

RELIGIÃO: ENTRE A SOCIEDADE E O IMAGINÁRIO

Maria Thereza de Queiroz Guimarães Strôngoli¹
Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto²

A Mediação

Mircea Eliade, em *Tratado de história das religiões*³, afirma que “tudo o que se produz na vida do homem, mesmo na sua vida material, tem também ressonância na sua experiência religiosa”. Houaiss⁴, por sua vez, ao explicar a formação etimológica do elemento de composição *religi-*, confirma essa afirmação, fundamentando-se no fato de que na antiguidade, alguns autores associaram o termo *religio* a *religáre* verbos que atestariam a interação com o mítico e o sentido de religião. Dentre as várias religiões no mundo, destaca-se o cristianismo, que se manifesta em correntes diversificadas como: catolicismo, protestantismo, evangelicalismo, adventismo, mormontismo, cristianismo oriental, testemunhas de Jeová e espiritismo, todos credos centrados na figura de Cristo.

Por outro lado, o desenvolvimento das pesquisas na área da semiótica demonstrou a importância de sua aplicação no campo da religião. Ao considerar que essa disciplina examina particularmente o sentido, visualizando não somente o que o se diz, mas especificando as formas e os sentidos empregados para dizer o que se diz, examina-se como a religião exerce, no espaço público, uma atividade que se pode chamar de experiência semiótica de mediação espacial, seja esta com o divino, com pessoas ou instituições. No caso do catolicismo, considerada a religião mais praticada pelo povo brasileiro, as orações e os gestos durante a missa, por exemplo, constituem a possibilidade de a alma entrar em contato com o divino pela intermediação positiva do “espaço” da igreja católica, no qual esse indivíduo sente-se “um” entre outros devotos. Ao assumir a identidade religiosa do outro, o indivíduo não se sente mais solitário, mas irmão desse outro, pois, sublimando a identidade anterior, renuncia à particularidade de sua identidade própria, confundindo-se com o coletivo que partilha o espaço de sua igreja, seja esta de qualquer religião.

B. Lamizet, em sua obra *Les lieux de la communication*⁵, afirma que o estudo do meio é essencial para que se possa verificar como ocorrem as formas de comunicação e, sobretudo, reconhecer que tanto a comunicação como a linguagem não são apenas um sistema de interação entre os homens, mas movimentos que institucionalizam a mediação das relações sociais. Assim, a comunicação deixa de

¹ Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo. Professora Titular aposentada do Departamento de Estudos Pós- Graduação em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

² Doutora em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Adjunta e Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Ecolinguística e Imaginário no Departamento de Estudos Linguísticos e Literários da Universidade Federal de Goiás.

³ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 378.

⁴ HOUAISS, Antonio et al. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* - versão digital. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=religi->>. Acesso em: 12 dez. 2013.

⁵ LAMIZET, Bernard. *Les lieux de la communication*. Liège: Mardaga, 1992.

ser concebida e percebida como um ato que afirma e revela a personalidade de um sujeito porque, na verdade, esse sujeito somente se atualiza como tal quando assume a condição de sujeito integrado, social e institucionalmente, em uma comunidade na qual, pela mediação espacial, ele é “um entre outros”⁶. A comunidade e o seu “outro” constituem, portanto, o centro semiótico do sujeito comunicador, já que sua própria existência e estatuto são garantidos pela existência e estatuto de muitos outros. Desse modo, refletir sobre as estruturas da comunicação requer o exame da origem, do “lugar”, da comunidade que acolhe o sujeito e a seu outro, pois são estes que podem esclarecer a questão da “oposição radical entre causa e forma – na ordem de agir e na ordem de dizer”⁷. Tal perspectiva, ao mesmo tempo em que explica, confirma a necessidade de se visualizar a comunicação como um “objeto do saber”, razão pela qual Lamizet a estuda segundo três dimensões semióticas diferenciadas, mas interativas: social, cultural e política.

A dimensão social corresponde à comunicação utilizada pelo homem não somente no âmbito das relações intersubjetivas, de pessoa a pessoa ou interlocutores individualizados, mas, principalmente, no plano da organização e regulação dos diferentes espaços que evidenciam e asseguram os elos que formam a vida social, institucional e seu imaginário. A comunicação, nesse sentido, tem uma função importante: regularizar e perenizar laços sociais, práticas e regras, sem as quais não pode haver comunidade estruturada.

A dimensão cultural diz respeito às formas de representação criadas e difundidas como o patrimônio cognitivo e criativo do país, ou seja, obras ou referências artísticas, tradicionais e simbólicas com as quais os indivíduos se identificam. Por essa razão, no caso da religião católica, são encontradas em: a) lugar próprio e significativo, como igreja, convento, mosteiro ou capela; b) mídia escrita, como bíblia, livro de orações, “santinhos” e folhetos; c) mídia televisiva e seus programas com missas, procissões, sermões, debates ou explicações; (d) eventos, como a visita do Papa Francisco, acontecimentos ou práticas no Natal e Semana Santa, os quais, mobilizando a massa, confirmam o valor cultural das imagens de sua utopia.

A dimensão política, finalmente, é a própria instituição como entidade, compreendida não apenas como estrutura jurídica ou organizacional da sociedade, mas também segundo seu objetivo: buscar o bem-estar do ser humano. Nesse caso, convém examinar seu aspecto *linguístico*, visual ou sensorial, enfim, as formas de persuasão e expressão de seus simbolismos e práticas. *É isto que faz toda a complexidade da semiótica religiosa*: ela precisa sempre se interrogar sobre as formas do simbólico e, ao mesmo tempo, constituir uma semiótica do real e uma semiótica do imaginário.

Tal complexidade motiva algumas perguntas: o que é interpretar uma prática e lhe dar uma significação religiosa? O que é significação ou consistência semiótica dessa prática religiosa? Essas questões podem ser respondidas após a consideração de um fato: a significação religiosa define-se como a construção de uma relação entre três elementos: o real, o simbólico e o imaginário. Examinam-se tais elementos apenas do ponto de vista do catolicismo.

⁶ LAMIZET, *Les lieux...*, p. 10.

⁷ LAMIZET, *Les lieux...*, p. 11-12.

O real não é somente a materialização da vida religiosa, é também o jogo das confrontações, o estatuto que o poder dá àquele que o exerce, como ter autoridade para casar as pessoas, batizar, perdoar pecados e impor penas, mas também a imposição de algumas restrições como, no caso dos padres católicos, o voto de pobreza e a submissão ao celibato. O simbólico é a significação contida nas adesões, nos engajamentos ou filiações do devoto, como as preferências na devoção a algum santo ou a determinada prática e oração. O imaginário, por sua vez, é o dinamismo biopsicopulsional que integra o indivíduo no espaço, tempo e reflexões despertadas por uma determinada utopia, fé ou crença.

Por essa razão, a prática religiosa sempre se reveste de um caráter de certo modo catártico, fundador, pois é o momento no qual o indivíduo piedoso renova, de alguma maneira, a expressão do contrato social que a originou. Pela oração e pelas cerimônias a sociedade se reúne para tomar consciência da significação do contrato original, que lhe dá coesão e a confirma como um fato histórico e social maior. As cerimônias asseguram, pois, a constituição de uma sociedade verdadeiramente portadora de sentido e de mediação, na qual o viver junto e a sociabilidade adquirem uma significação inteligível para todos por meio de prescrições, adesões, encenações ou rituais, tal como ocorre em outros sistemas semióticos.

Destaca-se, ainda, que os fatos religiosos são, na verdade, os mais antigos na partilha das articulações do real, simbólico e imaginário, partilha que dá sentido a certas práticas reais, sejam prescrições alimentares ou ritualísticas (como a comunhão da hóstia, o jejum ou a abstinência de algum alimento), sejam fatos meteorológicos (crença em castigos impostos por Deus, como o dilúvio ou uma epidemia), sejam representações simbólicas (narrativas míticas ou bíblicas), sejam, ainda, textos de leis, como os Dez Mandamentos ou textos exemplares como o Evangelho ou as regras do catecismo. Enfim, a semiótica da religião, qualquer que seja seu rito, articula fatos reais, simbólicos e imagens porque repousa sobre crenças que sustentam a singularidade do imaginário de cada um que nelas crê em sua relação com o medo e a morte. A religião configura, desse modo, um fato semiótico, porque torna interpretável, para todos os que nela creem ou que a ela aderem, o real, o simbólico e o imaginário que estruturam a existência e mobilizam os meios de comunicação.

A Mídia

O desenvolvimento dos estudos da pragmática também contribui para o aprofundamento da pesquisa sobre a religião. P. Charaudeau⁸ comenta que as primeiras conferências de J. L. Austin sobre a pragmática linguística privilegiaram a descrição de enunciados performativos e levantaram a questão de certos vocábulos receberem o que chamou de “força ilocutória”, ou seja, a força que possibilita a alguns enunciadore realizarem, na prática do grupo social, o que declaram. Por exemplo, o enunciado “declaro-os marido e mulher”, proferido tanto pelo tabelião como pelo ministro da igreja, tem significado legal e será aceito por todos indiscutivelmente. Nessa força ilocutória, reconhecem-se duas

⁸ CHARAUDEAU, Patrick. “Para uma nova análise do discurso”. In: CARNEIRO, Agostinho *et al.* *O discurso da mídia*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1996, p. 10.

interpretações referentes à sua realização: uma “condição” e um “procedimento”. O termo “condição” indica que os enunciados não possuem apenas um sentido em si, mas um sentido que pressupõe algo mais presente ou forte na enunciação. É essa relação de “algo mais no enunciado” que Charaudeau destaca na obra de Austin quando este apresenta “as três condições que fundamentam o direito à fala”

Uma é relativa ao Saber: será denominada reconhecimento do Saber;

Outra é relativa à posição de Poder do sujeito: será denominada reconhecimento do Poder;

*A terceira é relativa à competência do sujeito: será denominada reconhecimento do Saber fazer.*⁹

Em síntese, a ocorrência da fala decorre não apenas de um *saber* ou *poder* falar, mas, também, de um *saber fazer* a atividade de comunicação. Com o desenvolvimento atual da publicidade e da mídia, pode-se ampliar o terceiro tópico de Austin e reconhecer não apenas um *saber fazer*, mas também um *fazer fazer*, visto que todas as condições midiáticas centram-se na persuasão, apelam para estratégias de sedução ou para as que exploram determinada condição de indispensabilidade para proceder a alguma atividade. Por esse motivo, tais mensagens costumam evocar alguma paixão e explorar, no caso da religião, tanto o sensível/ alma/ religião como o inteligível/ mundo/ Igreja, visto que o discurso religioso mostra particularmente a condição desse *algo a mais*, ou seja, a condição de que a enunciação pode ser interpretada de dois modos.

O primeiro é observado na condição interna ao processo linguístico, no qual a linguagem é o resultado de uma ampla combinação textual que se articula sobre dois planos, o do enunciado e o da enunciação, estando o primeiro subordinado ao segundo. Desse modo, o sentido das palavras (enunciado) é menos importante que o ato de falar (enunciação), o que nos leva a recordar que durante séculos a Igreja Católica, por exemplo, determinou que a língua falada na missa e em cerimônias litúrgicas fosse o latim. Assim, para o devoto, o importante era ouvir a voz ou o som de uma reza ou oração e reconhecer nelas a estrutura de determinados sentidos, a fim de aperceber-se em um contexto cuja solenidade era vista como sagrada, pertencente a um real ao mesmo tempo misterioso (religião) e imperativo (igreja). Era a encenação da linguagem e do ato de comunicação, não o discurso de um ser divino que contava em si, visto que as orações valiam pela enunciação repetitiva, solene, conhecida, cuja repercussão sensível e emotiva era partilhada por todos. Nota-se, então, que faz parte das religiões o uso de expressões linguísticas próprias, específicas para caracterizar a sacralidade de seus atos e as particularidades determinadas – e aceitas – das práticas concretas que confirmam sua autenticidade de religião e, conseqüentemente, de sua igreja.

O segundo modo de interpretação reporta-se à condição externa ao processo linguístico: os intercâmbios lingüísticos são considerados uma realidade mais ampla que a pura realidade lingüística, visto que esta se deixa englobar por tais intercâmbios. Assim, na comunicação religiosa, o sentido dos enunciados deve

⁹ CHARAUDEAU, “Para uma nova...”, p. 26.

ser procurado na observação dos elementos de ordem situacional do espaço eclesiástico, ou na própria linguagem, mesmo que incompreensível, como o latim, a fim de destacar os significados de seu ato. Austin admite existir um procedimento convencional no interior da fala, que, em geral, pontua significativamente os fatos. No caso da religião católica, reconhece-se facilmente a importância sagrada que a igreja dá à palavra na missa, no confessionário, nas cerimônias ou predicções, palavra cujo sentido repousa inteiramente sobre a fé da religião e sobre a força da Igreja, a qual insiste, de forma categórica, em sua capacidade de resolver problemas e trazer soluções. Distinguem-se, assim, dois fatos: a religião reporta sentimentos, sensações, raciocínios e imaginário fundados na crença ou na fé. A igreja, por sua vez, trata da organização institucional de tais crenças como: mandamentos e sua operacionalidade, regras de comportamento e suas pontuações ou liturgias, e a sacralidade de suas formas em termos psicossociais.

Diante do progresso da ciência e das novas tecnologias da comunicação, assim como do desenvolvimento econômico, sensório e cognitivo de uma parte maior da população, as crenças e, sobretudo, as igrejas, têm buscado propagar mensagens que utilizem meios e métodos avançados, seja no próprio espaço do templo ou em suas diversificações no plano comunicativo: televisão, rádio ou qualquer meio atualizado pela tecnociência. Assim, defrontam-se, hoje com programas televisivos, mensagens em computadores, celulares, *tablets*, jornais ou panfletos cuja lógica comunicativa objetiva divulgar a necessidade da crença nos mandamentos, em Jesus Cristo e, sobretudo, em seu sacrifício para salvar os homens em suas dificuldades. Certas paróquias, muitas delas em cidades afastadas da capital de seu estado, têm como objetivo criar no povo a necessidade de aderir à fé por meio de três práticas, nas quais nem sempre se percebe a distinção sagrado/ profano.

A primeira consiste em se reconhecer uma possível *universalidade* da aceitação da igreja e da religião católica no país por meio de canais televisivos próprios. As cenas mostram sempre, em grandes espaços ou não, um povo atento e receptivo que, focalizado sempre pela objetiva da câmera televisiva, diversifica-se quanto ao gênero, classe social ou idade, mas mostra-se disposto a ouvir em silêncio as predicções, executar o que lhe é pedido e responder aos estímulos para interagir.

A segunda prática revela o sentido de *utilidade* das orações e práticas religiosas, visto que a fala e o desempenho persuasivo dos clérigos podem encorajar o homem a vencer seus males ou problemas e, por meio da fé, suplantar suas fraquezas e dificuldades, a fim de se realizar pessoalmente. Para isso, os padres ou acólitos católicos, por exemplo, apelam continuamente para um Deus amoroso, pronto a ajudar o devoto a encontrar o caminho do bem e da felicidade e, enfatizando a questão da dor física e moral, insistem no fato de Cristo ter morrido para salvar o homem de seus malefícios. Nesse caso, pode-se dizer que o mal e a dor são elementos necessários, positivos, pois abrem a perspectiva para se alcançar o bem estar moral ou pessoal no futuro e, sobretudo, para se conviver com as fraquezas e a morte, visto que tais limitações podem ser recompensadas em um futuro próximo, nesta ou em outra vida. A presença constante da imagem de Jesus na cruz, em todos os espaços das cerimônias, confirma a pressuposição de tal valorização do sofrimento.

Finalmente, a terceira prática aponta a *excelência* tanto do discurso eficiente ou

inflamado do evangelizador como do ritual da cerimônia da missa. Ao ar livre ou em ambiente fechado, com cenários bem cuidados e espaço capaz de comportar as pessoas por um bom tempo e de maneira confortável, a missa ou a reza têm como finalidade principal alcançar ou implantar uma determinada realidade mítica, pois o objetivo do rito é negar a morte de Cristo e de todo o homem que nele crê, posto que a igreja católica prega a fé em uma vida *post mortem*. Para a execução de tais atos há sempre um altar ou mesa simples, mas comprida, para comportar a atividade de outros padres, diáconos ou pessoas piedosas que cooperem, de maneira a ampliar ou fundamentar a necessidade dessa fé por meio de cantos, pregações, orações e, principalmente, da distribuição da eucaristia.

Em igrejas construídas recentemente ou ainda em construção, por exemplo, o destaque é a simplicidade: não há elementos decorativos, e, quando há, eles se restringem às formas que compõem as linhas arquitetônicas, à simplificação ou mesmo à minimização de objetos litúrgicos ou à exposição de imagens que se restringem à Santíssima Trindade, a Cristo na cruz e à Virgem Maria. É a Igreja voltada para seu específico “fazer”: tornar o povo religioso, qualquer que seja seu segmento social ou cultural, razão por que não privilegia detalhes decorativos preciosos ou obras de arte. No templo moderno, as paredes são elementos básicos, os objetos são singelos, as músicas constituem-se apenas de uma atividade sonora, sem grande preocupação com melodia, arte e interpretação. Toda atividade se restringe simplesmente à intercomunicação, que expressa a constante presença de Cristo, disposto a salvar as almas.

Dentre as comunicações midiáticas religiosas, reportam-se os programas desenvolvidos no canal intitulado Canção Nova. Voltado exclusivamente para atividades que dizem respeito ao catolicismo, apostólico e romano, esse canal organiza sua programação seguindo o padrão das televisões comerciais. Assim, preenche os intervalos entre suas atividades religiosas com horários diversificados: brincadeiras e jogos com crianças e jovens, jornal falado com notícias de fatos do clero em geral, conjuntos musicais, entrevistas, aconselhamentos e debates sobre temas atuais. Em sua propaganda comercial, vende produtos religiosos, cujo rendimento deve financiar a construção final de seu templo e/ou subsidiar a Faculdade Canção Nova. Tais atividades, ao mesmo tempo em que banalizam o sentido de religiosidade, demonstram que a vida comum pode ser presentificável sem prejuízo para princípios e valores cristãos. A religião cede, assim, lugar às formas menores do sagrado e a igreja mostra-se aberta a se tornar presente na modernidade: enquanto as cerimônias nos templos compõem-se de cenografias extremamente bem planejadas e executadas, a riqueza, a opulência e as obras artísticas de outrora são substituídas pela organização tecnológica e racional dos novos meios de comunicação.

Tais observações motivam a possibilidade de se considerar a hipótese de que Deus não fez o homem conforme sua própria imagem e semelhança. Ao contrário, acredita-se que foi o homem que, a partir de sua figura, complexão, inclinações e subjetividade, criou uma imagem própria de seu Deus, o qual tem sido particularizado, na Igreja Católica, pela imagem de Jesus Cristo, sempre articulado à do Pai Eterno, da Virgem Maria e do divino Espírito Santo. Este último é configurado como um pássaro, enquanto os outros são mostrados como pessoas

com a tez e os traços da raça ariana, constituindo as imagens divinas que se tornam mentores da religião e da fé que, segundo as estatísticas, mantêm o maior número de seguidores e fieis não apenas no Brasil, mas no mundo.

O Imaginário

O antropólogo G. Durand escolheu para a epígrafe de seu livro, *A imaginação simbólica*¹⁰, o pensamento de E. Cassirer, que diz: “Um sinal é uma parte do mundo físico do ser (*being*), um símbolo é uma parte do mundo humano do significado (*meaning*).”. Sua intenção foi distinguir os dois sentidos do termo “imagem” e deixar claro que, em um, a imagem se mostra diretamente como uma coisa, algo concreto e facilmente reconhecível; em outro, ela surge de modo indireto como uma sensação, uma lembrança vaga ou uma presença imaterial. No primeiro caso, a imagem pode ser considerada, em sua forma perceptível, como um signo, sinal ou ícone; no segundo, como um símbolo, algo percebido intuitivamente. Entende-se, pois, o símbolo como a representação que faz aparecer um sentido que pode ser, simultaneamente, cósmico, onírico ou poético e revelar-se, ao mesmo tempo, como significante (forma) e significado (sentido), manifestando-se como linguagem em suas várias formas e significações míticas. Percebe-se, ainda, que há diferença entre a atividade de imaginação e a de imaginário. Se a primeira é a faculdade de o homem usar, elaborar ou reproduzir imagens já que estas, por natureza, são efêmeras, ambíguas e incompletas, a segunda corresponde às formas criativas e únicas de cada indivíduo manifestar-se sensivelmente e interagir em todo e qualquer grupo social.

Em sua obra fundamental, *As estruturas antropológicas do imaginário*¹¹, considera Durand “como hipótese de trabalho, que existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas”¹², os quais, integrados a “esquemas afetivos”, determinam a convergência das imagens para centros organizadores da vida mental, denominados “regimes”. A mobilização das imagens nesses regimes tem, assegura Durand, um objetivo: neutralizar ou vencer a consciência da finitude humana, contrapondo-se às imagens do grande Mal, ou seja, à passagem do tempo e à certeza das diferentes faces da morte, seja biológica, social, afetiva ou funcional. Ao se examinar mais atentamente essas estruturas, percebe-se que tais contraposições ocorrem por meio de três regimes: o diurno congrega as imagens que se manifestam como modalidades heroicas, pois privilegiam a ação dialética e a inclinação para o enfrentamento (separar e afrontar); o noturno concentra as modalidades místicas que se voltam para a assimilação e a sensorialidade (ligar e harmonizar); finalmente, o crepuscular¹³ corresponde às modalidades de alternância consciente do regime diurno com o noturno, buscando a síntese e a tese, próprias da busca pelo equilíbrio do espaço e do tempo cíclico

¹⁰ DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 07.

¹¹ DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹² Cf. DURAND, *As estruturas antropológicas...*, p. 51.

¹³ A distinção deste terceiro regime foi prevista por Durand. Ver: DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e metodologia*, Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 79. A aprovação de sua descrição e nomenclatura está formalmente confirmada por ele em: STRONGOLI, Maria Thereza. “Encontros com Gilbert Durand: cartas, depoimentos e reflexões sobre o imaginário”. In: ROCHA-PITTA, Danielle (org.). *Ritmos do imaginário*. João Pessoa: Ed. Universitária/ UFPB, 2005, p. 145-172.

(sistematizar e ordenar).

As imagens que simbolizam o Mal, por sua vez, agrupam-se segundo três configurações diferenciadas como macroimagens: (1) teriomorfias, quando assumem a forma de animal; (2) nictomorfias, porque suas imagens ligam-se à noite ou à escuridão; (3) catamorfias, quando se referem à queda moral, social ou física. Segundo Strôngoli, após a reorganização dos regimes, tais imagens não pertencem a nenhum dos três regimes: são as formas de o imaginário figurativizar o Mal que, uma vez conhecido, é mais facilmente vencido pelo emprego das estruturas de imagens dos três regimes. O reconhecimento das macroimagens é a primeira ação do imaginário para vencer o Mal, visto que racionalizar ou operacionalizar os gestos do homem segundo determinadas estruturas do inconsciente coletivo leva à descoberta do “arquétipo” que se manifesta, segundo Durand¹⁴, como o “ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais”.

Sintetizam-se, em seguida, os traços principais das modalidades dos três regimes. Na modalidade heróica do Regime Diurno, as estruturas são formadas por símbolos ascensionais, espetaculares e dieréticos¹⁵. Na modalidade do Regime Noturno, o imaginário privilegia as estruturas que se mostram como símbolos da inversão, da intimidade e da estruturação mística. No regime crepuscular, o imaginário considera: os símbolos cíclicos; os símbolos que vão do esquema rítmico ao mito do progresso; e os símbolos sintéticos e relativos à história.

São esses símbolos e suas respectivas estruturas que presidem à busca da conceituação do ser divino nas diversas religiões, tendo em vista a hipótese colocada anteriormente: Deus não cria o homem – é esse homem que cria seu deus à sua imagem e semelhança.

Comentando a dificuldade de se proceder a essa análise, Jacques Pierre¹⁶, em artigo da revista *Religiologiques*, considera que é preciso alargar-se o campo e voltar-se para procedimentos analíticos estabelecidos em diferentes níveis de institucionalização cultural, como, por exemplo, o da linguagem. Assim, ao discutir o sagrado e sua condição de indizibilidade afirma:

*Para Wittgenstein, o que é indizível é localizado no fundamento da linguagem. Ele distingue, assim, o indizível, “que se mostra”, de “o que se diz”. “O que se diz” destaca o domínio da ciência; isto concerne “aos estados de coisas” descritas através da linguagem. Ao contrário, “o que se mostra” diz respeito não ao conteúdo dizível na descrição, mas ao fato indizível de ela propriamente ser apenas um fato da linguagem. Está aí o que nos interessa.*¹⁷

¹⁴ Cf. DURAND, *As estruturas antropológicas...*, p. 62.

¹⁵ No *Dicionário Houaiss* (versão digital), o substantivo “diérese” significa separação ou corte de tecidos orgânicos. Durand emprega o adjetivo “dierético” para indicar a separação de estruturas do imaginário e, ao mesmo tempo, evocar seu contrário. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico...*

¹⁶ Jacques Pierre é professor de Ciências Religiosas na Université du Québec à Montréal, Canadá.

¹⁷ Cf. PIERRE, Jacques. “L’impasse de la définition de la Religion: analyse et dépassement.

Tal pensamento nos faz compreender porque Durand, em toda a sua longa e profunda obra sobre os regimes, não se detém em “dizer” razões ou expor dados que comprovem a razão da fé de uma ou de outra das várias religiões ou mitos sobre as quais trabalha. Na verdade, ele somente cita as crenças de forma aleatória em termos do valor expressivo de sua crença e descreve algumas de suas estruturas, tendo como fim fazer com que se compreenda a generalidade semântica do imaginário religioso. Detém-se, assim, em mostrar o que é simplesmente comunicável, ou, segundo Wittgenstein, “indizível” linguisticamente, mas “compreensível” imaginariamente.

Em suas explicações sobre o dinamismo das imagens que mobilizam os regimes, Durand refere-se, em longos parágrafos, a inúmeros rituais e figuras míticas para elucidar a construção antropológica do imaginário religioso. Dentre essas figuras cita nominalmente, vinte e cinco vezes, a imagem Cristo, figura principal das crenças que compreendem as vertentes religiosas do cristianismo. Para explicar os sentidos de sua sacralidade, Durand recorre a outras imagens, cujo sentido lhe é afim, a saber: “cristão” (e suas variantes em gênero e número), os termos “cristianismo” e “catolicismo”, e os nomes “Virgem Mãe”, “Maria” e “Santa Maria”. Tais substantivos serão denominados “símbolos referenciais”, para se distinguirem dos usados por Durand em sua análise.

Transcrevem-se, na análise, esses parágrafos, com o objetivo de motivar o leitor a observar como Durand trata antropológicamente as várias faces de Cristo e suas situações míticas sem insistir sobre distinções de crença, ao contrário, buscando suas afinidades. Transcritos por ordem de sua sequência nos textos explicativos das imagens simbólicas dos três regimes, referendados pelo número de sua página¹⁸, os textos são precedidos por duas informações: a) o nome do regime e as estruturas simbólicas que orientam o imaginário em sua forma de “ser”; b) o símbolo que traduz melhor seu modo de “fazer”. Com o objetivo de facilitar tal compreensão, destacam-se em negrito não somente o termo Cristo, como os que lhe são afins.

ASCENSÃO – regime diurno: altura e superioridade

símbolo ascensional: gigantificação e poder.

p. 135f: A finalidade do arqueiro, tal como a intenção do vôo, é sempre a ascensão. *É o que explica que o valor primordial e benéfico por excelência seja concebido pela maior parte das mitologias. “O alto”, escreve Eliade “é uma categoria inacessível ao homem, como tal pertence por direito aos seres sobrehumanos”*. Isso explica o processo religioso de *gigantização* da divindade. Esse gigantismo atinge não só o nosso deus nacional Gargan, como também os nossos “grandes” homens políticos cujas imagens são gigantificadas como era a de Cristo na

Religiologiques, Dossiê “Construire l’objet religieux”, Montreal, Université du Quebec, número coordenado por Guy Ménard, 2º trimestre/ 1994, p. 17.

¹⁸ Para facilitar o reconhecimento do texto na página na obra *As estruturas antropológicas do imaginário*, seu número está acompanhado de letras que indicam a parte da folha de onde foi retirado, a saber: i (inicial), c (centro), f (fim).

iconografia bizantina ou na de Atena Criselefantina.

SOL – regime diurno: vigilância e invencibilidade.

símbolo espetacular: brilho e excelência.

p. 149f: Na tradição medieval, *Cristo é constantemente comparado ao sol, é chamado sol salutis, sol invictus.*[...] O masdeísmo¹⁹ assimila o sol a um galo que anuncia o nascer do dia e os nossos campanários *cristãos têm ainda este pássaro que simboliza a vigilância da alma à espera da vinda do Espírito, o nascimento da Grande Aurora.*

p. 151i: Ao simbolismo do sol liga-se o da coroa solar, o da coroa de raios, atributo de Mitra-Hélios que aparece nas moedas romanas desde que César adota o título *comes solis invicti* e culmina na iconografia do “Rei-Sol”. [...] Mas, na origem, a coroa como a auréola *cristã* ou budista, parece de fato ser solar. O mesmo acontece com a tonsura dos clérigos e a coroa das virgens, a primeira existindo já entre os padres egípcios, que têm também uma significação solar. Não são apenas os *cristãos* que valorizam o sol: egípcios, persas, os antigos mexicanos valorizaram ou ainda valorizam-no como os muçulmanos ou povos orientais.

ORIENTE – regime diurno: excelência e benfeitoria;

símbolo espetacular: iluminação e persistência.

p. 150i: O Oriente é um termo carregado de significações benfazejas. [...] Egípcios, persas e *cristãos* viram-se para o Oriente para rezar, porque, diz Santo Agostinho, “o espírito move-se e vira-se para o que é mais excelente”. É no Oriente que se situa o Paraíso terrestre e é lá que o salmista coloca a *Ascensão de Cristo* e, *São Mateus*, o regresso de *Cristo*. Como escreve M. Davy, comentando a orientação *ad orientem* do templo *cristão*, o Oriente designa a aurora e possui o sentido de origem, de acordar: “na ordem mística Oriente significa iluminação”.

MONSTRO – regime diurno: animosidade e eufemização.

símbolo dierético: bifurcação e antífrase

p. 166f: O herói *cristão* para vencer o monstro nem sempre utiliza os meios expeditos do gládio: Santa Marta prende a Tarasca²⁰ com o cinto, e também S. Sansão de Dôle ata o cinto ao pescoço da serpente, enquanto S. Vérán prende

¹⁹ Segundo Durand, religião do Irã antigo.

²⁰ Animal lendário e monstruoso. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico...*

com uma cadeia de ferro a cobra da fonte de Vancluse e, segundo Dontenville, o Apolo sauróctono do Museu do Vaticano “domestica” o réptil e não o mata. O mitólogo indica-nos neste processo do atar uma importante bifurcação – a que chama não *cristã* – da atitude heroica em face do mal fundamental, a saber: uma eufemização do mal. O monstro aparece como o “emendável” e abre-se assim de novo a via à antífrase, reviravolta dos valores imagináveis [...].

p. 167f: É igualmente nesse sentido de um compromisso por subordinação que Jung vê, nas montadas animais do herói, o símbolo dos instintos dominados: Agni sobre seu carneiro, Dionísio sobre o burro, Mitra sobre o cavalo, Freyr sobre o javali, *Cristo* sobre o jumento, tal como Javé sobre o serafim monstruoso, são símbolos de um compromisso “com”. Mas todos esses compromissos, [...] por outro lado anunciam já o *Regime Noturno* das fantasias, mas, não deixam por isso de estar à beira do heroísmo dierético. O puro herói, o herói exemplar, continua a ser o matador de dragões.

FOGO – regime diurno: intelectualização e espiritualismo;
símbolo dierético: apotropismo²¹ e ambivalência.

p. 173c: O outro elemento mais comumente utilizado nos ritos de purificação é o fogo, batismo por excelência segundo uma certa tradição que aparece também no *cristianismo*. A palavra *puro*, raiz de todas as purificações, significa ela própria fogo em sânscrito.

p. 174f: O emprego do fogo marca “a etapa mais importante da intelectualização” do cosmos e “afasta cada vez mais o homem da condição animal”. É por essa razão espiritualista que o fogo é quase sempre “presente de Deus”. E se vê sempre dotado de um poder “apropaico”.

p. 175i: O fogo seria esse “deus vivo e pensante” que, nas religiões arianas da Ásia teve o nome de Agni, de Athar e, para os *crístãos*, de *Cristo*. [...]. No ritual *crístão* o fogo desempenha ainda um papel importante: fogo pascal, fogo conservado durante todo o ano. [...] Porém, tanto no *cristianismo* como fora dele o símbolo do fogo carrega-se de significações ambivalentes.

MORTE – regime noturno: afetividade e desculpabilização;
símbolo da inversão: transmutação e denegação .

²¹ Ritual mágico para prevenir ou afastar o mal. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico*...

p. 204f: É Cristo “levado” pela morte que transforma e inverte o sentido da própria morte. Cristo acompanha os mortais na viagem, submete-se à mesma passagem perigosa, e a imagem do cinocéfalo²² domado, tornado cristóforo²³, inverte o seu próprio sentido e torna-se protetora, talismã contra a morte violenta. p. 205i: *Não se trata apenas*, como pretende Maria Bonaparte, de uma invocação eufêmica ao barqueiro dos mortos [...] mas muito mais de uma total vitória da antífrase: a morte de Cristo ressuscitado venceu, submeteu as qualidades fúnebres do gigante.

p. 206c: É essa inversão que inspira toda a imaginação da descida e especialmente o “complexo de Jonas”. O Jonas é eufemização do *engolimento* e, em seguida, antífrase do conteúdo simbólico do engolimento. Transfigura o despedaçamento da voracidade dentária num suave e inofensivo *sucking*, como Cristo ressuscitado transforma o irrevogável e cruel barqueiro em benéfico protetor em uma viagem.

p. 208i: Do mesmo modo, na simbólica *cristã*, *Cristo é ao mesmo tempo o grande Pescador e o peixe*. É no duplo sentido ativo-passivo do verbo que é preciso procurar marcas do mecanismo semântico que ordena quer a dupla negação, quer a inversão do valor. Deste sincretismo do ativo e do passivo pode-se induzir mais uma vez que o sentido do verbo importa mais para a representação que a atribuição da ação a este ou àquele sujeito. A diferenciação gramatical dos dois modos ativo e passivo constitui uma espécie de integração gramatical da denegação: sofrer uma ação é, certamente, diferente de fazê-la, mas é, ainda, de algum modo, participar nela. Para o imaginário fascinado pelo gesto indicado pelo verbo, o sujeito e o complemento direto podem interverter os papéis: é assim que o engolidor se torna engolido.

PEIXE – regime noturno: instintos primordiais e simbiose.
símbolo da inversão: encaixamento e similitude.

p. 216c: O peixe é quase sempre significativo de uma reabilitação dos instintos primordiais. É essa reabilitação que indica as figuras na qual uma metade de peixe vem completar a metade de outro animal ou de um ser

²² “Cabeça ou face de cão”, neste caso, metáfora indicadora de um ente do mal. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico...*

²³ O pospositivo grego *phoros* traz o sentido de “carregar para frente”. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico...*

humano. A deusa lua, em numerosas mitologias, tem muitas vezes, uma cauda de peixe. Na lenda sagrada de Isis, o complexo pescador-peixe desempenha um papel importante: é a criança que, assistindo à união de Isis e do cadáver de Osíris, cai desmaiada e morre ela própria na barca sagrada; é ainda, na mesma lenda, o peixe oxirrinco que engole o *décimo quarto* pedaço, o falo, do corpo de Osíris. De novo, ventre sexual e ventre digestivo estão aqui em simbiose. Um hino medieval, lembrando a denominação gnóstica de *Cristo ichtus*, diz deste que é “o pequeno peixe que a *Virgem* tomou na fonte”, ligando assim o tema do peixe ao da feminilidade materna. Mas o tema invertido pescador-peixe é igualmente importante na tradição ortodoxa, onde os jogos de palavras o mostram já desde o *Evangelho*. Uma miniatura do *Hortus deliciarum* representa *Cristo* pescando um monstro marinho com a ajuda de uma linha onde a cruz serve de isca. A mitologia babilônica insiste ainda mais no caráter primordial do símbolo ictiológico.

ÁGUA – regime noturno: criatividade e assimilação,
símbolo da inversão: descida e retorno.

p. 226c: Finalmente, será necessário lembrar que em numerosas mitologias o nascimento é como que instaurado pelo elemento aquático: *é perto de um rio que nasce Mitra, é num rio que renasce Moisés, é no Jordão que renasce Cristo*, nascido pela primeira vez da *pêgê, sempiternae fons amoris*. Não escreve o profeta, acerca dos judeus, que estes “provêm da nascente de Judá?”

p. 228f: Mas a Igreja não conseguirá nunca desacreditar as boas senhoras das fontes, as fadas. Lourdes e as inumeráveis nascentes consagradas à *Virgem Mãe* mostram essa resistência fantástica às pressões do dogma e da história. Os vocábulos que a ortodoxia atribui a *Maria* são, de resto muito semelhantes aos outrora atribuídos à Grande Deusa lunar e marinha.

p. 229i: A liturgia chama-lhe “lua espiritual”, “estrela do mar”, “rainha do oceano”, e Barrow conta a estupefação dos jesuítas que evangelizavam a China quando se aperceberam de que estes vocábulos eram os mesmos que os chineses aplicavam a *Shing-Moo*, a *Stela Maris* chinesa. Outros sublinham o espantoso paralelismo que existe entre a espantosa *Mâyâ*, a mãe de Buda, e a *Virgem Mãe do catolicismo*.

GRAAL OU CÁLICE: regime noturno - complementaridade e transubstanciação

símbolo da intimidade - continente e conteúdo.

p. 255i: Todas as religiões empregam utensílios culinários para os ritos sacrificiais, geralmente nas cerimônias de refeições sagradas ou de comunhão. Taça do culto de Cibele, caldeirões hindus e chineses, caldeirão de prata dos celtas, “caldeirão da regeneração” do Museu de Copenhague, antepassado provável do Graal, antepassado certo do cálice *cristão*, “vasilha triunfal” a que é assimilado o mandala nas cerimônias tântricas, caldeirões que, no *Edda*, contém os alimentos para os guerreiros bem aventurados, todos estes tornam *inesgotável a lista dos vasos sagrados*.

p. 255f: [...] o gládio ou a lança do legionário que trespassou o flanco de *Cristo* é frequentemente associado ao Graal [mas] não é, de maneira nenhuma, por razões linguísticas e históricas, mas sim, como viu Guénon, por “complementaridade” psicológica, tal como são complementares o campanário e a cripta, a nascente ou o lago sagrado. O gládio junto à taça é um resumo, um microcosmo da totalidade do cosmo simbólico.

LUA: regime crepuscular – pluralidade e repetição
símbolo cíclico – aritmologia e tríade

p. 288f: A maior parte dos autores interessados pelas tofanias lunares ficou admirada pela polivalência das representações da lua: astro ao mesmo tempo propício e nefasto, de que a combinação triática de Ártemis, Selene e Hécate é o arquétipo. A trindade é sempre de essência lunar. As divindades lua, por exemplo Sin, transformam-se na maior parte dos casos em trindades Ann Enlil, Ea, trindades que são epifânicas de mitologias dramáticas.

p. 289i: Mesmo no monoteísmo estrito, mas que mostra fortes sequelas lunares, encontramos vestígios da figuração trinitária: Alá interpretado pela religião tem três filhas, Al Hat, Al Uzza e Manat, sendo esta última símbolo do tempo e do destino. Do mesmo modo, na religião popular católica há três “*Santas Marias*”, das quais uma é a “negra” escoltada por Sara, a Cigana. O próprio *Cristo* acaba por se subdividir, por assim dizer, em três crucificados, os ladrões acompanham a sua paixão como o alfa e o ômega de que o *Cristo* forma o elo.

ANDRÓGINO: regime crepuscular – síntese e conjunção dos contrários,
símbolo – do esquema rítmico ao mito do
progresso – valência e duplicidade

p. 300c: O *símbolo do Filho* seria uma tradução tardia do androginato primitivo das divindades lunares. O Filho conserva a valência masculina ao lado da feminilidade da mãe celeste. Sob a pressão dos cultos solares, a feminilidade da lua ter-se-ia acentuado e perdido a androginia primitiva visto que apenas uma parte é conservada na filiação. Mas as duas metades, por assim dizer, do andrógono não perdem pela separação a sua relação cíclica: a mãe dá origem ao filho e este último torna-se amante da mãe numa espécie de *ouroboros heredosexual*²⁴. Quer desça do céu à terra ou da terra aos infernos, para mostrar o caminho da salvação, participa de duas naturezas: masculina e feminina, divina e humana. Tal aparece *Cristo* como Osiris e Tamuz, tal também o “Redentor da Natureza” dos pré-românticos e do romantismo.

p. 303i: O historiador das religiões nota um fenômeno desse tipo nas tétrades zervanistas e na teologia pehlvi. É assim uma única personagem divina que assume as fases sucessivas que a tríade simbolizava. Tal nos parece ser, de fato, o de Hermes Trismegisto. Para os hermetistas, este último é essencialmente o Filho e o *Cristo*. “Trismegisto”, figura central da alquimia, indica uma tripla natureza e uma tripla ação no tempo. É o próprio princípio do devir, quer dizer, segundo o hermetismo, da sublimação do ser.

p. 303f: O filho é assimilado ao *Cristo*, ao produto do casamento mediador de que se encontram, aliás, pistas nas lendas relativas ao nascimento de Buda:

p. 304i: Mâyâ é engravidada pelo elefante branco, o Espírito, e dá à luz a 25 de dezembro, Siddhârtha, o futuro Buda. Veremos adiante que relações podem ser estabelecidas entre *Cristo* e Agni, o fogo. A alquimia assimila igualmente o Filho Hermes ao Lug dos celtas e S. Justino confunde, além disso, Lug, Logos, o Mercúrio céltico e o *Cristo* Joânico.

p. 305i: Certamente, como mostrou Rank, há nas mitologias um redobramento parental: o do pai real pelo pai mítico, um de origem humilde, o outro divino e nobre, um “falso” pai, unicamente alimentador, o outro verdadeiro pai. Mas, como nota Baudouin, este episódio do redobramento é um “romance de família” integrado numa narrativa de episódios. Diferentemente do que supõe a psicanálise, que faz muito contraditoriamente deste tema quer um sinal de “retorno ao seio materno” quer, pelo contrário, uma “libertação da fixação materna”, parece-nos que este

²⁴ Termo formado pelo antepositivo, do lat. *heres*, *édís* cujo sentido é ‘herdeiro’ ou herança. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico*...

“nascimento reforçado” inicia um processo de ressurreição. A repetição do nascimento pela dupla paternidade ou pela exposição, tal como a de Moisés, de Rômulo ou de *Cristo*, inicia uma vocação ressurrecional: o filho “duas vezes” nascido não deixará de renascer da morte.

p. 306i: Assim, o tema do filho, quer seja simples alusão literária ou, pelo contrário, divindade plenamente reconhecida, Hermes, Tamuz, Hércules ou *Cristo*, aparece sempre como um precipitado dramático e antropomórfico da ambivalência, uma tradução temporal da síntese dos contrários, sobredeterminada pelo processo da gênese vegetal ou “química”.

CERIMÔNIAS INICIÁTICAS: regime crepuscular – compromissos e mutilações, símbolo sintético e estilos da história – liturgias e transmutação

p. 307c: Há nestes rituais e lendas iniciáticas uma intenção marcada em sublinhar uma vitória momentânea dos demônios, do mal e da morte. Numerosas tradições refletem essa imagem da morte iniciática por despedaçamento: é Osiris despedaçado por Set em catorze pedaços que corresponderiam aos catorze dias da lua minguante, com valorização agrária da porção fálica perdida. É Baco, Orfeu, Rômulo, Mani, *Cristo*, os dois ladrões com os membros partidos, Marsias, Atis ou Jesus ben Pendira, todos heróis mutilados no decurso de uma paixão. Pode-se dizer que há um verdadeiro complexo agrolunar da mutilação: os seres míticos lunares muitas vezes só têm um pé ou uma mão, e nos nossos dias ainda é na lua minguante que os nossos camponeses podam as árvores. É preciso sublinhar igualmente a estreita conexão destes rituais mutilantes com os rituais do fogo. [...]

p. 307f: O senhor do fogo, sendo ao mesmo tempo sujeito de paixão e de ação contrárias, é muitas vezes dotado do poder de curar, cicatrizar, reconstituir pelo fogo e pelo forno. Numerosas lendas cristãs conservaram esse duplo aspecto do símbolo da mutilação, tal como a de São Nicolau, e de S. Eloi e de S. Pedro. Podemos igualmente ligar a estes rituais e lendas de mutilação a tão freqüente prática da flagelação,

O termo de referência “Cristo”, citado vinte e cinco vezes em toda a obra *As estruturas antropológicas do imaginário* apareceu: seis vezes no texto explicativo do regime diurno, nove no do noturno e dez no do crepuscular. Os termos afins tiveram a seguinte pontuação: “cristão” e suas variantes são usados oito vezes no diurno, três no noturno e uma no crepuscular, “cristianismo” ou “catolicismo”

é empregado, respectivamente, duas vezes no diurno, uma vez no noturno e nenhuma no crepuscular. Já o nome da “Virgem Mãe” ou “Santa Maria” é referido quatro vezes no noturno, uma vez no crepuscular e nenhuma no diurno. O número de imagens simbólicas escolhidas por Durand para pontuar o aspecto sagrado de Cristo em cada regime também é variável. Tais pontuações indicam que a religiosidade no diurno inclina-se para o racionalismo, enfrentamento ou intelectualização e demonstra menos espiritualismo ou piedade, já que Durand articulou a cinco imagens simbólicas (maior número de imagens dentre os três regimes), nas quais enfatiza o poder (*ascensão*); a racionalidade (*sol*); a certeza (*oriente*); a animosidade (*monstro*); a luz e a força da natureza (*sol*). Além disso, fez duas referências à generalização da doutrina (*cristianismo*) e inclina-se para o plano de um “fazer” doutrinário e masculino e, não havendo nenhuma referência à Virgem Maria, o estilo torna-se voltado para a generalidade dos sobre-humanos.

No regime noturno, Durand utiliza em maior número todos os termos de referência, ou seja, para compor o contexto histórico de Cristo articula-se mais ao imaginário da religiosidade do “ser” por meio do uso de todas as referências a Cristo, cristão, catolicismo, Virgem Maria ou Santa Maria, totalizando, dentre os três, o maior número de apontamentos: dezoito. Tais imagens apelam, em suas interações, mais para a emoção (*morte*), para a sensação de encaixamento e desdobramento (*peixe*); para a sensorialidade da natureza (*água*); e para a percepção de acolhimento (*graal ou cálice*), destacando a afetividade e a sensibilidade. Ademais, as referências são mais longas e acompanhadas da descrição de sensações e explicações, comprovando a verbosidade própria do regime noturno e sua inclinação para a intimidade.

No terceiro regime, Durand examina, nos símbolos, interações imaginárias e a polivalência dos contrários. Assim, observa as combinações arquetípicas triáticas (*lua*); relata as relações cíclicas formadas pelos cultos solares (*andrógino*); e focaliza o sincretismo para discutir as liturgias e dramas sagrados (*cerimônias iniciáticas*). Apesar de apresentar o menor número de símbolos, apenas três, a imagem Cristo é referendada dez vezes e o sentido de suas imagens aponta para sua principal característica: a historicidade.

Em nenhum regime Durand afirma a presença de um Cristo divino, apenas sua história mística e sua semelhança a muitas outras figuras deificadas. Sob o olhar da semiótica da mediação, examinada no primeiro tópico deste texto, da pragmática da mídia, observada no segundo, da antropologia do imaginário, vista anteriormente, pode-se dizer que a religião constitui-se da força dinâmica do espírito e da alma, força constantemente ativa em suas interações espaciais e diversificadas em seus discursos e manifestações míticas. Portanto, a fé e a percepção do sagrado implicam, na história das religiões, considerar a construção de seus templos, igrejas, altares e ornamentos cuja materialidade, quaisquer que sejam seus formatos, complementa e revela a complexidade de sua fenomenologia hierofânica.

A Hierofania

Ao iniciar seu *Tratado de História das Religiões*, Mircea Eliade, introduziu o

conceito de “hierofania”²⁵, termo que levanta o objetivo de estudar com precisão o sagrado em situações ou práticas que lhe são habitualmente costumeiras. Nessa ocasião, afirmou que a maneira mais simples de definir o “sagrado” é a de opô-lo ao “profano”. Entretanto, ao finalizar essa obra, após inúmeras observações analíticas nesse sentido, conclui que a tendência dos estudiosos atualmente é reduzir as indicações do profano ou, simplesmente, aboli-las, pois consideram que o homem não pode viver sem o sagrado, visto que muitas experiências têm identificado o sagrado ao universo inteiro, independentemente da exclusividade de igrejas ou instituições²⁶.

Como a aspiração maior de todo o ser humano é vencer o grande Mal, ou seja, interromper a passagem do tempo e o afrontamento com a morte, as aspirações arquetípicas continuam se desdobrando em busca de soluções sobrehumanas. Tais soluções ocorrem no plano pessoal ou impessoal, mas principalmente diante da oposição real e irreal em termos de místicas mais ou menos evoluídas. Considera Eliade que a modernidade não se limitou a modificar a vida material do homem, mas principalmente sua espiritualidade, pois tem oferecido ao homem modos diferentes de ser e de fazer, de conhecer mais a si próprio ou ao outro, além de se confrontar com valores muito mais amplos e complexos. Tal aspiração sustenta ou motiva a continuidade da criação de igrejas, ritos e mandamentos que se mostram como particularizações do sagrado a fim de sustentar sempre as crenças, as ilusões ou a fé. Nesse sentido, convém retomar a observação de Wittgenstein sobre a religiosidade:

*6.44 – O que é místico, não é como
é o mundo, mas o fato que ele é.*

*6.522 – Há seguramente o inexplicável.
Este se mostra, ele é o elemento místico.*²⁷

Tal classificação leva a compreender e a aceitar a recomendação de J. Pierre²⁸: não focalizar a religiosidade como uma questão social ou psicológica, mas como uma forma subjacente a todos os domínios e condições de se pensar segundo uma morfologia primitiva, comparável à epistemologia. “Seu problema não é o da verdade, nem mesmo o da significação, mas o de *efeito de sentido*, o de *efeito de verdade* pelos quais um sentido e uma palavra se fundamentam.”. O religioso se constitui, com efeito, sobre essa fronteira da exclusão onde uma ordem qualquer o separa de seu fundamento para não se perder, mas à qual ele não cessa de recorrer. É preciso, pois, ter em mente que se a religião trata da alma e do espírito, é preciso pensar em uma igreja que se volte ou se centre nos meios que possibilitem tais homens a edificarem suas obras, cenários e ritos. Nesse caso, acredita-se ser válido que a hierofonia se coloque ao lado da semiótica da mediação espacial, da pragmática linguística da mídia e da antropologia do imaginário, pois estes podem

²⁵ Termo formado pelo antepositivo, do gr. *hierós*, á ou ós, ón “sagrado, santo, divino” + pospositivo, do gr. *phanós*, é, ón “claro, luminoso, brilhante, visível, manifesto, evidente”. Cf. HOUAISS, *Dicionário Eletrônico...*

²⁶ Cf. ELIADE, *Tratado de história...*, p. 373.

²⁷ Cf. PIERRE, “L’impasse de la définition...”, p. 17.

²⁸ Cf. PIERRE, “L’impasse de la définition...”, p. 29.

coordenar ou construir a significação não de uma verdade, mas do que se mostra como é.

F. Schwarz, citando Eliade, afirma: “[a] dialética da hierofania supõe uma escolha mais ou menos manifesta, uma singularização”²⁹. Assim, cabe à cultura, ou seja, às igrejas, instituições ou todo e qualquer centro religioso dar às crenças uma forma vivificável na história por meio de seu revestimento mítico:

*O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito; ajuda-o a afastar os receios que ele possa ter quanto ao resultado dos seus empreendimentos. Nos níveis arcaicos da cultura o ser confunde-se com o sagrado. É a experiência do sagrado que funda o Mundo, e mesmo a mais elementar religião é, antes de mais, uma ontologia.*³⁰



RESUMO

O texto focaliza várias abordagens teóricas para examinar o desenvolvimento das religiões no cristianismo e destacar suas interações em termos de crenças ou práticas. Recorre, assim, à semiótica do espaço, conforme propõe B. Lamizet; à pragmática linguística, como recomenda P. Charaudeau; à antropologia do imaginário, como indica G. Durand; e à hierofania, como sugere M. Eliade. Em sua conclusão, admite a possibilidade de não ter sido Deus quem criou o homem, ao contrário, foi esse homem que criou seu Deus à sua imagem e semelhança.

Palavras Chave: Dialética Religiosa; Efeitos de Verdade; Poder do Mito.

ABSTRACT

The text focuses on various theoretical approaches to examine the development of religions and highlight their interactions as they occur in terms of beliefs or practices. Thus refers to the semiotics of space, as proposed by B. Lamizet, to linguistic pragmatics, as recommended P. Charaudeau; to anthropology of the imaginary, as indicated by G. Durand and to hierophany, as suggested by M. Eliade. In his conclusion admits that it was not God who created man, was the man who created his own God in his image and likeness.

Keywords: Religious Dialectics; Effects of Truth; Power of Myth.

Artigo recebido em 06 abr. 2014.

Aprovado em 22 mai. 2014.

²⁹ SCHWARZ, Fernand; DURAND, Gilbert & MORIN, Edgard. *Eliade: o reencontro com o sagrado*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 2005, p. 120.

³⁰ SCHWARZ, DURAND & MORIN, *Eliade...*, p. 130.

