

O TERRO R N A HISTÓRIA : O MIT O SEGUND O MIRCEA ELIADE (*).

HELENICE CIAMP I

da Universidad e Federa l d e Juiz d e Fora (MG).

O objetiv o dest a pequen a not a é apresenta r a visã o d o Mit o se-
gundo Mircea Enade , apontand o o s problema s decorrente s d e su a
conceituação. A introdução sobre a revelação d o simbolismo religioso,
elaborada pel o próprio Eliade (1) , é o recurs o metodológic o par a a
compreensão do se u pensamento.

*

I. — *Observações metodológicas sobre o estudo do simbolismo religioso.*

O mundo se revela a si mesmo através dos símbolos. O símbolo
revela algo mais profundo do que um mero reflexo da realidade objeti-
va. Esta revelação tem cinco aspectos :

1). — Apresenta uma modalidade do real ou uma estrutura do
mundo que não é evidente no nível da experiência imediata. Por exem-
plo, o simbolismo da árvore e cósmica revela-se a o mundo com o um a
totalidade viva, que periodicamente se regenera a si mesmo. O mun-
do se apreende com o vida e, em pensamento primitivo, a vida é um
aspecto do ser.

2). — Aponta o real ou a estrutura do mundo. Nos níveis ar-
caicos da cultura o real equivale ao sagrado. É portanto o poderoso,
o significativo, o vivente. Por outro lado, o mundo é uma oração dos
deuses ou seres sobrenaturais. Descobrir a estrutura do mundo equi-
vale a revelar um segredo ou um significado "cifrado" da obra divina.
Por esta razão, os símbolos arcaicos religiosos, supõem uma *ontologia*.

(*) . — Mircea (Eliade) . (1907-1972) . Ph . D . d a Universidad e d e
Bucarest e Professo r d e Écol e de s Haute s Étude s (1945-1949) e d a Universidad e
de Chicag o (1956-1962) . Su a obra é u m marc o n a Históri a da s Religiõe s
Comparadas, concentrando-s e n o estud o da s cultura s orientais .

(1). — *Metodologia de la historia de las religiones*. Paidós, 1967. .

Os símbolos revelam o lado milagroso e inexplicável da vida e, ao mesmo tempo, as dimensões sacramentais da existência humana.

3). — Permite ao homem encontrar uma certa unidade no mundo e, ao mesmo tempo, descobrir seu próprio destino com o part e integrante daquele. O simbolismo da noite e da treva a que podemos encontrar nos mitos cosmogônicos ou em ritos de iniciação, revela a solidariedade pré-cósmica e pré-natal por um lado e a morte, o renascimento e a iniciação por outro. A obscuridade simboliza também o "caos" pré-cósmico assim como a orgia (confusão social) e a loucura (desagregação da personalidade). Ele não só permite a intuição de um certo modo de ser com o também a compreensão do lugar deste modo de ser, na reconstituição do mundo e da condição humana.

4). — Expressa situações paradoxais ou aspectos contraditórios da realidade última. Através de determinados símbolos, o homem compreendeu que as polaridades e as antinomias podiam articular-se em uma unidade. Desde então os aspectos negativos e sinistros do Cosmos e dos deuses não só encontraram uma justificativa, como se revelaram parte integrante de toda a realidade ou "sacralidade".

5). — Assinala uma realidade ou uma situação em que se encontra comprometida a existência humana. É sobretudo esta dimensão existencial que destaca e distingue o símbolo dos conceitos. Os símbolos mantêm o contacto com as fontes profundas da Vida. Expressam, poder-se-ia dizer, "o vivido com o espiritual". O simbolismo religioso traduz uma situação humana em termos cosmológicos e vice-versa. Revela a continuidade entre as estruturas da existência humana e as cósmicas. Ele significa que o homem não se sente isolado no cosmos, mas que se abre a um mundo que, graças a um símbolo, se mostra "familiar". Por outro lado, os valores cosmológicos dos símbolos lhe permitem deixar atrás a subjetividade de uma situação e reconhecer a objetividade de suas experiências pessoais. Conclui-se que quem compreende um símbolo, não só "se abre" a um mundo objetivo, mas ao mesmo tempo logra sair de uma situação particular e alcançar uma compreensão do universal.

II. — *A Obra de Eliade.*

Objetivos:

"Compreender e esclarecer entre outros o comportamento do homem religioso e seu universo mental" (2).

(2). — *O Sagrado e o Profano*. Livro do Brasil. Lisboa, pág. 127.

"E por e m evidência o "lado espiritual", o simbolismo e a coerência interior do s fenômeno s religioso s etnológicos " (3) .

Justifica sua atitude de "valorizar" o s mito s no lugar de o s "desmistificar" e d e salienta r sua dependência do s acontecimento s histórico s (colonialismo , aculturação , sincretismo o pagão-cristão , etc.) .

"Jamais afirme i a insignificância da s situação s históricas , su a inutilidade par a a compreensão da s criação s religioso s . S e não o insisto sobr e est e problem a é justament e porqu e insist o n o qu e me parec e essencial : a hermeneutica da s criação s religioso s " (4) .

Jamais te m a preocupação d e explica r a existênci a d e Deus . A religião não é a descobert a d e Deus ma s d o homem .

"É o conhecimento religioso o u m conhecimento qu e s e refer e ao ser " (5) .

O home m é par a el e po r naturez a metafísico , transcendental . A intenção é afirmar sua tese : n o pensamento religioso primitivo há um a estrutura fundamenta l idêntic a a tod o home m religioso , não obstant e as diferenças de cultura e de situação s histórico-geográficas . El e acab a reduzindo o home m religioso a o home m primitivo e vice-versa . Se u desejo último é enriquecer o homem contemporâneo com a "esperança" do homem arcaico .

Tema:

1. — *O Sagrado.*

A primeir a definiçã o qu e s e pod e da r d o sagrad o é qu e el e s e opõe ao profano . O profano por sua vez é o

"âmbito d a vida e da s coisa s comuns , dist o qu e s e pod e co-
nhecer e utilizar , dist o qu e não possu i nenhum relev o específico" .

Os doi s elemento s s e esclarece m e m sua s relação s dialéticas . O sagrado e o profano constituem dua s modalidades d e se r n o mundo , duas situação s existenciai s assumida s pel o home m a o long o d e su a história .

(3). — *Fragments d'un Journal.* Gallimard . 1973 , pág . 105 .

(4). — *Ibidem*, pág . 355 .

(5). — *O Sagrado e o Profano*, pág. 130 .

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa*, e contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. A manifestação do sagrado no espaço tem por consequência uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivale a uma cosmogonia. Conclusão: o mundo deixa-se surpreender com o Mundo, com o Cosmos, na medida em que se revela como o mundo sagrado.

Para Eliade, realidade é sempre realidade sagrada. É o sagrado que é preeminente, o real. Uma realidade de um ordem inteiramente diferente de realidade naturais ou profanas... saturada de ser... equivalente a um poder.

Dado que o religioso é o horizonte de cada fato na sociedade arcaica, afirma que todas as invenções "profanas" que transformaram a existência concreta, histórica do homem (a roda, o barco) constituíram o início da realidade de caráter religioso (eram antes de tudo o carro sagrado, o barco sagrado). Neste sentido, a dimensão religiosa é a origem da existência profana enquanto o próprio e humano e civil. Sob este aspecto, — origem sagrada da utilização técnica do mundo — Eliade aproxima-se de Durkheim quando diz

"as idéias que domina a nossa vida intelectual... são nascidas da religião e na religião: elas são o produto do pensamento religioso".

"O sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não um momento da história da consciência. A experiência do sagrado é indissolivelmente ligada ao esforço feito pelo homem para construir um mundo que tem uma significação" (6).

O sagrado ou o reino do sagrado é inacessível a nós, exceto na medida em que ele escolhe revelar-se nas analogias do simbolismo mítico ou ritual. Na sua obra a análise do sagrado se desenvolve em dois grandes momentos: da *hierofania* e do *mito*. As hierofanias sacralizam o Cosmos, os ritos sacralizam a vida.

O mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano. Caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, e que por consequência sente uma dificuldade cada vez maior e reencontra as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas. *A existência profana jamais se encontra no estado puro*. Seja qual for o grau da des-sacralização do mundo a

(6). — *Fragments d'un Journal*, pág. 555.

que tenham a chegada do homem, não o conseguem abolir completamente o comportamento religioso.

Mediante tais considerações poderíamos levantar as seguintes questões:

a). — Se para o homem religioso toda a natureza é susceptível de revelar-se com a sacralidade cósmica, e em que medida permanece válida a dicotomia sagrado-profano?

O próprio Eliade tenta superar a objeção: o que conta não é a extrema liberdade de quem torna o tornar-se hierofânico, mas o fato de que, o objeto que se torna tal, distingue-se sempre, de qualquer modo, dos outros do mesmo tipo. O destaque está no coração do próprio objeto entra a sua parte física e objetualidade e a nova significação sacral, que emerge em certa medida autônoma. Estamos assim, diante de um outro aspecto da dialética do "sagrado", uma espécie de dialética do eu e do outro, do imediato e do ulterior, realizada enquanto o sagrado se manifesta através de "alguma coisa fora de si".

b). — O sagrado, manifestando-se no profano, se submete ao espaço e ao tempo, se concretiza e se historiciza, e se limita, e se auto-limita. *Consequentemente, nenhuma manifestação do sagrado é total*, mas sempre parcial e superável com o tempo, pois a história provê o nascimento de novas formas e significados, próximos ou longínquos de uma hierofania inicial. Em cada momento uma revelação mais completa do sagrado torna-se possível (7).

2. — *As Sociedades Arcaicas.*

"Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é, ou foi até recentemente, "vivo" no sentido de quem fornece os modelos para a conduta humana, conferindo por isso mesmo, significação e valor à existência" (8), e "fundamentam e justificam todo o comportamento e toda a atividade do homem" (9). "O mundo arcaico ignora as atividades profanas, estas se referem a acontecimentos que embora tendam a ocasionar mudanças no mundo (cf. as peculiaridades anatômicas ou fisiológicas de certos animais) não modificaram a condição humana com o

(7). — É o caso das religiões mediterrâneas, cujo tema de morte e ressurreição do Deus, relaciona-se com o "mito da vegetação", aparecendo o culto da Terra-Mãe, doador da vida. Encontramos, por exemplo, Isis (Egito), Ishtar (Babilônia), Demeter (Grécia) e Ceres (Roma).

(8). — *Mito e Realidade*. Editor a Perspectiva. São Paulo, 1972, pág. 8.

(9). — *Ibid.*, pág. 10.

tal" (10) . " O home m religioso s ó s e reconhec e verdadeirament e homem, n a medid a e m qu e imit a ao s deuses , o s herói s civilizado s ou antepassado s míticos . O home m religios o ã o é dado : faz-s e a s i próprio o a o aproximar-s e do s modelo s divinos " (11) .

Para Eliade , sociedad e o u home m arcaico é igua l a home m primitivo, religioso , a-histórico , "pré-lógico" . Aquel e qu e ã o te m preocupação filosófica . Viv e e assi m descobr e o qu e el e é ou o qu e ã o é . O mito e o símbol o constituem um a filosofi a dest e homem . Sociedad e ou home m modern o é o home m histórico . Tant o o marxista com o o existencialista, chamad o "pós-hegeliano" .

Sua obra retrat a um a "história vivida" , o s objeto s e açõ e s tẽ m que ter sentido . Est e sentido é dado pela hierofania e isto só é possível, se o próprio home m s e descobr e e m frente dosagrado .

*

III. — *O Mito.*

A visã o religios a do tempo , constituíd a so b o model o da repetiçã o, faz a introduçã o ao conceit o elian o do mito . Par a Eliade , é mítico tudo o que se *reporta*, como a seu modelo, *a um acontecimento originário* .

É evident e qu e o mito perd e sua significaçã o fabulística par a as - sumir o valo r da language m mais rica d e intencõ e s verdadeiras , en - quanto report a àquilo qu e é sumament e real . Ale m d a language m oral, Eliade alarg a o significad o de mito aos gestos, aos atos, aos ritos que comporta m u m referiment o do originário . Assim , s e pod e fala r de um comportamento mítico que tende a caracterizar toda a existência .

"É precis o s e habitua r a dissocia r a noçã o de mito d a noçã o de palavra , d e fábula s par a aproxima-l a à s noçõ e s d e açã o sacra , de gesto s significativos , d e açã o primordial . Nã o s ó é mítico tud o aquilo qu e s e cont a d e certo s episódio s qu e aconteceram , e d e personagens qu e vivera m *in illo tempore*, ma s tamb e m tud o qu e está diret a o u indiretament e ligad o a tai s episódio s e personagens s primordiais" (12) .

Estamos na linha da sacralizaçã o da vida .

(10). — *Ibid.*, pág . 15 .

(11). — *Sagrado e Profano*, pág . 84 .

(12). — *Tratado d e história d e las religiones*. Edicione s Er a S/A . Mé - xico, 1972 , pág . 372 .

"O mito, qualquer que seja sua natureza, é sempre um precedente e um exemplo". Refutando a frase de Sartre diz que não o homem religioso o essencial precede a existência. O homem é o que é hoje porque uma série de fatos ocorreram *ab origine*. Os mitos lhe contam esses acontecimentos, e assim fazendo, explicam como e porque o homem é hoje um ser mortal, sexuado e cultural. É evidente que aqui o termo essência não é tomado no seu significado preciso: uma vez que os fatos originais ocorreram, se torna existência. Trata-se de duas seções da existência, da qual a segunda é a profana, que se faz continuamente, enquanto que a primeira que é fixa, estavel e essencial, determina o modo de ser da segunda. O mito

"narra como, graças às suas façanhas do ente sobrenaturais, uma realidade e passo a existir, seja uma realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: um ilha, um espécime vegetal, um comportamento humano, um instituição. É sempre portanto *a narrativa de uma criação*" (13).

O mito conta uma história sagrada. Relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio" (14).

Conhecendo o mito

"conhece-se a origem das coisas chegando-se e consequentemente a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é vivido ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual a qual ele serve de justificação" (15).

Graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e duradouro no fluxo universal. Através da repetição periódica do que foi feito *in illo tempore* impõe a certeza de que algo existe de uma maneira absoluta. Esse algo é o sagrado, o que seja, o transhumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. *Viver o mito implica pois, uma experiência verdadeiramente religiosa; deixa-se de existir no mundo de todos os dias, no tempo cronológico e penetra-se num mundo transfigurado, mítico, no tempo sagrado, pre-*

(13). — *Mito e Realidade*, pág. 11. Em certas cosmogonias arcaicas o mundo nasceu pelo sacrifício de um monstro primordial, símbolo do caos (Tiamat), pelo de um macroantropo cósmico (Ymir, Pan'Ku, Purusha). Segundo os Vedas, da "explosão" e fragmentação dos membros do Purusha (personificação do Absoluto), originou-se cada uma das partes do Universo.

(14). — Para os Judeus o descanso do "Sábado" reproduz o ato primordial do Senhor, pois no sétimo dia da criação Deus descansou e toda a obra criada.

(15). — *Mito e Realidade*, pág. 22.

sente, atemporal (16). Dest a forma o homem arcaico o suport a difícilmente a história e se esforça para anula-la. El e é indiferente aos acontecimentos históricos propriamente ditos. Estes não têm significações, pois não são carregados de nenhuma mensagem soteriológica. Somente os eventos ocorridos no passado fabuloso merecem ser conhecidos. A História se converter á na

"reatualização de um mito heróico e primordial" (17).

Ocorre tambem a mistificação do s protótipos históricos. Esta é modelada num padrão exemplar, e faz á imagem e semelhança do s heróis do s mitos antigos. O caráter histórico de certo s personagens não é posto em dúvida, mas sua historicidade não resist e muito tempo á açã o corrosiva da mistificação.

"Mito é o último, não o primeiro estágio no desenvolvimento do herói" (18). "A recordação de um acontecimento histórico ou de um personagem autêntico não subsiste mais de dois ou três séculos na memória popular. Isto se deve a o fato de que a memória popular retém difícilmente acontecimentos "individuais" e figura s "autênticas". Funciona po r meio de estrutura s diferentes: categoria s no lugar de acontecimentos; arquétipo s no lugar de personagens históricos" (19). Não o pode aceitar o "individual", só conserva o "exemplar" (20).

A função o principal do mito

"consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas; fornecer uma significação ao mundo e à existência humana" (21).

Quando Eliade fala de função do s mitos, entende propriamente a tarefa que eles têm na sociedade s arcaicas: *trata-se de uma junção existencial*. É a vontade de continuar a vida, a esperança de prolon-

(16). — Na tradição iraniana, a s festa s religiosas fora m instaurada s po r Ormuz para comemorar o s ato s da Criação do Cosmos. Durante sua realização o homem não faz mais que repetir o ato da criação: o homem é "contemporâneo" da cosmogonia e da antropogonia, porque o ritual o projeta á época mítica do começo. *E l Mito de l Eterno Retorno*. Emec e Editores S/A. Madrid, 1972, pág. 29.

(17). — *Ibid.*, pág. 43.

(18). — *Ibid.* Cf. Chadwick, *The Growth of Literature*, Vol. III, pág. 762.

(19). — *E l Mito de l Eterno Retorno*, pág. 48.

(20). — No s poema s épico s po r exemplo, se conserva mo que se e chama de "verdade histórica", esta "verdade" não se refere a personagens e acontecimentos precisos, mas a instituições, costumes e paisagens.

(21). — *Mito e Realidade*, pág. 13.

ga-la a o infinito . Graça s a est e "etern o retomo " à s fonte s d o sagrad o e do real que a existênci a humana lhe parece salva d o nad a e d a morte .

"O Mund o s e organiza , isto é , s e cri a ritualment e e m torn o de u m Centro . O home m da s sociedade s tradicionais , nã o pod e viver n o "caos" : dev e se r situad o dentr o d o Cosmo s qu e te m sem - pre u m "Centro" , u m pont o fixo , absoluto . Absolut o porqu e reve - lou-se atravé s dum a hierofani a o u construiu-s e ritualment e , o que implic a um a ruptur a d e nive l ontológico " (22) .

Nã o lh e parec e tol a a atitud e do s primitivos , quand o tomava m por model o d e toda a ativid ad e criadora , a criaçã o po r excelênci a : a cosmogonia . S e a matéria e o espírit o sã o a s dua s face s de um a mesm a realidade exist e um a correspondênci a entr e "aconteciment o s psíquicos " e "o s processo s cósmicos" . A imitaçã o ritua l d a cosmogonia , po r oca - siã o do Ano Novo , ou das festa s de coroaçã o d o Soberano ou das curas , etc. , tinh a se m dúvid a cnseqüênci a s espirituai s qu e nós , o s modernos , nã o podemo s mai s registrar .

"O mit o cosmogônico , alem de su a importan t e funçã o de mo - delo d e toda s a s açõ e s humanas , form a o arquétip o d e tod o u m conjunto e mito s e sistema s rituais . Toda a idéi a de renovação , d e recomeço , d e restauraçã o , embor a s e suponh a diferente s o s pla - nos no s quai s el a se manifesta , é reduziv e l à noçã o d e nascimento , e esta , po r su a vez , é reduziv e l à noçã o d e criaçã o cósmica " (23) .

Mircea tent a mostra r atravé s d e exemplo s a permanênci a d o mit o nas diversa s forma s d e organizaçã o social . Encontr a um a inovaçã o no judeu-cristianismo : nel e o fi m d o mund o ser á únic o assi m com o a cosmogoni a fo i única . A Encarnaçã o tev e luga r um a únic a ve z n o tempo históric o e haver á u m únic o Juízo . O temp o nã o é mai s o tem - po circula r d o etern o retorno , ma s u m temp o linea r e irreversível . Mais ainda , a escatologi a represent a igualment e o triunf o d e um a Santa História . Nã o s e trat a mai s d e um a regeneraçã o cósmica , im - plicando igualment e a regeneraçã o d e um a coletividad e (o u a totalida - de d a espéci e humana) . Trata-s e d e u m julgament o , d e um a seleção : somente o s eleito s viverã o n a etern a beatitud e . A históri a par a ele s é a expressã o concreta , d e um a mesm a únic a vontade divina . Conse - guiram supera r a visã o tradiciona l d o cicl o e descobr e m u m temp o d e sentido único . O fat o históric o constitu i situaçõ e s d o home m frent e a Deus .

(22). — *Fragments d'un Journal*, pág . 309 .

(23). — *Tratado das Religiões*, pág . 368 .

Fora esta excessão, ressaltar a permanência do mito na "beatitude do princípio".

"Para a psicanálise, por exemplo, o verdadeiro primórdio é o primórdio humano", a primeira infância. A criança vive no tempo mítico, paradisíaco. A psicanálise elaborou técnicas capazes de nos revelar os "primórdios" de nossa história pessoal, e, sobretudo, de identificar o evento preciso que pôs fim à beatitude da infância e decidiu a orientação da futura de nossa existência. Traduzindo isto em termos de pensamento arcaico, pode-se dizer que houve um "Paraíso" (para a psicanálise o estado pré-natal ou o período que se estende até a ablação) é uma "ruptura", uma "catástrofe" (o traumatismo) infantil e que, seja qual for a atitude do adulto face a esse evento primordial, ele não são menos constitutivos de seu ser. Duas idéias de Freud são importantes para o tema: (1) a beatitude e a "origem" e do "começo" do ser humano e (2) a idéia da segunda, pela recordação ou mediante um "voltar atrás", é possível reviver certo incidente traumático da primeira infância. O fato de Freud postular a beatitude no início da existência humana não significa que a psicanálise tenha uma estrutura mitológica, nem que ela se sirva de um tema místico arcaico ou que ela aceite o mito judaico-cristão do Paraíso e da queda. A única analogia que se pode estabelecer entre a psicanálise e a concepção arcaica da beatitude e da perfeição da origem deve-se ao fato de Freud haver descoberto o papel decisivo do "tempo primordial e paradisíaco" da primeira infância, a beatitude anterior à ruptura (isto é, o desmame), ou seja, antes que o tempo se converta para cada indivíduo e em um tempo "vivido".

Quanto à segunda idéia freudiana que interessa à nossa pesquisa, ou seja, o "voltar atrás" por meio do qual se espera poder reatualizar determinado evento decisivo da primeira infância, ela também justifica um a analogia com o comportamento arcaicos. Citamos diversos exemplos para ressaltar a crença da segunda a qual é possível reatualizar e, portanto, reviver, os eventos primordiais relatados nos mitos. Mas, com algumas poucas exceções (entre outras, as curas mágicas), esses exemplos ilustram o voltar atrás *coletivo*. Era a comunidade inteira, ou uma parte importante dessa comunidade, que revivia, por meio dos rituais, os acontecimentos narrados pelos mitos. A técnica psicanalítica possibilita um retorno *individual* ao tempo da origem. Ora, essa volta atrás existencial também é conhecida pela sociedade arcaicas" (24).

(24). — *Mito e Realidade*, págs. 73-74.

Entretanto, em determinado momento da história, **uma** elite e começa a perder o interesse pela *história divina* e chega (como na Grécia) a não acreditar mais nos mitos, embora pretendendo ainda acreditar nos *deuses*.

"Foi somente devido à descoberta da história — mais exatamente, a despertar da consciência histórica — do judeu-cristianismo e seu desenvolvimento em Hegel e seus sucessores — foi somente devido à assimilação radical desse novo modo de ser no mundo que representava a existência humana, que o mito pôde ser ultrapassado. Hesitamos, contudo, em afirmar que o *pensamento mítico* tenha sido abolido. Ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (e não o perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia " (25).

"Quanto ao comunismo marxista, suas estruturas escatológicas e milenaristas foram devidamente assinaladas. Já observamos que Marx retomou um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo: o papel redentor do Justo (hoje, o proletariado), cujo sofrimento são invocados para a modificação do *status ontológico* do mundo. Efetivamente, a sociedade e sua classe são Marx e o consequente desaparecimento da tensão histórica encontram-se precedentes mais exatos nos mitos da Idade de Ouro que, segundo as tradições, caracterizam o começo e o fim da História. Marx enriquece esse mito venerável e toda uma ideologia messiânica judeu-cristã: de um lado, o papel profético e a função soteriológica que atribui ao proletariado; de outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode ser facilmente comparada ao conflito apocalíptico entre Cristo e o Anticristo, seguida da vitória definitiva do primeiro. É de fato significativo que Marx retome por sua conta a esperança escatológica judeu-cristã de *uma finalidade absoluta da História*; nesse ponto ele se afasta dos outros filósofos historicistas, para a os quais as tensões são substanciais da condição humana e não o podem portanto, jamais ser completamente abolidas " (26).

IV. — *Conclusões.*

São dois dos principais problemas levantados por Mircea a quanto ao mito:

(25). — *Ibid.*, pág. 102.

(26). — *Mito e Realidade*, pág. 157.

a). — *Dificuldades d o historicismo*: n o passado , o s sofrimento s históricos fora m aceito s porqu e tinha m u m sentid o metafísico , porqu e a históri a nã o tinh a e nã o podi a te r nenhum valor . Cad a hero i repeti a o gest o arquétipo ; cad a guerr a reiniciav a a lut a entr e o be m e o mal ; cada nov a injustiç a socia l er a identificad a co m o sofriment o d o Salva - dor . O terro r d a históri a é cad a ve z difici l d e suporta r n a perspectiv a das diversa s filosofia s estoicista s . Nenhum a dela s est á e m condiçã o d e defender o home m d o terro r d a históri a . *A formulação e m termos modernos do mito arcaico delata o desejo de encontrar uma justificação transhistórica aos acontecimentos históricos*. O ansei o d e transcende r o noss o própri o tempo , pessoa l e histórico , e d e mergulha r num temp o "estranho" , sej a ele estático o u imaginário , ser á talvez jama i s extirpado .

"Enquanto subsisti r est e ansei o , pode-s e dize r qu e o home m moderno ainda conserv a pelo s meno s algun s resíduo s d e "u m comportament o mítico" . . .

"É sempre a mesm a lut a contr a o Tempo , a mesm a esperanç a de s e liberta r d o peso d o "Temp o morto" , d o Temp o qu e destró i e qu e mata " (27) .

Entre a s soluçõe s apontada s par a o problema , põ e e m discussã o a validade da s soluçõe s estoicista s d e Hege l e Marx a o existencialismo .

"Certamente, o cristianism o e a filosofia escatológic a d a his - ta-la, pod e reprova r o home m arcaico , prisioneir o d o horizont e elites . At é cert o ponto , tamb e m pode-s e dize r qu e o marxism o — sobretudo e m sua s forma s populare s — constitu i par a algun s um a defesa contr a o terro r d a históri a . Só a posiçã o estoicista , e m to - das sua s variedade s e e m todo s seu s matize s — desd e o "destino " de Nietzsche e at é a "temporalidade " de Heidegge r — segu e de - sarmada" (28) .

*

b). — *Liberdade criadora*:

"O home m modern o qu e aceita a históri a o u pretend e acei - tá-la, pod e reprova r o home m arcaico , prisioneir o d o horizont e mítico do s arquétipos , su a impotênci a criador a o u o qu e é o mes - mo, su a incapacidad e par a aceita r o s risco s qu e leva m e m s i tod o ato criador . Par a o moderno , o home m nã o pod e se r criador , se - não n a medid a e m qu e é histórico " (29) .

(27). — *Mito e Realidade*, pág . 165 .

(28). — *E l Mito de l Eterno Retorno*, pág . 139 .

(29). — *Ibid.*, pág . 143 .

Se, portanto, a liberdade do homem moderno é aquela de assumir a própria história, a liberdade do homem arcaico religioso é aquela de evadir-se da história. Para a Eliade o homem arcaico está certamente no direito de considerar-se *como mais* criador que o homem moderno. Cada ano ele participa pela repetição da cosmogonia, a ato do criador por excelência (30).

"A *coincidentia oppositorum* é reencontrada hoje dentro de certos princípios da física nuclear (o princípio da complementaridade de Oppenheimer, por exemplo), mas os mesmos princípios se colocam de forma urgente, para o nosso momento histórico: com a liberdade é possível num universo condicionado? Com o se pode viver na História sem a traí-la, sem a negar e participar, entretanto, de uma realidade transhistórica? No fundo, o verdadeiro problema é com o reconhece o real camuflado nas aparências?" (31).

(30). — Os ritos de construção retulizam a "criação" pois imitam o ato cosmogônico. Vivendo-o o homem participa do ato do criador. Pela repetição do ato cosmogônico, o tempo concreto, no qual se efetua a construção, se projeta no tempo mítico, *in ello tempore* em que se produziu a fundação do mundo. Assim, ficam asseguradas a realidade e a duração de uma construção, não só pela transformação do espaço profano e num espaço transcendente, com o também pela transformação do tempo concreto e em tempo mítico.

(31). — *Fragments d'un Journal*, pág. 263.