

## Fenômeno religioso e suas linguagens: revisitando conceitos elementares

Religious phenomena and their languages: revisiting elementary concepts

**Oneide Bobsin**

Doutor em Ciências Sociais  
Professor de Ciências das Religiões (EST)  
obobin@est.edu.br

### **Resumo:**

Todas as vezes que tentamos definir a religião, pouco dela é apreendido pelas nossas palavras. E mesmo quando pretendemos buscar a sua essência universal, menos ainda dizemos a respeito dela. Fugir destas limitações em direção a um reducionismo parece ser o caminho mais satisfatório, mas igualmente limitado porque o fenômeno religioso está além e aquém dos argumentos das ciências do humano e do social. Por estas razões, o presente texto apresenta de forma introdutória problematizações que fogem de reducionismos científicos e da busca das essências ao realçar as linguagens do fenômeno religioso, tais como mito, rito, símbolo, sacrifício, entre outras. Por meio destas linguagens as religiões alcançam as dimensões concretas das experiências pessoais, comunitárias e locais, profundamente diversificadas

### **Palavras-chave:**

Religião. Fenômeno. Mito. Rito. Símbolo.

### **Abstract:**

Every time we try to define religion, only a small part is captured by our words. Even more when we seek to understand its universal essence, we have even less ability to speak of it. Escaping from these limitations in the direction of reductionism seems to be a better path, but it is equally limited because the religious phenomenon is above and beyond the arguments of human and social sciences. For these reasons this text presents, in an introductory form, problematizations that steer clear of scientific reductionisms and seek the essences to enhance the vocabulary of religious phenomenon, concepts such as myth, ritual, symbol, sacrifice, among others. By means of these concepts the religions obtain concrete dimensions of personal, community and local experiences that are profoundly diversified

### **Keywords:**

Religion. Phenomenon. Myth. Ritual. Symbol.

### **Introdução**

Respiramos religião em nosso dia a dia. Celebrações, ritos, crenças e temas polêmicos fazem parte das diversas igrejas e religiões. Diversas crenças religiosas surgem todos os dias, desafiando a nossa compreensão. Dessa forma, nossa intenção é refletir sobre alguns conceitos básicos que ajudarão a interpretar a diversidade religiosa presente em nosso contexto.

Além de uma análise introdutória e didática das (in)definições da religião, procuraremos abordar as linguagens do fenômeno religioso, tais como mito, rito, símbolo e sacrifício, dentre outras. Desta

forma, não nos penderemos a uma compreensão essencialista e universalista que ignora a historicidade das experiências religiosas. Da mesma forma, procuremos fugir de leituras que reduzem as religiões às suas funções sociais ou econômicas. As religiões têm sua autonomia relativa e também podem ser explicadas a partir de si mesmas.

### **Religião: dar nome ao inefável**

#### *(In)definições*

Toda definição é, de certa forma, uma delimitação. Por esta razão, a possibilidade de compreensão sobre um tema como a religião, ou as

religiões, vai até o momento em que alguém a defina. Alcançada a definição, começam os problemas. Disto somos lembrados também por Zygmunt Bauman, quando afirma que “a experiência transborda das gaiolas verbais em que desejaríamos retê-la, de que há coisas sobre as quais devemos silenciar, uma vez que não podemos falar delas...”<sup>1</sup> O texto de John Bowker que segue torna concreta a nossa suspeita:

Então, o que significa ser religioso? Significa tantas coisas para pessoas tão diferentes que frequentemente uns contradizem os outros. Pode significar a crença de que Deus é a fonte e a finalidade da vida ou de que isso é, na melhor das hipóteses, um passatempo juvenil; amar o próximo como a si mesmo ou excomungá-lo para um destino pior do que a morte; pode significar consultar bruxas em busca de sabedoria, ou queimá-las vivas; ter ou não ter alma; obedecer ao mandamento de ser prolífico ou fazer votos de uma vida inteira voltada para o celibato; recolher-se no silêncio ou manifestar glossolalia; pode requerer a raspagem do cabelo ou a exigência de nunca cortá-lo; ir à mesquita na sexta-feira; à sinagoga no sábado ou à igreja no domingo; pode significar rezar, meditar, levitar, cultivar, entrar em transe e êxtase; construir a catedral de São Paulo, o Templo Dourado e a Grande Pirâmide; cruzar oceanos e continentes para peregrinar a sítios sagrados; converter os outros; combater em cruzadas, guerras santas, jihads; ser religioso também significou inspiração para criação de música, arte, ícones, símbolos e poesia, nos lugares mais longínquos onde alcança a imaginação humana, e no entanto também se revelou um sentimento trivial.<sup>2</sup>

Não é difícil perceber que o autor só pode apresentar a pessoa religiosa explorando situações opostas. Tal compreensão não é fruto da visão do autor, mas da percepção que ele tem das práticas religiosas com os seus paradoxos. Dentro de uma mesma tradição religiosa, podemos ver uma diversidade de posições éticas sobre um determinado assunto. Por exemplo, há cristãos que

justificam e apóiam as guerras, mas há pessoas cristãs que são pacifistas. Martin Luther King (pastor batista) foi morto por defender os direitos civis ao lado dos negros nos USA; Dietrich Bonhoeffer (teólogo luterano) foi condenado à morte ao se opor ao nazismo liderado por Hitler; e Dom Oscar Romero (arcebispo católico) foi morto pelos governantes militares por defender o povo pobre injustiçado de El Salvador. No outro lado podemos colocar o ex-presidente norte-americano, George Bush que, em nome do mesmo Cristo, justificou mentirosamente a guerra contra o Afeganistão e o Iraque. Os dois lados buscam justificativas na fé para as suas ações contraditórias.

Mas, ao lado destas, há outras definições que parecem menos problemáticas. Vejamos algumas. Ludwig Feuerbach (1804-1872) viu na religião a projeção dos sonhos ocultos do ser humano. Ela revela o que os homens e as mulheres têm dentro de si. Na religião, está estampado o interior do ser humano. Em outras palavras, a religião não revela quem é Deus, mas quem é o ser humano. Vejamos o que este “arroio de fogo” (*Feur*: fogo; *bach*: riacho) diz em sua obra *Essência do Cristianismo*:

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é um ser infinito, o homem é finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem é transitório; Deus é plenipotente, o homem é impotente; Deus é santo, o homem é pecador; Deus e o homem são extremos: Deus é unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades.<sup>3</sup>

A partir de uma determinada visão da fé cristã, podemos concordar com Feuerbach. Mas ele quer dizer outra coisa, pois está interessando em defender uma visão a partir de Deus. Não se referiu a uma cisão entre Deus e o ser humano. Por quê? Porque o ser humano revela, pela religião, a sua essência secreta. Na prática, há uma cisão interna ao próprio ser humano. Talvez não tivesse pensado

<sup>1</sup> BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 205.

<sup>2</sup> BOWKER, John. *Para entender as religiões*. São Paulo: Ática, 2000. p. 6.

<sup>3</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 77.

no apóstolo Paulo, que também via uma grande contradição no ser humano: “O bem quero fazer, não o faço; o mal que não desejo fazer, este eu o faço” (Rm 7.19).

Os contemporâneos Feuerbach e Karl Marx (1818-1883) poderiam concordar no seguinte a respeito da religião: o ser humano faz a religião; a religião não faz o ser humano. Em outras palavras, poderia se afirmar a partir deles que são os seres humanos que criam as divindades às suas imagens e semelhanças. As variedades de seres humanos criariam uma diversidade de imagens de divindades. Mas Marx se distanciou de Feuerbach por achar que o ser humano é um ser no mundo, sem essência universal.

O ser humano não é um ser abstrato, fora do mundo. Este estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência invertida do mundo [...]. A miséria religiosa é, por um lado, a expressão da miséria real e, por outro, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como o espírito de uma situação carente de espírito.<sup>4</sup>

Feuerbach nada disse da religião em si, mas falou do ser humano. Marx também não falou da religião em si, mas da sociedade onde o ser humano vivia. Para Marx, a religião é uma expressão. Ela expressa uma outra realidade. A realidade de sofrimento produzida pela exploração humana. Então, sem sofrimento não haveria a religião? Certamente ele quis dizer isto. Sonhou com isto. E muitos depois dele assim o interpretaram. A pergunta que fica, no entanto, é a seguinte: existe alguma vivência humana sem sofrimento? Praticamente impossível. Isto torna difícil uma avaliação do que Marx disse sobre a religião.

O que pode desdizer Marx é o fato de que muitas pessoas religiosas lutam para transformar a realidade de sofrimento a partir da fé. Mas não estamos aqui para avaliar Marx. E, sim, ver a sua definição de religião, que diz muito pouco sobre ela em si, mas muito sobre a função da manutenção da

ordem injusta de sua época, especialmente do cristianismo europeu. O equívoco de Marx, porém, não está no que ele disse da religião que conhecia, mas de sua generalização a partir de uma experiência particular. Todas as vezes que fazemos generalizações a partir do pequeno mundo que conhecemos, podemos nos equivocar.

Para outro estudioso das religiões e das sociedades, a religião não está vinculada à ideia de certo ou errado, crença e descrença. Antes, ela diz respeito à ideia de força: o fiel sai do culto fortalecido. Émile Durkheim (1858-1917), que não era um crente em Deus, mas filho, neto e bisneto de rabinos, viu na religião a ideia de força. Nas palavras de Rubem Alves, o sagrado, conforme Durkheim, não está vinculado ao círculo do saber, mas do poder. Na conclusão de sua obra famosa *As formas elementares da vida religiosa*, ele afirmou:

O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. [...] O primeiro artigo de toda a fé é a crença na salvação pela fé.<sup>5</sup>

O autor de *O Mundo de Sofia*, Jostein Gaarder elenca três importantes definições de religião. Vamos citá-las:

“A religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência” (Friedrich SCHLEIERMACHER, 1769-1834).

“Religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crenças) e ações (culto e ética)” (C. P. TIELE, 1830-1902).

“A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por *insight*, pensamento, sentimento, intenção e ação” (Helmuth von GLASENAPP, 1891-1963).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1979. p. 93-94.

<sup>5</sup> DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: introdução e conclusão. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 222.

<sup>6</sup> GAARDER, Jostein; NOTAKER, H.; HELLERN,

### ***Experiência religiosa: “O Totalmente Outro”***

Em seu pequeno livro *O que é religião*, indispensável para uma aproximação criativa ao debate, Rubem contou uma história para mostrar que a ciência empalhou a religião. Vamos resumi-la.

Em um lugar muito longe daqui, havia um poço no qual havia uma sociedade de rãs. Certo dia, um pintassilgo desceu até o fundo e cantou o mundo lá fora. Este fato gerou uma divisão entre as rãs. Um acreditaram que havia outro mundo lá fora. Mas as rãs dominantes disseram que o mundo era do tamanho daquele buraco. As rãs dominantes até afirmaram que o pássaro e seu canto eram uma alucinação coletiva, pois nada existia lá fora. Quando o pássaro retornou com o seu canto, foi preso, morto e empalhado.<sup>7</sup>

Foi assim que a ciência empalhou a religião, tirando dela verdades muito diferentes daquelas que a própria religião viva cantava. Acontece que as pessoas religiosas, ao dizer os nomes sagrados, realmente crêem num ‘lá fora’ e é deste mundo invisível que suas esperanças se alimentam. Tudo tão distante, tão diferente da sabedoria científica.<sup>8</sup>

Há muito que o historiador das religiões Mircea Eliade deparou-se com a questão levantada por Rubem Alves. Ele não renegou o que a ciência disse sobre a religião. Vejamos o que ele afirmou em 1940, no prefácio à sua obra *Tratado de História das Religiões*, sobre o fenômeno que ele denomina mágico-religioso:

Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc..., é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado. Sendo a religião uma coisa humana, é também, de facto, uma coisa social, lingüística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida

coletiva. Mas seria vão querer explicar a religião por uma destas funções fundamentais que definem o homem, em última análise.<sup>9</sup>

Em outras palavras, não é possível reduzir a religião ao social, ao psicológico, ao político, etc. Eliade não nega isto em sua busca do específico do fenômeno religioso.

Nesta perspectiva, historiadores das religiões buscaram algo que não se deixa reduzir pelas funções, sejam elas quais forem. Tais pensadores buscaram encontrar um objeto próprio para além ou aquém da religião enquanto fenômeno organizado. Segundo palavras de Rubem Alves, poderíamos dizer que tais pensadores foram em busca do canto do pássaro, já que não dá para desempalhá-lo mais quando estamos no campo da análise que, via de regra, coisifica tudo ou transforma tudo em objeto. Foram em busca da experiência do canto que encantou. E chamaram este “canto” de sagrado ou experiência religiosa.

### ***Sagrado/profano***

Em seu livro *O Sagrado e o Profano*, Mircea Eliade relembra a repercussão da obra de Rudolf Otto, *O sagrado* (1917). Para ele, o sucesso se devia “à novidade e à originalidade da perspectiva adotada pelo autor. Em vez de estudar as idéias de Deus e de religião, Rudolf Otto se dedicou a analisar as modalidades da experiência religiosa”.<sup>10</sup>

Embora tenha elogiado Otto por ter dado um destaque ao irracional do fenômeno religioso, Mircea se distancia do teólogo e historiador por se propor a ver o sagrado em sua totalidade. Eliade começa afirmando a oposição entre o sagrado e o profano. Em outras palavras, o sagrado se opõe ao profano. Desta forma, para o ser humano religioso a realidade não é homogênea. Os espaços são diferenciados. Assim que adentro a um templo, passo de uma realidade profana a uma outra, sagrada.

Victor. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. p. 20-21.

<sup>7</sup> ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 117-119.

<sup>8</sup> ALVES, 1999, p. 119.

<sup>9</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Cosmos, 1970. p. 18-19.

<sup>10</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.]. p. 23.



Mas há outra ideia importante sobre o sagrado em Mircea Eliade: o sagrado se manifesta como algo diferente do profano. O termo *hierofania* é usado por ele para falar da manifestação do sagrado. O santo\sagrado se manifesta. Vejamos alguns exemplos:

Poderia dizer-se 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. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante de um acto misterioso: a manifestação de algo de ordem diferente – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que se fazem parte integrante de nosso mundo “natural”, profano.<sup>11</sup>

Poderíamos trazer mais duas imagens para tornar concreta a ideia de Eliade sobre a manifestação do Sagrado. A primeira é do próprio autor, quando fala da tomada da posse do Brasil por Portugal. Ao fincar uma cruz neste solo, ele é consagrado. A cruz, neste caso, mostraria que o caos se transformou em cosmos, a desordem em mundo. Em outras palavras, a cruz refundou o novo mundo. A pergunta que nos resta é saber que novo mundo é este? Será que o sagrado já não estava aqui antes da chegada dos portugueses? Eliade não colocou o cristianismo europeu, mais especificamente o catolicismo, acima das práticas religiosas aqui presentes?

Passemos a outro exemplo. Desta vez, da tradição judaico-cristã. Trata-se da sarça ardente de Êx 3.1-10. Moisés vê a sarça ardendo e dela se aproxima. Ao chegar perto, ouve a voz de Javé: “Moisés, Moisés, tire as sandália porque a terra em que estás é uma terra santa”. O texto segue dizendo que Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus, em uma clara alusão à ideia de que olhos humanos não podiam ver a Deus sob pena de morte, conforme tradição do povo hebreu.

Portanto, a “santidade” da terra não se deve por ela ter algo de especial em sua qualidade física. Com certeza, ela é um solo diferente porque servirá de chão para quem não tem terra. Portanto, a manifestação do divino tem implicações éticas: “disse Deus: Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa de seus opressores, pois eu conheço as suas angústias. Por isto desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios” (Êx 3.7-8).

Segundo o relato, Deus vê, escuta e desce. No olhar de Rudolf Otto, a manifestação por meio da sarça – o irracional – desembocou no racional, na ética. Por meio da sarça ardente, Deus manifesta-se para libertar o seu povo. Conforme esta tradição judaico-cristã, Deus vem de fora e se manifesta por meio do irracional para entrar na história da libertação. Otto, portanto, é um teólogo cristão, distanciando-se de Mircea Eliade que vê o sagrado na constituição do próprio ser humano. Para Otto, o sagrado vem de fora do ser humano.

No entanto, fica uma pergunta a respeito da dicotomia sagrado\profano de Eliade. Ela não é por demais rígida? Quando olhamos as manifestações religiosas públicas em nosso país, como romarias e festas populares, o limite entre sagrado e profano se dilui. Esta questão merece uma reflexão mais detalhada, que não cabe aqui.

### ***O sagrado - numinoso***

Rudolf Otto (1869-1929) atuou como professor de teologia em Goettingen, Breslau e Marburg. Desenvolveu atividades na Índia, “onde começou a se interessar pelo estudo das religiões comparadas”. O seu livro mais importante – *Das Heilige (O sagrado)* foi escrito em Marburg em 1917. Ele causou grande impacto no meio acadêmico, fazendo dessa cidade um centro das Ciências da Religião.

Introduziu o conceito do *numinoso* (do latim *numen*) na Teologia e nas Ciências da Religião. Mas suas teses alcançaram outras áreas do saber. Assim, ao destacar os aspectos irracionais do *numinoso*, ele questiona a influência iluminista nos estudos teológicos e das religiões, bem como chama a

<sup>11</sup> ELIADE, [s.d.], p. 25-26.

atenção para o perigo de uma redução do fenômeno religioso à ética.

Detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso. Embora também tanja outras áreas, por exemplo, a ética, não é aí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* (‘impronunciável’), um *ineffabile* (‘indizível’) na medida em que foge totalmente à apreensão *conceitual*.<sup>12</sup>

Otto distancia-se de Schleiermacher (1768-1834) o qual havia afirmado que o sentimento de dependência (da criatura em relação ao criador) é “o conteúdo propriamente dito do sentimento religioso”:

O sentimento religioso seria então diretamente e em primeiro lugar uma autopercepção, ou seja, uma sensação sobre minha própria condição peculiar, qual seja, minha dependência. [...] O ‘sentimento de criatura’ na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o ‘receio’), que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto numinoso.<sup>13</sup>

Insistindo em sua tese, Otto abre o capítulo quatro com a seguinte frase em destaque: “mas o que é, e como é, esse numinoso em si, objetivo, sentido fora de mim?”<sup>14</sup> Realçamos que o sagrado não é uma qualidade intrínseca ao ser humano, nem se confunde com o sentimento, pelo qual ele se expressa.

Para falar do impacto do sagrado na pessoa, Otto usa duas expressões para caracterizá-lo, aproximando-o de percepções místicas: *mysterium tremendum*. Ou seja, um mistério que me faz tremer/temer. Este *mysterium* é o totalmente outro.

Deus é totalmente outro. Veja como isto é expresso em algumas frases:

Um deus compreendido não é um Deus

[...] Aí o Senhor altíssimo me desvelou seus mistérios e me revelou a sua glória. Então, ao fitá-lo (não mais com os meus, mas com os olhos deles), vi que minha luz, em comparação com a dele, não passava de trevas na escuridão. Da mesma forma minha grandeza e minha glória nada eram diante da dele. E quando examinei com o olho da honestidade as obras da devoção e submissão que eu realizara Seu serviço, reconheci que todas provinham d’Ele mesmo, e não de mim.<sup>15</sup>

Estas são palavras de um místico muçulmano, Bajesid Bostani, que poderiam ser colocadas na boca de um judeu ou de um cristão sem ferir os seus credos. No mesmo sentido, Otto menciona uma frase de Santo Agostinho, em Confissões 11, 9,1: “O que é aquilo que reluz através de mim e percute meu coração sem feri-lo? Estremeço tanto quanto me inflamo. Estremeço no quanto sou dessemelhante. Inflamo-me no quanto lbe sou semelhante”.<sup>16</sup>

No capítulo 10, Otto faz uma retrospectiva ao perguntar:

Que quer dizer ‘irracional’? E responde: quem usa o termo hoje em dia tem a obrigação de dizer em que sentido o faz. Fizemos isto no capítulo inicial. Por ‘irracional’ não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente: ‘Isto tem algo de irracional’. Por ‘racional’ na idéia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis.<sup>17</sup>

Em outras palavras, Otto afirma que o sagrado é uma categoria composta por “irracional” e

<sup>12</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 37.

<sup>13</sup> OTTO, 2007, p. 42.

<sup>14</sup> OTTO, 2007, p. 44.

<sup>15</sup> OTTO, 2007, p. 53.

<sup>16</sup> OTTO, 2007, p. 60.

<sup>17</sup> OTTO, 2007, p. 97-98.

“racional”. Sem o lado racional, facilmente se pode cair no fanatismo. Permanecer no racional, tão-somente, é correr o risco de um reducionismo à ética, a um humanismo, por exemplo. Por isto, ele fala em categoria composta. Mas, acima de tudo, Otto quer ressaltar que não podemos engaiolar Deus em nossos conceitos. Por exemplo, quando um crente confessa que Deus é *bom*, com certeza estará reduzindo o sagrado a um conceito humano, bem humano.

Depois de falar sobre os meios indiretos, como a arte e a música (cap. 11), que expressam o sagrado, Otto analisa o *numinoso* na Bíblia e no reformador luterano Martin Lutero (1483-1546). Entre muitos textos bíblicos relembro o que Otto diz de Jó, capítulo 38. Segundo ele,

um dos mais esquisitos de toda a história da religião: Jó discute acaloradamente com seus amigos, argumentando contra Elohím (Deus), e fica com razão contra eles. São obrigados a calar-se; sua tentativa de ‘justificar’ Deus falhou. Aí o próprio Elohim aparece para se defender pessoalmente. Ao cabo de sua defesa, Jó reconhece ter sido sobrepujado, e sobrepujado efetivamente e por direito, não por ter sido forçado a calar-se diante da supremacia pura e simples. Afinal ele confessa: *Por isto retrato-me e arrependo-me no pó e na cinza*.<sup>18</sup>

Uma frase de Otto pode sintetizar o *numem* no Novo Testamento:

À luz e sobre o pano de fundo desse numinoso com seu mistério e seu *tremendum* é preciso enxergar finalmente também na agonia de Jesus na noite do Getsêmani, para entender e sentir o que ali estava acontecendo. O que provoca esse tremor e medo até o fundo da alma, essa tristeza mortal e esse suor que escorre feito gotas de sangue? Medo ordinário da morte? Em alguém que fazia semanas estava encarando a morte de frente e que de plena consciência acabara de celebrar ceia da morte com seus discípulos? Não, isso é mais que medo da morte. Trata-se do arrepio da criatura diante do *tremendum mysterium*, diante do enigma assombroso. As antigas lendas de Javé que ‘assalta’ o seu servo Moisés à noite e de Jacó que luta com Deus até de

madrugada nos vêm à mente como paralelos e prenúncio explicativos. ‘Ele lutou com Deus e venceu’, com o Deus da ‘ira’ e da ‘fúria’, com o NUME, que mesmo assim é ‘MEU PAI’. – Quem de resto, não acredita reencontrar o ‘Santo de ISRAEL’ no Deus do evangelho realmente tem que descobri-lo aqui, se é que consegue enxergar.<sup>19</sup>

Com estas frases e comentários, ousamos destacar alguns temas para que fosse possível entender o pensamento de Otto. Mas para evitar equívocos, seria bom ler o livro todo e tirar suas próprias conclusões!

## Linguagens do Fenômeno Religioso

### *Símbolos: a cadeira e o cachimbo*

Há uma cadeira pintada pelo pintor holandês Van Gogh. É um quadro simples. Trata-se apenas de uma velha cadeira de madeira e palha, e sobre ela encontra-se um cachimbo. Além da cadeira vê-se, no quadro, a ponta de uma caixa de madeira. Não há mais nada. Vemos a cadeira e um cachimbo sobre ela. Porém, ao vermos a cadeira e o cachimbo, começamos a nos perguntar pela pessoa que estava ali sentada. Ela voltará? Vai demorar muito? Por que saiu? Onde foi? Quem era e como era? Fumava cachimbo? É provável. Mas, enquanto fumava, em que pensava? Será que lia? Será que era rico ou era pobre? Era feliz? A cadeira de Van Gogh é uma cadeira humanizante, pois nos faz perguntar obstinadamente pela pessoa que estava sentada ou que irá sentar ali. Nesse caso, as coisas ocorrem de maneira distinta do que no exemplo da metáfora. A cadeira também tem um duplo sentido, é verdade, mas ela nos remete a algo desconhecido. Ela nos remete a uma ausência. Remete-nos a uma pessoa, é certo, mas da qual nada sabemos. Podemos, no entanto, conjecturar sobre essa pessoa, sua vida, seus afazeres, etc. A cadeira de Van Gogh é, na verdade, um símbolo, tal é a força com que nos conduz ao desconhecido, a uma pessoa que, para nós, é um mistério. É claro que por analogias conseguimos aproximar-nos do que é desconhecido, mas não esgotamos o seu sentido.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> OTTO, 2007, p. 115.

<sup>19</sup> OTTO, 2007, p. 123.

<sup>20</sup> SCHAPER, Valério Guilherme. Auxílio homilético sobre Is 35.3-7. 16º Domingo Após Pentecostes. In: STRECK, Edson E.; KILPP, Nelson (Org.). *Proclamar Libertação*:



Ilustração: Cadeira de Van Gogh  
 Fonte: <http://www.oleografia.com.br/painel/fotos/2008930163011.jpg>

Rubem Alves, em *O que é religião?* traz outro exemplo ao falar da amizade entre o príncipe e a raposa:

Peço, então, licença para me valer de uma parábola, tirada da obra de Antoine de Saint-Exupéry, *O Pequeno Príncipe*. O príncipe encontrou-se com um bichinho que ele nunca havia visto antes, uma raposa. E a raposa lhe disse:

- Você quer me cativar?  
 - Que é isso? – perguntou o menino.  
 - Cativar é assim: eu me sento aqui, você se assenta lá, bem longe. Amanhã a gente se assenta mais perto. E assim, aos poucos, cada vez mais perto...

O tempo passou, o príncipezinho cativou a raposa e chegou a hora da partida.

- Eu vou chorar – disse a raposa.  
 - Não é minha culpa – desculpou-se a criança.  
 - Eu lhe disse, eu não queria cativá-la. Não valeu a pena. Você percebe? Agora, você vai chorar!

- Valeu a pena sim – respondeu a raposa. – Quer saber por quê? Sou uma raposa. Não como trigo. Só como galinhas. O trigo não significa absolutamente nada para mim. Mas você me cativou. Seu cabelo é louro. E agora,

auxílios homiléticos sobre a série ecumênica trienal - Ano C. São Leopoldo: Sinodal, 1993. v. XIX, p. 239. Imagem disponível em: <http://www.oleografia.com.br/painel/fotos/2008930163011.jpg>. Vários acessos.

na sua ausência, quando o vento fizer balançar o campo de trigo, eu ficarei feliz, pensando em você...<sup>21</sup>

Para o antropólogo Clifford Geertz, a religião é um sistema de símbolos, sendo estes fundamentais para a vida das pessoas. Para ele, a religião “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta as imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”.<sup>22</sup>

Nesta perspectiva, o “símbolo” está sendo usado de muitas formas. Para algumas pessoas, o símbolo “é usado para qualquer coisa que significa uma outra coisa”. Exemplo: as nuvens escuras anunciam uma forte chuva. Também pode ser usado como sinal, isto é, uma convenção: uma bandeira vermelha simboliza o perigo, ou a revolução. Outra possibilidade se relaciona à ideia de que o símbolo é usado para dizer algo “que não pode ser dito de forma direta”. Neste caso, diz ele, “há símbolos em poesia, mas não em ciência”. A cruz, por exemplo, é um símbolo.

Valemo-nos aqui de explicações do teólogo católico José Severino Croatto:

a) Etimologia – Por sua etimologia (do grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*), o símbolo refere-se à união de duas coisas. Era um costume grego que, ao fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada pessoa levava um pedaço. Uma reclamação posterior era legitimada pela reconstrução (*pôr junto – symbollo*) da cerâmica destruída, cujas partes deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta.<sup>23</sup>

b) Duplo sentido - Dois aspectos do símbolo devem ser levados em consideração desde o início. Primeiro, que o ‘segundo sentido’ não é objetivado nas coisas, mas na experiência humana e singular em cada ser humano.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> SAINT- EXUPÉRY, Antoine. *O Pequeno Príncipe*. Rio de Janeiro: AGIR, 1999. p. 28.

<sup>22</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 104.

<sup>23</sup> CROATTO, J. S. *Los lenguajes de la experiencia religiosa: estudio de fenomenologia de la religión*. Buenos Aires: Fundacion Universidad a Distancia Hernanderias, 1994. p. 84-85.

<sup>24</sup> CROATTO, 1994, p. 86.



- c) Símbolo é polissêmico - Exemplo: o fogo destrói, mas também purifica ou transforma e ilumina.<sup>25</sup>
- d) Símbolo é relacional – Pelo símbolo o *homo religiosus* solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o Mistério.<sup>26</sup>
- e) É Universal. Os mesmos símbolos podem aparecer em vários lugares com o mesmo significado.<sup>27</sup>
- f) O símbolo é pré-hermenêutico – O símbolo não é um texto. É um objeto, um acontecimento, uma pessoa, uma realidade experimentável que está carregada de transsignificação. Ele é evocativo e orientador. É remissivo, isto é, remete a algo além dele.<sup>28</sup>

Como podemos perceber, não temos acesso direto à realidade. O que vemos é o que construímos a partir daquilo que nos disseram. Sabemos desta experiência básica se formos lembrados de que a linguagem é o primeiro sistema de símbolo que usamos. Aliás, poderíamos dizer que é a linguagem que aos poucos nos faz seres humanos. Por meio dela é possível a comunicação. Como é polissêmica, arrisco dizer que a diversidade de tendências eclesiais em uma igreja ou na religião cristã pode ter relação com este fato.

Para o cristianismo e suas igrejas, Jesus Cristo é a palavra de Deus. Ele é mediador entre Deus e os seres humanos. A Bíblia, neste caso, aponta para esta palavra, que é meio. Provocativamente, poderíamos dizer que os textos bíblicos não são sagrados em si, mas apontam para o Sagrado. O texto não é Jesus, assim como Deus não está na pedra na qual Jacó deitou sua cabeça (Gn 28.10-17). Diferente, porém, é a tradição muçulmana. Para ela, o texto em árabe é a própria palavra. Desta forma, o texto está para o crente muçulmano como Jesus está para o cristão. Por isto, cristãos e muçulmanos não podem equiparar Jesus Cristo e Maomé.

Quando o meio torna-se sagrado, ele não mais remete para a fonte. Parece ser este o drama de todos os fundamentalismos. O símbolo tem uma profunda dimensão mediadora.

Contudo, há uma questão que precisa ser aprofundada. O símbolo pode ser reduzido por dogmas ou por outras formas de interpretação. Suspeito que o *marketing* da sociedade capitalista de consumo é uma poderosa máquina de redução dos símbolos sagrados a coisas, objetos de consumo. Exemplos da transformação de símbolos a fetiches não faltam em nossos comerciais na TV.

### Mitos

Em nossa linguagem cotidiana, seguidamente, somos levados a associar mito à mentira. Se alguém diz: “isto é um mito”, via de regra, está afirmando que se trata de algo falso. Mas também ouvimos, seguidamente, que um determinado jogador ou artista é um mito. Neste sentido, quem assim procede deve estar se referindo a aspectos incomuns daquela pessoa ou virtudes sem igual, de certa forma, imbatíveis. Exemplos: Pelé, Princesa Diana, Lula, Gandhi, Martin Luther King, Madre Tereza, etc.

Nas Ciências Sociais e Ciências da Religião, o mito assume outra perspectiva. Para tornar a discussão mais concreta, vamos transcrever alguns. As definições virão depois. Iniciemos com um mito brasileiro, de povos indígenas.

A filha de um pajé, belíssima menina, foi surpreendida grávida. O pai quis matar o sedutor e insistiu junto à filha para saber o nome dele. Mas ela disse que não sabia de nada do que lhe aconteceria. O pai a teria morto se os membros da tribo não lhe tivessem suplicado para perdoar a filha, pois era muito boa menina. À noite apareceu um velho ao pai, que lhe recomendou que não fizesse mal à filha, que estava inocente. Depois de um ano nasceu um menino, que todos admiraram. Depois de outro ano já se tinha tornado adulto e depois de mais um ano morreu, sem dar sinal de doença. Antes de morrer, pediu para ser sepultado na casa em que morava, e que depois de um ano abrissem o seu sepulcro até encontrar o seu coração. No ano seguinte, os habitantes vendo que os pássaros entravam na cabana e dela saíam embriagados, entraram também e descobriram no chão uma belíssima flor. Cavaram até a raiz e encontraram o coração do menino. Pois que ele se chamava Mani, deram à raiz encontrada

<sup>25</sup> CROATTO, 1994, p. 102.

<sup>26</sup> CROATTO, 1994, p. 107.

<sup>27</sup> CROATTO, 1994, p. 107.

<sup>28</sup> CROATTO, 1994, p. 108.

o nome de Manioca, isto é, o tubérculo com que eles fazem a tapioca, seu alimento principal.<sup>29</sup>

Deixemos por um momento o mito da origem da manioca, alimento fundamental para aquele povo indígena, e vamos para a África buscar outro mito. Aliás, precisamos dos mitos destes povos para entender aspectos importantes das religiões populares no Brasil. Em *Mitologias dos Orixás*, Reginaldo Prandi, professor de Sociologia da USP, reuniu mitos de origem africana. Orixás são deuses que nasceram do casamento de Iemanjá com o Senhor supremo.<sup>30</sup>

No Rio Grande do Sul, nos primeiros dias de fevereiro, acorrem milhares de pessoas ao santuário de Nossa Senhora dos Navegantes, em Porto Alegre. Em um certo momento, a imagem é levada por um barco, acompanhado por outros, para o lago do Guaíba. Homenagem parecida é feita pelas pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras e Umbanda. Em 2009, mais de 500 mil pessoas acompanharam, em procissão, Nossa Senhora dos Navegantes, em Porto Alegre. Um dia depois, mais de 200 mil adeptas de Iemanjá, no litoral sul do RS renderam homenagens à deusa das águas, cujos seios são fartos por amamentarem seus filhos e filhas, deuses e deusas, os/as quais ela os empurra para os oceanos para que se criem com autonomia longe da mãe. Mesmo assim, dela esperam a proteção. As celebrações gaúchas, católico e afro geograficamente acontecem em lugares distintos, mas simbolicamente se cruzam, em um claro sinal de que as fronteiras religiosas são diluídas.

Iemanjá é dona de rara beleza  
E, como tal, mulher caprichosa e de apetites extravagantes.  
Certa vez saiu de sua morada nas profundezas do mar  
E veio à terra em busca do prazer da carne.  
Encontrou um pescador jovem e bonito  
E o levou para seu líquido leito de amor.  
Seus corpos conheceram todas as delícias do encontro,

Mas o pescador era apenas um humano  
E morreu afogado nos braços da amante.  
Quando amanheceu, Iemanjá devolveu o corpo à praia.  
E assim acontece sempre, toda a noite,  
Quando Iemanjá Conlá se encanta com os pescadores  
Que saem em seus barcos e jangadas para trabalhar.  
Ela leva o escolhido para o fundo do mar e se deixa possuir  
E depois o traz de novo, sem vida, para a areia.  
As noivas e as esposas correm cedo para a praia  
Esperando pela volta de seus homens que foram para o mar,  
Implorando a Iemanjá que os deixe voltar vivos.  
Elas levam para o mar muitos presentes,  
Flores, espelhos e perfumes,  
Para que Iemanjá mande sempre muitos peixes  
E deixe viver os pescadores.<sup>31</sup>

Como o relato da origem da manioca, também este fala da dura sobrevivência de quem ganha a vida em mares perigosos. Ele também apresenta “justificativas” da morte de pescadores no trabalho. Como a religião tem a marca do paradoxal, também este mito nos mostra que a divindade também pode proteger seus filhos pescadores (ou pecadores na linguagem de uma religião de salvação, já que as religiões de origem afro não buscam esta dimensão). Ao receber os presentes que afagam a sua rara beleza – flores, espelhos e perfumes – ela agracia com peixes as pessoas e deixa viver os pescadores. Ela seduz, mas ama.

Os mitos nos revelam que os seres humanos não aceitam a existência do mundo e de si como “fatos brutos”. Não basta existir; é necessário justificar a existência; não basta dizer que é pobre, é preciso elaborar uma justificativa religiosa da pobreza, bem como da riqueza: “estou bem de vida, nesta posição social, porque fui abençoado” por uma divindade. Também a pobreza é atribuída às divindades. Por fim, não basta estar no mundo; é preciso dar sentido a ele; fazer dele uma casa. Vejamos aspectos de um mito latino-americano,

<sup>29</sup> PIAZZA, W. P. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 232.

<sup>30</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>31</sup> PRANDI, 2001, p. 390-391.

indígena, que mostra como a divindade ou progenitores se arrependem da criação dos seres humanos, destruindo-os e fazendo novos. No Popol Vuh, “O livro Sagrado dos Quiches”, narra-se que os primeiros seres humanos não sabiam falar, ou melhor, não sabiam invocar e adorar seus criadores. Só que guinchavam, cacarejavam e grasnavam como os animais.

Daí, o Criador, o Formador e os Progenitores tiveram que tentar novamente a criação e formação do homem.

- Vamos experimentar outra vez! Já se aproximam o amanhecer e a aurora, criemos aquele que nos sustentará e alimentará! Como iremos ser invocados e lembrados na Terra? Já tivemos uma experiência com nossas primeiras obras, nossas primeiras criaturas, mas não conseguimos que nos louvassem e venerassem. Tratemos agora de criar seres obedientes, respeitosos, que nos sustentem e alimentem.<sup>32</sup>

O relato nos mostra que o Criador e os progenitores fizeram várias tentativas para criar os seres humanos. Mas elas não deram certo. E isto era um problema para os deuses: Quem nos louvará e nos alimentará?

Como podemos ver, culto e cultivo (e cultura) andam juntos. São tarefas dos seres humanos. Depois de muitas reuniões, os progenitores e o Criador ainda não acharam o caminho para criar o ser humano. Ele sempre saía com defeito, como nós ainda o somos. O capítulo II conclui com um intento frustrado:

Assim foi a ruína dos homens que haviam sido criados e formados, dos homens feitos para serem destruídos e aniquilados: tiveram arrebetadas suas caras e suas bocas.

E dizem que sua descendência são os macacos que hoje existem nas matas. Estes são a amostra daqueles, pois sua carne foi feita somente de madeira pelo Criador e pelo Formador.

E é por isto que o macaco se assemelha ao homem, é a amostra de uma geração de homens criados, de homens formados que

nada mais eram senão bonecos e foram feitos somente de madeira.<sup>33</sup>

O livro que faz este relato não pára por aí. Até aqui justificou a criação do macaco, descendente de homens que foram destruídos pelo seu Criador e pelos seus progenitores. Não vem ao caso, mas provocativamente tal mito inverte a tese da teoria da evolução: não descendemos do macaco, mas ele descendo dos seres humanos imperfeitos, destruídos pelo seu Criador.

Em sua *Introdução à Fenomenologia Religiosa*, Waldomiro Piazza faz uma breve relação das opiniões sobre mitos e seus significados:

#### Mitos e significados

- “o mito não passa de criação fantasiosa da mente infantil do homem primitivo” (M. MULLER, literato);
- “o mito é o resultado de um processo literário que hoje nos escapa, pelo que o seu sentido deve ser procurado no mito mesmo, e não nas ideologias atuais” (W. SCHELLING, filósofo);
- “o mito é a expressão religiosa que diviniza coisas e forças da natureza” (J. G. FRAZER, antropólogo);
- “o mito é o resultado da projeção dos problemas humanos no mundo das ‘ilusões’ (S. Freud, psiquiatra); ou no mundo das ‘alienações’” (K. MARX, sociólogo);
- “o mito é a resposta do homem aos seus problemas existenciais mediante os arquétipos do inconsciente coletivo” (C. JUNG, psicólogo);
- “o mito é uma ‘fórmula’ literária para fazer funcionar a sociedade” (B. MALINOWSKI, etnólogo);
- “o mito é uma ‘história exemplar’ que tem por fim estabelecer normas para o procedimento humano” (M. ELIADE, fenomenólogo);
- “o mito é apenas uma ‘fórmula’ classificatória, que permite ao homem situar-se na vida: os mitologemas são como peças de xadrez, que só adquirem sentido dentro do jogo da vida. Logo, o mito não possui nenhuma mensagem transcendente”... (C. LÉVI-STRAUSS, etnólogo).<sup>34</sup>

#### Ritos

Certamente todos nós já participamos de ritos, os quais nos mostram as passagens de uma fase da vida à outra. Um estudo bastante citado nesta área é de Arnold van Gennep, folclorista nascido na Alemanha, em 1873. Em seu famoso livro *Os Ritos de Passagem*, são analisados ritos vinculados a diversos momentos na vida de pessoas e grupos: gravidez e parto, nascimento e infância, ritos de

<sup>32</sup> POPOL VUH. *O Livro Sagrado dos Quiches*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1979.

<sup>33</sup> POPOL VUH, 1979, p. 19-20.

<sup>34</sup> PIAZZA, 1983, p. 205-206.

iniciação, noivado e casamento e funerais. Van Gennep subdivide analiticamente em tipos: Ritos de separação, Ritos de margem e Ritos de agregação. Seguem alguns exemplos: *Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias de funerais, os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento.*

O casamento é citado como um exemplo onde ocorrem as três etapas distintas: o namoro como tempo de separação de suas famílias; a fase de margem que é o noivado; por fim, o rito de agregação, quando o noivo e noiva vivem diante da sociedade em uma nova condição social e, talvez, religiosa.

Segue um rito funeral de um povo da Índia, sob a influência da reencarnação e ao culto aos antepassados:

Eis a seqüência deles: 1) logo após a morte deposita-se o cadáver no chão, a fim de que a alma encontre mais facilmente o caminho da morada dos mortos, situada embaixo da terra; 2) o cadáver é lavado e pintado de amarelo, de maneira a expulsar os demônios que fariam para a alma durante a viagem; 3) também com a mesma finalidade os parentes e vizinhos reunidos soltam urros lamentosos; 4) coloca-se o cadáver numa eça, com os pés para diante a fim de que a alma não encontre o caminho da cabana, e com o mesmo objetivo seguem-se percursos sinuosos; 5) o cortejo não pode compreender nem crianças nem moças. As mulheres gritam, os homens calam-se; 6) cada um destes leva um pedaço de madeira seca que jogará na fogueira; 7) coloca-se aí arroz, utensílios, conforme o sexo, e na boca do morto pães de arroz e moedas para sua viagem, uma vez que a alma conserva uma sombra de corpo; 8) as mulheres vão-se embora e põe-se fogo na pira, queimando a padiola para impedir o regresso do morto; 9) os homens recolhem os ossos calcinados, colocam-nos em um pote, que trazem para casa do morto onde é suspenso a um poste; [...] 16) na volta todos os participantes devem tomar um banho, mas todos os mutilados, mortos por um tigre ou por acidente, etc., continuam maus espíritos e não podem ir para

o país dos mortos. Este país é a morada dos antepassados e só indivíduos que casados vão para ele. Voltam de vez em quando à terra, e quando lhes agrada reencarnam-se nos recém-nascidos, sobretudo os avós e bisavós.<sup>35</sup>

De forma resumida, os pontos suprimidos mostram a “união” do morto com o mundo inferior através de um “casamento”, com muitos gestos de danças e alegrias.

Não é necessário decifrar todos os detalhes deste ritual tão distante e estranho para compreendê-lo. É um rito que expressa a crença na reencarnação e, como tantos outros, incorpora a pessoa morta em uma nova condição religiosa. Também revela a participação do povoado na despedida daquele ser humano. Executar todos os detalhes é muito importante. Cada detalhe, cada gesto está vinculado a um sistema de crença. Neste caso, as crenças ou os mitos são representados como em um “teatro”.

Quanto aos Ritos de Puberdade, lembramos o que ainda está perto de nós: a confirmação ou a crisma como uma transição para a juventude ou vida adulta. Tais ritos de iniciação estão sendo fragilizados em nosso contexto social e religioso.

A fim de entendermos o que se passa perto é bom lembrar aspectos de ritos de iniciação de povos tribais. Segundo Jostein Gaarder,

a iniciação implica o ensino de tradições tribais, leis religiosas, direitos e deveres, habilidades de caça e pesca, perícia na luta e nas tarefas práticas. O jovem deve aprender as narrativas sagradas e os ritos tradicionais. Homens e mulheres podem ter seus respectivos segredos religiosos, que não devem ser revelados para o sexo oposto.

Em muitas tribos, os garotos têm que passar por testes de resistência para demonstrar sua coragem e força física. Sofrem espancamentos e tormentos físicos e psicológicos. Às vezes se

<sup>35</sup> GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 130.



praticam mutilações, cortando dedos ou extraíndo dentes.<sup>36</sup>

Em algumas sociedades tradicionais, a circuncisão dos órgãos sexuais é comum aos meninos e meninas, com o objetivo de distinguir o lugar de cada sexo. Contudo, certas práticas levam à mutilação dos órgãos sexuais de meninas, a fim de impossibilitar o prazer. A excisão do clitóris está sendo questionada por movimentos feministas, legislação e outras formas de luta contra esta mutilação. Sabemos que o assunto é complexo, com muitas dimensões nascidas do respeito às tradições. Contudo, o debate está colocado e merece ganhar força no campo da ética e dos direitos das mulheres. Que os ritos inscrevem em nossos corpos valores e crenças é algo bem visível, mas há práticas que devem ser questionadas ou não? Retomemos a citação:

Geralmente a iniciação é tida como um novo nascimento. De fato, o simbolismo dos ritos vai ainda mais longe: a iniciação se torna uma morte seguida de um renascimento. A infância terminou e a criança deve morrer, para que possa nascer novamente como adulto. Em alguns casos, os jovens são deitados em túmulos especiais ou são pintados de branco para ficar parecidos com os mortos.<sup>37</sup>

Após estas considerações e citações, transcreveremos duas citações de rito. Uma que vincula o rito ao mito; a outra, que relaciona o rito à vida social, de caráter mais profano. Para o teólogo José Severino Croatto, no rito os seres humanos fazem o que no mito fazem os deuses.<sup>38</sup>

Roberto DaMatta, que apresenta a obra *Os Ritos Profanos* de Claude Rivière, caracteriza o rito como o:

- ✚ - Conjunto de condutas individuais ou coletivas,
- ✚ - relativamente codificadas, com base corporal
- ✚ - (verbal, gestual, postural), de caráter mais ou menos repetitivo,
- ✚ - Com forte carregamento simbólico para seus atores e

- ✚ - habitualmente para os seus assistentes,
- ✚ - condutas essas fundamentadas em uma adesão mental,
- ✚ - muitas vezes inconsciente,
- ✚ - a valores relativos a escolhas sociais consideradas como importantes,
- ✚ - e cuja eficácia não depende de uma lógica puramente empírica
- ✚ Que se esgotaria na instrumentalidade técnica da ligação entre causa e efeito.<sup>39</sup>

Também deve ser dito que Rivière não assume a tese de que ritos estejam ligados a mitos. A vida social é fonte para ritos; logo, não depende das religiões. Aliás, esse especialista em rito se orienta por Durkheim, para quem o rito é a sociedade em respiração. Roberto DaMatta exemplifica a sociedade como fonte de ritos ao falar de uma trindade ritual brasileira: carnaval, semana santa e semana da pátria. Nestes distintos momentos fortes a sociedade se revigora, ritualizando “as escolhas sociais consideradas como importantes”.<sup>40</sup>

Ainda sobre os Ritos de Passagem, cabe uma problematização sociológica, que advém de Pierre Bourdieu. Segundo Bourdieu, *as passagens* podem estar mascarando “um dos efeitos essenciais do rito, qual seja o de separar aqueles que já passaram por ele daqueles que ainda não o fizeram e, assim, instituir uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados”.<sup>41</sup> No caso da ordenação sacerdotal, por exemplo, a demarcação pode ser nítida: o sacerdote é separado da massa dos leigos. Em outras palavras, o rito da Instituição demarca uma separação. Portanto, as concepções distintas entre van Gennep e Bourdieu merecem um cuidado especial.

<sup>36</sup> GAARDER; NOTAKER; HELLERN, 2001, p. 33-34.

<sup>37</sup> GAARDER; NOTAKER; HELLERN, 2001, p. 34.

<sup>38</sup> CROATTO, 1994, p. 228.

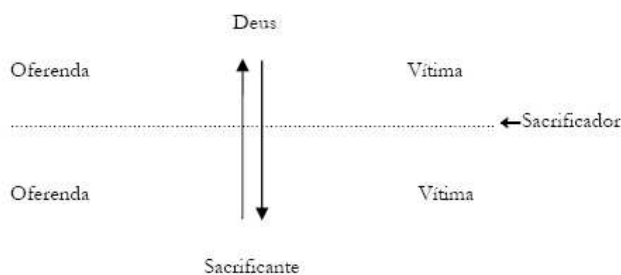
<sup>39</sup> DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 10-11. Desdobramos em frases separadas as características de definição de rito para facilitar a sua compreensão.

<sup>40</sup> DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

<sup>41</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 97.

## Magia e Sacrifício

“Por meio da oferenda ou vítima, em si profanas, faz-se sagrado (*sacrum fácere*) no rito sacrificial; o ofertante (*sacrificante*) entra no âmbito do divino. Os atores podem ser repartidos desta maneira (CROATTO, 1994, p. 250-251):



Croatto fala de vários tipos de sacrifícios. Há sacrifícios de oblação, este muito próximo da oração, cujos tipos são variados, também. Pela oração, o crente entra em comunhão com a divindade. Via de regra, pode acontecer uma troca entre o fiel e seu Deus. É uma relação de troca ou de espera pela vontade divina. Croatto ainda menciona o sacrifício de expiação. Toma o texto de Levíticos 16 como um exemplo. Também há ritos de comunhão. A seguir damos destaque ao que lhe diz sobre este rito:

Esta classe de sacrifício tem uma grande densidade simbólica. A comunhão com a divindade se expressa de duas maneiras: seja comendo *com ela* a vítima oferecida. A divindade participa do banquete, ademais de ter o privilégio de ingerir o sangue derramado. Os sacrifícios cruentos se chamavam *zēbaj* (plural zebajim) em Israel e em textos ugaríticos e fenícios. Nem sempre é clara aquela participação da divindade *na* comida sacrificial, mas fórmulas como “em presença de Javé” nos textos rituais bíblicos (Levíticos 3:1.6.12, etc.) poderiam ser interpretados nesta direção. Mais explícita é a destinação *à* divindade da vítima, ou parte dela, ou da oferta não cruenta (cereais ou líquidos). A comida em sua presença – no lugar sagrado – não tem o mesmo valor simbólico que a que se faz com ela (misticamente) *presente*, na qualidade do participante.

Uma segunda maneira de expressar a comunhão com a divindade é o sacrifício em que ela mesma é comida simbolicamente,

porquanto está representada pelo animal ou vegetal que se come no rito.<sup>42</sup>

Croatto se orienta pelo fenomenólogo da religião G. Widengren, quando este analisa o rito e o sacrifício:

Por “sacrifício” se entende a ação religiosa, o rito, que, mediante a consagração a uma divindade de um ser vivo, uma espécie vegetal, um líquido ou um objeto – se trata de um ser vivo, com ou sem imolação –, cria um vínculo entre essa divindade e a pessoa que leva a cabo o rito; tudo isto sob o suposto de que o dito rito pode influenciar a divindades no sentido pretendido pelo ofertante.<sup>43</sup>

Com o sacrifício, o ser humano pode coagir a divindade a responder aos seus pedidos. Tal coação é mediada por uma vítima ou oferta de outra natureza. A oferta ou vítima mediadoras são destruídas, transformadas. Por decorrência, a divindade recompensa o fiel com suas graças. Neste sentido, o sacrifício pode ser considerado um rito mágico. Há uma frase oriunda das religiões afro-brasileiras e umbanda que pode tornar bem concreto o que estamos dizendo: “fazer o santo”. Nossa ação faz o santo.

Vinculemos, agora, o sacrifício à magia com palavras de Gaarder e outros:

Magia é uma tentativa de controlar os poderes e as forças que operam na natureza. Costuma-se encontrar a magia em contextos religiosos, e é difícil traçar uma linha divisória nítida entre a religião e a magia, entre uma reza e um encantamento. A distinção que mais sobressai é o fato de, na religião, o indivíduo se sentir totalmente dependente do poder divino. Ele pode fazer sacrifícios aos deuses ou se voltar para eles em oração; porém, em última análise, deve aceitar a vontade divina. Quando, por outro lado, o ser humano se vale dos ritos mágicos, ele está tentando coagir as forças e potências a obedecer a sua ordem – que com frequência consiste em atingir finalidades bem concretas. Desde que os rituais mágicos sejam realizados corretamente, o mago acredita que

<sup>42</sup> CROATTO, 1994, p. 256.

<sup>43</sup> WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976. p. 257.

os resultados desejados ocorrerão, por uma questão de lógica. Se ele falhar, irá culpar um erro em seu ritual, ou uso de um feitiço mais forte contra si.<sup>44</sup>

Na perspectivas das problematizações como recurso didático, relembramos um contraponto ao sacrifício e à magia, resgatando a tradição que vem do apóstolo Paulo, passa por Agostinho e se intensifica nos reformadores do século XVI, especialmente em Lutero, que se configura na ideia da graça divina: os seres humanos não podem determinar a divindade com seus ritos ou obras.

Concluimos, pois, destacando ideias provocativas de Guimarães Rosa:

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar consertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo seu modo...<sup>45</sup>

O senhor sabe: o perigo que é viver... Mas só do modo, desses, por feio instrumento, foi que a jagunçada se findou. Senhor pensa que Antônio Dó ou Olivino Oliviano iam ficar bonzinho por pura soletração de si, ou por rogo dos infelizes, ou por sempre ouvir sermão de padre? Te acho! Nos visos...<sup>46</sup>

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que a pessoas não são sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegre, montão. E, outra coisas: o diabo, é às brutas; mas Deus é traçoeiro! Ah, uma beleza de traçoeiro – dá gosto! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele fala e na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza.<sup>47</sup>

Ahã. Pois. Se tem alma, e tem, ela é de Deus estabelecida, nem que a pessoas queira ou não queira. Não é vendível.<sup>48</sup>

*Deus não queira: Deu que roda tudo! Diga o senhor, sobre mim diga. Até podendo ser, de alguém algum dia ouvir e entender assim: quem-sabe,*

a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com homens é mandando por intermédio do diá?<sup>49</sup>

[Recebido em: novembro de 2011.  
Aceito em: dezembro de 2011].

<sup>44</sup> GAARDER; NOTAKER; HELLERN, 2001, p. 28-29.

<sup>45</sup> GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978. p. 16.

<sup>46</sup> GUIMARÃES ROSA, 1978, p. 18.

<sup>47</sup> GUIMARÃES ROSA, 1978, p. 21.

<sup>48</sup> GUIMARÃES ROSA, 1978, p. 22.

<sup>49</sup> GUIMARÃES ROSA, 1978, p. 33.