



FIM DO TEMPO DAS SÍNTESES?

Questões a partir da perspectiva de Mircea Eliade em **História das Crenças e das Idéias Religiosas (1976-1983)**: um “estudo de caso” como motivo à reflexão teórica e metodológica

Mateus Henrique de Faria Pereira*
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP
matteuspereira@gmail.com

RESUMO: Eliade é mobilizado em nossa reflexão como um motivo para se levantar questões à teoria e à metodologia da história, visto por nós como campos indissociáveis. Procuramos, assim, refletir sobre o campo de experiência da perspectiva sintética a fim de construir questões sobre as condições de possibilidade para a elaboração de sínteses no contexto historiográfico atual. Nesta direção, buscaremos, na primeira parte do texto, perceber como Eliade procura de modo singular o refletir sobre questões próprias a seu campo. Na segunda parte, analisaremos as motivações expressas pelo autor para a elaboração de uma síntese. E por fim, procuraremos extrair algumas considerações e questões teóricas e metodológicas sobre a (im)possibilidade da escrita de uma síntese para o conhecimento histórico como um todo na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Mircea Eliade – Síntese – Teoria e Metodologia da História.

ABSTRACT: Eliade is mobilized in our reflection as a reason to raise questions in the theory and methodology of history, seen by us as inseparable fields. We seek, therefore, reflect on the experience from the synthetic perspective of the field to build questions about the conditions of possibility for the elaboration of syntheses on current historiographical context. In this direction, we will seek in the first part of the text, realize how Eliade seeks on own way reflect on their own issues reflect to their own field. In the second part, we analyze the motivations expressed by the author for the preparation of a synthesis. And finally, try to draw some considerations and theoretical and methodological questions about the (im)possibility of writing a synthesis of historical knowledge in contemporary society as a whole.

KEYWORDS: Mircea Eliade – Synthesis – Theory and Methodology of History.

* Esse texto é resultado de pesquisas desenvolvidas, ao longo de 2009, para o projeto **Escrita Híbrida, o passado entre a história e a filosofia em História das crenças e das idéias religiosas de Mircea Eliade** – financiado pela FAPEMIG e executado sob minha coordenação. Agradeço a participação das colegas Sabrina Mara Sant’Anna, Andreza Cristina Ivo Pereira e Karin Amaral. Agradeço ainda ao colega Pedro A. C. dos Santos, pois este texto é parte das reflexões que tenho desenvolvido com ele, aos colegas do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM – UFOP), em especial, Helena Mollo, Sérgio da Mata, Valdeci Araújo e Fernando Nicolazzi e, por fim, ao parceiro de travessia André F. Voigt.

Para Ivan Antônio de Almeida (*in memoriam*)

“Eu mordo aquilo que posso”. (Paul Valéry)

Após a Revolução Francesa emerge um conceito de história como realidade unificada e processual. A história passa a ser entendida como singular coletivo¹. Acreditamos que o conceito moderno de história é marcado por tensões, muitas vezes apresentadas de forma dicotômica, entre concepções científicas e complexas; dedutivas e indutivas; objetivistas e subjetivistas; generalistas e particularistas; continuistas e descontinuistas². Nesta reflexão pretendemos explorar a posição de um generalista, Mircea Eliade.

Não nos interessa o autor e sua obra em si. Eliade é mobilizado aqui como um motivo para se levantar questões à teoria e à metodologia da história, visto por nós como campos indissociáveis. Procuramos, assim, refletir sobre a experiência da perspectiva sintética a fim de construir questões sobre as condições de possibilidade para a elaboração de sínteses no contexto historiográfico atual³. O campo “história das religiões” nos interessa, em especial, porque é um espaço onde as dimensões “comparativa”, “globalizante”, “universal” e até “trans-histórica” da história como conhecimento se colocam desde a fundação da disciplina. Nesta direção, buscaremos, na primeira parte do texto, perceber como Eliade procura de modo próprio refletir sobre estas questões específicas. Na segunda parte, analisaremos as motivações expressas pelo autor para a elaboração de uma síntese. E por fim, procuraremos extrair algumas considerações e questões teóricas e metodológicas sobre a (im)possibilidade da escrita de uma síntese para o conhecimento histórico como um todo na contemporaneidade. É

¹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992; HARTOG, François. **Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps**. Paris: Seuil, 2003; KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

² Ver PEREIRA, Mateus H. F.; SANTOS, Pedro A. C. dos. Odisséias do conceito moderno de história: Necrológio de Francisco Adolfo de Varnhagen, de Capistrano de Abreu, e o Pensamento histórico no Brasil nos últimos cinquenta anos, de Sérgio Buarque de Holanda, revisitados. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 50, p. 27-78, 2010.

³ Sobre este ponto ver, dentre outros, HARTOG, François; REVEL, Jacques. Note de conjuncture historiographique. In: REVEL, Jacques; HARTOG, François. (Org.). **Les usages politiques du passé**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011, p. 20-21.

preciso dizer ainda que Eliade procura, na obra em questão, articular pesquisa com as chamadas fontes primárias e secundárias. Fato que mostra a solidez (“erudição histórica” e “trabalho em arquivo”⁴) do ousado empreendimento. Procuraremos demonstrar, desse modo, que a síntese acaba operando a função de organizadora disciplinar, isto é, de produzir certa ordem disciplinar.⁵

I – A SÍNTESE COMO HISTÓRIA COMPARADA E “GLOBAL”: ENTRE A METODOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA

Mircea Eliade nasceu em Bucareste, Romênia, em 1907 e faleceu em Chicago, Estados Unidos, no ano de 1986. Sua carreira inclui a produção de novelas, romances, ensaios, diários, roteiros para peças teatrais, dicionários, tratados, livros e artigos sobre história das religiões⁶. De outra maneira, quase a totalidade de sua obra científica dedicada ao estudo das religiões foi escrita em francês (após 1945) e em inglês (a partir de 1956). Uma marca de seus estudos é a facilidade com que o autor transitava em fontes e bibliografias diversas, em grande parte tal característica, cada vez mais incomum, é derivada do fato que ele falava e escrevia fluentemente oito línguas: romeno, francês, alemão, italiano, inglês, hebraico, persa e sânscrito⁷.

Tendo formação de filósofo e historiador, sua tese de doutorado, na Índia, versa sobre o Yoga a partir do contato com textos originais em sânscrito. A mística e mesmo o “esoterismo”⁸ são uma constante preocupação em seus escritos, bem como

⁴ Utilizamos aspas para os dois conceitos (erudição e arquivo) pois temos certa reticências ao uso dos termos em pesquisa histórica dado seu caráter problemático. Talvez seja a “influência” do livro de Jacques Derrida **Mal d’archive**. Paris: Galilée, 2008 [1995].

⁵ Agradecemos a Piero Deltoni as sugestões no que se refere às estas últimas questões.

⁶ SANT’ANNA, Sabrina Mara; PEREIRA, Andreza Cristina Ivo. Mircea Eliade entre a Fenomenologia e a História das Religiões. **Seminário Nacional de História da Historiografia**, 3, 2009, Mariana. **Anais do III Seminário Nacional de História da Historiografia**: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009, p. 1 e 2. Ver, também, ELIADE, Mircea. **Le Moissons du Solstice**. Mémoire. Paris: Gallimard, 1988, ELIADE, Mircea. **Fragments d’un jornal**. Paris: Gallimard, 1991; GARCÍA, José Antonio Hernández. Bibliografía comentada de Mircea Eliade. **Estudios de Asia y África**. Distrito Federal/México: El Colegio de México, vol. XXXVIII, n. 001, p. 223-262, enero-abril de 2003.

⁷ KITAWAGE, Joseph. Eliade, Mircea. In: ELIADE, Mircea. (Org.). **The Encyclopedia of Religion**. New York: Macmillan Company, 1987, p. 85-90; RIES, Julien Ries. Eliade, Mircea. **Dictionnaire des religions**. Paris: PUF, 1984, p. 612-615.

⁸ Sobre a questão da alteridade das culturas na obra de Eliade, ver, dentre outros, CONSTANTIN, Tacou. **Cahier de L’Herne**: Mircea Eliade. Paris: Éditions de l’Herne, n. 33, 1978.

um terreno fértil de acusação⁹. Na realidade, como o autor explica no prefácio do volume III do **História das Crenças e das Idéias Religiosas** o interesse por estes temas se deve também ao fato deles não serem muito estudadas no seio da cultura ocidental:

como o leitor não deixará de perceber, alterei o plano anunciado no *Prefácio* do segundo tomo. Continuei a desenvolver a história das Igrejas cristãs até a época das Luzes e transferei para o último tomo os capítulos sobre o desabrochar do hinduísmo, a China medieval e as religiões do Japão. Reservei quatro capítulos para a história das crenças, idéias e instituições religiosas da Europa entre os séculos IV e XIV, mas me detive menos nas criações familiares ao leitor ocidental (a Escolástica e as Reformas, por exemplo), para poder examinar com maior profundidade certos fenômenos que em geral não são estudados nos manuais ou têm sua importância diminuída: as heterodoxias, heresias, mitologias e práticas populares, a feitiçaria, a alquimia e o esoterismo. Interpretadas em seu próprio horizonte espiritual, essas criações religiosas não são destituídas de interesse e, às vezes, até de grandeza. De qualquer modo, elas fazem parte integrante da história religiosa e cultural da Europa. Uma seção importante do derradeiro tomo da *História* terá por tema a apresentação das religiões arcaicas e tradicionais da América, África e Oceania. Finalmente, no último capítulo, procurarei analisar a criatividade religiosa das sociedades modernas.¹⁰

O trecho deixa claro que Eliade se preocupa em construir uma síntese que não seja superficial e, ao mesmo tempo, apresente com uma visão globalizante e comparativa do fenômeno religioso em diferentes culturas ao longo de *toda* a história

⁹ Sobre este ponto ver as críticas mais radicais em DUBUISSON, Daniel. **Mythologies du xx^e siècle Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2008; DUBUISSON, Daniel. L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade. **Actes de la recherche en sciences sociales**. Paris: EHESS, 1995, n. 106-107, p. 42-51, vol. 106. DUBUISSON, Daniel. **Impostures et pseudoscience, l'oeuvre de Mircea Eliade**. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2005; LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. **Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme**. Paris: PUF, 2002. Ver, também, DE MARTINO, Marcello. **Mircea Eliade esotérico**. Roma: Settimo Sigillo, 2008. A título de exemplo destacamos que Dubuisson, em **L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade**, afirma que a obra de Eliade é marcada pelo elitismo, esoterismo, ultra-autoritarismo do poder político, conservadorismo, antijudaísmo, anticristianismo, naturalismo e ruralismo místico, pois Eliade se opõe brutalmente à democracia, aos direitos do homem, à noção de progresso (p. 51). De forma desqualificadora o autor afirma que: "l'histoire des religions ne ressemblera jamais tout à fait aux autres sciences humaines" pois está cheia de obras, como as de Eliade, onde sob "le couvert de son nom et de son autorité scientifique, se livrent sans retenue à l'apologie de thèses bizarres et partisans". (p. 42). "C'est pour cela qu'Eliade, à la manière de Heidegger, refuse *a priori* tout interprétation de son oeuvre qui n'em respecterait pas la vocation mystique". (p. 43) "Dès lors, l'histoire des religions devient avec Eliade une sorte de discipline magique, de propédeutique mystérieuse chargée de s'occuper du réveil et du renouveau 'spirituels' de l'humanité. Les historiens des religions, à condition qu'ils aient placé Eliade et ses principes à leur Tetê, deviendront une véritable elite chargée de guider spirituellement les hommes sur le chemin de la Verité". (p. 46)

¹⁰ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 14.

humana¹¹. Mircea Eliade defende, sobretudo, em suas duas obras mais teóricas que são de 1949 (**O Mito do Eterno Retorno: arquétipos e repetição** e **Tratado de História das Religiões**¹²) concepções que irá sustentar, em boa medida, seu pensamento até sua morte. Do nosso ponto de vista, o livro **O Sagrado e o Profano**, publicado originalmente na Alemanha em 1957, representa uma síntese didática das duas obras anteriores. O autor inicia obra de 1957 procurando se inserir no interior do campo da “ciência das religiões”. Afirma Eliade:

a ciência das religiões como disciplina autônoma, tendo por objeto a análise dos elementos comuns das diversas religiões a fim de decifrar-lhes as leis de evolução e sobretudo, precisar a origem e a forma primeira da religião, é uma ciência muito recente (data do século XIX), e sua fundação quase coincidiu com a da ciência da linguagem.¹³

Acreditamos que Eliade é um autor de poucas rupturas ao longo de sua trajetória, os conceitos de sagrado – que por definição é aquilo que se opõe ao profano, e de hierofania – manifestação do sagrado, do transcendental em um objeto e/ou em um fenômeno, são centrais em sua compreensão da irredutibilidade da experiência religiosa. Para Eliade, houve e há um retorno do sagrado no mundo moderno. Este existe camufladamente na esfera do mundo profano. Para o autor as mitologias arcaicas são fundamentais para conhecer o universo mental do homem religioso. É preciso compreender que a vida destes homens não é puramente humana, é cósmica. Eliade chamou isso de “experiência aberta”, pois não se limita à vida humana, mas é marcada

¹¹ RENNIE, Bryan. (Org.). **Changing religious worlds. The meaning and end of Mircea Eliade**. New York: State University of New York Press, 2001; RENNIE, Bryan S. **The International Eliade**. Albany: State University of New York Press, 2007.

¹² cremos que o *Tratado* já é uma primeira tentativa de síntese do autor como adverte inclusive Georges Dumézil no prefácio: “Bem entendido, Mircea Eliade sabe melhor do que ninguém que toda síntese deste gênero comporta e requer uma tomada de atitude, vários postulados que a sua eficácia justifica, mas que são pessoais, portanto provisórios, pelo menos perfectíveis. [...] são entre [...] pouquíssimos distintos investigadores (refiro-me aos autênticos investigadores) [que] se dedicam aos estudos comparativos e gerais, quer porque exigem uma preparação mais difícil, quer porque os amadores, alguns muito oficiais, os desacreditaram”. In: DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmo, 1970, p. 14-15.

¹³ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 1. Dumézil no prefácio ao **Tratado de História das Religiões** também faz questão logo no primeiro parágrafo em inserir Eliade no campo de estudos das “ciências das religiões”, a saber: “não se pode dizer que as ciências envelhecem depressa, no nosso século, pois têm o privilégio de não correrem para a sua própria morte. No entanto, como mudam rapidamente de aspecto! A ciência das religiões é como a dos números ou como a dos astros”. DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmo, 1970, p. 7.

por uma estrutura que pode ser chamada de trans-humana, pois está em comunicação com os deuses e comunga da santidade do mundo.

O termo hierofania é usado em Eliade para designar eventos em que ocorrem a manifestação do sagrado, ou de realidades sagradas, daquilo que não pertence ao mundo profano. Constata que o homem ocidental encontra sérias dificuldades em compreender e lidar com as várias formas de hierofanias. Para o autor, manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, paradoxalmente, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico. Tudo o que pertence ao cosmos pode, enfim, transformar-se em uma hierofania:

Para traduzir o ato de manifestação do sagrado nos propusemos o termo hierofania, que é cômodo, sobretudo por não implicar nenhuma precisão suplementar: ele somente exprime o que está implicado em seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado se mostra para nós. Poderia dizer que a história das religiões, desde as mais primitivas até as mais elaboradas, é construída por uma acumulação de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. Da mais elementar hierofania, por exemplo, à manifestação do sagrado em um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore até a hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. É sempre o mesmo ato misterioso: a manifestação de algo de “ordem diferente”, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.¹⁴

Assim, a reflexão do autor insiste numa hermenêutica histórico-religiosa, reivindicando o espaço da história das religiões como tão importante quanto das demais áreas do saber. É interessante que o autor é um artesão de conceitos, criando e os desenvolvendo a partir do jogo que estabelece entre teoria e empiria, mas talvez esta dimensão criativa seja mais diretamente ligada a certa teoria prévia do fenômeno religioso que o autor busca construir.

Ele conceitua o *homo religiosus* em busca de sentidos, significados relevantes ao homem laico. O homem religioso experimenta a necessidade de existir em um mundo total e organizado, num Cosmos. Eliade ainda afirma que para o *homo religiosus* o espaço não é homogêneo, apresenta quebras. Existem, portanto, os espaços sagrados, que foram consagrados e os espaços profanos. O espaço e mundo profano seria tudo o que é domínio do não ser, do que não tem sentido, do que não é sacralizado, do que é neutro e que não possui significação. Numa perspectiva ontológica, é o

¹⁴ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 17.

sagrado que funda o mundo. O homem tende a querer ficar o mais perto possível da verdade, da realidade recheada de sentido e valor. Deseja o afastamento do caos, onde nada é ordenado e significativo e para a experiência profana o espaço é homogêneo e neutro. Trata-se de uma vontade ontológica: a experiência do sagrado faz parte da condição humana, pois sem ela, no limite, o homem não existiria e não poderia viver o tempo em sua pluralidade. Afinal, a realidade sagrada é imbuída de contrários, isto é, uma espécie de androginia mística, o que Eliade chamou de *incidentia oppositorum*, uma coincidência de opostos, em que os contrários ao invés de se excluírem, se complementam.

Sagrado e profano, portanto, representam uma dualidade e simboliza uma relação paradoxal durante o processo de sacralização, em que ocorre a coexistência entre essas duas realidades contrárias, opostas. Paradoxo encontrado também no sagrado por ser esta a realidade absoluta e se manifestar no profano, se limitar e historicizar. Portanto, toda manifestação do sagrado se dá pelas hierofanias, isto é, algo de ordem diferente, distinta, através da realidade profana. Essa relação simbiótica entre essas duas esferas está no cerne da existência do *homo religiosus*.

A obra eliadiana, desse modo, privilegia a questão da dialética de opostos. O sagrado é diferente, oposto ao profano, mas neste se manifesta através de objetos e/ou espaços no mundo natural, também chamado de profano¹⁵. Paradoxalmente, sagrado e profano passam a coexistir realizando uma ruptura ontológica.

Pode-se concluir daí que a experiência religiosa é ambígua, que envolve a ocultação do profano quando este está revestido do sagrado e vice-versa. Para o *homo religiosus* o sagrado está repleto de ser. Portanto, ele os percebe como realidades completamente opostas. A transcendência significa exatamente o ir além, o superar o mundo imediato, o mundo em que vivemos, para ir ao encontro a algo maior. Não é sem razão que boa parte dos volumes da **História das Crenças e das Idéias Religiosas** é constituída de descrições da vida de indivíduos religiosos. Analisando a vida de Santo Agostinho, por exemplo, o autor afirma: “tal como acontece com muitos fundadores de religiões, santos ou místicos (por exemplo, Buda, Maomé, São Paulo, Milarepa, Inácio

¹⁵ Sobre estas questões ver, sobretudo, ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. **A camuflagem do sagrado e o mundo moderno**: à luz do pensamento de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

de Loiola, etc.), a biografia de Santo Agostinho ajuda-nos a compreender certas dimensões do seu gênio”.¹⁶

Toda manifestação do sagrado é a manifestação de uma coisa totalmente outra, de uma realidade que não pertence ao mundo profano. O mistério da existência está diretamente ligado ao fato que sempre que o sagrado se manifesta ele se torna limitado e historicizado. Eliade afirma que,

É lamentável que não disponhamos de uma palavra mais precisa que religião para exprimir a experiência do sagrado. Este termo carrega consigo uma história muito longa, mesmo que um pouco limitada sobre o plano da cultura. Pergunta-se como pode ser aplicada sem discriminação ao Oriente-Próximo, ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, ao hinduísmo, ao budismo e ao confucionismo, assim como aos povos ditos “primitivos”. Mas é talvez tarde demais para buscar uma outra palavra, e religião pode ainda ser um termo útil desde que se lembre que não implica necessariamente numa crença em Deus, em deuses ou espíritos, mas se refere à experiência do sagrado e, em consequência, está ligado às idéias de ser, significação e de verdade.¹⁷

O autor é contra as análises que reduzam o religioso ao não-religioso, como quiseram alguns estudos da psicologia, economia, sociologia, entre outros. Para ele os fenômenos sempre ocorrem num contexto histórico, social e cultural determinado. A fenomenologia e a história das religiões podem compreender e explicar estes fatos em sua totalidade¹⁸. Abordar as diversas manifestações religiosas apenas por um de seus elementos como o social, o psicológico, o político é reduzir tais fenômenos.

Nesta direção, entendemos que o “método” de Eliade busca articular história comparada e “global” a partir de três procedimentos – *démarche* – (histórico, fenomenológico e hermeutico):

1) os fenômenos religiosos são acontecimentos da história humana e devem ser compreendidos em seu contexto;

¹⁶ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas**. De Maomé à Idade das Reformas. São Paulo: Zahar, Tomo III, 1984, p. 58.

¹⁷ ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 7.

¹⁸ Um panorama das críticas a este tipo de perspectiva pode ser visto em ALLIEZ, Eric. **Da impossibilidade da Fenomenologia** – sobre a filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Editora 34, 1996.

2) a história das religiões estuda as hierofanias, isto é, as manifestações do sagrado cuja *estrutura* é a mesma (ou semelhante) em todo o mundo em espaços e tempos diferenciados¹⁹; e

3) é preciso interpretar o conteúdo das diversas hierofonias a fim de que o homem de hoje as compreenda²⁰.

Portanto, Eliade parte do *a priori* da unidade cultural profunda da humanidade por meio da universalidade do simbolismo religioso e das diversas manifestações do sagrado. Este *a priori* é, assim, uma condição necessária para a “erudição histórica” tão presente nos textos de Eliade e, em especial, em **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. A este respeito o autor no prefácio do segundo volume deste livro afirma:

julgo, na verdade, que todo estudo histórico pressupõe certa familiaridade com a História Universal; por conseguinte, a mais rigorosa “especialização” não exime o cientista da obrigação de situar as suas pesquisas na perspectiva da História Universal. Participo igualmente da convicção daqueles que pensam que o estudo de Dante ou Shakespeare, ou até Dostoievski ou Proust, é esclarecido pelo conhecimento de Kálidâsa, dos *No* ou do *Macaco peregrino*. Não se trata de um pseudo-enciclopedismo, vão e, em suma, estéril. Trata-se simplesmente de não perder de vista a unidade profunda e indivisível da história do espírito humano.²¹

A preocupação constante com a identificação “fenômenos universais” é uma presença ao longo da obra **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Três

¹⁹ Sobre este ponto é esclarecedor uma passagem do **Tratado de História das Religiões**: “cada categoria de documentos (mitos, ritos, deuses, superstições, etc.) é para nós igualmente preciosa quando pretendemos compreender o fenômeno religioso. Esta inteligência realizou-se constantemente no quadro da *história*. Só pelo simples facto de nos encontramos em presença de hierofanias nos encontramos em presença de documentos históricos. É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem de influência do momento histórico”. ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmo, 1970, p. 25.

²⁰ ELIADE, Mircea. **La Nostalgie des origines**. Méthodologie et histoire des religions. Paris: Gallimard, 1971. Ver, também, DEPRez, Stanislas. **Mircea Eliade. La philosophie du sacré**. Paris: L’Harmattan, 1999; DOUGLAS, Allen. **Mircea Eliade et le phénomène religieux**. Paris: Payot, 1982; MARINO, Adrian. **L’herméneutique de Mircea Eliade**. Paris: Gallimard, 1981; TURCANU, Florin. **Mircea Eliade: le pionnier de l’histoire**. Paris: La Découverte, 2003; OLSON, Carl. **The Theology and philosophy of Eliade**. Londres: Macmillan Academic and Professionnal LTD, 1992; DUDLEY, Guilford. **Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics**. Philadelphia: Temple University Press, 1977; 1994; RENNIE, Bryan S. **Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion**. Albany: State University of New York Press, 1996; SIMON, Eugen. **Mircea Eliade: A Spirit of Amplitude**. Boulder: East European Monographs, 2001; STRENSKI, Ivan. **Four Theories of Myth in Twentieth-Century History**: Cassirer, Eliade, Levi Strauss and Malinowski. Iowa City: University of Iowa Press, 1987.

²¹ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 16, vol. I.

exemplos: “a transformação de um deus celeste e soberano em *deus otiosus* é fenômeno *universalmente* atestado”, “o sacrifício aos deuses celestes é *universalmente* atestado, sobretudo na ocorrência de calamidades ou catástrofes naturais” e “o mito cosmogônico mais conhecido entre as populações da Ásia central e setentrional é um mito quase *universalmente* difundido, ainda que sob formas distintas”.²² Sendo assim, podemos dizer que a ideia de síntese, articulada com a perspectiva comparada e global (para Eliade, como percebemos, toda a história do sagrado pode ser comparada em todas as épocas e partes do Globo), é antes de tudo um *a priori*. A síntese é o resultado *natural* de uma concepção (de difícil nomeação²³) de história e da experiência humana no tempo. Não sem razão o autor reafirma o primado do estudo do religioso em detrimento da história quando afirma que

[...] na expressão “história das religiões”, a ênfase deve ser dada à palavra *religião*, e não à *história*. Pois, se existem várias maneiras de se praticar a *história* – desde a história das técnicas até a história do pensamento humano –, só existe uma maneira de se abordar a *religião*: atentar para os fatos religiosos.²⁴

Sendo assim, não há uma oposição entre sagrado e profano, pois para Eliade o sagrado possibilita a transcendência do profano. Esta concepção explica a primazia do religioso em detrimento da história percebida como da ordem do profano. A história pode ser entendida como uma *disciplina* que possibilita a uma melhor compreensão das hierofanias.

II – A SÍNTESE COMO UM MONUMENTO: ENTRE A PEDAGOGIA E O LEGADO

A produção bibliográfica de Mircea Eliade é extensa, consta de mais de 40 livros entre ensaios, tratados, pesquisas originais, romances, dentre outros. Em 1976, depois de uma longa e reconhecida carreira acadêmica, ele publicou, como texto de

²² ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 19-22, vol III. Para Sérgio da Mata a questão da universalidade atravessa a reflexão sobre o religioso, pois “podemos definir a religião como uma forma universalmente difundida de prover o homem de mecanismos psicológicos e sociais capazes de equacionar o problema da contingência, bem como de institucionalizar suas relações com a transcendência. Essas formas de organização.

²³ Sérgio da Mata interpreta a produção de Mircea Eliade como marcada por uma “tendência anti-historicista” DA MATA, Sérgio. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 68.)

²⁴ ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Ver, também, SILVA, Anaxsuell Fernando da. Mircea Eliade e a questão da autonomia dos estudos da religião, **Revista Inre-Legere**, n. 2, jul./ dez. de 2007; ALLEN, Douglas. **Mircea Eliade y el fenómeno religioso**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

maturidade, o primeiro volume da célebre **História das Crenças e das Idéias Religiosas**, tendo editado os outros dois tomos em 1979 e em 1983. Nessa volumosa obra, tomando por prerrogativa a idéia de que “a consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado”²⁵, Eliade analisou o conjunto de ritos, mitos e crenças presentes em diversas tradições religiosas (tanto do oriente quanto do ocidente), discutindo seus mitos criadores, suas hierofanias e suas crises dentro de um esquema cronológico. Por se tratar de assunto tão vasto, Mircea Eliade assim estruturou a **História das crenças e das idéias religiosas**:

Tomo I: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis
(vol. 1. Das origens ao Judaísmo; vol. 2. Dos Vedas a Dioniso)
Tomo II: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo
(vol. 1 Das Religiões da China Antiga à Síntese Hinduísta; vol. 2. Das Provocações do Judaísmo ao Crepúsculo dos Deuses)
Tomo III: De Maomé às Teologias Ateístas Contemporâneas. (o único volume publicado começa em Maomé e para na “Idade das Reformas”)

Sem sombra de dúvidas, a síntese proposta e apresentada por Eliade exigiu delongada pesquisa e dedicação. Contudo, o leitor especialista que se debruça sobre suas reflexões percebe uma série de “simplificações” e “incorrecções” no trato de crenças religiosas tão diferentes e distantes no tempo e no espaço umas das outras. A leitura dessas obras muitas vezes é fatigante. Às vezes é impossível não lembrar do comentário exagerado de Benjamin, em o **Narrador**, em que afirma que Heródoto não explica nada: só narra!

Sendo Eliade um homem preocupado com o rigor de seus estudos, porque “arriscou-se” na elaboração de uma síntese? A análise do prefácio escrito no primeiro tomo da obra em questão nos dá indícios do lugar que a síntese ocupa em sua concepção. O autor afirma que gostaria de escrever uma obra curta e **consisa**, para ser lida de forma continuada e em poucos dias. A vantagem dessa fórmula seria a possibilidade do leitor viajar em vários, espaços, tempos e crenças de uma só vez. Dada a dificuldade desta empreitada Eliade afirma que se resignou a escrever uma obra de três tomos, na esperança de reduzi-la a um volume de quatrocentas páginas. O romeno afirma que:

²⁵ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar 1983, p. 27, vol. I.

Durante anos tentei escrever uma obra curta e concisa, que se pudesse ler em poucos dias, pois a leitura continuada revela excelentemente a *unidade fundamental* dos fenômenos religiosos e, ao mesmo tempo, a inesgotável *novidade* das suas expressões. O leitor de um livro como esse se defrontaria com os hinos védicos, os Bramanas e os Upanixades algumas horas depois de ter passado em revista as idéias e as crenças dos paleolíticos, da Mesopotâmia e do Egito; descobriria Sankara, o tantrismo e Milarepa, o Islã, [...]. Mas infelizmente esse livro curto e conciso ainda não está escrito. Resignei-me a apresentar, por enquanto, uma obra em três tomos, na esperança de reduzi-la eventualmente a um volume de cerca de 400 páginas.²⁶

O autor destaca que escolheu esta fórmula conciliatória por dois motivos. Em primeiro lugar, para divulgar “certo número de textos importantes e insuficientemente conhecidos”. Em segundo lugar, para “colocar à disposição do estudante bibliografias críticas bastante elaboradas”. Essas escolhas permitiriam ao estudante consultar os problemas e a bibliografia específica no final de cada volume. O autor faz questão de realçar que estabeleceu “para cada subseção, o essencial da bibliografia crítica recente, sem ignorar os trabalhos cuja orientação metodológica não compartilho”.²⁷

Nas citações transcritas acima, Mircea Eliade deixa transparecer que seu público alvo, ou seja, o “leitor-modelo” da **História das Crenças e das Idéias Religiosas** não é apenas o especialista, mas, talvez, ao contrário, o público não especializado que pode “viajar” no tempo e no espaço por meio da leitura de um único livro e ainda conhecer textos restritos aos especialistas; e, sobretudo, o estudante em fase inicial de formação e pesquisa. A síntese-provisória²⁸ de Eliade, nessa direção, abre caminhos para o público não especializado e para o estudante. Ela, antes de tudo, cumpre a função pedagógica de formar, instruir e indicar novas possibilidades de pesquisas.

Percebe-se, portanto, que a figura do professor e do pesquisador se encontram e se mesclam. O prefácio do último tomo nos mostra a luta do autor contra o tempo a doença e a morte com fins de deixar um legado. Nesse prefácio, Eliade compartilha sua dor com os leitores e afirma:

²⁶ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 15, vol. I.

²⁷ Ibid.

²⁸ Sobre a questão das sínteses provisórias ver, dentre outros, HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, n. 148, p. 13, 1º. semestre de 2003.

O atraso na publicação deste terceiro tomo deve-se principalmente a razões de saúde: já algum tempo minha visão vem diminuindo e uma arte rebelde dificulta-me o manejo da pena. Vejo-me assim obrigado a concluir a última parte da *História das Crenças e das Idéias Religiosas* com a colaboração de vários colegas, escolhidos dentre meus ex-alunos. [...]. A presença, o carinho e a dedicação de minha mulher conseguiram superar o cansaço e o desânimo provocados por meus sofrimentos e minha deficiência física. É graças a ela que este volume pôde ser escrito.²⁹

A síntese de Eliade é, assim, quase que uma última aula, um testamento para as próximas gerações de alunos, professores e pesquisadores. Ela abre e fecha, ao mesmo tempo, uma trajetória intelectual e o “estado da arte” de um campo. Para o autor em questão ela é um ponto de chegada de uma travessia pessoal, profissional e de área de estudos especializados que ajudou a desenvolver: a história das religiões. Como, aliás, fica claro desde o primeiro prefácio, redigido em 1975, onde o autor afirma que “em 50 anos de trabalho, muito aprendi com os meus mestres, colegas e estudantes” e termina afirmando que **História das Crenças e das Idéias Religiosas** “será provavelmente a minha última contribuição a uma disciplina que nos é cara”.³⁰ A síntese, portanto, também contribui para construir um *monumento* (autor e obra) em um determinado campo disciplinar³¹.

III – O CASO: ENTRE A SÍNTESE E A MONOGRAFIA?

Em entrevista, em 2005, Reinhart Koselleck reafirmou que ainda “segue sendo pertinente o estudo das mudanças globais em escala universal”.³² É interessante que autores tão distintos como Eliade e Koselleck reafirmem a perspectiva kantiana de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Mesmo assim cremos que cabe

²⁹ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 15, vol. III. Ver, também, ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

³⁰ Ibid., p. 17.

³¹ Para uma síntese da história das religiões como “disciplina autônoma” ver, dentre outros, DA MATA, Sérgio. A religião como objeto: da história eclesiástica à história das religiões. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 35-69. O autor ainda destaca de forma contundente que “desde sempre, bem o sabemos, a história se faz por meio de monografias. Mas a ciência histórica só se realiza plenamente no momento da síntese. Do contrário, o máximo a que se chega é um mosaico de pequenas verdades” (p. 142). Para uma perspectiva crítica aos campos disciplinares ver, em especial, BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude, REVEL, Jacques (Éd.). **Qu'est-ce qu'une discipline?** Paris: EHESS, 2006.

³² Entrevista disponível em: http://www.institucional.us.es/araucaria/entrevistas/entrevista_1.htm. Acesso em outubro de 2008.

investigar mais detalhadamente as razões da aludida potencialidade. A esse respeito Ricoeur nos oferece uma pista quando afirma que a historização da experiência e do tempo, bem como sua relativização cria dois efeitos antagonistas.³³

Talvez uma possível forma de minimizar a dicotomia generalização *versus* particularismo e a ambigüidade referida por Ricoeur esteja em reconhecer os limites da história em sua dimensão disciplinar³⁴. No caso específico de Eliade, seria sua síntese singular? Ou faz parte de um longo processo, que passa obviamente pelo projeto, por exemplo, de Henri Berr? Nesta direção, gostaríamos de dizer que é necessário, como desdobramento da reflexão aqui realizada, pensar sobre as articulações entre o conceito de síntese com os de História Geral, História Universal, História Global e Ensaio Histórico. Arriscaríamos a dizer, no entanto, que a “síntese”, talvez, possa ser entendida como uma *démarche epistêmica* que visa à generalização a partir de “histórias particulares”. Ao passo que a História Geral, História Universal, História Global e Ensaio Histórico podem ser também entendidos como “gêneros historiográficos” que se apropriam do “procedimento sintético”, isto é, da construção da unidade de um determinado *todo*. Ou seria muito arriscado pensar em um princípio (trans-histórico ou meta-histórico? ou mesmo cumulativo?) de uma *démarche* que identifica e constrói uma unidade (por similitude, cruzamento e contrates) a um determinado todo onde as formas de composição e as finalidades variam?³⁵ Talvez o que Eliade busque é a unidade “fundamental”, por meio da historicização, do fenômeno religioso. Assim, a síntese é uma espécie de pedra filosofal desta busca, muito mais do que a catalogação de diversas experiências religiosas no tempo.³⁶ Talvez, ainda, a síntese, para a moderna

³³ RICOEUR, P. **A Memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007, p. 319.

³⁴ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Entre as luzes e o romantismo: as tensões da escrita da história no Brasil oitocentista. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. (Org.). **Estudos sobre a escrita da história**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 69.

³⁵ Agradeço, novamente, a Piero Detoni e a Pedro dos Santos pela disposição de discutir e criticar algumas das ideias aqui contidas. Espero ter conseguido apropriar das críticas e sugestões, mesmo que subvertendo alguma delas. Ver, DETONI, Piero. **Estudos sobre a escrita da história**. Histórias literárias, erudição, sentido filosófico e síntese histórico-sociológica: travessias da moderna experiência historiográfica nos trópicos. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Ouro Preto.

³⁶ Pedro dos Santos a partir destas questões, em leitura de uma versão anterior deste texto, levanta uma hipótese interessante: “nesse sentido, a idéia de síntese em Eliade é similar à do Henri Berr, na **Revue de Synthèse Historique**, que também propunha a síntese como o resultado de estudos comparados. Acho que a diferença é a relação do todo com as partes: na história geral/universal, o todo é a soma das partes; na síntese, o todo estaria contido em cada parte, e cada parte afirmaria (ao invés de formaria) o todo”.

historiografia, tendo em vista sua dimensão pedagógica, seja o ponto de saturação e superação de um determinado saber.³⁷

Como vimos, este tipo de procedimento – sintético – é apropriado por Mircea Eliade como um dado. A síntese é o resultado *natural* de uma concepção moderna de história que articula história comparada, “global”, formação e legitimação no interior de um campo, a saber: a história das religiões. Nessa direção, gostaríamos de compartilhar algumas inquietações a fim de desnaturalizarmos e refletirmos sobre o potencial do procedimento sintético na historiografia e teoria da história contemporânea: é ainda possível explorar facetas desconhecidas, inexploráveis, silenciadas e derrotadas pelo conceito moderno de história por meio de uma obra de síntese? quais os limites e possibilidades de uma síntese em um contexto (pós)pós-estruturalista? É possível a construção de sínteses que procurem superar a dicotomia generalização *versus* particularidade e também ensino e pesquisa, sobretudo, se concordamos que a história pode ser compreendida como uma ética de responsabilidade para o presente?

Tendo em vista que não existe oposição entre a história do particular ou história local e história global³⁸ no que diz respeito às questões teóricas e metodológicas trazidas a partir de Eliade ainda gostaríamos de deixar em aberto algumas sugestões à reflexão³⁹: como construir uma história pensada em escala mundial? Deve ser uma forma nova de comparativismo (morfológico)? Como totalizar as diferentes maneiras

³⁷ A este respeito Pedro dos Santos levanta outra importante hipótese, que concordamos, “acho ainda que, nesse aspecto disciplinar [tendo em vista as dimensões pedagógicas], talvez seja possível afirmar que uma disciplina (ou sub-disciplina) precise de sínteses, de manuais, de obras gerais, para se estabelecer, para configurar seu domínio.”

³⁸ Para Revel, “o que a experiência de um indivíduo, de um grupo, de um espaço permite perceber é uma modulação particular da história global. Particular e original, pois o que o ponto de vista micro-histórico oferece à observação não é a versão atenuada, ou parcial, ou mutilada, de realidades micro-sociais: é, [...], uma versão diferente”. (p. 27-28) e “Na verdade, a escolha não é alternativa entre duas versões da realidade histórica do Estado, uma que seria ‘macro’ e a outra ‘micro’. Uma e outra são ‘verdadeiras’ (e outras mais em níveis intermediários que seria conveniente recuperar e modo experimental) e, nenhuma é realmente satisfatória porque a constituição do Estado moderno é precisamente feito do conjunto desses níveis, cujas articulações ainda precisam ser identificadas e pensadas” (REVEL, Jacques. *Microanálise e construção do social. Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FVG, 1998, p. 32)

³⁹ Estas questões foram elaboradas e/ou apropriadas, em especial, a partir de CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009; WERNER, Michel; ZIMMERMANN, Bénédicte. *Pensar a história cruzada: entre empiria e reflexividade. Textos de História*. Brasília: UNB, vol. 11, n. 1/2, p. 89-127, 2003. “De la comparaison à l’histoire croisée”. **Le Genre Humain**, Seuil, n. 42, 2004; DETIENE, Marcel. **Comparer l’incomparable**. Paris: Seuil, 2009; PRADO, Maria Ligia Coelho. *Repensando a História Comparada da América Latina. Revista da História da USP*, n.1 53, p.11-34, 2005; PURDY, Sean. *A história comparada e o desafio da transnacionalidade*. Disponível em: < <http://anphlac.org/periodicos/anais/encontro7/purdy.pdf>>

de ver o mundo ou deve-se pressupor uma suposta superioridade epistemológica para um campo (risco constante)? O que é ou pode ser uma disciplina autônoma? Há contradições entre uma observação micro-histórica e uma descrição macroantropológica?⁴⁰ Como capturar as dimensões “globais”? Enfim, como construir uma reflexão teórica, empírica e historiográfica rigorosa sem ser rígido, isto é, com capacidade de inovação? Neste sentido, concordamos que é preciso responder à “questão da inscrição histórica dos conhecimentos produzidos pelas ciências sociais” e ainda “repensar a tensão fundamental entre as operações lógicas da produção do conhecimento e a historicidade, tanto do objeto como da abordagem que produz esse conhecimento”.⁴¹

Os limites da síntese construída por Mircea Eliade são os limites de uma perspectiva, seja ela micro ou macro analítico, calcada no fechamento (rigidez?) teórico e metodológico a partir de uma perspectiva autoral que busca a coerência e a apreensão do *todo*. Talvez seja necessário escrever um elogio ao ecletismo? Se produzir conhecimento é inovar, porque não se arriscar e ensaiar? Desse modo, a frase de Valéry que nos serviu de epígrafe (“eu mordo aquilo que posso”) mais do que uma constatação de limites é uma provocação a busca do novo e talvez, assim, de sínteses que diga algo ao homem de hoje. Mais do que diagnosticar a impossibilidade de uma síntese seria necessário, portanto, pensar sobre a possibilidade de outros tipos de sínteses. Deste ponto de vista, a questão que deixamos ao leitor é: o conceito moderno de história ainda seria uma ferramenta útil para produzir narrativas capazes de dar sentido e presença ao homem de hoje?⁴²

Pensamos que um passo importante para refletirmos seriamente sobre as questões acima, como já adiantamos, seja repensarmos a noção de *disciplina* (a história, por exemplo), bem como de sub-disciplinas (como a história das religiões, por exemplo). Afinal, estas questões nos colocam diante dos efeitos simbólicos de uma

⁴⁰ Roger Chartier destaca que “a alternativa remete à tensão entre o enfoque morfológico, que faz o inventário dos parentescos que existem entre diferentes formas (estéticas, rituais, ideológicas, etc.) à margem de toda certificação de contatos culturais, e o enfoque histórico, que identifica as circulações, os empréstimos e as hibridações”. (CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 56.)

⁴¹ WERNER, Michel; ZIMMERMANN, Bénédicte. Pensar a história cruzada: entre empiria e reflexividade. **Textos de História**. Brasília: UNB, vol. 11, n. ½, p. 116, 2003.

⁴² Ver, em especial, GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**. O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.

disciplina no interior de um campo ou comunidade de saber criando hierarquizações no interior de uma dada “episteme”, definida como uma instância de regulação entre relações entre diferentes formas de saber em um dado momento histórico⁴³. Trata-se, assim, de se pensar sobre a eficiência, limites e riscos do regime disciplinar, em especial, da capacidade de inovação frente a uma especialização que parece não ter fim. Tratar-se-á de se problematizar a *evidência disciplinar*⁴⁴ por meio de uma postura teórica aberta que valorize o *politeísmo metodológico*⁴⁵.

O que significa não estabelecermos nenhuma hierarquização entre a síntese e o estudo do singular, pois, de algum modo, o conhecimento avança tanto pela análise generalista, quanto pela análise do singular, bem como pela múltipla combinação entre esses procedimentos⁴⁶. Neste sentido, a reabilitação do conceito de caso (“estudo de caso” – *penser par cas*) pode ser útil à reflexão teórica e metodológica do conhecimento histórico, pelo menos em sua dimensão moderna. Um caso não é acontecimento excepcional, mas antes de tudo algo que trás um problema, que conclama uma solução e possibilita uma nova reflexão. Neste sentido, o conceito de caso ou de estudo de caso nos ajuda a transcender a oposição entre micro e macro, entre generalistas e particularistas, entre teoria e metodologia, entre teoria e empiria. Dito de outro modo, tanto o livro de Foucault **Eu, Pierre Rivière...** quanto o livro de Braudel **O**

⁴³ Para Donald Kelley, “une episteme est une ‘grille’ (un terme que Foucault emprunte à Lévi-Strauss) et les disciplines qui font partie de cette grille façonnent, voire rendent possibles, la perception et l’expression de questions à la fois de nature et de culture. ‘Discipline’, un concept qui a été notoirement associé avec ‘punir’, peut suggérer restriction et soumission à l’au-d’assertion plus large et plus problématique sur le monde de la pratique et du pouvoir”. KELLEY, Donald R. Le problème du savoir et le concept de discipline. In: BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude, REVEL, Jacques (Éd.). **Qu’est-ce qu’une discipline?** Paris: EHESS, 2006, p. 112.

⁴⁴ A este respeito Donald Kelly afirma que “o conceito em moda de interdisciplinaridade acaba por reforçar a centralidade das disciplinas na forma moderna de colocar o problema do conhecimento”. KELLEY, Donald R. Le problème du savoir et le concept de discipline. In: BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude, REVEL, Jacques (Éd.). **Qu’est-ce qu’une discipline?** Paris: EHESS, 2006, p.111. Ver, também, KELLEY, Donald R. **History and the disciplines**. The reclassification of knowledge in Early Modern Europe. Rochester: University of Rochester Press, 1997. Sobre a noção de evidência, ver HARTOG, François. **Évidence de l’histoire**. Ce que voient les historiens. Paris: EHESS, 2005.

⁴⁵ Este termo é uma apropriação livre da reflexão sobre o “politeísmo metodológico” em MOSCOVIVI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 25.

⁴⁶ PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jaques. Penser par cas. Raisonner à partir de singularités. In: _____. **Penser par cas**. Paris: EHESS, 2005. Para os autores, “em ce sens, un cas n’est pas seulement un fait exceptionnel et dont on se contenterait qu’il le reste: il fait problème; il appelle une solution, c’est-à-dire l’instauration d’un cadre nouveau du raisonnement” (p. 10) e “C’est, à dire vrai, l’ensemble des questions don’t on l’investit – et don’t il est susceptible d’être investi – qui fait le cas” (p. 11). Ver, também, RAGIN, C. C. & BECKER, H. S (Ed.). **What is a case? Exploring the foundations of social inquiry**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mediterrâneo podem ser entendidos como “estudos de caso”. Tal perspectiva nos convida, assim, a uma postura de aprofundamento e adensamento da descrição. Nesta direção, o livro **História das Crenças e das Idéias Religiosas** (1976-1983) de Mircea Eliade foi tomado aqui, experimentalmente, como um “caso” que nos possibilita pensar sobre o tempo, a temporalidade e a historicidade de uma síntese, bem como, com grande prudência, das sínteses, em geral. Afinal, o conceito moderno de história – isto é, da história em si e para si, como singular coletivo – talvez não deixe de pressupor ou de criar condições de possibilidades para a escrita de sínteses. Haveria hoje um “declínio”, “esgotamento”, “crise” deste tipo de procedimento? Este “esgotamento” poderia ser associado a atual “crise” do conceito moderno?⁴⁷ Tendemos acreditar que sim, porém necessitaríamos de outra pesquisa para responder com mais propriedade esta questão. De todo modo, pretendemos ter oferecido elementos para se pensar com mais complexidade sobre duas questões: fim do tempo das sínteses? De qual síntese?



www.revistafenix.pro.br

⁴⁷ Sobre este ponto, ver, dentre outros, HARTOG, François. **Régimes d’Historicité**; Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003; GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Lento presente**: sintomatologia del nuevo tiempo histórico. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.