado. Mas, ao analisarmos a experiência do sagrado, constatamos que a camuflagem é um elemento da sua própria manifestação. Foi considerando este fato que decidimos, antes de enfrentar diretamente o problema da camuflagem, buscar compreender a sua manifestação.

Considerado por Eliade como o elemento específico do fenômeno religioso, o sagrado é uma realidade totalmente distinta da nossa realidade natural, ligada às idéias de sentido, verdade e realidade. Através da experiência do sagrado é efetuada uma dissociação no real. O sagrado se separa de todo o meio natural e profano. As realidades sagradas são significativas, enquanto que as profanas não têm qualquer sentido e valor. Segundo Eliade, essa realidade sagrada, fonte de sentido e verdade, é uma totalidade na qual todos os contrários coexistem. Para apresentar esta idéia da realidade última como uma totalidade, Eliade, em *Mefistófeles e o Andrógino*, mostra que em inúmeros mitos de diferentes culturas há um certo laço que une Deus ao Diabo. Entretanto, Eliade trata desse problema da coincidência dos opostos não apenas ao se referir à realidade última como uma totalidade, mas também ao tratar do seu processo de manifestação. Apesar das realidades sagrada e profana serem radicalmente opostas, no processo de sacralização passam a coexistir paradoxalmente. A manifestação do sagrado apresenta uma estrutura dialética na qual há uma coexistência de duas realidades opostas. O sagrado é qualitativamente diferente do profano, mas se manifesta não importa em qual objeto ou lugar do mundo natural e profano. Daí a afirmação de Eliade quanto ao caráter não embrionário deste dualismo, na medida em que, no processo de sacralização, sagrado e profano passam a coexistir paradoxalmente. Desta forma, o sagrado, ao se manifestar em uma realidade distinta de si mesmo, isto é, no profano, estabelece uma relação dialética. O sagrado passa pelo profano, enquanto que o profano passa, por sua vez, a revelar o sagrado. Contudo não temos aqui uma dialética negativa, em que o mesmo momento não possa ser sagrado e profano, mas sim uma dialética que implica a coexistência paradoxal das duas realidades opostas. O profano, sem deixar de ser o que é, passa a revelar o sagra-

² *Ibid.*, 443.

³ *Id.*, *Fragments d'un journal III, 1979-1985*. Paris: Gallimard, 1991, 220.

do, enquanto que o sagrado traveste-se de profano, camufla-se. É interessante sublinhar que, na manifestação da realidade última, *temos tanto um processo de sacralização quanto de laicização. Em outros termos, na esfera do profano encontramos significações sagradas, enquanto que na esfera do sagrado encontramos significações profanas*⁴. Enquanto o profano é investido de sacralidade, o sagrado, por sua vez, passa por um processo de “profanação”. O sagrado, para se manifestar, se esconde nos céus, nas águas, nas árvores, até mesmo nas formas mais humildes.

Na verdade, a oposição entre sagrado e profano leva-nos, à primeira vista, a pensar o profano como um empecilho para a manifestação do sagrado. Entretanto, o sagrado veste a roupagem do profano para se manifestar aos homens. Como explica A. Guimarães:

*Para Eliade, a história desempenha um papel de mediação necessária e insubstituível para a revelação de uma realidade espiritual, não histórica ou trans-histórica. O homem eleva-se ao plano da vida do Espírito na medida em que responde criativamente aos desafios dos condicionamentos que enredam a sua existência*⁵.

O profano se torna assim o meio por excelência para a manifestação do sagrado. Ao invés de ser uma realidade que impede a manifestação do sagrado, é a partir dela mesma que o sagrado se revela aos homens. Poderíamos dizer que, contrariamente ao que Platão nos propõe, não devemos abandonar a caverna, o mundo finito, natural das nossas experiências, para alcançar a realidade última. Portanto, diante da revelação da realidade sagrada, fomos tentados a colocar em questão a alegoria da caverna de Platão e nos lançarmos, como sugere E. Stein, a seguir os vãos da alegoria de Kant. “A leve pomba, enquanto em seu livre vôo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que mais sucesso teria no vácuo”⁶.

*Kant procura mostrar com essa Alegoria como a metafísica, confiante na razão humana, pensa poder abandonar o chão da experiência, a que o homem, em sua condição de finitude, está vinculado, para movimentar-se no mundo da abstração, em que não existe a possibilidade do apelo à experiência. Se atentarmos para o sentido da alegoria, podemos descobrir nele um enfoque positivo da finitude. A finitude não é um elemento negativo da condição humana.(...) A finitude, com sua resistência é, antes de mais nada, aquilo que possibilita o vôo; querer eliminá-la seria destruir a própria possibilidade do vôo*⁷.

⁴ A. MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris: Gallimard, 1981,150.

⁵ A. GUIMARÃES, *O sagrado e a história. Fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*, Roma: PUG, 1989, 117-118.

⁶ E. STEIN, *Melancolia. Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental*, Porto Alegre: Editora Movimento, 1976, 9.

⁷ *Ibid.*, 52.

Esse pensamento inaugurado por Kant é seguido por Hegel e Heidegger. Para Hegel o absoluto tem uma dependência do contingente, ao realizar o seu movimento pela mediação da realidade finita⁸. Heidegger entende que a experiência do ser se realiza na finitude. É através do ser-aí, segundo Heidegger, que a verdade se revela. Para Heidegger, a proposição não é o lugar original da verdade. A verdade se localiza no *dasein* que é essencialmente abertura. A verdade tem uma dependência da constituição ontológica finita do *dasein*.

Entretanto, o ser-aí é também decaído e portanto, está também na falsidade. O ser-aí tanto revela quanto oculta o ente. Quando se afirma que o ser-aí está na verdade, igualmente afirma-se que o ser-aí encontra-se na falsidade. Portanto, para Heidegger, o ser se manifesta através do ser-aí. Mas, por se revelar num ente, o ser, ao mesmo tempo que se revela, se oculta.

Como explica Eliade, o *homo religiosus* percebia este fato: o sagrado se revela através das estruturas do mundo. Portanto, o mundo não é um espaço onde se encontra uma massa opaca de objetos, mas um espaço significativo. No nosso mundo natural e profano encontram-se traços de seres e forças sobrenaturais. Entretanto, ao mesmo tempo que revela a sacralidade, o mundo a oculta. O sagrado, ao se manifestar através do profano, não se mostra plenamente mas disfarçadamente. A manifestação através do profano, poderíamos dizer, é de natureza camuflada. A dialética da manifestação é também uma dialética da ocultação. É camuflando-se, isto é, travestindo-se de profano, que o sagrado se manifesta. Camuflar significa dissimular, disfarçar, esconder. A palavra francesa *camoufler* vem do italiano *camuffare*, que significa, por sua vez, envolver a cabeça e o rosto num pano para não ser conhecido⁹. Portanto, à primeira vista, camuflar está intimamente ligado ao ato de se esconder e de se ocultar. Entretanto, a manifestação do sagrado, regida pela dialética do sagrado e profano, nos apresenta a camuflagem como um fenômeno mais complexo.

O próprio ato de se vestir pode ser uma boa pista para a nossa reflexão sobre a camuflagem. Sabemos que o vestir-se está ligado a uma forma de se esconder. Mas, analisando a relação entre vestimenta e *habitus*, fomos tentados a ir mais longe. *Habitus* é o étimo da palavra hábito, que significa tanto o vestuário quanto uma condição ou estado, por exemplo, social, como no caso de freiras e frades. O que é interessante é que o vestuário, aqui, não só esconde, mas também indica e aponta uma condição. A roupa, portanto, mostra uma ambigüidade. O

⁸ Ibid., 54.

⁹ FRANCISCO S. BUENO, *Grande dicionário etimológico e prosódico da língua portuguesa*. Vol. 2, São Paulo: Saraiva, 1964.

ato de se vestir, que é fundamentalmente um ato de velamento, passa a ser desvelamento. Essa ambigüidade apontada na metáfora da vestimenta aparece em algumas novelas de Eliade, que acredita que o sagrado se camufla quando se manifesta, mas, que ao mesmo tempo, se revela no ato de se esconder¹⁰. O tema da camuflagem como forma de manifestação aparece na obra freudiana com toda a sua força. No início de seu artigo *O inconsciente*, Freud mostra que são nas lacunas que encontramos o inconsciente. Os conteúdos inconscientes se manifestam através dos sonhos, dos atos falhos e chistes. Em outros termos manifestam-se deformados, desvelam-se velados. É justamente esse ponto que é tratado por Lacan no *Seminário I*, no capítulo “A verdade surge da equivocação”. É através das vias do erro que a verdade se revela. O lapso, que é uma ação falhada, revela a verdade. “Nossos atos falhados são atos bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam.(...) A verdade pega o erro pelo cangote, na equivocação¹¹. O termo apoio - utilizado por Freud para tratar da relação entre as pulsões sexuais e de autoconservação - pode também esclarecer sobre a ambigüidade que envolve a camuflagem. Apoio designa a ancoragem da sexualidade em certas zonas que, primeiramente, estão inseridas nas funções de autopreservação. Portanto, a manifestação da sexualidade se dá através de funções vitais. Poderíamos dizer que a sexualidade manifesta-se dissimulando-se, ou melhor, camuflando-se sob a forma de necessidade vital.

A *alétheia* dos gregos que é um desvelamento, mas que tem presente um velamento, pode igualmente esclarecer o nosso conceito de camuflagem. Vejamos a análise de Heidegger a esse respeito. Heidegger utiliza para a sua análise, um enigmático fragmento de Heráclito: “A *physis* ama se ocultar”. Heidegger traduz *physis* por Emergência. Entretanto, no Fragmento 123 de Heráclito, a *physis* não é pura emergência. O desvelar-se ama o esconder-se. Como explica Heidegger, o fragmento de Heráclito coloca velamento e desvelamento um ao lado do outro, o que pode causar um certo espanto, na medida em que o desvelamento tende precisamente a se afastar do velamento. Esta constatação nos deixa uma pergunta: por que domínios tão opostos se apresentam justapostos? Por que se inclinam um para o outro? A resposta a essa pergunta é de extrema importância, porque pode esclarecer a natureza camuflada de toda manifestação do sagrado. Heidegger explica que a emergência, de algum modo, se inclina ao fechamento, o que a leva a ficar no abrigo. O que quer dizer que na revelação, o velamento está, de alguma forma, implicado. Já o se esconder não deve ser pensado

¹⁰ MATEI CALINESCO, Prefácio, in M. ELIADE, *Youth without Youth and Other Novels*, Columbus: Ohio State University Press, 1988, XXIX.

¹¹ J. LACAN, *O seminário, livro I. Os escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro: Zahar, 1983, 302.

somente como um fechar-se, mas como uma colocação ao abrigo, ficando, portanto, preservada a possibilidade tanto da emergência, como também é nesse mesmo lugar que a emergência acontece. Do lado do velamento encontra-se a possibilidade de revelação. Quem se esconde está apto a se revelar. O velamento e o desvelamento, por estarem unidos pela *philia*, concedem um ao outro seu ser próprio¹². Como explica Heidegger:

*“Nós ainda pensamos somente os primeiros planos da φύσις, quando nós a pensamos simplesmente como emergência e como fazer emergir, atribuindo-lhe ainda, qualidades quaisquer, mas, ao mesmo tempo, negligenciamos este ponto decisivo: o desvelamento não somente não exclui jamais o velamento, como necessita dele para revelar o seu ser tal qual ele é, a saber, como desvelamento (Entbergen)”*¹³.

A história de Ulisses, retomada por Heidegger neste artigo, poderá esclarecer a nossa questão. Homero¹⁴ conta que Ulisses, com vergonha do feaces, cobriu a sua face, a fim de esconder as suas lágrimas. Como explica S. Trogo:

*Heidegger comenta essa passagem observando que o verbo utilizado por Homero para dizer que Ulisses esconderia a sua face é λανθανομαι, o que quer dizer, esconder-se, na voz média, onde o sujeito exerce e sofre ao mesmo tempo a ação verbal, quer dizer que se desvela e se esconde simultaneamente. O gesto de Ulisses de cobrir a face diante de uma assembléia, esconderia a sua vergonha in actu signato, mas a revelaria in actu exercito. O gesto mesmo de se esconder é a mais sensacional maneira de se revelar*¹⁵.

Ao cobrir a sua face, Ulisses acabou por encontrar o gesto mais revelador de sua vergonha. Em toda camuflagem encontramos a presença da revelação. S. Trogo afirma que não há meio mais eficaz para revelar um defeito que o seu velamento. “Por exemplo: que fazem as pessoas que têm defeito nos olhos para escondê-los? Elas utilizam óculos negros... eis a verdade heideggeriana em toda a sua força! Os óculos pretos são fascinados pelos olhos perfeitos que não estão lá”¹⁶. O fenô-

¹² M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris: Gallimard, 1958, 328.

¹³ *Ibid.*, 328.

¹⁴ “Então Ulisses agarrou em suas poderosas mãos uma aba do seu manto de púrpura, puxou-a para a cabeça e cobriu com ela o seu belo rosto: tinha vergonha ante os feaces das lágrimas que lhe corriam sob as sobrancelhas; mas, a cada pausa no canto do divino aedo, ele enxugava as suas lágrimas, repelia o manto que lhe cobria a cabeça, e, empunhando a sua taça de duas asas, fazia a libação aos deuses; depois, quando o aedo recomeçava, instado a cantar pelos príncipes feaces a quem a sua narrativa encantava, Ulisses tapava de novo o rosto e soluçava” (HOMERO, *Odisséia*, Canto VIII, 86 e seguintes).

¹⁵ SEBASTIÃO TROGO, Le problème d'autrui J.P. Sartre, *Kriterion* 72.(1980): 97.

¹⁶ *Ibid.*, 98.

meno da camuflagem não implica em um simples ocultamento, mas num sutil processo de manifestação. O manifestar não é um puro manifestar, nem o esconder é um puro esconder. A manifestação do sagrado é sempre camuflada. É justamente ao se camuflar que o sagrado se manifesta. M. Detienne, ao falar da ambigüidade do mundo divino, de alguma forma aponta para o tema da camuflagem, presente em todo fenômeno religioso. Segundo Detienne, “os deuses conhecem a Verdade, mas sabem também enganar pelas aparências e pelas palavras. (...) O oráculo mostra-se através de um véu, assim como uma jovem desposada”¹⁷. A história das religiões que nos apresenta Mircea Eliade coloca à mostra os inúmeros disfarces de que o transcendente se utiliza para manifestar-se no mundo. Entretanto, o mundo moderno apresenta a radicalização dessa camuflagem do sagrado e a incapacidade do homem de reconhecê-lo na história. O homem moderno, incapaz de reconhecer o sagrado, proclama a sua morte, e a crença num ser supremo passa a ser um estágio primitivo na história do pensamento humano. Entretanto, Eliade foi capaz de perceber que este (des)aparecimento do sagrado no mundo moderno era apenas uma de suas formas de manifestação. Como escreve Detienne:

*“A ambigüidade do mundo divino corresponde à dualidade do humano. Existem homens que reconhecem a aparição dos deuses sob as aparências mais desconcertantes, que sabem entender o sentido oculto das palavras, e depois, estão todos os outros que se deixam enganar pelo disfarce, que caem na armadilha do enigma”*¹⁸.

Portanto, Eliade mantém uma postura de suspeita em relação à religiosidade do homem moderno e passa a investigar esse (des)aparecimento do sagrado e essa pretensa autonomia do homem moderno. Em F/J 1 Eliade afirma que nós não perdemos em definitivo a dimensão sagrada da vida. Eliade afirma que muitos dos que se dizem sem religião comportam-se religiosamente. Eliade chega mesmo a afirmar que alguns movimentos que se consideram completamente laicos apresentam traços religiosos, como os movimentos de nudismo ou de liberdade sexual absoluta, nos quais reencontramos uma nostalgia do paraíso. A camuflagem, apresentada como o modo por excelência de manifestação do sagrado, ganha um contorno especial no mundo moderno. A camuflagem passa a ser o novo estatuto do sagrado no mundo moderno dessacralizado; em outros termos, encontramos uma radicalização da camuflagem, desde que ela é uma estrutura já presente no fenômeno religioso. O sagrado se torna irreconhecível, isto é, se identifica com o profano. E é a partir desse novo estatuto que podemos

¹⁷ MARCEL DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 42

compreender melhor o problema da religião e da modernidade. Analisar a mudança de estatuto do sagrado na modernidade foi um tema que particularmente fascinou o nosso filósofo e historiador das religiões.

Como vimos, o processo de sacralização é marcado por um ato dialético. O sagrado se manifesta no seu contrário. O sagrado se manifesta camuflando-se, isto é, vestindo a roupagem profana. Entretanto, com relação ao mundo moderno, precisamos aprofundar a nossa análise a respeito do problema da manifestação do sagrado, desde que se é sustentado o seu total desaparecimento. A esse respeito o próprio Eliade afirma:

*"Evidentemente, o sagrado se esconde sempre atrás das máscaras das realidades ou de ações 'profanas'. A experiência religiosa consiste justamente em rasgar o véu e a arrancar a máscara. Mas, em nossos dias, esta dialética do sagrado está difícil de ser trabalhada"*¹⁹.

No prefácio de um de seus livros²⁰, Eliade afirma que, no mundo moderno, temos a perfeita camuflagem do sagrado, isto é, a sua identificação com o profano. Temos uma nova camuflagem do sagrado - o sagrado tornou-se irreconhecível. E é precisamente um fator de ordem histórica que vem explicar a tese eliadiana da irreconhecibilidade do sagrado no mundo moderno, o qual está na raiz do processo de secularização. Segundo Eliade, a encarnação do Verbo muda o destino das hierofanias na medida em que o profano passa a ter um valor positivo na experiência religiosa.

Em uma análise sobre o milagre, Eliade esclarece essa modificação que ocorre no curso das hierofanias. Segundo Eliade, se o milagre, na antigüidade era contraste, depois da encarnação torna-se contato, isto é, "a simples conjunção de atos não imediatamente opostos um ao outro, que são dramáticos e reveladores"²¹. Por paradoxal que seja, Eliade afirma que a única diferença que existe entre uma ação cotidiana e um milagre, depois da encarnação, é precisamente a inexistência de uma diferença. Depois da encarnação, a irreconhecibilidade é a forma mais perfeita de manifestação da realidade sagrada. Em outros termos, com a encarnação do Verbo na história temos uma concepção anti-mística do milagre, isto é, o retorno ao cotidiano. Portanto, a dificuldade que se coloca para o homem depois da encarnação é com relação ao reconhecimento da divindade. O mistério da encarnação opera uma verda-

¹⁹ M. ELIADE, *Fragments d'un journal II, 1970-1978*. Paris: Gallimard, 1981, 161.

²⁰ M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris: Payot, 1978.

²¹ M. ELIADE, *About Miracle and Event*, in N. J. GIRARDOT, M. L. RICKETTS, (eds.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York: The Seabury Press, 1982, 181.

deira identificação do sagrado e do profano, isto é, temos aqui uma radicalização da camuflagem do sagrado em profano. O divino se encontra perfeitamente integrado ao nosso mundo diário. É precisamente neste momento que se percebe que a teoria eliadiana da encarnação situa-se tanto numa perspectiva fenomenológica quanto histórica. A encarnação, como vimos, trouxe uma modificação ao destino das hierofanias e está na raiz do processo de secularização²². Como afirma Eliade, quando Cristo se encarna, confere-se à história o máximo de ser. Mas, para o cristão, como vimos acima, o acontecimento histórico guarda uma mensagem salvífica, ou melhor, tem um sentido trans-histórico. Apesar de ter valorizado a história positivamente, o cristianismo entende que há uma mensagem trans-histórica a ser decifrada no cotidiano. Aliás é justamente pela existência dessa mensagem que a história é valorizada. Na modernidade o acontecimento histórico perde o seu sentido trans-histórico. A história passa a ser valorizada em si mesma. O mundo é esvaziado do seu significado sagrado. O homem interpreta a si mesmo e a vida apenas numa perspectiva histórica. O homem moderno esquece o sagrado e se volta para a história. Quanto mais histórica se torna a vida do homem moderno, mais radicalizada se torna a camuflagem do sagrado no profano.

Na história das religiões, a passagem em direção a uma 'irreconhecibilidade do sagrado' mais completa é indicada pela substituição do mito, como história sagrada do homem, por uma situação onde a história explica a realidade como meramente accidental, e a ficção nada explica em absoluto. (...) Diferentemente do homem primitivo, e dos raros santos e fundadores religiosos das culturas tradicionais (civilizational tradition), os quais podiam periodicamente vencer a opacidade da história, tornando-se atores no drama mítico da primeira e última palavra de Deus ao homem, o homem moderno está destinado a ser um espectador entediado e impaciente de um drama completamente obscurecido pela cortina da história cultural²³.

Valorizando apenas a história, o homem moderno perdeu a capacidade de ver sinais sagrados no mundo. Na verdade, o homem moderno não mais reconhece a manifestação camuflada do sagrado na medida em que essa dimensão foi abolida e esquecida, quando decidiu valorizar apenas a sua existência histórica. A dimensão sagrada passou por um processo de repressão na modernidade. Depois de um longo processo de secularização, as instituições, crenças e ritos religiosos foram destituídos de seu significado religioso. A título de exemplo, poderíamos dizer que uma das tarefas da psicanálise e do marxismo foi a de

²² A. GUIMARÃES, *O sagrado e a história. Fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Roma: PUG, 1989.

²³ N. J. GIRARDOT, Introduction. Imagining Eliade : A Fondness for Squirrels, in ID., M. L. RICKETTS, (eds.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*. New York: The Seabury Press, 1982, 9.

—

buscar a significação profana escondida nas atividades e instituições sagradas. Entretanto, Eliade afirma que esse processo de dessacralização afetou apenas a vida consciente, mas o inconsciente ficou religioso. Mesmo reprimido, o sagrado continua ativo. O sagrado persiste, camuflado em comportamentos e atividades profanas. Nas atividades mais banais na vida do homem moderno encontra-se camuflada a realidade sagrada²⁴. Eliade, como lembra Calinesco, propôs que a dessacralização presente no mundo moderno equivaleria a uma “Segunda Queda”. A “Primeira Queda” havia resultado na perda de uma comunicação direta com Deus, mas permanecendo a possibilidade de encontrarmos Seus sinais tanto na natureza como em nossa própria consciência. Já com a “Segunda Queda” o homem moderno perdeu a capacidade de uma experiência consciente do sagrado, embora continue a ser guiado pelo seu inconsciente²⁵.

Podemos perceber, em muitos comportamentos do homem moderno, que os mesmos estão fundados em uma intencionalidade religiosa. Portanto, o problema não é o da inexistência do sagrado no mundo moderno, com que nos deparamos, mas da sua radical camuflagem. Uma parábola de William Blake nos lembra que, assim como Adão e Eva ainda estavam no Paraíso, apesar de acreditarem não mais habitá-lo, o homem moderno apenas perdeu a capacidade de reconhecer o sagrado que ainda habita em nós. A árdua tarefa do homem moderno é, portanto, descobrir a realidade última mascarada, camuflada nas atividades mais banais que ele próprio realiza. Cumpre a ele reconhecer o que há de sagrado no profano, para salvar a vida da banalidade. Na vida do homem moderno, marcada pela ausência de sentido, há uma tensão paradoxal, na medida em que o essencial está camuflado no que é profano. São os acontecimentos mais corriqueiros os que guardam uma mensagem espiritual da natureza, da cultura e da história. Mas essa mensagem só pode ser decifrada se os homens estive-

²⁴ Em uma passagem do seu diário, Eliade comenta que no Japão a arte é uma via real de acesso à realidade absoluta. E entre as diversas vias, como a pintura, a arte floral, a poesia, a caligrafia, temos a cerimônia do chá, que coloca o participante numa situação nirvânica à escala do cotidiano. Na verdade, não há ruptura entre o universo artístico, religioso ou cósmico. Tem-se a experiência nirvânica através dos atos mais simples e corriqueiros, como por exemplo, através da cerimônia do chá, que na sua essência, consiste em ferver a água, preparar o chá e bebê-lo, nada mais! Sobre a importância dessa forma de religiosidade para o homem moderno, Eliade comenta: “Inútil sublinhar o caráter atual de uma tal concepção (...) jamais foi tão urgente quanto hoje revelar o sentido e a carga trans-histórica que se escondem no seio de uma existência condenada a se desenrolar exclusivamente na banalidade imanente e opaca. Sua significação espiritual e religiosa, e portanto, a mensagem salvífica de toda experiência, se encontra camuflada no profano, no fluxo das atividades cotidianas”. M. ELIADE, *Fragments d'un journal II*, 161.

²⁵ MATEI CALINESCO, Bibliographical Note on Mircea Eliade, in M. ELIADE, *Youth without Youth and Other Novels*, XVI.

rem preparados imaginativamente; assim, podendo encontrar um sentido no que é absurdo²⁶. Para Eliade a história das religiões tem justamente a função de despertar e educar o homem imaginativamente, para que este possa perceber um mundo que faz parte de sua humanidade, mas que foi abolido de sua vida.. Enfim, de trazer à lembrança um mundo de sentidos, através dos mitos e símbolos das culturas tradicionais, para o nosso mundo desencantado pela racionalidade técnica. Entrar em contato com as grandes descobertas do passado, conhecer os seus mitos, símbolos, transforma a consciência do indivíduo, preparando-o para perceber outras dimensões do real.

Assim, talvez, conhecendo a história das religiões, o homem moderno possa redescobrir um universo de significações esquecidas. Encontrar um sentido para o que parece ser absurdo e, enfim, saber que o nosso universo comporta uma outra realidade que se manifesta e se revela camufladamente. Para Eliade, “o mundo seria uma camuflagem, estaria pleno de sinais, os quais precisariam ser decifrados com a paciência de um litomante”²⁷.

Endereço da Autora:
Rua Felipe dos Santos, 77 — Apto. 201
Bloco P. Reus
93020-180 São Leopoldo — RS

²⁶ N. J. GIRARDOT, Introduction. Imagining Eliade: “A Fondness for Squirrels”, in ID., M. L. RICKETTS, (eds.) *Imagination and Meaning. Th Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, 10.

²⁷ Segundo Cúliano in *Mémoire II*, 1937-1960. *Les moissons du solstice*. Paris: Gallimard, 1988, 243.