



ISSN 2358-6060

DOI: 10.5216/ac.v2i8.73376

Giuliano Souza Andreoli

A Dança e o Sagrado

A teoria de Mircea Eliade e a religiosidade na dança

The Dance And The Sacred

Mircea Eliade's theory and religiosity in dance

RESUMO

O presente artigo trata dos aparatos conceituais de um autor clássico e pioneiro nos estudos da religião: Mircea Eliade. O objetivo é, por meio da metodologia de revisão bibliográfica, pensar as suas contribuições enquanto uma ferramenta analítica capaz de pensar a relação que muitos indivíduos, grupos ou culturas fazem entre os seus sentimentos espirituais, as suas crenças religiosas e a dança. Começa descrevendo o contexto de origem de sua teoria, levando em conta certos aspectos históricos de sua trajetória intelectual. Na segunda parte, discute suas aplicações para a interpretação de contextos sociais onde a dança se relaciona com a religiosidade. Na terceira parte, propõe uma compreensão mais ampliada do uso desta teoria. Por fim, a última sessão discute várias críticas que já foram efetuadas a este modelo teórico, evidenciando os limites da sua estrutura epistemológica e ontológica.

Palavras-chave: Dança; Sagrado; Mircea Eliade; religiosidade.

ABSTRACT

This article deals with the conceptual aspects of a classic author and pioneer in the studies of religion: Mircea Eliade. The objective is, through the methodology of bibliographic review, to think about their contributions as an analytical tool capable of thinking about the relationship that many individuals, groups or cultures make between their spiritual feelings, their religious beliefs and dance. It begins by describing the context of origin of his theory, taking into account certain historical aspects of his intellectual trajectory. In the second part, it discusses its applications for the interpretation of social contexts where dance relates to religiosity. In the third part, it proposes a broader understanding of the use of this theory. Finally, the last session discusses several criticisms that have already been made to this theoretical model, evidencing the limits of its epistemological and ontological structure.

Keywords: Dance; Sacred; Mircea Eliade; religiosity.

Como as demais artes, a dança possui, historicamente, vinculação com os fenômenos religiosos. Nas regiões mais diversas do mundo, diferentes significados sagrados foram, eram ou são atribuídos à dança, variando de acordo com a forma como, em cada contexto cultural, ela se articula com a espiritualidade ou as religiões. Este aspecto da experiência humana dançante é um tema importante para análises que levem em conta, nos atuais contextos educacionais, as articulações entre dança, identidade religiosa e religiosidade, para criações artísticas nas universidades que abordem o universo das danças populares, ou, ainda, simplesmente para o campo da história da dança.

Neste artigo, discutirei, por meio da metodologia de revisão bibliográfica, os aparatos conceituais de um autor clássico e pioneiro nos estudos da religião: Mircea Eliade. Em particular, enfatizarei o conceito de Sagrado, tal como elaborado por este filósofo e historiador. Também abordarei os conceitos de hierofania, de rito e de mito, uma vez que eles estão todos interconectados dentro da sua teoria.

Parto do entendimento de que este autor possui relevância epistemológica para o campo da Dança, tanto no sentido antropológico quanto historiográfico, pois fornece ferramentas analíticas importantes para pensarmos a relação que muitos indivíduos, grupos ou culturas fazem entre os seus sentimentos espirituais, as suas crenças religiosas e a dança. Porém, também

entendo que tal teoria, pelo fato de ser datada, possui alguns aspectos que precisam, nos dias de hoje, ser revisados. Assim, o objetivo é apontar as suas contribuições para a teoria da Dança, mas também os seus limites.

Primeiramente, descreverei o contexto de origem da teoria de Eliade, levando em conta certos aspectos históricos de sua trajetória intelectual. Situarei, assim, o leitor no contexto histórico onde ela foi produzida, ressaltando a sua importância para o campo mais amplo dos estudos sobre religiões. Depois, na segunda parte, descreverei como o autor elabora seus principais conceitos, discutindo as suas aplicações práticas para a interpretação de contextos sociais onde a dança funciona como um ritual religioso tradicional. Na terceira parte, eu proponho uma compreensão mais ampliada do uso desta teoria, para a interpretação de contextos sociais onde a dança se relaciona com a religiosidade, porém, fora de tradições culturais específicas. E, por último, retomo várias críticas que já foram efetuadas a este modelo teórico, evidenciando os limites da sua estrutura epistemológica e ontológica para os debates meta-teóricos da atualidade.

O contexto histórico da teoria do Sagrado

As primeiras teorias acadêmicas sobre religião no mundo Europeu iniciaram-se em meados do século XIX. O filólogo e

orientalista alemão Max Müller (1823-1900) foi um dos primeiros a defender a criação de uma disciplina autônoma chamada de Ciência da Religião¹. Outras contribuições importantes foram: o antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917), e James Frazer (1854-1941). Eles criaram a possibilidade de se tomar o fenômeno religioso como um tema para o estudo científico. Além disso, o uso do método comparativo, utilizado por esses autores, foi importante para evitar o estudo da religião como sendo apologia do cristianismo, como ocorria até então.

No entanto, todos estes autores partiram de uma concepção evolucionista. O evolucionismo é o nome dado a um paradigma que hierarquizava as culturas dos povos. Ele partia da falsa premissa de que o desenvolvimento civilizatório humano possui um modelo universal, como se todos os povos tivessem que seguir o mesmo processo histórico. Assim, a partir do momento em que se tomou a civilização europeia como o modelo de referência para o universal, todos os demais povos passaram a ser vistos como tendo se atrasado ou estagnado ao longo do seu processo de evolução.

Conseqüentemente, nos escritos desses primeiros teóricos da religião, é comum encontrar preconceitos culturais. A religião, para eles, se caracterizaria por possuir um corpo doutrinário racionalmente organizado. Ao passo que a magia, assim como o animismo e outras classificações utilizadas por esses autores para

¹ Em 1873, Max Müller publicou a obra "Introdução à Ciência da Religião" (MÜLLER, 2020), que é considerada a obra fundacional desse campo.

nomear as práticas dos povos não-europeus, eram consideradas formas mais simplórias de relação com o sagrado. Para eles, esses povos eram “primitivos” (FRAZER, 1996). E suas práticas pertenciam a um estágio ainda infantil e irracional. Já os europeus, os únicos considerados realmente “civilizados”, eram os que cultuavam a verdadeira religião.

Um distanciamento da concepção evolucionista de religião só foi empreendido pelas recém surgidas ciências sociais. Autores fundadores da Antropologia e da Sociologia, como Evans-Prinhardt (1978), Émile Durkheim (1996) e Max Weber (2006) estudaram a religião e compreenderam as espiritualidades de outros povos e culturas de uma forma menos preconceituosa, sem hierarquias valorativas.

Central para esse processo foi o desenvolvimento do conceito de ritual. Na perspectiva evolucionista, rituais eram concebidos como comportamentos padronizados, repetitivos e formais, totalmente esvaziados de conteúdo simbólico. Porém, desde Emile Durkheim, a ritualidade passou a ser pensada como tendo um fundo social. Na perspectiva fundada por Durkheim (1996), os rituais passaram a ser considerados como o “pensamento em ação”. Em outras palavras, ritual é toda estrutura de comportamento que ordena a ação e o pensamento, uma vez que “agir de determinado modo induz a pensar de determinado modo” (TERRIN, 2004, p.12). Assim, para Durkheim (1996), os rituais religiosos não são apenas o resultado

de sistemas de crenças. Eles não apenas expressam as doutrinas religiosas. Eles são a própria colocação em ação das ideias que organizam cada religião. E, por isso, eles estruturaram as emoções e as crenças.

Durkheim também afirmou que os rituais são todas as ações estruturadas que criam e sustentam a "solidariedade social" (DURKHEIM, 1996). Por isso, para ele, o sagrado era um fenômeno essencialmente coletivo. Pois os rituais religiosos são analisados pela ótica da criação dos laços sociais que unem as comunidades religiosas. Ao contrário, para o teólogo protestante alemão Rudolf Otto (1985), o sagrado era um fenômeno subjetivo e individual. Nesse aspecto, as reflexões antropológica e teológica diferem (PERNIOLA, 1997), embora ambas se oponham ao evolucionismo.

Em 1917, Rudolf Otto popularizou o conceito de "numinoso", termo derivado da palavra latina "numen" que significa "vontade divina", "atuação divina" ou "essência divina" (FELDTKELLER, 2003, p. 428-429), na obra "O Sagrado" (OTTO, 1985). Segundo ele, o numinoso seria a esfera supernatural da existência isenta de qualquer pensamento ou ideação, base para qualquer experiência religiosa, ou seja, o elemento irracional de todas as religiões, anterior ao racional. (OTTO, 1985).

Para Otto, esse elemento irracional das religiões é a matriz e força mantenedora da vivência religiosa. A ortodoxia religiosa pode até mesmo tentar eliminá-lo, construindo sistemas doutrinários

medidos somente pelos ditames da razão. Nesses casos, a doutrina religiosa implica na domesticação do numinoso, substituindo-o pela compreensão moral/ética do sagrado. Porém, mesmo quando isso acontece, o numinoso nunca deixa de repercutir nas formas posteriores de qualquer sistema religioso (USARSKI, 2004).

A concepção de sagrado de Otto opõe-se ao evolucionismo na medida em que, ao priorizar o aspecto emocional da religiosidade, considera todas as experiências espirituais, de todas as civilizações e povos, mesmo aquelas sem sistemas doutrinários racionalizados, como equivalentes e de mesmo valor. É assim que, na obra "O Sagrado" (1985, p.6), ele afirma: "o numinoso vive em todas as religiões". Afirma, dessa forma, uma concepção que não impõe juízos de valor hierárquicos.

Mircea Eliade utiliza o conceito de ritual, tal como inaugurado pela tradição de pensamento de Emile Durkheim nas ciências sociais, entendido como a colocação de símbolos em ação. Porém, volta-se para uma análise sobre como a consciência do indivíduo religioso interpreta a realidade a partir da sua experiência espiritual. Portanto, adota contribuições da concepção de Rudolf Otto, para uma análise mais internalista da subjetividade envolvida no fenômeno religioso. É a partir dos conceitos de numinoso e de sagrado de Otto que Eliade elabora toda a sua teoria.

Para Eliade, cada religião é uma revelação particular do sagrado, que ocorre dentro das particularidades de cada contexto

histórico-cultural. Essas revelações, ele chama de "hierofanias". Hierofania é todo "ato de manifestação do Sagrado [...] a manifestação de algo 'de ordem diferente' – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo". (ELIADE, 2012. p.17). Em outras palavras, é quando o sagrado se destaca como elemento diferente do profano, para perspectiva subjetiva do indivíduo.

Hierofanias implicam, em suma, em processos de significação que sacralizam quaisquer atividades, objetos ou acontecimentos da vida cotidiana que, a princípio, pertencem ao mundo profano. Mas que, porém, dentro da experiência religiosa, adquirem um estatuto ontológico sagrado.

Segundo o argumento de Eliade, as hierofanias acontecem porque o ser humano do tipo religioso tem uma necessidade existencial de viver em uma atmosfera impregnada pelo sagrado. Em sua perspectiva, este tipo humano acredita que ele:

[...] faz parte da criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no cosmos. Segue-se aí que a sua vida é assimilada à vida cósmica: como obra divina, esta se torna a imagem exemplar da existência humana. (ELIADE, 2012, p.135).

Muitas coisas podem tornar-se hierofanias. Pois:

[...] para o homem religioso, o Mundo apresenta sempre uma vivência supranatural, quer dizer, revela uma modalidade do Sagrado. Todo fragmento cósmico é "transparente": seu próprio modo de existência mostra

uma estrutura particular [...] do Sagrado (ELIADE, 2012, p.116).

Dessa forma, o ser humano religioso tende a consagrar o mundo, a natureza e até a sua própria vida, incluindo-se aí a sacralidade do seu corpo e até mesmo das suas funções vitais: alimentação, sexualidade, trabalho, etc. O corpo, nessa perspectiva, é compreendido como um microcosmo, ou seja, algo que reflete, em menor escala, toda a estrutura divina cósmica (ELIADE, 2012). Em outras palavras, o corpo é sagrado para o ser humano religioso porque é percebido como parte da criação divina.

Nesse sentido, o modelo teórico de Eliade procura explicar essa relação que se estabelece, na maioria das sociedades e culturas, entre o corpo, a dança e a aproximação do ser humano com modelos divinos. Pois se o corpo é sagrado, na perspectiva da experiência espiritual e religiosa, a dança, uma ação que ocorre no e através do corpo, pode adquirir sentido sagrado e, assim, tornar-se uma hierofania.

A Dança sagrada: arquétipo, mito e ritual

A teoria de Mircea Eliade foi construída no contexto histórico de uma reviravolta epistemológica nas ciências humanas, no que diz respeito ao conceito de mito. A partir das críticas a concepções positivistas e racionalistas, abandonavam-se, na época, noções negativas de mito, como sinônimo de história falsa, de ficção. Ou

ainda, o mito como expressão de uma fase arcaica da consciência humana, superada pelo pensamento racional religioso, sendo que as religiões dos povos tradicionais (ditos “primitivos”) seria o primeiro degrau de um longo processo que teria sido coroado com o surgimento do monoteísmo, como pressupunham os evolucionistas. E afirmava-se uma noção mais positiva: o mito como outra forma de pensamento simbólico, diferente do racional.

No entanto, diferentemente de perspectivas que analisavam a estrutura em si do relato dos mitos (Levi-Strauss), ou a expressão neles de conteúdos do inconsciente coletivo (Jung), Eliade analisa o mito no sentido fenomenológico. Assim, o seu enfoque é o que os mitos sagrados são sob a perspectiva da crença religiosa, para a consciência do indivíduo religioso e dentro uma cosmovisão que forma valores religiosos: a revelação de algo considerado de natureza transhumana, sobrenatural.

Assim, para Eliade o mito sagrado é definido como “o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa” (CROATTO, 2004, p. 209). Ou seja, são histórias que contam a origem da humanidade ou de um povo, oferecendo às pessoas uma norma, um modelo de comportamento, a orientação para momentos específicos da vida, como o nascimento, rituais de iniciação, a morte, etc., conferindo valor e significado à sua existência:

O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos” [...] conta como, graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade passou a existir [...] Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. (ELIADE, 1963, p.12)

Eliade analisa a dança sagrada enquanto ritual, dentro de um modelo teórico que tenta explicar a relação entre o mito e o rito. Assim, o ritual sagrado é aquele que coloca em ação os modelos simbólicos dos arquétipos divinos. E isso se dá através da reatualização das histórias ou narrativas míticas sagradas presentes na tradição espiritual de cada cultura. Pois, como observa Eliade, aquilo que é contado nas narrativas míticas “é suscetível de se repetir pelo poder dos ritos” (ELIADE, 1963, p.19).

Um aspecto importante da teoria de Eliade é que ela evidencia que, na perspectiva da consciência daqueles que acreditam na existência de outro mundo, povoado por seres espirituais, o acontecimento mítico realmente acontece de novo quando é repetido pelo ritual. Consequentemente, para o ser humano religioso, a imitação de um modelo arquetípico é a própria reatualização do momento mítico em que o arquétipo teria sido revelado pela primeira vez. Isso está diretamente ligada à noção de tempo mítico. Segundo o seu argumento, a lógica do sagrado está ligada a uma percepção do tempo como não homogêneo e, portanto, cíclico. Pois o ser humano religioso tende a rejeitar a temporalidade linear como a única possível (ELIADE, 1992).

Assim, quando os rituais ou cerimônias propõe-se à imitação mais ou menos explícita do ato arquetípico, isto é, da ação dos personagens sagrados dos mitos, o que eles fazem, na perspectiva da consciência dos seus praticantes, é suspender o fluxo do tempo profano de duração, e projetar o celebrante na direção de um tempo mítico (ELIADE, 1992, p.76) Nessa abolição periódica do tempo profano, durante o ritual, a sua consciência crê estar “vivendo e revivendo assim no instante atemporal do princípio” (ELIADE, 2012, p.115).

Na teoria de Eliade, os rituais seriam então uma forma de fazer conexão com o sagrado, em tempo e espaço sacralizados, que passariam a ser vividos como reais. A ritualização teria, assim, a propriedade de realizar o irrealizável, de tornar eterno o momento crucial de contato do ser humano com o sobrenatural, com aquilo que vai além da própria humanidade – os Deuses, os mitos, o Cosmo. É um ato de repetição que não apenas traz à tona o significado profundo contido nos mitos, mas revive a presença do Divino na vida comum, proporcionado a religação espiritual com ele.

Assim, Eliade nos escreve sobre as danças sagradas das civilizações tradicionais da Antiguidade:

Em alguns casos, o modelo podia ser um animal totêmico ou emblemático, cujos movimentos eram reproduzidos com a finalidade de conjurar sua presença concreta, por meio da magia, para aumentar seu número, para que o homem obtivesse incorporação no animal. Em outros casos, o modelo talvez fosse revelado por uma divindade

(por exemplo, a pírrica, uma dança marcial criada por Atenas) ou por um herói (cf. a dança de Teseu, no labirinto). (ELIADE, 1992, p.31-32).

Assim, Eliade afirma que, quando a dança é uma hierofania, o movimento corporal é a revelação de algo transhumano:

[...] os ritmos coreográficos encontram seu modelo fora da vida profana do homem; independente de reproduzirem os movimentos do animal totêmico ou emblemático, ou os movimentos das estrelas; e independente de elas próprias se constituírem em rituais (passos, saltos e gestos labirínticos, praticados com instrumentos cerimoniais) — o fato é que uma dança sempre imita um gesto arquetípico, ou comemora um momento mítico. (p.32).

Ou seja, para Eliade, o corpo que dança, quando relacionado com o sagrado, sempre repete algum simbolismo arquetípico, por meio dos seus gestos, vivificando-o no corpo. Devido a essa origem extra-humana, as danças sagradas funcionariam, portanto, como ritos capazes de levar o corpo do dançarino a alcançar o estado de imitação da condição divina, ou seja, tornar-se, tanto quanto possível, semelhante ao divino. Seus modelos exemplares, afirma Eliade (1992) adviriam sempre de uma revelação. Na perspectiva daquele que crê na realidade do mito e na possibilidade no seu eterno retorno, esse corpo que dança torna-se, de fato, a encarnação temporária desta outra realidade, reatualizando, na própria carne do dançarino, os mitos primordiais.

Essa perspectiva, a do ritual dançado como um evento mítico reatualizado, descreve uma estrutura comum subjacente a quase todas as religiões antigas conhecidas da história, desde o xamanismo, talvez a forma mais antiga de rito-dança-transe, até as religiões de diversas culturas tradicionais, nas quais a dança sempre ocupou um lugar privilegiado. A Antropologia da Dança tem fornecido uma base de evidências empíricas para se afirmar isso. Por exemplo, segundo a antropóloga da dança Keallinomohoku (1997), em rituais sagrados indígenas, frequentemente dançarinos incorporam símbolos referenciados em seus mitos sagrados. Por exemplo, nos rituais dos Navajos:

[...] o xamã recria a imagem do mito em um desenho na areia. Sentando-se no desenho na areia e com o xamã como guia, o paciente é enviado para o passado através do tempo para tornar-se o herói ou heroína do mito. Juntos eles viajam através do mito [...] enquanto o paciente, como o protótipo do herói, também busca experienciar uma conclusão positiva para o seu drama pessoal. Mais tarde **o mítico povo sagrado entra no corpo dos dançarinos.** (grifo meu). (KEALLINOMOHOKU, 1997, p.67)

Segundo a autora, também entre os povos Hula e Hopi, durante os rituais espirituais que incluem danças sagradas, a perspectiva dos praticantes é a de que os sujeitos de suas performances em dança estão, de fato, situados em um “outro mundo”. Durante os rituais do solstício de inverno, os índios Hopis,

por exemplo, tornam-se “katsinas” (dançarinos mascarados), que são canais entre os humanos e o mundo dos espíritos.

Entre outros povos indígenas, como os Zuni, os deuses também são personificados através do uso de máscaras e os momentos rituais em que os dançarinos dançam com suas máscaras são descritos como momentos em que os próprios deuses dançam. Pois, na perspectiva das crenças desses povos “um homem, quando coloca a máscara de um deus, torna-se por um momento esse deus” (TERRIN, 2004, p. 348).

Também nos estudos sobre os indígenas sul-americanos, observa-se a presença dos mesmos elementos fundamentais. Em algumas comunidades indígenas, o pajé também procura imitar o herói mítico que a cultura de sua tribo lhe propõe como modelo arquetípico de conduta (MELATTI, 1974). No Brasil, entre os guaranis, o rito sagrado, cantado e dançado, cumpre uma função vivificadora do mito. Para os Guaranis, Nhanderú ensinou a dança aos seres humanos e o seu surgimento confunde-se com a própria existência Guarani. Assim, Dançar, no contexto ritualístico xamânico Guarani, possibilita a conexão entre corpo e espírito, proporcionando um processo de aprendizagem vivencial, reflexivo e sensível por meio dos gestos (MENEZES, 2008)

Mas o modelo teórico eliadeano não é apenas produtivo para elucidar esse tipo de relação entre dança e crença espiritual que está

presente em muitas culturas indígenas. Ele também funciona para compreender outras culturas tradicionais não ocidentais.

Por exemplo, para a cultura indiana, o que une o ser divino ao mundo visível pode ser expresso em termos de ritmo, movimento, dança. Shiva é, por definição, o “senhor da dança” (Nataraja). Ele não cria o mundo através do “verbo”, como na cultura judaico-cristã, mas dançando. As danças sagradas indianas, executadas em honra a Shiva, mas também a outros deuses, sobreviveram até hoje como parte do folclore do povo indiano, nas performances tradicionais como o Bharata-Natyam, o Manipuri, o Kathalaki. Para essas tradições, ainda vivas no presente, foram os próprios deuses quem criaram os modelos exemplares para os movimentos de dança. E executá-los pode ser um meio de remontar à origem de todas as coisas e conectar-se ao divino (COOMARASWAMY, 1948; VOLLI, 1992; GASTON, 1991, 2013).

Também nas danças de outros povos do extremo-oriental, como na China, no Japão e muitas outras culturas, historicamente se estabeleceu esse tipo de relação entre as narrativas dos mitos e o ritual dançado. De acordo com Portinari (1989), no livro sagrado xintoísta intitulado Kojiki, a dança sagrada japonesa surge como estratégia divina para atrair o sol, que havia desaparecido da terra. Conforme diz o mito, a deusa sol Amaterasu Omikami havia se desentendido com o irmão Susanowo e por isso decidiu se esconder numa caverna. Os demais deuses, empenhados em solucionar o

conflito, resolveram dançar para a deusa sol, a fim de chamar sua atenção e atraí-la para fora. Movida pela curiosidade, no momento em que percebeu a reunião entre os deuses, Amaterasu saiu da caverna e se juntou à dança, voltando a brilhar sobre o dia.

Até mesmo no período da Antiguidade ocidental, o modelo de explicação geral proposto por Eliade, no qual os gestos e movimentos das danças são a repetição das ações arquetípicas dos deuses, funciona. Na Grécia Antiga, por exemplo, acreditava-se que as danças haviam sido inventadas pelos deuses. A dança sagrada mais antiga conhecida na Grécia é a Dionisíaca, herdada das culturas de Creta e Micenas. O deus Dionísio era o deus do Vinho, da fertilidade e do ditirambo, o ritmo que desencadeia o transe. Os ritos dionisíacos eram ritos agrários, acrescidos do significado do transe ou êxtase (embriaguez, vinho) que representa o irracional (o oposto de Apolo). As pessoas que participavam dos Ditirambos evocavam o deus dançando (BOURCIER, 2001).

No contexto da educação em dança no Brasil, o modelo teórico eliadeano, como um primeiro esboço geral de uma relação positiva entre mito e rito, pode ser importante para ajudar a desconstruir estereótipos negativos, por exemplo, sobre o xamanismo indígena. Uma vez que a sobrevivência material das comunidades indígenas inclui, entre outras coisas, o reconhecimento de sua cultura, uma teoria que permita o entendimento dos seus ritos como formas de transmissão de valores e de saberes, é importante,

mesmo que opere como um modelo genérico de explicação. Pois ele permite situar em um mesmo nível de importância, tanto as danças-rituais indígenas quanto as danças milenares das civilizações grega, indiana, chinesa ou japonesa.

Dança sagrada sem mito?

Como analisado acima, a teoria de Eliade funciona como um modelo geral de compreensão tanto de sociedades da remota antiguidade quanto em culturas tradicionais do presente, nas quais os rituais dançados repetem os gestos arquetípicos contidos nos seus mitos. Em outras palavras, ela explica a relação entre a dança e a espiritualidade quando o conhecimento de alguma narrativa mítica é essencial para que se realize a conexão do dançarino com a realidade que ele crê transcendente.

Porém, e quanto aos contextos nos quais a dança, compreendida enquanto hierofania, não dramatiza ou reatualiza um mito? Isto é, quando ela não repete uma ação originária sobrenatural, sobre a qual se reconhece um valor sagrado? A teoria eliadeana inteira desmorona? Ou ela também serve para pensar o fenômeno da dança sagrada enquanto tal, sem sustentá-la necessariamente sobre a função do mito?

Se atentarmos para o fato de que a teoria de Eliade se propõe compreender o sentido sagrado atribuído à dança a partir da

perspectiva daquele que crê na sacralidade, não faria o menor sentido reduzir a sua aplicação aos contextos analisados pelo autor. Em outras palavras, se seguirmos a risca a lógica fenomenológica, que ele se propõe a aplicar, teríamos que levar em conta também os contextos onde a dança é considerada sagrada, porém, não há uma relação com um mito transmitido por alguma tradição.

Nesse sentido, por exemplo, Lara (1999), argumenta que, seguindo ao limite a própria teoria de Eliade, a sacralidade da dança poderia ser compreendida de duas formas: a partir da modalidade de dança (dança-sagrada) ou a partir da perspectiva do ser dançante. Na segunda, a autora afirma:

[...] ao nos referirmos às partes que compõem o todo (ao ser dançante, por exemplo), a visualização da dança pela condição sagrada e/ou profana tende a ser mais flexível, principalmente porque cada pessoa tem as suas particularidades de ingresso ou não no mundo mítico. (LARA, 1999, p.105)

Para a autora, em qualquer dança o ato de dançar pode revestir-se de sentido sagrado, dependendo da ocasião ou da situação. Assim, mesmo nos dias atuais a dança seria potencialmente capaz de configurar hierofanias e definir sacralidades, sem uma necessária relação com uma tradição mitológica. Porém, não se poderia generalizar que todas as danças, sem exceções, seriam capazes de tal feito. Pois, para a manifestação do sagrado através da dança, o dançarino teria de estar apto a “deixar acontecer” (LARA, 1999), argumenta a autora, referindo-se à relação do ser dançante com o sagrado.

Tal argumento parece fazer sentido quando constatamos que, mesmo em culturas tradicionais, nem sempre a dança sagrada

repete algum acontecimento mítico. Por exemplo, conforme Gaston (2013), em todas as culturas, as danças religiosas podem variar desde movimentos simbólicos altamente formalizados, que aparecem em rituais como parte das estruturas das religiões, até movimentos individuais espontâneos:

É importante fazer uma distinção entre especialistas rituais em dança que atuam em canções religiosas ou apresentam dança como uma oferenda e que, portanto, podem ser vistos como transmitindo ou apresentando ideias espirituais em nome de outros (por exemplo, dançarinos do templo da Índia e Bali; monges dançantes do budismo tibetano) e dançarinos que se apresentam para alcançar seu próprio estado espiritual (por exemplo, os dervixes fazendo o giro sufi; os shakers do cristianismo protestante). (GASTON, 2013, p.183)

Essa dimensão mais individual da relação entre o ser humano que crê no sagrado e a dança, que a autora identifica, por exemplo, na dança dos dervixes, não repete nenhum modelo mitológico arquetípico. Nela, o dançarino sente a sua individualidade fundir-se com a vivência mística. Os sufis chamam este estado de *fanà*, a “anulação do ser individual”. Período durante o qual, “as características do pequeno ser se dissolvem para que o grande Ser possa se revelar” (NACHMANOVITCH, 1990, p. 58). Este estado alterado de consciência é considerado o encontro do ser humano com o sagrado.

Nas sociedades urbanas contemporâneas, tal configuração parece ser mais marcante do que a relação tradicional entre a dança e a repetição mítica. Pois, como já analisaram diversos autores, novas formas de religiosidade emergem, sem uma necessária relação de

continuidade com tradições religiosas do passado. E, nesse contexto, a relação entre a dança e a vivência ou experiência de contato com qualquer coisa considerada sagrada adquire muito mais os contornos de uma experiência espiritual individual.

Por exemplo, Maffesoli (2003; 2009) analisa a saturação dos ideais de racionalidade e de progresso científico da Modernidade, identificando um retorno do que ele chama de uma necessidade coletiva de comunhão emocional, social, natural e uma nova busca pelo sagrado, ao ponto do autor afirmar que a condição da nossa era atual é a da “sinergia do arcaísmo e do desenvolvimento tecnológico” (MAFFESOLI, 2003, p. 10). Assim, além da aparente uniformização “mundializante” da época contemporânea, ocorre uma diversidade de sincretismos, religiosos, filosóficos e místicos:

é certo que a cultura contemporânea em seus diversos aspectos: filmes, músicas, coreografia, moda, vida cotidiana é, cada vez mais, “contaminada” por uma religiosidade ambiental na qual se misturam, sem distinção, o ocultismo, o paganismo, o neodruidismo, o xamanismo, as diversas formas de orientalismo, sem esquecer a astrologia, a bruxaria, o satanismo ou as diversas formas de New Age. (MAFFESOLI, 2009, p. 176)

Assim, diferente do que pressupunham tanto os evolucionistas clássicos quanto Eliade, a separação entre a religião e o Estado, o avanço da ciência e a racionalização tecnológica das relações sociais, nas sociedades ocidentais modernas, não fez

desaparecer toda e qualquer forma de religiosidade². A sociedade moderna, em particular a sociedade urbana pós-industrial, não seguiu aquilo que Eliade chama de o processo de “dessacralização” (ELIADE, 2012), tornando-se completamente profana. Pelo contrário, uma das surpresas do século XX foi que a Modernidade não conduziu ao desaparecimento da religiosidade, mas sim à sua recomposição (SANCHIS, 2001, LAPATINE, 2003). Nessa linha de análise, afirma Renato Ortiz (2001):

o advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônicos de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação, a limites mais estreitos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. (p.62)

Laplatine (2003) observa que o encontro de muitas culturas conduz a uma recomposição do campo religioso. O que pode resultar ou em novos fundamentalismos, ou na emergência de um processo de hibridismo que se compõem a partir de elementos diversos, onde ocorre a transformação das culturas umas pelas outras, que o autor chama de fluxo migratório do sagrado. Esse retorno ou permanência do sagrado na contemporaneidade “é sem dúvida um dos

² Massenzio (2005) propõe uma definição mais ampliada de religião, como todo conjunto de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos, incluindo tanto as religiões institucionalizadas e tradicionais, como os grupos não institucionais e as manifestações individuais (religiosidades).

fenômenos sociais e culturais mais significativos da Modernidade” (LAPLATINE, 2003, p.11).

Nessa complexa reconfiguração cultural, com a difusão de culturas religiosas, novas e tradicionais, em uma escala planetária, como observa Perniola (1997), “a permanência e a reprodução dos rituais são seguidamente acompanhadas pelo esquecimento e pela perda dos mitos correspondentes” (p.34). Nesse contexto, novas formas de relação entre indivíduos com suas crenças espirituais e a dança, se manifestam, enquanto fenômenos sociais. E muitas delas não são baseadas em um modelo de repetição cíclica de padrões exemplares míticos por meio da ação ritual.

Essas novas conjunturas sociais, para serem corretamente interpretadas, demandam uma perspectiva epistemológica que pressuponha que o ritual também possa existir de forma autônoma, sem necessariamente ser a dramatização de um mito presente em alguma tradição cultural. O que aponta para a necessidade de complementar a teoria de Mircea Eliade com outros modelos teóricos³.

Paradoxalmente, talvez, é, no entanto, exatamente nesse ponto, quando começa a se pensar o uso das ferramentas conceituais de Eliade para uma grande variedade de experiências dançantes relacionadas à espiritualidade no mundo contemporâneo, que a sua

³ Um exemplo bastante citado são os estudos antropológicos de Arnold Van Gennep (2009) de Max Gluckman (1972) e de Victor Turner (1988, 2013) sobre as funções sociais das dramatizações rituais, que abordaram o rito de forma totalmente independente do mito.

teoria começa a revelar justamente os seus perigos. Nesse sentido, considero que é importante distinguir a dimensão mais geral da teoria de Eliade, que encontram uso em teóricos como Maffesoli, por exemplo, dos aspectos mais específicos, presentes nos meandros dos seus conceitos. Estes são elementos que necessitam ser, sim, criticados e revisados, conforme veremos na sessão a seguir.

Limites e críticas à teoria de Mircea Eliade

Nessa sessão do artigo, eu dividirei as principais críticas já efetuadas à teoria de Mircea Eliade em três pontos: 1) o uso universal do conceito de “sagrado”; 2) a oposição entre o sagrado e o profano; e, por último, 3) os juízos de valor morais pessoais do autor no que diz respeito ao tema da secularização e da Modernidade.

Com relação ao primeiro ponto, a primeira coisa que precisa ser observada é que Eliade não era um antropólogo. Pelo contrário, um dos aspectos problemáticos de sua teoria é que ela tem pouco ou nenhum diálogo com a Antropologia de sua época. Portanto, toda a sua teoria foi construída sem uma base empírica advinda de pesquisas de campo do tipo etnográficas. A segunda coisa é que, apesar de ser um historiador, há uma séria lacuna metodológica em suas pesquisas, no sentido de ele não ter utilizado metodologias de pesquisa histórica oral, tendo realizado apenas pesquisas literárias (SOUZA, 2011). Por essa falta de uma base empírica aprofundada

sobre contextos culturais mais variados, a partir de estudos de campo sobre diferentes rituais, a sua teoria acaba por cair em generalizações universalizantes que podem ser perigosas.

Eliade reconhece que não há uniformidade de experiências religiosas ao longo da história. Porém, ainda assim, ele volta o seu interesse, para a descrição de uma determinada estrutura ontológica e de uma visão existencial que ele entende estar presente em absolutamente todas as expressões religiosas humanas (GUIMARÃES, 1980). Assim, embora Eliade defenda um princípio de particularismo histórico e cultural de cada religião, afirmando que todas possuem o mesmo valor, ele fundamenta isso a partir de uma noção universal: todas as religiões tem igual valor porque são todas expressão do "sagrado". O autor busca, portanto, um elemento universal e a-histórico que estaria na base das diversas manifestações de rituais religiosos, em diferentes culturas ao longo da história. Sendo assim, os elementos culturais e sociais constitutivos da diversidade das religiões concretas tornam-se "secundários ou, até mesmo, irrelevantes em relação ao objetivo final da sua pesquisa" (USARSKI, 2013, p.77).

Para alguns autores, como Guimarães (2000), Eliade é "anti-historicista", mas não anti-histórico. Para Arteaga (2008), ao contrário, Eliade aplica um historicismo fundado em um regime metafísico, no qual existe sempre a referencia a um "sagrado" universal que o próprio autor, Eliade, se vê autorizado a conhecer e a definir.

Qualquer que seja a avaliação, o fato é que, apesar de aplicar bem o método fenomenológico, Eliade o faz, ao contrário de outros fenomenólogos, como Heidegger, Merlau-Ponty ou Sartre, sob a normatividade da noção de “sagrado” (ARTEAGA, 2008). Ou seja, sob a imposição de uma concepção espiritual como realidade sobre os objetos empíricos que analisa.

Nesse sentido, Eliade foi bastante criticado nos anos 1920 e 1950, pelos historiadores da chamada “Escola Italiana de Religiões” (MASSENZIO, 2005), e nos anos 1970 e 1980, pela corrente da Nova História Cultural (HUNT, 1995). Segundo essas críticas, o conceito de “sagrado” de Eliade estaria permeado de conotações filosóficas implícitas fortemente vinculadas à tradição religiosa judaico-cristã. A ideia do rompimento com uma ordem primordial e a consequente tentativa de retomar esta unidade através de uma conexão com o divino, assim como as reações emocionais a essa experiência, que Rudolf Otto descreve como “sentimentos inexplicáveis de horror e espanto, por um lado, e êxtase irresistível e fascinação, por outro” (ANTTONEN, 2000, p. 272), seriam, todas, bem típicas da religiosidade cristã. A própria ideia de uma relação pessoal e direta do ser humano como o sagrado, da maneira como é formulada, nada mais seria do que o “esquema protestante” da religião com Deus (USARSKI, 2013).

Portanto, quando o termo “sagrado” é utilizado em estudos sobre a religião, a partir do sentido específico que a teoria de Eliade

atribui a ele, ele estaria associado a uma ontologia religiosa específica. E o problema do seu uso acrítico residiria em pressupor ser este sentido específico aplicável, indistintamente, a qualquer religião (BELLOTTI, 2004, 2011). Em outras palavras, a noção de “sagrado” seria limitada para ser aplicado como um conceito universal, particularmente para experiências de povos não cristãos, correndo-se aí o risco de operar um reducionismo fenomenológico.

Assim, foi efetuada, ao longo do século XX, uma ampla revisão crítica da teoria do sagrado, tal como introduzida por Eliade nos estudos sobre a religião, naquilo que, historicamente, ficou conhecido dentro do campo dos estudos da religião como a “querela do sagrado” (MARTIN, 1970). Particularmente, foi criticada a indiferenciação entre o paganismo e o cristianismo, ou entre o politeísmo e o monoteísmo. E passou a se evidenciar que a teoria de Eliade representava um projeto de caráter sincrético que esconderia as diferenças existentes entre as várias religiões (PERNIOLA, 1997).

Tal crítica foi necessária, pois muitos fenomenólogos da religião que utilizaram os conceitos de “numinoso” e de “sagrado” eram, de fato, cristãos. E não escondiam as implicações de seus próprios posicionamentos religiosos pessoais em suas pesquisas. Usarski (2013) observa, por exemplo, que muitos deles se autoreconheciam como “testemunhas” das manifestações do sagrado, reafirmando as suas próprias crenças religiosas nos objetos empíricos e concretos com os quais lidavam.

O segundo ponto das críticas à teoria de Eliade representa um aprofundamento do primeiro: é exclusão recíproca do sagrado e do profano. Eliade afirma que: “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 2012, p.17). O sagrado e o profano são vistos por este autor como dois opostos incompatíveis e irreconciliáveis. E é com base nesse fundamento dicotômico, na exclusão recíproca do sagrado e do profano, que a sua teoria tenta explicar a diferença entre a experiência de vida do ser humano religioso e do ser humano privado do sentimento religioso.

Aqui, é importante acrescentar que essa dicotomia entre sagrado e profano aparece também em outros modelos teóricos dos campos da Sociologia, da História e da Antropologia, na mesma época em que Eliade construiu a sua teoria. Por exemplo, de acordo Durkheim (1996), a religião é diferente da magia: a religião estaria relacionada ao mundo sagrado e a magia consistiria na manipulação de elementos e forças da natureza visando fins práticos, objetivos e materiais, do mundo profano. Assim, tal aspecto da teoria de Eliade, reflete o espírito do seu contexto social intelectual.

Porém, todas as teorias que, ao longo do século XX, defendiam essa ideia, sofreram sérias críticas (PINEZI & JORGE, 2012). A partir delas, o binômio sagrado/profano foi apontado como advindo de uma classificação judaico-cristã, não contemplando a pluralidade de culturas religiosas existentes no mundo. Portanto, a

aplicação indiscriminada dessa oposição, especialmente para analisar culturas não europeias, implicaria em um etnocentrismo.

Esse tipo de crítica é muito importante para o campo da dança quando analisamos, por exemplo, as heranças das danças das culturas africanas. Tanto nas religiões africanas quanto nos modelos religiosos recriados na diáspora transatlântica, sagrado e profano não se opõem. No universo religioso afro-brasileiro, por exemplo, de acordo com Jorge (2013), a clássica distinção durkheimiana entre religião e magia não faz nenhum sentido, pois essas religiões se constituem justamente pelo “imbricamento entre as relações mágicas e religiosas” (p.125)

Na cultura africana, a dança serve para evocar divindades e para mediar a relação entre o ser humano e o divino, mas não está totalmente separada da vida quotidiana e social, ou, em outras palavras, aquilo que Eliade chamaria de dimensão “profana”. A compreensão disto tem um impacto considerável na nossa compreensão das lógicas culturais que regem as comunidades de sentido de muitas danças tradicionais afro-americanas, presentes na cultura popular. De acordo com Hazzard-Gordon:

Para a maioria dos afro-americanos, as comunidades social e religiosa eram a mesma coisa, e os líderes políticos, bem como os ancestrais humanos, mediadores entre a comunidade viva e o mundo das divindades. Ao contrário do Deus ocidental, as divindades ancestrais africanas encarnavam uma ampla gama de atributos aparentemente contraditórios (HAZZARD-GORDON, 1990, p.15).

Por exemplo, Stein (1990) elaborou uma análise histórica do caxambu, também chamada de jongo em algumas regiões do Brasil. O autor chamou a atenção para as experiências negras vividas no pós-abolição e as memórias do cativo da escravidão, presentes nas poéticas e dramaturgias desta dança popular. A partir disso, ele identificou imbricações entre sagrado e profano. Segundo Stein:

laico no tema, embora criado em torno de elementos religiosos africanos como o tambor, o solista, o coro responsório e os que dançavam, o caxambu ocupava uma posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular. (STEIN, 1990, p.243).

Esta imbricação entre sagrado e profano poderia ser identificada, de acordo com Stein, a partir de alguns elementos muito objetivos. Um deles seriam os tambores, considerados intermediários entre os seres humanos e as entidades espirituais (em outras palavras, com o sagrado) e fundamentais, também, em muitas outras ocasiões de festas e de performances de danças de caráter social (em outras palavras, o profano).

Como observa também o estudioso das danças de matriz cultural africanas no Brasil, Zeca Ligiéro (2012), a lógica cultural presente nestas performances:

em geral, é justamente a via dupla entre o jogo (a brincadeira) e o ritual. Neste sentido, aspectos geralmente tidos como opostos nas denominadas religiões ocidentais, encontram nas chamadas celebrações tradicionais afro-americanas, um campo fértil

de distensão e reencontro com as forças da natureza.
(LIGIÉRO, 2012, p.122)

Uma característica, portanto, das cosmovisões religiosas africanas, é a não separação ou oposição entre sagrado e profano. E este tipo de ontologia se reflete nas tradições culturais de muitas danças populares brasileiras da atualidade. O reconhecimento disso parece ser um ponto importante para pensarmos as relações entre sagrado e profano em um país de origem multicultural, como Brasil, e os limites da teoria eliadeana.

Em muitas outras culturas espirituais, além da africana, o sagrado e o profano não se opõem. Essa oposição, que pressupõe uma oposição entre espírito e corpo ou matéria, foi uma característica da corrente dominante do cristianismo europeu. É sabido que, por exemplo, durante a Idade-Média, esse cristianismo não incluía a dança em suas liturgias religiosas e proibia as danças dos camponeses (BOURCIER, 2001). Ela é, portanto, a característica de um tipo específico de projeto civilizatório, o da dita “Modernidade” ocidental, que foi formada a partir do cristianismo romano. Porém, mesmo dentro do cristianismo atual, uma relativização dessa postura aparece. Como, por exemplo, em algumas correntes do cristianismo neopentecostal, nas quais se obtém o êxtase místico a partir de dança (RICCO, 2014; DE MORAES, 2021).

O terceiro ponto das críticas à teoria de Eliade deriva do primeiro e do segundo: por partir de um conceito universal de

sagrado, e por acreditar, conseqüentemente, em uma incompatibilidade universal fundamental entre sagrado e profano, o autor crê em uma incompatibilidade entre a religião e a Modernidade. Em sua teoria, Eliade associa o sagrado apenas às sociedades mais antigas, que ele chama de "arcaicas". O "arcaico", para o autor, é sempre radicalmente mais religioso, mais próximo do sagrado do que a Modernidade. Esta, por sua vez, é associada necessariamente somente ao profano.

Conforme Allen (1998), Eliade propõe um tipo de humanismo fundado em uma ontologia religiosa. Ele procura resolver os problemas existenciais modernos afirmando que todos são problemas religiosos, afirmando, portanto, um estatuto ontológico normativo de uma natureza humana essencialmente religiosa. Para Eliade, por mais que o ser humano moderno negue a dimensão do sagrado e do mito, os conteúdos e as estruturas sagradas estão na origem do próprio ser humano.

Em uma entrevista, Eliade sugere que o Ocidente deve voltar às fontes espirituais e religiosas que fundaram a humanidade a fim de uma renovação espiritual frente à crise da modernidade (GUIMARÃES, 1980, p. 23). Em suma, ele afirma, taxativamente, que o ser humano só resolverá os seus problemas existenciais através da busca por uma consciência espiritual que está além do tempo e da História (ALLEN, 1998).

Essa crença em uma realidade transhistórica, dentro do modelo judaico-cristão, é o que determina o viés a partir do qual Eliade avalia todo o processo de secularização do Ocidente. Assim, por fazer a transposição de elementos de suas crenças religiosas pessoais para o nível epistemológico, Eliade também transpõe os seus próprios valores morais. Logo, há uma dimensão de sua teoria que se evidencia muito mais como um empreendimento filosófico, como uma espécie de filosofia da história, com profundas implicações teológicas. Por isso, a teoria de Eliade tem uma visão exageradamente pessimista sobre a Modernidade, dentro de uma retórica repleta de juízos de valores, muitas vezes idealizando, de uma forma até romântica, um passado “arcaico” em oposição a um presente moderno totalmente desencantado.

Conclusão

No âmbito mais geral, o saldo positivo da teoria de Mircea Eliade, assim como a de Rudolf Otto, é que ela rompe com o pensamento cartesiano, ao considerar o fenômeno religioso sob uma perspectiva na qual o mito é uma forma de saber tão importante quanto o pensamento racional. O mito, nas palavras do próprio Eliade, revela “uma região da ontologia que é inacessível à experiência lógica” (ELIADE, 1958, p.418) e que possui tanta importância quanto o saber lógico. Há, dessa forma, um aspecto antirracionalista em sua teoria que é bastante relevante e ainda atual.

Porque ele desvenda a existência de outra lógica subjacente ao processo mito-ritualístico, capaz de nos levar a uma visão mais positiva sobre vários rituais de danças com caráter sagrado.

Assim, independente de estarmos analisando as danças do passado, dos povos indígenas ou de outras culturas tradicionais do presente, ou ainda, novas formas de espiritualidades contemporâneas, criadas nos atuais contextos urbanos de retorno do sagrado, a teoria de Eliade lança uma base importante dentro do debate meta-teórico. A partir dele, podemos entender, por exemplo, que o fato de vivermos, hoje, em um mundo no qual ainda existem diversas ritualizações de conteúdos míticos, não precisa ser visto necessariamente como sinônimo de alienação.

Por se contrapor também a uma herança evolucionista no pensamento intelectual, a sua teoria serve para explicar culturas e sociedades mais tradicionais, nas quais os mitos ensinam a repetir os gestos dos entes sobrenaturais, sem que estas sejam rotuladas de “primitivas”, “atrasadas” ou “selvagens”. Ela também convida a pensarmos o vínculo entre dança e espiritualidade a partir de uma postura aberta à perspectiva dos sujeitos que creem na existência deste vínculo. E, com isso, serve também, por exemplo, para entendermos muitos dos sentidos presentes na construção de certas poéticas de danças populares, como algo dotado de uma lógica, em certa medida, radicalmente diferente da lógica que o mundo acadêmico da dança está habituado a conceber.

No entanto, a sua contraposição ao racionalismo e ao evolucionismo efetua-se, ainda, no interior do mesmo contexto epistêmico europeu do qual os mesmos se originam. Assim, mesmo que a sua perspectiva, em alguma medida, supere ou desconstrua certo conjunto de noções normativas de religiosidade, geradas a partir do contexto intelectual europeu, o deslocamento epistêmico operado por ela não se projeta para além de outros conjuntos. Isso acontece ao pressupor a universalidade de uma única noção de sagrado, baseada em um modo específico de relação psicológica e existencial com os indivíduos religiosos e em uma oposição absoluta com o profano, características estas que dizem respeito muito mais a noções cristãs de espiritualidade. Dizendo em outras palavras a teoria de Eliade é uma crítica ainda eurocêntrica ao racionalismo e ao evolucionismo.

Neste sentido, é importante levar em conta as críticas que já foram feitas ao campo da fenomenologia da religião, fundado a partir da teoria de Mircea Eliade, atentando para os elementos que foram apontados neste artigo e não tomar o Sagrado, tal como entendido por este autor, como um dado evidente presente em qualquer experiência religiosa. E, com isso, procurar evitar o perigo da justaposição de fatos religiosos pertencentes a grupos sociais e comunidades muito diferentes e distantes entre si, desconsiderando a multiplicidade e a pluralidade de concepções espirituais.

Assim, o Sagrado, no singular, tomado como um fenômeno universal que explica algum tipo de essência misteriosa da dança, não é um conceito que deva ser aceito como capaz de dar conta de todas as variações locais desse tipo de fenômeno. Diferentes práticas religiosas e artísticas, em diferentes sociedades e períodos da história, atribuíram e ainda atribuem à dança diferentes tipos de valores espirituais. Sem negar a necessidade de categorias gerais para analisar fenômenos desse tipo, é importante, contudo, manter a atenção para a elaboração específica das percepções e crenças em cada contexto social onde as danças adquirem algum tipo de significado sagrado.

Considerando tudo isso, e ainda também os aspectos dinâmicos do campo religioso na contemporaneidade, torna-se necessário utilizar os conceitos de Eliade de forma flexível frente à multiplicidade das manifestações históricas de relação entre dança e sentidos sagrados. A utilização dessa ferramenta teórica, portanto, necessita ser feita de forma dialógica com outras teorias. A teoria eliadenana, pensada dessa forma, e não de forma isolada, seria, assim, capaz de proporcionar uma abordagem genérica, um pano de fundo, que não inviabilizaria a reflexão específica e situada sobre as inúmeras possibilidades que constituem os diversos mundos do sagrado na dança.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. **Myth and religion in Mircea Eliade**. New York: Routledge, 1998, 384 p.

ANTTONEN, Veikko: Sacred, in: Braun, Willi; Russell T. McCutcheon [orgs.]. **Guide to the Study of Religion**, London; New York: Cassell, 2000, p.271-282.

ARTEAGA, José Eugênio Zapardiel. Mito y sentido em Mircea Eliade. El Genio Maligno. **Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, n°. 2, marzo, 2008

BELLOTTI, Karina Koisicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. História: **Questões & Debates**, Curitiba, Editora UFPR, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011.

BOURCIER, Paul. **História da Dança no Ocidente**. tradução Marina Appenzeller. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COOMARASWAMY, Ananda Kentish. **The dance of Shiva**. Owen, 1958.

CROATTO, Jos Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Coleção Religião e Cultura. Trad. de Jorge Wanderley. São Paulo: Paulinas, 2004.

DE MORAES, Jorge Adrihan do Nascimento. **Qual o lugar do meu corpo na sua leitura bíblica? Corpos dissidentes e as violências da teologia tradicional**. In: Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. 2021. p. 352-362.

DURAND, Gilbert. Introduction à la mythodologie. In: **La sortie du XXe siècle**. Société. Paris: CNRS éd, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

ELIADE, Mircea. **Padrões das Religiões Comparadas**, 1958, Londres: Sheed & Ward.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70. 1963, 170 p. Perspectivas do homem; v. 19.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 3^oed.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978.

FELDTKELLER, Andréas: Numinos, in: **Religion in Geschichte und Gegenwart**, Vol.6, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, p. 428-429.

FRAZER, James George. **La rama dorada: Magia y religión**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GASTON, Anne-Marie & GASTON, Tony. Dance as a way of being religious. In: BROWN, Frank Burch (Ed.). **The Oxford Handbook of Religion and the arts**. Oxford University Press, 2013. p.182-202.

GASTON, Anne-Marie. Bharata Natyam: A Classical Indian Dance in Transition. **South Asian Studies**, v. 7, n. 1, p. 127-140, 1991.

GLUCKMAN, Max. Moral crises: magical and secular solutions. In: **The Allocation of responsibilities**. Manchester University Press, 1972.

GUIMARÃES, André Eduardo. **A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade**. Belo Horizonte: UFMG, 1980. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

GUIMARÃES, André Eduardo. **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 608p.

HUNT, Lynn. **Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JORGE, Erica Ferreira da Cunha. É no corpo que o santo baixa! Considerações sobre o corpo nos transe religiosos afro-brasileiros. **Identidade!** São Leopoldo; v.18 n.1. p. 122-132. jan.-jun., 2013.

KEALLINOMOHOKU, Joan W. Dance, Myth and Ritual in Time and Space. In: **Dance Research Journal**, vol.29, n.1, Spring, 1997.

LAPLANTINE, François. Penser anthropologiquement la religion. In : *Anthropologie et Sociétés*. V. 37, N. 1, 2003, p. 11-33.

LARA, Larissa Michele. Dança: Dimensão Sagrada Ou Profana? **Conexões**. Unicamp, v. 1, n. 2 p. 94-107, dez. 1999.

MAFESOLLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno no trágico nas sociedades pós-modernas. Tradução Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **Le réenchantement du monde**: une éthique pour notre temps. Paris: Perrin, 2009.

MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MELATTI, Julio Cesar. **Myth and shaman**. Native South Americans. *Ethnology of the least known Continent*, editado por Patricia Lyon. Boston, Little, Brown and Company, 1974.

MENEZES, Ana Luisa. A Dança e o xamanismo: os processos educativos mito-ritualísticos do cotidiano guarani. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 111, 2008.

MÜLLER, Friedrich Max. Introdução à Ciência da Religião. Tradução de Brasil Fernandes de Barros; editoração e comentários críticos de Fabiano Victor Campos. Belo Horizonte: Senso, 2020, 444 p.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre Religião e Globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.16, n. 47, p.59-74, out.2001.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PERNIOLA, Mario. Mais-que-sagrado mais-que-profano. In: GARCIA, Maria Amélia Bulhões e KERN, Maria Lúcia Bastos (orgs.). **As questões do sagrado na arte contemporânea na América Latina**. Porto Alegre: Editora da Universidade da UFRGS; Programa de pós-graduação; Mestrado em Artes Visuais. Coleção visualidade; v.3, 1997. 188p.

PINEZI, Ana Keila; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Revisitando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano, magia x religião. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, p. 83-98, 2012.

RICCO, Ana Letícia Aires Ribeiro. Ministérios da dança: da composição estética à performance no culto evangélico. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Revista Ciências**

Sociais e Religião, Porto Alegre, v. 3, n.3, p.27-43, out. 2001

SOUZA, Vitor Chaves de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 41, 203-215, jul./dez. 2011.

STEIN, Stanley. **Vassouras: um município brasileiro do café (1850-1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004. Coleção estudos antropológicos.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2009.

USARKI, Frank. Os enganos sobre o Sagrado: uma síntese da crítica ao ramo "clássico" da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. **Revista de Estudos da Religião**. nº 4, 2004, p. 73-95.

USARSKI, Frank & PASSOS, João Décio (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

VOLLI, Ugo. **Da Aristotele a Pina Bausch**. Per il politeismo. Esercizi di pluralità di linguaggi, 1992, p.122-135.

WEBER, Max. **Sociologie de la religion: économie et société**. Paris: Flammarion, 2006.

Giuliano Souza Andreoli é Doutorando em Sociologia, Mestre em Educação, Especialista em Pedagogias do Corpo e Licenciado em Educação Física pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É professor do curso de Licenciatura em Dança da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS). Atua na área de Teoria da Dança, com ênfase em Dança e Educação, Dança e Ciências Humanas (Antropologia, Sociologia, História, Estudos Culturais, Estudos de Gênero, Dança e relações étnico-raciais) tendo atuado nos componentes: Teoria da Dança, História da dança I e II, Dança e Cultura I e II e Técnicas Corporais. Tem pesquisado sobre temas tais como: identidade, construção cultural do corpo, gênero, sexualidade, etnia, raça e classe na dança. Possui experiência artística em danças populares, de salão e contemporânea, em acrobacia e artes marciais.