



**TRATADO DE
HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES**
MIRCEA ELIADE

WMF

TRATADO DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Título original: TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS.

Copyright © 1949 by Éditions Payot, Paris.

Copyright © 1993, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

São Paulo, para a presente edição.

1ª edição 1993

5ª edição 2016

2ª tiragem 2018

Tradução

FERNANDO TOMAZ

NATÁLIA NUNES

Adaptação da tradução e preparação do original

Maurício Ballhazar Leal

Revisões gráficas

Rosali Petrof

Teresa Cecília de Oliveira Ramos

Dinarte Zorzanelli da Silva

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Eliade, Mircea, 1907-1986.

Tratado de história das religiões / Mircea Eliade ; tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes. – 5ª ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2016.

Título original: *Traité d'histoire des religions.*

Bibliografia

ISBN 978-85-469-0089-3

1. Religiões 2. Religiões – História I. Título.

16-04502

CDD-200.9

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião : História 200.9

Todos os direitos desta edição reservados à

Editora WMF Martins Fontes Ltda.

Rua Prof. Laerte Ramos de Carvalho, 133 01325-030 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3293-8150 e-mail: info@wmfmartinsfontes.com.br

<http://www.wmfmartinsfontes.com.br>

I

Aproximações: estrutura e morfologia do sagrado

1. “Sagrado” e “profano” — Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular. É quando se trata de delimitar a esfera da noção de “sagrado” que as dificuldades comecem. Dificuldades de ordem teórica, mas também de ordem prática. Pois antes de se tentar uma definição do fenômeno religioso convém saber de que lado será necessário procurar os *fatos* religiosos, e principalmente, dentre esses fatos, os que se deixam observar em “estado puro”, isto é, os que são “simples” e estão mais próximos da sua origem. Infelizmente, em parte nenhuma esses fatos são acessíveis; nem nas sociedades cuja história podemos seguir, nem entre os “primitivos”, os menos civilizados. Encontrar-nos-emos quase sempre na presença de fenômenos religiosos complexos, que pressupõem uma longa evolução histórica.

Por outro lado, a reunião da documentação apresenta também importantes dificuldades práticas. Por duas razões: 1ª) ainda que nos contentássemos em estudar uma só religião, a vida de um homem mal chegaria para levar tal investigação a cabo; 2ª) se nos propusermos o estudo comparativo das religiões, até várias existências seriam insuficientes para se alcançar o objetivo proposto. Ora, o que nos interessa é justamente este estudo comparativo, o único capaz de nos revelar, por um lado, a morfologia inconstante do sagrado e, por outro, o seu devir histórico. Para nos aproximarmos desse estudo, fomos, pois, obrigados a escolher certas religiões entre aquelas que a história registrou ou

que a etnologia nos revelou, e também alguns dos seus aspectos e das suas fases.

Ainda que sumária, esta escolha é sempre uma operação delicada. De fato, se quisermos delimitar e definir o *sagrado*, ser-nos-á necessário dispor de uma quantidade conveniente de “sacralidades”, isto é, de fatos sagrados. Esta heterogeneidade dos “fatos sagrados” começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. E cada categoria possui a sua própria morfologia, de riqueza luxuriante e frondosa. Encontramo-nos assim na presença de um material documental imenso e heteróclito, pois um mito cosmogônico melanésio ou um sacrifício bramânico não têm menos direito de serem levados em consideração do que os textos místicos de uma Santa Teresa ou de um Nichiren, do que um totem australiano, um rito primitivo de iniciação, o simbolismo do templo Barabudur, o traje cerimonial e a dança de um xamã siberiano, as pedras sagradas que se encontram por quase toda a parte, as cerimônias agrárias, os mitos e os ritos das grandes deusas, a instauração de um rei nas sociedades arcaicas ou as superstições em relação às pedras preciosas. Cada documento pode ser considerado como uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado entre as inumeráveis variedades existentes. Aí, qualquer documento é para nós precioso, em virtude da dupla revelação que realiza: 1.º) revela uma *modalidade do sagrado*, enquanto hierofania; 2.º) enquanto momento histórico, revela uma *situação do homem* em relação ao sagrado. Aqui está, por exemplo, um texto védico que se dirige ao morto: “Rasteja para a terra, tua mãe! E possa ela salvar-te do nada!”¹ Este texto revela-nos a estrutura da sacralidade telúrica; a Terra é considerada como uma Mãe, Tellus Mater, mas revela-nos ao mesmo tempo certo momento da história das religiões indianas; o momento em que esta Tellus Mater era valorizada — pelo menos por determinado grupo de indivíduos — como protetora contra o nada, valorização que virá a tornar-se caduca pela reforma dos Upanishads e pela pregação de Buda.

Para voltarmos ao ponto de partida: cada categoria de documentos (mitos, ritos, deuses, superstições, etc.) é para nós igual-

mente preciosa quando pretendemos compreender o fenômeno religioso. Esta intelecção realizou-se constantemente no quadro da *história*. Só pelo simples fato de nos encontrarmos em presença de hierofanias nos achamos em presença de documentos históricos. É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentes sofrem a influência do momento histórico. Os profetas judeus são os dispensadores dos acontecimentos históricos que justificaram e serviram de suporte à sua mensagem; são também os agentes da história israelita, que lhes permitiu formular certas experiências. Como fenômeno histórico — e não como experiência pessoal — o niilismo e o ontologismo de certos místicos mahâyânicos não eram possíveis sem a especulação dos Upanishads, sem a evolução da língua sânscrita. O que de maneira nenhuma significa que qualquer hierofania, assim como qualquer experiência religiosa, seja um momento único, sem repetição possível, na economia do espírito. As grandes experiências não se assemelham somente pelo seu conteúdo, mas freqüentemente também pela sua expressão. Rudolf Otto destacou semelhanças surpreendentes entre o léxico e as fórmulas de mestre Eckardt e os de Çankara.

O fato de uma hierofania ser sempre histórica (isto é, de se produzir sempre em situações determinadas) não destrói necessariamente a sua ecumenicidade. Algumas hierofanias têm um destino local; há outras que têm, ou adquirem, valores universais. Os indianos, por exemplo, veneram certa árvore chamada Açvattha; simplesmente, para eles a manifestação do sagrado nesta espécie vegetal é transparente, pois só para eles a Açvattha é uma hierofania e não apenas uma *árvore*. Por conseqüência, esta hierofania não somente é *histórica* (aliás, como toda a hierofania), mas também *local*. No entanto, os indianos também conhecem o símbolo de uma árvore cósmica (Axis Mundi), e esta hierofania mítico-simbólica é universal, pois as árvores cósmicas encontram-se por toda a parte nas antigas civilizações. Queremos acentuar que a Açvattha é venerada na medida em que incorpora a sacralidade do universo em contínua regeneração; ou seja, é venerada porque incorpora, participa ou simboliza o universo representado pelas árvores cósmicas das diferentes mitologias (cf. § 99). Mas ainda que a Açvattha se justifique pelo mesmo simbolismo que aparece também na árvore cósmica, a hierofania que transubstancia uma espécie vegetal numa árvore sagrada só é transparente aos olhos dos membros da sociedade indiana.

Para citar ainda um exemplo — desta vez o de uma hierofania ultrapassada pela própria história do povo em que se realizou —, os semitas adoraram em certo momento da sua história o par divino do deus da tempestade e da fecundidade, Baal, e da deusa da fertilidade (sobretudo da fertilidade agrária), Belit. Os profetas judeus consideravam estes cultos como sacrilégios. Do seu ponto de vista — isto é, do ponto de vista dos semitas, que, por intermédio da reforma mosaica, tinham chegado a uma concepção mais elevada, mais pura e mais completa da divindade — esta crítica era plenamente justificada. No entanto, o culto paleossemítico de Baal e de Belit nem por isso deixava de ser também uma hierofania; revelava — até a exacerbação e ao monstruoso — a sacralidade da vida orgânica, as forças elementares do sangue, da sexualidade e da fecundidade. Tal revelação conservou o seu valor, se não durante milênios, pelo menos durante numerosos séculos. Esta hierofania continuou a ser valorizada até o momento em que foi substituída por uma outra que — realizada na experiência religiosa de uma elite — se afirmava mais perfeita e mais consoladora. A “forma divina” de Javé levava a melhor sobre a “forma divina” de Baal; revelava a sacralidade de uma maneira mais integral, santificava a vida sem desencadear as forças elementares concentradas no culto de Baal, revelava uma economia espiritual em que a vida do homem e o seu destino se atribuíam novos valores, assim como facilitava uma experiência religiosa mais rica, uma comunhão divina simultaneamente mais “pura” e mais completa. Até que, finalmente, esta hierofania javeísta triunfou; e, na medida em que representava uma modalidade universal do sagrado, era por sua própria natureza acessível às outras culturas; através do cristianismo tornou-se um valor religioso mundial. De onde se conclui que certas hierofanias (ritos, cultos, formas divinas, símbolos, etc.) são ou tornam-se assim multivalentes ou universalistas; outras permanecem locais e “históricas”: inacessíveis às outras culturas, caíram em desuso durante a própria história da sociedade em que se tinham produzido.

2. Dificuldades metodológicas — Mas voltemos à grande dificuldade material já apontada, ou seja, a extrema heterogeneidade dos documentos religiosos. O domínio quase ilimitado em que se recolheram milhões de documentos veio agravar essa he-