COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2025.1 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 23/04/2025 ACEITO EM: 11/06/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA E RITO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE MIRCEA ELIADE E ERNESTO DE MARTINO

THE CONCEPTION OF HISTORY AND RITE: a comparison between Mircea Eliade and Ernesto de Martino

Higor de Souza Mendes[1]
Lattes: http://lattes.cnpq.br/9663614912681279

DOI: https://doi.org/10.58882/cllq.v10i1.216

RESUMO: Mircea Eliade é, sem dúvidas, um nome que se destaca no campo do estudo da fenomenologia da religião no Brasil. Em contraponto, temos Ernesto de Martino, um historiador da religião. A concepção da própria história e do rito, fato primordial na religião, assume diferente significado nos dois autores. Por meio do presente trabalho, utilizando-se da revisão bibliográfica e de exemplos, pretendemos apresentar as diferentes maneiras em que a religião é vista. Não é nosso objetivo aqui traçar a superioridade de um autor sobre o outro, mas apresentar a religião como objeto diverso que possui também diversas lentes de análise.

Palavras-chave: História; rito; Eliade; De Martino.

ABSTRACT: Mircea Eliade is undoubtedly a prominent name in the field of the study of the phenomenology of religion in Brazil. In contrast, we have Ernesto de Martino, a historian of religion. The conception of history and ritual itself, a fundamental fact in religion, assumes different meanings in the two authors. Through this work, using a bibliographic review and examples, we intend to present the different ways in which religion is viewed. Our objective here is not to outline the superiority of one author over the other, but to present religion as a diverse object that also has different lenses of analysis.

Keywords: History; rite; Eliade; De Martino.

1. Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas, Licenciatura em História pela Faculdade IBRA, Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Email de contato: higorsouzamendes07@live.com.

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUÇÃO

São três os fenomenólogos da religião mais conhecidos: Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw e Mircea Eliade. Sem dúvidas Eliade é um autor que se destaca no Brasil, suas obras possuem uma grande importância naquilo que se refere aos estudos religiosos e "não só em âmbito teológico, sociológico e antropológico, mas também no historiográfico [...]" (Agnolin, 2013, p. 46).

O autor possui obras famosas como o *Sagrado e o Profano* (1957). No entanto, a que mais se destaca é o *Tratado de História das Religiões* (1949). Nessa obra, o autor tece uma morfologia do sagrado com base na dimensão *histórica*, assim como a descoberta de uma estrutura dos fenômenos religiosos. Nesse ponto, a história serve como pontapé a compreensão da estrutura:

> [...] através de um trajeto unidirecional: do momento histórico concreto, essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso, passa-se pelo momento fenomenológico que se constitui enquanto superação do momento histórico, para chegar, enfim, à essência da religião alcançada pelo momento hermenêutico enquanto exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos (Agnolin, 2013, p.47).

Por meio da fenomenologia, Eliade lança mão do momento histórico concreto com o objetivo de alcançar a essência da religião, que para ele seria perceptível nas suas diversas formas, um elemento comum, uma espécie de essência universal. No *Tratado de História das Religiões* (1949) e posteriormente em *Sagrado e Profano* (1957), o autor afirma que o elemento fundante da vida social é o sagrado, é ele que constitui a *realidade* do homem religioso. O homem recria o mundo para que dele possa se reapropriar. A hermenêutica no pensamento do autor se determina por uma espécie de nostalgia religiosa que promove uma dicotomia fenomenológica entre o Sagrado e o Profano. O sagrado como dimen-

são relacionada à hierofania[2], tempo mítico cíclico, inesgotável e ordem e o profano como o natural, caótico, passageiro, tempo histórico linear. Nessa perspectiva o termo profano assume uma profunda conotação negativa (Agnolin, 2013).

Deparamo-nos aqui com duas tradições, a da fenomenologia da religião, que possui como representante Eliade e da história das religiões com De Martino. É nítido as críticas que a história das religiões tece a fenomenologia, no entanto, não se pode negar as contribuições e a influência que a fenomenologia ainda possui na análise da religião. É acerca dessa diferença, principalmente naquilo que de refere a noção de tempo e rito que trataremos a seguir.

TEMPO SAGRADO E TEMPO PROFANO

Temos uma oposição entre o tempo mágico–religioso e o tempo profano; a experiência do tempo possui uma vivência diferente entre os povos *primitivos* e o ocidente moderno. O tempo sagrado se distingue da duração profana. Graças à sua experiência temporal os povos primitivos possuem uma maior facilidade em transformar a duração profana em tempo sagrado. Dentro do tempo temos o hierofânico:

> O termo tempo hierofânico [...] pode designar o tempo no qual se coloca a celebração de um ritual e é, por isso, um tempo sagrado, ou seja, um tempo essencialmente diferente da duração profana que o antecede. Pode também designar o tempo mítico, ora recuperado graças à intermediação de um ritual, ora realizado pela repetição pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico. [...] Todo tempo, qualquer que ele seja, é "aberto" para um tempo sagrado ou, em outras palavras, pode revelar aquilo que chamaríamos, numa expressão cômoda, o absoluto, ou seja, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico (Eliade, 2022, p. 324).

2. "Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas" (Eliade, 1992, p. 13).

O Tempo Sagrado estaria além da história, entendida aqui no sentido linear (cronológico). O autor nos apresenta o exemplo do povo daiques, para quem um dia (24 horas) é dividido em tempos distintos, cinco ao todo: 1º O nascer do Sol; 2º O por volta das nove horas; 3º Meio-dia; 4º Três horas da tarde e o 5º O pôr do Sol. Cada tempo com suas vocações diversas e destinos contraditórios, tomemos como exemplo o nascer do Sol, a criança que nasce nessa hora será feliz, entretanto a mesma hora que traz felicidade à criança se mostra desfavorável a quem pretende viajar, pescar e caçar (Eliade, 2022).

A distinção do tempo em sagrado e profano não se limita apenas a cortes periódicos na duração profana para que se insira aí o tempo sagrado. A liturgia dominical é solidária da liturgia do domingo anterior – nos referimos aqui à cristã – e do domingo próximo. É a mesma missa celebrada por Cristo na quinta-feira santa, o mistério da transubstanciação se torna presente em cada missa celebrada. “Um ritual não se limita a repetir o ritual precedente (ele mesmo é a repetição de um arquétipo): é contíguo a ele continua-o, periodicamente ou não” (Eliade, 2022, p. 327). Temos também as lendas das maldições que se repetem em determinado tempo, elas nunca acabam ou se encerram por definitivo, assim como as catástrofes, entre outros.

O tempo mítico é tornado presente por meio dos rituais. A paixão de Cristo assim como a sua morte e ressureição não são meras comemorações, elas acontecem verdadeiramente diante dos fiéis, o mesmo se refere à magia. “Periodicidade, repetição, eterno presente: essas três características do tempo mágico-religioso concorrem para esclarecer o sentido da não homogeneidade desse tempo cratofânico e hierofânico em relação à duração profana” (Eliade, 2022, p. 329). Naquilo que se refere a dimensão do rito o autor afirma:

> Um rito é a repetição de um fragmento do tempo original. E o tempo original serve de modelo para todos os tempos; o que sucedeu um dia

> repete-se continuamente. Basta conhecer o mito para compreender a vida. [...] Por ora, vamos registrar estas duas características do tempo mítico (ou, dependendo do contexto, sagrado, mágico-religioso, hierofânico): 1º) sua "repetibilidade", no sentido de que toda ação significativa o reproduz; 2º) o fato de que, embora considerado trans-histórico, situado além de toda contingência, um "começo", a saber: o momento em que a divindade criou o mundo ou organizou, o momento em que o herói civilizador ou o ancestral revelaram uma atividade qualquer etc... (Eliade, 2022, p. 330).

Como forma de exemplificar a noção de rito a que defende, Eliade nos apresenta a celebração do ano novo na cultura babilônica. Entre os Babilónios, durante a celebração do Ano Novo, *akîtu* (com duração de 12 dias) o Poema da Criação era recitado diversas vezes no templo de Marduk, por meio desse rito a luta entre Marduk e o monstro marinho Tiamat era reatualizada, o deus pôs fim ao caos. Os 12 dias representam os doze meses do ano, o rito nesse caso é o meio em que mais uma vez o caos é vencido, temos um regresso ao caos (supremacia de Tiamat) e posteriormente uma nova criação (a vitória de Marduk). Alguns ritos nos são tão comuns que nos passam despercebidos, a celebração do Ano representa justamente essa passagem do velho ao novo, da destruição à nova criação, "[...] o Ano-Novo repete o ato cosmogônico que os "doze dias" que separam o Natal da Epifania ainda são considerados uma prefiguração dos dozes meses do ano [...]" (Eliade, 2022, p. 338). Ao subir ao trono a primeira ação do imperador chinês é fixar um novo calendário, estabelecendo uma nova ordem e abolindo a antiga, erigindo assim um novo tempo.

A história na perspectiva do primitivo coincide com o mito, todo acontecimento significa uma ruptura com o tempo profano e um adentramento no Grande Tempo (tempo mítico-sagrado):

> O paradoxo desse "acontecimento = hierofania" e o desse "tempo histórico = tempo mítico" têm de paradoxo apenas a aparência; para dissipá-la basta que nos coloquemos nas condições específicas da mentalidade que os concebeu. Porque, no fundo, o primitivo só encontra significado e interesse nas ações humanas (por exemplo, nos trabalhos agrícolas, nos costumes sociais, na vida sexual, na cultura etc), na

> medida em que elas repetem os gestos revelados pelas divindades, pelos heróis civilizadores ou pelos ancestrais (Eliade, 2022, p.331).

Na mentalidade primitiva, todos os acontecimentos ordinários sem modelos arquétipos, os não valores ou *pecados* ocorrem na duração profana, são desvios das normas arquetípicas e distintas do tempo sagrado. Eliade (1949) utilizando do método fenomenológico afirma que é algo comum ao homem, ou seja, essencial, o "desejo de abolir o tempo profano e de viver no tempo sagrado" (Eliade, 2022, p. 341). No âmago do ser humano há um desejo, uma vontade intensa de regenerar o tempo na sua dimensão total, viver na eternidade e assim configurar toda a duração num instante eterno. A repetição dos arquétipos representa justamente esse desejo de retornar à eternidade e ser capaz de suportar as amarras dessa realidade profana que se mostra irreversível.

> [...] para o homem religioso das sociedades primitivas, os mitos constituem sua "história sagrada", ele não deve esquecê-los: reatualizando os mitos, o homem religioso se aproxima de seus deuses e participa da santidade. Mas há também "histórias divinas trágicas", e o homem assume uma grande responsabilidade perante si mesmo e a Natureza ao reatualizá-las periodicamente. O canibalismo ritual, por exemplo, é a conseqüência de uma concepção religiosa trágica. [...] Em resumo, pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica (Eliade, 1992, p. 55).

Os mitos nesse contexto não seriam uma *fantasia,* mas sim a história sagrada dos povos. A imitação/reprodução dos mitos por meio dos ritos teriam então a finalidade de alcançar a dimensão dos deuses, o mundo sagrado e a experiência com o sobrenatural. O homem anseia em retornar para o tempo Eterno. Em contraponto temos a ideia de tempo e rito defendidas por De Martino, que se difere substancialmente das de Eliade, assim como da fenomenologia, nessa perspectiva a ideia de tempo histórico assume um papel fundamental.

ERNESTO DE MARTINO

Ernesto De Martino é um dos nomes que se destaca naquilo que se refere à abordagem histórico-antropológica da religião e do ritual. Os rituais no seu pensamento assumem um papel distinto daquele que defendia Eliade (1949). De Martino foi discípulo de Croce, para quem a verdadeira forma de conhecimento é "a história como pensamento e como ação, lugar da afirmação imanente do espírito, da liberdade e do desenvolvimento civilizacional" (Pompa, 2022, p. 323). O autor assume uma posição crítica e um distanciamento da fenomenologia religiosa.

De acordo com De Martino:

> O incremento de uma metodologia da história é entregue à possibilidade de testá-la interiormente, na compreensão de mundos históricos novos, em que sua eficácia ainda não foi experimentada. Uma etnologia historicista representa justamente uma experiência desconhecida para a metodologia crociana (1997, p. 59 apud Pompa, 2022, p.325).

O autor se opõe ao historicismo absoluto da escola fenomenológica. Na visão de Pompa (2022) as críticas lançadas por De Martino são fundamentais no Brasil, principalmente pela forte influência de Eliade, o autor coloca a fenomenologia no campo da vida cultural alemã do século XX: "a teoria da *Erlebnis* (a experiência) de Dilthey, a fenomenologia de Husserl e sua adaptação à religião por Max Scheler, a tradição do caráter autônomo e irracional da experiência religiosa de R. Otto" (Pompa, 2022, p. 328). De Martino (1953-1954) reconhece a importância do esforço empreendido na compreensão da particularidade da experiência religiosa. A crítica principal se refere à identidade entre o objeto e o sujeito do conhecer, tendo em mente a limitação do processo de reviver a experiência do sagrado, visto pelos fenomenólogos como uma potência que se manifesta ao humano.

A fenomenologia da religião não se limita apenas a dimensão do humano, possui uma relação com a vivência e manifestação do Absoluto, a experiência do numinoso. Contudo, é importante frisar que tal realidade traz como consequência a desvalorização da história enquanto *cronos*, bem como do profano em detrimento de uma relação com o Sagrado. Discorda-se também da visão eliadiana acerca do ritual, como verificado no trecho abaixo:

> O mérito de Lévi-Strauss, segundo De Martino, está em ter mostrado que o simbolismo mítico-ritual não diz respeito apenas ao "passado perdido", como no caso da repetição do mito das origens de Eliade, mas constitui uma ponte entre o psíquico e o somático. Está posto aqui o tem da "realidade dos poderes mágicos" que constitui o centro interpretativo de *Il mondo magico* (Pompa, 2022, p. 330).

O autor critica a noção de repetição de um modelo mítico (um arquétipo) ou da suspensão do *cronos*, assim como pensava Eliade com a compreensão do eterno retorno, texto pertencente a obra *Tratado de História das Religiões.* Na visão de De Martino (1977), esse retorno ao modelo mítico é apenas um instrumento para a abertura a valores profanos.

> Em virtude dessa mediação, o representar mítico e o comportamento ritual permeiam-se de sentido e valor, e a história que foi tecnicamente ocultada num sistema de símbolos retoma seu caminho rumo à consciência […] conforme a concreta potência humanística e cultural dos mundos históricos singulares. Todo o movimento dialético da recuperação religiosa é dominado por uma técnica fundamental que pode ser formulada conceitualmente como técnica de de-historização institucional dos riscos de alienação atuais ou possíveis e de reintegração cultural da de-historização. Tal técnica protege da de-historizaçãoirrelativa, sem horizonte de cultura, que acontece na alienação radical, ou perda da presença. (De Martino, 1977, p. 94 apud Pompa, 2022, p. 333).

A dicotomia entre o sagrado e o profano acaba por gerar uma positividade com relação ao sagrado e uma negatividade no que se refere ao profano, tendo como consequência um processo de de-historização da religião. Os ritos estão ligados a um contexto, não se configuram como uma tentativa de um retorno a

um modelo mítico. “A repetição do mito não é a “fuga da história” do homem arcaico (e também moderno) de Mircea Eliade, mas medeia a reintegração dos valores humanos e históricos, a própria possibilidade de ser no mundo, de estar na e de fazer a história” (Pompa, 2022, p. 335). Como forma de exemplificar a ideia de rito e suas distinções com a ideia eliadiana, De Martino apresenta o rito do tarantismo, presente no sul da Itália, que possui uma relação direta com a crise de presença, ideia defendida e fundamentada pelo autor.

O TARANTISMO E A CRISE DE PRESENÇA

De Martino realiza um estudo de campo no sul da Itália. Por meio da política o autor se aproximou dos camponeses, os elementos mágicos praticados por eles eram vistos como motivo de escândalo por parte da burguesia conservadora assim como também pela esquerda italiana. O autor encontra na região mais pobre do sul da Itália, a Lucânia, populações oprimidas por uma elite burguesa latifundiária, marcada por uma profunda arrogância, em contraste com a miséria das massas menos abastadas, marcadas não somente pela miséria, mas pelo mundo de bruxarias, o seu *mundo mágico* (Pompa, 2022).

A história é o cenário no qual as *manifestações* religiosas são analisadas. Dentro dessas manifestações a que se destaca é o tarantismo:

> Resumidamente, o “tarantismo” é conjunto mítico-ritual pelo qual certos comportamentos catatônicos ou convulsivo (estados de crise psicopatológica aguda que atinge principalmente mulheres camponesas cujos “regimes de existências” são particularmente precários) são atribuídos à mordida de uma aranha: a “tarântula”. Essa “doença” só pode ser curada por músicas específicas, tocadas por instrumentistas especializados que precisam “reconhecer” a tarântula que está possuindo a pessoa e tocar “sua” música, que faz o possuído dançar ininterruptamente. Além dos rituais domésticos, o conjunto do tarantismo prevê também rituais públicos, a serem realizados em determinados períodos do ano, em uma capela na vila Galatina, dedicada a São Paulo, sob cujos auspícios se realiza a prática de cura (Pompa, 2022, p. 341).

O autor empreende uma análise dessas manifestações, uma espécie de forma analítica de estudar as práticas populares, historicizar as formas culturais. Estabelece “instrumentos interpretativos [...] em primeiro lugar a dialética “crise da presença/ resgate” e, depois, os conceitos de “de-historização” e de ‘nexo mítico ritual’” (Pompa, 2022, p. 338).

A crise de presença abrange a dimensão do luto que traz consigo certa incapacidade de superação de dor e um desejo de aniquilamento, nesse ponto o sujeito se torna objeto e não objetiva, ele é agido, não age mais. No contexto de extrema pobreza quando o falecido é o pai ou o marido, a dor torna-se maior, logo que é ele o sustentador do lar e da família. A dor aqui não se restringe apenas a perda de um familiar, mas a possibilidade de sobrevivência. “Perder a presença é ‘perder o mundo’[3], no sentido mais imediato” (Pompa, 2022, p. 338).

> Os modos da crise do luto do mundo camponês lucano, sobretudo entre as mulheres, aproximam-se sensivelmente aos modos espetaculares da crise do luto do mundo antigo […]. A investigação propõe-se, portanto, examinar como, de uma forma ainda observável, o rito da lamentação insere-se na crise e como ainda desempenha sua função reparadora e reintegradora. (De Martino, 1975, p. 72 apud Pompa, 2022, p. 339).

A obra *Il mondo magico* (1948) não se limita apenas a uma história da *magia,* nessa a crise da presença se mostra como um tema de suma importância, um meio por meio do qual as práticas mágicas ofereciam uma espécie de resolução cultural. A história é demarcada pela presença cultural, o ser na história. A civilização humana sempre nascerá até que a palavra homem alcance o seu sentido pleno.

> [...] a relação que constitui a presença é a mesma relação que torna a cultura possível, o risco de a história humana não existir toma forma como o risco de perder a cultura e retroceder sem mitigação na natureza. Quando esse risco aparece num momento “crítico” específico da existência histórica, a presença perde o poder de defini-lo ou superá-

3. O destaca a expressão se encontra em aspas duplas no original, entretanto, optou-se aqui por aspas simples.

> lo, e se enreda nele, entrando em uma profunda contradição existencial consigo mesma. Então a presença entra em crise precisamente como presença, uma vez que sua realidade está inteiramente – sem resíduos – no ato de definir ou superar, segundo os valores, as situações de sua própria história (isto e nada mais é lícito entender quando se fala do *ex-sistere* humano) (De Martino, 2024, p. 182).

De acordo com De Martino o precursor do conceito de crise de presença não seria a psicologia moderna e sim Hegel. O que Hegel chama de *presença* se refere de forma parcial ao *sentimento-de-si.* O sentimento-de-si é suscetível à doença, nesse ponto o risco da presença é entendido como a impossibilidade de superação de um conteúdo particular. “Para Hegel, o sujeito físico é o si mesmo como consciência coerente ou intelectiva. O sujeito patológico é este si mesmo prisioneiro de um conteúdo particular” (2024, p. 184).

> O Si repleto, [o] da consciência de entendimento, é o sujeito enquanto consciência consequente em si mesma, ordenando-se e mantendo-se conforme sua individual posição e conexão com o mundo externo, igualmente ordenado no interior dele mesmo. Mas, ficando preso a uma determinação particular, não assigna a tal conteúdo o lugar de entendimento, e a subordinação que lhe compete no sistema-de-mundo individual que é um sujeito. O sujeito, desse modo, encontra-se na contradição entre sua totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular que nela não é fluida nem coordenada e subordinada: [é a] demência (Hegel, 1995, p.408 apud De Martino, 2024, p. 184).

A crise da presença é compreendida como crise à medida que é vista como um risco, a angústia representa um ataque às bases da presença humana, reafirma o risco da perda da distinção entre sujeito e objeto, pensamento e ação, representação e julgamento, vitalidade e moralidade – é o clamor de um indivíduo tremeluzente à beira do precipício. A presença na sua fase mais radical não é possível de se fazer presente no devir histórico, o que ocasiona na perda da capacidade de ser o sentido. A angústia está inserida na história e por meio dela é interpretada, a angústia de não ser-aí, é errôneo pensar nessa perda como o não-ser, o correto é entendê-la como o não-ser-aí (De Martino, 2024).

Qual a relação entre a experiência religiosa com o domínio sagrado e a crise de presença? Diante dessa pergunta existe duas posições antagônicas: ou se nega que haja uma possibilidade relacional primordial entre o risco de alienação patológica e o sagrado ou a visão da religião como loucura, delírio. Aqueles que defendem a primeira posição normalmente pertencem a uma fé em particular, por outro lado os psiquiatras tendem a relacionar vida religiosa à alienação, o sobrenatural e os deuses são vistos comumente em doentes mentais (De Martino, 2024).

No que se refere à ideia de Rudolf Otto, o *numinoso, o fascinans,* De Martino nos diz:

> Aquilo que na crise repele e subjuga, ou seja, o *tremendum* da presença que se desvia e se perde, atrai e chama, no entanto, para as relações, a recuperação e a reintegração, e essa atração, ou chamado irresistível, é o *fascinans* do "radicalmente outro". Na limitação da experiência religiosa, o que chama é o numinoso, mas, para o pensamento crítico, o que chama é a alienação da presença que pede a reintegração na história humana (2024, p. 188).

O caminho da metodologia possui vários processos: primeiro, a literatura psicanalítica-contribui na identificação dos elementos psíquicos presentes na crise da presença no momento do luto; segundo, a etnografia-enumera os mecanismos operacionais dos rituais de reintegração; terceiro, a comparação-identifica a difusão e a descrição lucana com suas nuances e semelhanças com outros rituais e quarto, "[...] a análise histórica do conjunto em suas manifestações clássicas descobre sua dimensão múltipla e global, com seu nexo entre a morte individual, a vegetação e a realeza" (Pompa, 2022, p. 340).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante notar as distinções entre o pensamento de Eliade e De Martino. No primeiro temos um modelo comparativo fenomenológico, enquanto

no segundo histórico-comparativo. Em De Martino há um destaque para a natureza humana dos fatos religiosos e culturais, não como um meio de se encontrar uma essência comum entre as religiões, mas uma comparação que marque a singularidade de cada fato, o que significa um afastamento do autor da tendência de aplicar ao objeto pesquisado modelos pré-concebidos.

O sagrado em Eliade (1957) é o Absoluto, o *mysterium tremendum* que nos fala Rudolf Otto (1917). Em De Martino (1961), o sagrado se apresenta como um meio de resgate da crise, do drama histórico da vida humana. O rito em Eliade (1949), é uma maneira de tornar presente o modelo mítico como apresentado no exemplo da celebração da semana santa. Em De Martino (1977), temos o tarantismo, rito que ocorre por meio da música, servindo como um instrumento de resolução dos traumas. Se em Eliade (1957) há uma banalidade e afastamento do profano- espécie de fuga da história- em De Martino (1954) há uma preponderância da história e o homem não procura se afastar dela, mas superar a crise de presença para que ele ao mesmo tempo em que assiste a história seja também um agente/partícipe.

É necessário ter em mente que esse diálogo requer um aprofundamento maior, entretanto como um primeiro contato, esperamos despertar no leitor o mergulho mais profundo nas diferenças entre os dois autores. Não pretendemos privilegiar nenhum, mas demonstrar um panorama geral acerca das diferentes lentes em que a religião é vista.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa** / Adone Agnolin. São Paulo: Paulinas, 2013. Coleção repensando a religião.

DE MARTINO, Ernesto. Crise da presença e reintegração religiosa. Campos - **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 24, n. 1-2, p. 180–197, 2024. DOI: 10.5380/

cra.v24i1.83659. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/83659. Acesso em: 26 nov. 2024

ELIADE, Mircea. 1907-1986. **O sagrado e o profano**/ Mircea Eliade; tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea, 1907-1986. **Tratado de história das religiões /** Mircea Eliade: tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. **Horizontes Antropológicos**., Porto Alegre, ano 28, n. 62, p. 317-349, jan./abr. 2022.