

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**285**

**A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO.  
UMA ATUALIZAÇÃO TEÓRICA**

**José Jorge de Carvalho**

**Brasília  
2000**

## A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO. Uma Atualização Teórica

José Jorge de Carvalho

### I. Teorias clássicas do símbolo religioso

Pretendo, nesta conferência, discutir algumas abordagens ao fenômeno religioso como um sistema simbólico.<sup>1</sup> Ainda que basicamente pretenda focar essa discussão de uma perspectiva da Antropologia, é impossível ficar longe das reflexões também filosóficas e ideológicas que demandam uma compreensão de um fenômeno tão complexo quanto o do simbolismo religioso no mundo atual. Proponho que se imagine esse campo de estudos como uma espécie de Etnoteologia ou Teologias Comparadas (para ir além do campo já estabelecido das Religiões Comparadas), na medida em que os vários movimentos religiosos têm, cada um deles, as suas leituras singulares do universo, do eu, das potências divinas e, em sentido amplo, do sobrenatural. É dentro desse campo, portanto, nem tão fixo nem tão estrito, que ofereço as seguintes reflexões.

A dimensão simbólica do fenômeno religioso é um tema freqüentado por quase todos os clássicos das ciências sociais. Todos os fundadores das nossas disciplinas, do século XIX para cá, incluindo Karl Marx e Augusto Comte, formularam uma teoria do fenômeno religioso e de suas articulações. Uma pressuposição dominante da maior parte das teorias clássicas da religião é de que há uma estabilidade no campo simbólico. Em alguns casos enfatiza-se a estabilidade do campo e, em outros, a estabilidade do próprio símbolo. Se um movimento religioso possui uma determinada dinâmica, nos casos em que os campos simbólicos estão em disputa, supõe-se que haja uma estabilidade, ou uma continuidade em torno da disputa por algum símbolo. E no sentido inverso, quando é o campo simbólico que é entendido como estável, dentre dele podem haver disputas entre diferentes símbolos. Então, essa noção de estabilidade é uma noção fundamental para se armar uma compreensão sistemática e metódica de qualquer movimento religioso, dentro ou fora do universo cristão.

Outro pressuposto das abordagens clássicas é o de que o campo dos símbolos religiosos condiciona e é condicionado por um conjunto de instituições ligadas à estrutura social, à política e à economia - elas também expressas, obviamente, através do universo dos símbolos, mas que mantêm, ainda que em termos relativos, a sua autonomia, o seu interesse e a sua capacidade de articular e de forjar a vida social. Há vários modos então pelos quais autores como Marx, Weber, Durkheim, Malinowski, conceberam as articulações entre o campo dos símbolos religiosos e os outros campos simbólicos. E todas essas abordagens permanecem, então, como uma espécie de bagagem que carregamos ao tentar rearticular e fazer novas perguntas à realidade da religião hoje. Em qualquer momento que anunciamos uma interpretação, uma inquirição ou uma tentativa

---

<sup>1</sup>Este é o texto da conferência que proferi na Universidade Católica de Goiás em outubro de 2000, no Seminário Mitologia nas Humanidades. Procurei fazer um mínimo de revisão, de modo a preservar o estilo oral da apresentação. Agradeço a Irene Cezne o convite para o Seminário e aos professores do Mestrado em Ciências da Religião da UCG pela estimulante discussão.

de explicação de algum fenômeno religioso, todas essas vozes clássicas aparecem implícitas em sub-textos na nossa fala, sem necessidade de uma referência direta a elas. Os estudiosos da religião já incorporamos, em maior ou menor grau, todas essas agendas. Um ângulo que complementa esse perfil sociológico é o que se propõe analisar a relação do símbolo religioso com o inconsciente, tratado numa perspectiva antropológica por Victor Turner e também, numa linha de leitura dos processos culturais de forma mais distanciada das suas bases sociais, por Carl Gustav Jung. Unindo esses dois campos - o teológico e o cultural, penso que é preciso reintroduzir sempre o inconsciente pessoal no campo simbólico, entendido como expressão do coletivo.

Se o símbolo é polissêmico, a obra de interpretação, tanto do nativo (a pessoa que estabelece um vínculo vital com esse universo simbólico) quanto do analista se detém, provisoriamente, no ponto em que o inconsciente dirige as associações para identificação. Muitas das identificações e das respostas dos indivíduos aos símbolos religiosos na verdade não são propostas por eles mesmos, porém são interpelações que lhes são dirigidas pelo próprio inconsciente. Eis como o analista, que interpreta o fenômeno religioso, sempre lança mão de alguma comparação, de algum exemplo, motivado pelo seu inconsciente, ativando assim esse símbolo religioso, até então colocado num estado que poderia ser chamado de formal, cristalizado, congelado - e o interpretante o faz vivo de novo. Dito de outro modo, o indivíduo é interpelado por um lançamento que lhe é dado pelo seu inconsciente, e a ele responde relançando uma interpretação do símbolo religioso em questão. Por outro lado, muitos dos profetas, dos líderes carismáticos, dos iniciadores de movimentos religiosos foram interpelados pelo seu inconsciente na busca de respostas, e com aquela energia de reação criativa sugeriram novas linhas de releituras que levaram a cisões, ao surgimento de diferenças, a novos quadros religiosos.

Ainda em nome da interdisciplinaridade, penso que os campos da análise do símbolo e do ritual já tiveram uma centralidade maior e passam agora por uma espécie de implosão, uma ampliação e um esfacelamento que se setorializa em muitos pontos. A pergunta pelo símbolo religioso hoje é uma pergunta que já não é mais tão controlada por algumas disciplinas. Esse campo torna-se muito mais complexo e, provavelmente, muito mais incerto, sendo cada vez maior o grau de indeterminação das respostas oferecidas. Muitas abordagens contemporâneas de processos religiosos começam por esse modelo clássico, aceitando que há uma comunidade ou um grupo que se relaciona com um determinado universo simbólico estável, e logo submete essa mesma estabilidade a ampliações e rupturas. Paralelamente, a unidade do método pode, num primeiro momento, limitar sua intervenção, para logo em seguida extravasar o próprio método que usou inicialmente.

Tomando o campo dos símbolos religiosos em sua autonomia, ainda que parcial e intermitente, o que se observa nas comunidades é esse papel performativo da repetição do símbolo exposto. Se o símbolo daquele grupo é Cristo, se o símbolo daquele outro são algumas divindades de origem africana, em qualquer caso o que primeiro se destaca é a repetição, a reiteração do símbolo exposto. E não só se expõe o símbolo como repete-se, martela-se um certo significado para ele; enfim, aposta-se numa associação normatizada, estandardiza-se uma determinada associação do significado dos símbolos. E o que contribui para essa obsessão pela repetição do mesmo símbolo e seu significado? Uma das explicações possíveis seria a de que, ao fazê-lo, retira-se o símbolo do plano dialógico, do plano da consciência das pessoas, das interações, colocando-o no plano da associação automática. Essa reação de tipo automático transforma a religião em algo parecido com o que poderíamos chamar de cultura infantil. Sem qualquer laivo de evolucionismo ou de psicologismo, defino aqui o infantil como uma categoria

filosófica. Mais do que ver a infância como uma etapa moral ou cognitiva, avanço a idéia do infantil como o lugar onde se exercita a fantasia - essa repetição, essa reiteração, esse parar de pensar que permite a abertura para a vertigem, o devaneio, o sonhar com, que é uma característica dos jogos infantis. Então, ao invés de se perguntar às divindades, sonha-se com aquelas divindades; sonha-se com a Virgem Maria, com o Preto Velho, com um espírito de luz, com determinada árvore, com o deus que habita uma pedra, enfim, com o que seja definido como pertencente ao mundo do sagrado. Proponho aqui o oposto da definição que muitos autores dão da religião como um conjunto de símbolos para a comunicação: o campo religioso seria então entendido como o contato com os símbolos para o devaneio, para uma suspensão temporária da ordem racional e vigilante do mundo. Mesmo o temor ao deus punitivo, o zelo à obediência por evitar o castigo divino só reforça esse plano onírico do símbolo religioso. Afinal, o pesadelo diante do aspecto aterrador da divindade não deixa de confirmar a sua realidade.

Introduzida então essa idéia do sonho, do devaneio, inspirada na imagem da criança girando solta, livre, entregue, hipnotizada, energizada pelos giros nas rodas dos brinquedos de parque, talvez o mais importante a ser pensado, em qualquer símbolo religioso, não seja tanto a sua estabilidade, mas as identificações individuais, ou as identificações de secções, ou de sub-grupos dentro da mesma comunidade, que são inclusive cada vez mais complicadas de se equacionar. Por exemplo, Clifford Geertz, autor de um ensaio já clássico sobre o tema, fala da religião como um conjunto de símbolos e enfatiza a existência de uma estabilidade constitutiva ao utilizar expressões do tipo: “...o místico javanês...”; “ nas religiões tribais...os rituais dos Navajos”; “a versão balinesa do espírito cômico... “. Essas denominações pressupõem que todos os membros dessas comunidades se identificariam individualmente, porém de um modo comum. Talvez já não seja suficiente dizer apenas um conjunto de símbolos, porém ressaltar que se trata de um conjunto de símbolos para conjuntos diferenciados de pessoas. Há que introduzir agora uma ruptura nessa idéia de que todas as pessoas sonham juntas. A cada vez que surge um esfacelamento, uma fragmentação em sub-grupos do mesmo símbolo dominante, já o que menos rende teoricamente é que ele seja um símbolo dominante e sim a análise da pluralidade de identificações individuais ou grupais em relação a esse símbolo. Penso que hoje é mais produtivo estudar essas identificações separadas do que apostar na estabilidade do que é comum.

A generalização e a substantivação, tão frequentes, desses símbolos, foram tentativas, dentro da teoria clássica, de resolver esse enigma tão complicado que é o lugar do símbolo religioso na sociedade. Fecho esta primeira parte recapitulando que há uma linha teórica, desde Durkheim até Geertz, que aposta na estabilidade. Essa linha seria funcionalista, estruturalista ou interpretativista, de vocação totalizante e pressupõe uma unidade de apreensão de um conjunto de símbolos religiosos por parte de uma comunidade que, de alguma forma, também se vê como homogênea: não só uma unidade de apreensão, mas de uma apreensão conjunta dessa unidade.

## II. Teorias da instabilidade e da polarização

Há uma segunda linha de estudos, desde a segunda metade do século XX, que carrega hoje menos prestígio, mas que eu gostaria de recuperar aqui. Dois autores cujas teorias ainda me inspiram são Roger Caillois e Victor Turner. Retomo de Turner sua caracterização do símbolo religioso como possuidor de uma forte polaridade semântica. Na verdade, o símbolo, para Turner, parece muito mais um paradoxo do que uma unidade, ainda que um paradoxo de fonte, de origem, de lançamento. Trata-se de significados que na verdade são dispartados, que caminham como um par (*dís-par*: um par díspar, enfim) na direção de extremos opostos entre si. A tendência na verdade do símbolo religioso seria de romper-se, esfacelar-se, de tão

paradoxais que são as associações que ele permite e que o vão construindo de fora para dentro. É o exato oposto da idéia de que ele seja centrípeto; na verdade, ele seria, na maioria dos casos, centrífugo. Victor Turner postula essa centrifugacidade do símbolo religioso, porém ainda dentro de uma fonte, de uma espécie de origem primária, uma raiz; e dessa raiz então começam a surgir braços que vão crescendo para lados opostos. Uma espécie de disparidade que nos ajuda a compreender processos simbólicos provavelmente mais complicados, a partir da idéia dessa raiz que se separa, que tende quase a rasgar-se em duas. Poderíamos lembrar, talvez, a própria Reforma como exemplo dessa leitura absolutamente centrífuga de certos símbolos da tradição cristã.

De Roger Caillois julgo importante recuperar a idéia de que, na verdade, o mundo do sagrado não visa sancionar o par puro/impuro; ele nem se impõe nem se opõe a esse par e muito menos toma partido pelo puro. Ele argumenta que há uma superação do par puro/impuro quando se constrói a oposição entre sagrado e profano, e na verdade os dois se situam dentro do campo do sagrado. A impureza é também agora trazida para participar do sagrado, o que permite questionar essa idéia um tanto clássica de imaginar o simbolismo religioso como algo purificado, e que todo o excremento, todo o sujo, todo o lixo, todo o impuro, estaria fora dele. Caillois nos lembra do contrário dessa noção: os aspectos sombrios, inferiores da experiência, estão dentro do campo do sagrado. A própria conceituação do sagrado implica também a sua sombra, o seu negativo. Por que ainda é importante uma teoria tão distanciada do senso comum hegemônico? Porque os símbolos religiosos estão conectados com as outras esferas da realidade, com as esferas ideológica, moral, política, estética, sexual. E uma doutrina que imaginasse o símbolo religioso como território exclusivo da purificação, obviamente teria muito mais facilidade de diabolizar outras doutrinas cujos símbolos religiosos parecem, aos seus olhos, como impuros. Eis porque, se trouxermos a impureza para dentro do campo do simbólico, provavelmente encontraremos um campo de tolerância, de convivência inter-religiosa maior, porque nós também já teremos o nosso impuro dentro e seremos menos precipitados em julgar impuro algo que participa de fato da composição central, fundante mesmo, de uma religião distinta da nossa. Acredito que o pensamento de Caillois continua atual, na medida em que a promessa, de que dentro do sagrado está o impuro, precisa ser retomada seriamente. Tentando revitalizar essas idéias, lembremos que muitas práticas religiosas no campo brasileiro são orgiásticas. E justamente porque a orgia participa do campo religioso, essas práticas suscitam reações de hostilidade ou de silêncio por parte dos líderes de outras religiões, de políticos, de pessoas em situações de poder, e mesmo de estudiosos. Como procurarei exemplificar mais adiante, insisto em que a teoria de Caillois contribui para a possibilidade de democratizar o campo da interlocução religiosa. Em outras palavras, essa idéia da contiguidade do impuro com o sagrado ainda não foi superada. Caillois apenas anunciou a contaminação da ordem moral da experiência religiosa na expectativa de que as pessoas ficassem atentas a isso nas suas práticas de adesão a crenças e movimentos religiosos. E se essa impureza como partícipe do sagrado é algo verdadeiro, ou pelo menos aceitável, somos obrigados a revisar os teóricos clássicos e ampliá-los, em nome de um mundo mais plural e mais tolerante.

Acerca do campo individual do símbolo religioso, o que se vê frequentemente é muito mais instabilidade do que estabilidade. Invoco aqui uma outra característica do símbolo religioso, qual seja, aquilo que Gregory Bateson chamava de duplo vínculo, uma espécie de esquizofrenia fundamental nessa separação entre eu e o todo (hipóstase da relação entre eu e o sagrado que possibilita a emergência do sujeito que se abre à experiência religiosa), que se dá simultaneamente ao movimento de unificação desses dois opostos. Isso sucede porque, mesmo um símbolo que seria estável, do ponto de vista coletivo, quando é introjetado pelo indivíduo,

é dizer, quando é transferido para o nível individual, ele passa por uma profunda instabilidade, consequência do fato de que eu me relaciono com uma imagem que é o meu deus, porém sempre me assalta a idéia da imagem ser e ao mesmo tempo não ser o deus, justamente por ser uma imagem por mim construída. Essa é uma pergunta que, arrisco dizer, todos se fazem diante da materialidade do símbolo religioso. Permito-me aqui uma pequena digressão.

Como mostrou Gershom Scholem, mesmo a religião tida como mais refratária à produção de imagens, qual seja, o judaísmo (e que inclusive se vê ainda mais aniconista que o próprio Islã), não consegue escapar da discussão da “forma mística da divindade”, como o define o grande exegeta da Cabala. Eis porque os praticantes dos diferentes movimentos religiosos muitas vezes se perguntam se a imagem é apenas uma representação do deus. E em alguns casos procura-se diretamente martelar, daquele modo automático que mencionei acima, de que a imagem é apenas uma representação do deus. E mesmo aquele que aprende a introjetar essa crença não deixa de se questionar: mas não será a representação de deus, o próprio Deus? É certo que a imagem que construo não é o Deus, mas uma representação sua; é igualmente certo, porém, que Deus é também a imagem com que o represento. Isso conduz a um tipo particular de duplo vínculo, próprio da instabilidade da associação individual da crença religiosa.

Em outros casos, como o das religiões dos orixás, ocorre exatamente o oposto: o que os abraâmicos entenderiam como mera representação é, na verdade, o próprio deus. A pedra assentada no quarto de santo e em que se deposita o sacrifício animal é o próprio orixá. Aí sempre fica aquela dúvida de se a pedra é o próprio deus, já que a religião hegemônica e circundante (o cristianismo) insiste em colocar, para o adepto dessas religiões, que a pedra é apenas uma representação do deus. Esses paradoxos bastante antigos do uno e do múltiplo, essas várias inquietações teológicas surgidas do caráter paradoxal da procura de uma unidade do campo simbólico na religião - situação em que o indivíduo se enfrenta com a necessidade de definir de algum modo esse caráter paradoxal do símbolo - é constitutivo, parece-me, de todas as tradições religiosas. Existem perguntas (e tentativas de respostas) teológicas também no mundo do candomblé e também no mundo do espiritismo. Eis uma pergunta típica de um kardecista: como cresce o número de almas no mundo? Pois, se cada alma corresponde a um ser humano e se todos reencarnamos, isso leva a um problema matemático difícil de resolver. Como é possível haver tantos corpos novos e únicos? Qual a possibilidade real de reencarnação de um número de almas que cresce em proporção menor em relação ao ritmo de crescimento da população humana? São questões que conduzem a essa noção de esquizofrenia (insisto: mencionada aqui sem nenhum pejorativo de insanidade mental no sentido clínico) e que conseguem realmente desafiar essa estabilidade, essa suposta unidade do campo simbólico que se promete de início. Poderíamos definir aqui a indecidibilidade simbólica como a pertença, simultânea e radicalmente polarizada, ao indivíduo e ao coletivo.

Justamente por ser a indecidibilidade de pertença uma característica marcante do símbolo religioso, muitos estudiosos têm procurado pensar esse campo através de vozes individuais, dado o interesse que desperta escutar cada tradição diretamente através da visão dos religiosos, ao invés de deter-se para analisar o dogma e as representações coletivas. As pessoas que foram impactadas diretamente pelos símbolos de sua tradição podem nos revelar mais sobre as condições de estabilidade ou não dessa simbólica. Um determinado líder religioso monta o seu movimento, o seu grupo, contrapondo-se a outro e com isso desloca a discussão pela ortodoxia, normalmente capturada pela hierarquia mais alta, tornando-a realidade também para as camadas menos poderosas dos movimentos religiosos - os assim chamados “feiticeiros”, os pais de santo, os párocos, os pastores, etc. Cada um não tem como não ver aquele conjunto de uma forma particular, e com isso já o mecanismo da distinção, conforme argumenta Bourdieu, surge como

mais um fator a ajudar a corroer a pretensa unidade do campo.

Eis porque insisto, desde o início, na apreensão individual e na dimensão inconsciente dessa interpretação individual. Vários etnógrafos dialogaram com indivíduos que defendiam a sua visão pessoal, idiossincrática, do campo religioso, praticando aquilo que em algumas teologias é chamado de blasfêmia. Vale ressaltar que essa atitude dita blasfematória é praticamente constitutiva da relação negociada do indivíduo com os símbolos coletivos. Se eu introjeto o símbolo de uma religião para mim, exclusivamente, não tenho como, em alguma dimensão, não “blasfemar”, essa reação é quase automática. A blasfêmia, entendida como a possibilidade de se questionar a estabilidade aprendida pelo coletivo, é uma forma também de romper com a asfixia da memória. A memória, através da repetição, vem supostamente esclarecer a asfixia, e no momento em que eu questiono a ordem pré-estabelecida dos seus arquivos, libero minha memória para o devaneio e a imaginação e a partir daí as coisas tomam o aspecto de revelação: elas aparecem como se estivessem surgindo todas de novo. Esse ato de revelação carrega sempre consigo um certo grau de violência, de desafio, de insubordinação - ergo, de blasfêmia.

Dentro dessa linha de conflito, e radicalizando as teorias de Victor Turner e Roger Caillois, seria lícito perguntar se não estaria contida no interior do símbolo religioso a possibilidade da guerra. Obviamente, embutida na pergunta pela guerra estaria a pergunta pela paz. Eis porque algumas religiões colocam, entre seus símbolos dominantes, símbolos explícitos de paz, entendidos como um anteparo meta-simbólico frente à vida conflitiva e esgarçada dos símbolos, abertos sempre a múltiplas e incontrolláveis identificações. E esse espírito guerreiro estaria presente na simbólica de todas as religiões? Provavelmente o antagonismo no interior do símbolo é vivido de modo mais dramático no caso daquelas religiões que mantêm uma promessa explícita de paz, embutida já na externalidade do seu conjunto de credos; e muito menos tenso naquelas outras que não fazem da promessa de paz um elemento de identidade ou de distinção. Sendo a polissemia algo inerente à atividade simbólica, é precisamente no momento (tão teorizado pela Psicanálise) da transmissão, que ela mais se manifesta enquanto marca expressiva. Há um momento em que um conjunto de símbolos é lançado, e há sempre uma segunda geração, responsável pelo seu relançamento, que é o que denominamos o momento da transmissão. Em que medida os seguidores traduzirão e transferirão a experiência inicial para a geração seguinte? É justamente neste instante onde provavelmente acentuam-se as disputas pela fixação de significados, apreensões, legitimidades, ortodoxias e onde provavelmente o esgarçamento do seu aspecto cognitivo mais aparece. Resumindo e generalizando o argumento, as religiões que mais claramente expressam uma simbólica da paz, provavelmente apresentam mais conflito interno no campo do simbólico. No extremo oposto, muitos movimentos religiosos não têm essa pretensão de erguer uma bandeira pública da paz e simplesmente se retiram do quadro. Preferem retirar-se da arena da disputa por controle e ampliação do espaço de valores, para não ter que cultivar a dimensão guerreira, por assim dizer, da atividade simbólica necessariamente colada nas costas da bandeira da paz. Indo um pouco além, é preciso também imaginar a guerra em vários cenários e distinguir a grande guerra da pequena guerra. Muitas das religiões chamadas étnicas podem ser imaginadas como religiões de retração, que enfrentam guerras simbólicas sobretudo dentro de pequenos cenários, porém que não extravasam as fronteiras da comunidade religiosa imediata.

### III. Símbolos monoteístas e politeístas?

As teorias antropológicas, sociológicas e filosóficas sobre o campo religioso foram basicamente formuladas por pensadores do Primeiro Mundo, os quais se inspiraram em alguma experiência religiosa oriunda de alguma região do planeta. É possível assim vincular Marcel Mauss e Émile Durkheim às religiões da Austrália; Marcel Granet, às religiões da China; Bronislaw Malinowski, às religiões da Oceania; Evans-Pritchard e Victor Turner, às religiões da África; Clifford Geertz, às religiões da Indonésia e do Islã em geral; Gershom Scholem, à mística judaica; Henry Corbin, à mística persa. Ou seja, por um lado, se faz teoria; por outro, essa teoria é uma tentativa de compreender algum movimento religioso específico de algum lugar do mundo. Eis porque julgo importante partir da experiência brasileira no momento de refletir sobre o campo religioso. Devemos utilizar, para a teoria, a produção etnográfica do Brasil e introduzir a diversidade religiosa própria do país, ou do Novo Mundo como um espaço que nos toca existencial e historicamente.

A temática do símbolo religioso como estável e unificador conduz a uma outra questão importante, ligada à construção do campo de estudos de História das Religiões. Formulou-se uma oposição, num determinado momento, entre o monoteísmo e o politeísmo, parâmetro usado inclusive para se interpretar a diversidade religiosa brasileira. Temos no Brasil exemplos das religiões chamadas monoteístas - a religião cristã, o judaísmo, o islamismo - e as religiões ditas politeístas - as religiões de origem africana, o espiritismo, as religiões dos índios. Seriam politeístas aquelas religiões que cultuam deuses da natureza - da água, da montanha, da floresta. Essa oposição entre monoteísmo e politeísmo é um reflexo metafísico dessa crença na estabilidade, na unicidade hierarquizada do campo simbólico, sobretudo segundo a perspectiva cristã. Contudo, é preciso ressaltar que essa oposição é uma oposição interessada, nativa, específica, que foi construída pelas religiões que se auto-denominam monoteísmos. São apenas essas religiões que dividem as religiões do mundo entre monoteísmos e politeísmos. Quando perguntadas sobre essa oposição, muitas das religiões denominadas externamente de politeístas nada têm a dizer sobre o assunto pois, para elas, essa distinção não faz sentido, porque provavelmente não escolheriam esse recorte para estabelecer comparações e conexões entre religiões diversas.

Recebemos automaticamente esse recorte entre monoteísmo e politeísmo como se ele fosse de alguma forma constitutivo do campo religioso. Insistamos, porém: esta oposição é uma visão que têm as religiões monoteístas de quão diferentes elas se sentem das outras religiões - “primitivas”, “populares”, “animistas”, etc. Elas marcam esta diferença utilizando a idéia de um deus uno, absoluto, transcendente, como parâmetro para comparar religiões. Todavia, se lançarmos mão de outros parâmetros, retirados de outras dimensões da experiência religiosa, provavelmente a distinção poderá até se inverter. Por exemplo, se pensarmos no campo do ritual como o campo privilegiado do símbolo religioso para comparar as religiões, quem sabe a missa possa parecer muito mais concreta, mais “politeísta” do que alguns outros rituais mais abstratos de algumas religiões chamadas nativas, ou indígenas, que pareceriam, surpreendentemente, mais “monoteístas”. Dou um pequeno exemplo da religião dos índios Kogi, que habitam a Serra de Santa Marta da Colômbia, na fronteira com a Venezuela.

Um dos rituais mais importantes dos Kogis consiste numa caminhada coletiva que culmina na subida à montanha sagrada. O grupo todo vai subindo por um campo cheio de flores, até que num certo ponto da encosta todos se detêm e o sacerdote se distancia da comunidade e continua sozinho a escalada. Mais adiante ele retira do chão verde uma pequena flor silvestre e chega finalmente até o topo da montanha, lá onde sopram os ventos, de onde se vêem as nuvens,

contempla-se o azul do céu e o esplendor da natureza ao redor. Ele deposita a florzinha no alto da montanha, desce até onde o aguardavam os outros Kogis e regressam todos juntos para casa. Sempre me impressionou a sutileza e a abstração simbólica desse ritual, sobre o qual pode-se construir toda uma metafísica. Quantas hermenêuticas poderíamos fazer dessa separação entre o sacerdote e a comunidade, entre o dom mínimo entregue ao poder maior, entre a existência frágil e a existência inabalável, entre a flor nascida no sopé da montanha e que renascerá no seu topo... Fazendo uma simulação de Teologias Comparadas, disciplina que invoquei no início, poderíamos imaginar que se a abstração ritual fosse um parâmetro, a religião kogî seria equivalente às abraâmicas, e algumas das abraâmicas estariam mais parecidas com as pagãs. Isso apenas para insistir como é importante lembrar a possibilidade desse campo se tornar mais complexo quando nos distanciamos da idéia do símbolo religioso estável e unificado.

Avançando no tema, as hierarquias dos seres aparecem praticamente em todos os movimentos religiosos. A diferença é que muitas vezes o que estamos colocando em um lugar como expressões simbólicas, por nós definidas como de aparência, de externalidade, ou de mera função emblemática, simulacral ou alegórica ganham, em outros lugares, um estatuto de transcendência, de metafísica, que não teriam no lugar cuja auto-definição de transcendência foi por nós acatado. Eis porque me parece mais estimulante teoricamente formular uma pergunta geral sobre a simbólica das hierarquias nas diferentes religiões, ao invés de garantir, a priori, a proeminência de algumas que advogam possuir uma concepção ética no campo metafísico que supostamente conduz à transcendência que as outras (segundo as primeiras) não possuem. Novamente, não se pode esquecer que somos nós que estamos atribuindo essa carência de profundidade ou abstração metafísica a algumas religiões e estamos outorgando essa abundância ou esse excesso à nossa. E isso é bastante claro, sobretudo se tomarmos em conta que os símbolos, na verdade, são apreendidos diferenciadamente. Não é a palavra “deus”, ou a existência de um rito a deus, que garante a transcendência absoluta do Deus. E o inverso é igualmente possível: onde essa abstração pareceria menor, porque mais material e mais concreta, essa abstração, essa transcendência pode comparecer simbolizada. Dou um exemplo do otá, a pedra de Xangô.

No mundo dos orixás, Xangô é o deus do trovão e o corisco não é um símbolo nem uma representação de Xangô, mas o deus Xangô propriamente dito. Xangô é literalmente o corisco, o meteorito. Contudo, há um sub-texto sutil e profundo na aparente trivialidade da simbólica do corisco: ele vem do céu com a energia poderosa de um raio, penetra na terra, passa um longo tempo debaixo do chão, incandescente, até que um dia esfria, adquire a forma esférica (ainda com aquela marca do duplo machado na sua origem) e num certo momento ele aflora, transformado em uma pedra, que é apanhada pelos seus adeptos: esta pedra é o deus Xangô. Neste processo de mutação simbólica e material, onde está o abstrato, onde o concreto? Ele, Xangô, é a concretude da máxima abstração: é uma metáfora da abóboda celeste, lugar de onde veio. No seu simbolismo de origem, o concreto se transformou na expressão mais clara do abstrato. A especulação metafísica ficou em potencial, porém ela está garantida pela presença encantadora da pedra. Ela não está isenta, nem está fora da pedra. Seguindo a sensibilidade bachelardiana de ativar a imaginação material, quem se refere à pedra de raio, de alguma forma está aberto à especulação metafísica que ela carrega. Prefiro este tipo de abordagem do que admitir, a priori, a existência de um transcendente em um determinado lugar e a sua carência em outros lugares. Para finalizar, gostaria de dar dois exemplos para chegar mais perto de como concebo a tarefa de revisão teórica do símbolo religioso na contemporaneidade.

#### **IV. João de Camargo e os slogans de Jesus**

O primeiro exemplo de símbolo religioso é o de João de Camargo, um místico brasileiro, negro, escravo e ex-escravo, nascido em 1858, que viveu em Sorocaba, onde faleceu em 1942, tendo gerado em torno de si um culto religioso de magníficas proporções. Carlos de Campos e Alfredo Frioli escreveram recentemente um belo livro sobre sua vida e seu culto. João de Camargo era católico e ao mesmo tempo um médium, e tinha como seu guia principal o espírito do Monsenhor João Soares. Homem deveras extraordinário, chamado Nhô João, ou Preto Velho, era dotado de variados poderes sobrenaturais. A doutrina religiosa desenvolvida por João de Camargo através de suas visões é claramente sincrética, uma mistura de kardecismo com as tradições afro-brasileiras e também com o cristianismo, incluindo uma relação, não só com católicos, mas também com protestantes. João de Camargo em vida já era chamado de Preto Velho. Andava sempre descalço, esquelético, magro, bem pálido, com a testa franzida. Uma de suas poses mais características na iconografia que resta dele é de uma pessoa esguia, suave, distante e disponível ao mesmo tempo. Cultivava sempre uma posição sentada, de pernas cruzadas, o braço apoiado na cabeça e a mão direita apoiada contra a perna esquerda, numa posição parecida com a do Pensador de Rodin. Um ex-escravo pensador, ao mesmo tempo generoso e disponível, pois praticava o dom da cura. Um negro tranqüilo e intenso, altivo e sofrido como quem incorporou na biografia a dor da escravidão e o júbilo das visões e do poder de cura.

Em meados dos anos vinte o culto a João de Camargo cresceu além do tolerável pelo poder católico branco, o que acabou gerando uma perseguição contra ele. Enfrentou um árduo processo jurídico, esteve preso por curandeirismo, tendo sido vítima desse eufemismo de censura religiosa que ainda existe no Brasil. Acusá-lo de praticar o chamado curandeirismo foi uma forma de puni-lo e censurá-lo para que a interpretação particular que desenvolveu dos símbolos cristãos deixasse de incomodar o poder eclesiástico. De João de Camargo foram feitas inúmeras imagens, entre fotos, pinturas, bustos e estátuas, conservadas na capela onde ele recebia os espíritos e dava consultas. Suas representações foram se distanciando, ao longo do tempo, das características fisionômicas do personagem original e, ao analisá-las, notei que as imagens de João de Camargo foram assumindo um aspecto, mais que de um indivíduo, de um negro genérico, de um tipo coletivo. Seus traços negróides específicos, nítidos em suas fotos, foram ficando mais afilados nos bustos produzidos em série. Ele, que em vida era chamado de Preto Velho, foi se transformando no “Preto Velho” como um tipo geral de negro brasileiro que passou pela escravidão e a ela sobreviveu. Enfim, o Preto Velho João de Camargo transformou-se, na verdade, na entidade Preto Velho da umbanda tal como hoje a conhecemos. O extraordinário foi essa passagem, extremamente complexa, ocorrida no Brasil, da imagem de uma pessoa que viveu neste século e que agora representa uma legião de divindades, funcionando como um conjunto mitológico, como um panteão inteiro, o panteão dos Pretos Velhos. João de Camargo sincretizou uma imagem tríplice da pobreza: primeiro, a pobreza do escravo que foi, e talvez haja sido por isso que sempre andava descalço; logo, a pobreza do franciscano, do católico fiel à doutrina do reino do outro mundo; e finalmente a pobreza espírita, de quem pratica a doutrina kardecista da caridade.

Nessa sua pobreza transformada em espiritualidade João de Camargo vivenciou o sofrimento do xamã, a solidão do visionário, as dúvidas de quem lutou para ver os espíritos e depois para vencer o terror das entidades sobrenaturais que o apavoravam. Após ser fiel a suas visões, jogou para os fiéis o espelho de sua fé pois, para se acreditar em alguém pobre, negro, perseguido, sem nenhum poder, no Brasil do princípio do século (como Santa Dica em Goiás, entre tantos outros visionários que tivemos e que foram oprimidos pela intolerância da nossa elite), era preciso também que essa mesma energia fosse transmitida e recebida, que também dela

participassem os fiéis, tão simples, crentes e tão fervorosos quanto ele. Eis porque a viagem de João de Camargo pelo sagrado tanto incomodou o poder. E sua história me faz regressar a Roger Caillois. Num certo momento, sua doutrina tornou-se impura, não por alguma falha na sua espiritualidade, mas porque jamais conseguiu-se de fato separar o símbolo religioso das outras esferas - da esfera política, da ideológica, da social. Assim, quando ele se colocou naquele lugar que Jacques Derrida chama do lugar do auto-imune (porque o símbolo religioso seria aquele que é auto-imune, que retira-se do trânsito e consegue se sustentar e se auto-imunizar, gerando o que Derrida chama de auto-imunização do indene), quando ele conseguiu esse lugar da indenização autônoma, auto-criada, ele foi atacado com a arma jurídica dos poderosos: João de Camargo não podia passar de um curandeiro, condição insuportável para o poder eclesiástico e civil branco, católico, de elite, urbano, europeu, “civilizado” do Brasil do início do século XX. Por tal motivo trabalharam para que João de Camargo saísse de circulação.

Nessa discussão, de se João de Camargo foi realmente um líder espiritual, um místico, ou um “mero curandeiro”, temos um indício claro de que a guerra entre essas duas palavras continua viva até hoje e grande parte das discussões contemporâneas dos símbolos religiosos gira em torno de questões parecidas com essa. Assistimos frequentemente a disputas por decidir se de fato trata-se de um símbolo religioso ou se ele é disfarce para a expressão de conteúdos de experiências geradas nas esferas políticas, sociais, ou econômicas. Assim, o símbolo religioso transforma-se, às vezes, numa arena onde acusações por domínios de espaços de poder tornam-se frequentes.

Finalmente, gostaria de comentar duas placas que vi em Goiânia, enquanto me dirigia para a Universidade Católica para dar esta conferência. Uma dizia : “Jesus, esse nome tem poder”. E a outra, “Jesus, o Brasil é seu”. A hermenêutica que sugiro é algo parecida com a que fiz das imagens de João de Camargo. Tanto em João de Camargo como nessas duas frases aparecem a mesma disputa por saber que tipo de símbolo está sendo gerado, se é religioso ou se na verdade ele pertence a outras esferas da vida metamorfoseadas em doutrina religiosa. O que procurou-se questionar em João Camargo foi que ele não era de fato um religioso e sim um curandeiro. Já no caso das frases sobre Jesus, esses símbolos verbais escritos operam como se fossem lançamentos (seguindo a idéia do *Banquete* de Platão, recuperada em nossa época por Hans-Georg Gadamer e Jacques Lacan, entre outros) do *simbalein*, o símbolo como pedaços de recordação: duas partes que se romperam e que depois se buscam no anseio por completar-se e reunificar-se. Contudo, penso que uma frase como essa, “Jesus, o Brasil é seu”, não é nenhum lançamento de estilhaços simbólicos cujas faces complementares querem ser rejuntadas. Por quê? Porque ela se move em um campo para-religioso, que só ganha sentido se nos dedicarmos a rastrear a vida dos símbolos religiosos postos a serviço das tentativas de controle do espaço público por parte de alguns movimentos religiosos hegemônicos. Eis porque a experiência religiosa, num certo momento, é quase sempre taxada de impura por uma outra experiência, advinda de um outro campo da experiência humana. Senão vejamos.

O símbolo religioso já é sempre aberto às outras dimensões da experiência individual e social. Essa idéia do símbolo religioso como o auto-imune que está indene, protegido do massacre, da corrupção do cotidiano, e da história, pode mascarar a realidade de que, com muita frequência, o assim chamado transcendente não se coloca na posição de auto-imune, pelo fato de que o símbolo religioso jamais foi totalmente apenas religioso. Os símbolos jurídicos também têm a mesma pretensão de auto-indenes, ou auto-ímmunes, de também retirados do domínio da causação e da origem, e indenizados por si mesmos da corrosão histórica da contingência. Ainda ontem a Rádio Senado transmitia o discurso de um Senador da República que achava “incrível” que o Supremo Tribunal Federal tivesse considerado como símbolo nacional a fazenda do

Presidente da República em Buritis, Minas Gerais. Ofereço uma breve uma análise simbólica desse caso. O Supremo Tribunal Federal decreta, estabelece, que é um símbolo nacional uma fazenda dos filhos do Presidente, propriedade que estava colocada, até então, claramente no lugar da contingência, da absoluta transitoriedade. Sem entrar na polêmica política conjuntural, o que é significativo é o Supremo Tribunal Federal executar esse ato performativo de retirar a disputa do campo da contingência e colocá-la no campo do sagrado, no campo do auto-imune: decreta a existência, *ex-nihilo*, de mais um símbolo nacional. E o símbolo nacional nunca deixou de ser totalmente religioso, exibindo sempre uma aura de sacralidade. O espaço (físico, legal, jurídico, confinado, medido e imaginado, concreto e ocupado) é ao mesmo tempo o espaço dos homens e o espaço de Deus. Afinal, quem garante ao Supremo a possibilidade de auto-indenizar-se para imunizar a fazenda do Presidente como um símbolo nacional? Provavelmente, se a disputa não se resolver satisfatoriamente no plano jurídico, ela cairá numa outra esfera, necessariamente na fronteira entre o mágico, o mítico e o religioso - a nação será invocada como um *sacer* irreduzível e a profanação de um símbolo nacional será punida com um anátema, ainda que adaptado às circunstâncias atuais. Assim, a cadeia metonímica do campo simbólico é uma cadeia totalmente aberta, paradoxal, em que um símbolo religioso na verdade precisa sempre legitimar-se em outro tipo de símbolo - contíguo, ainda que radicalmente diferente. No caminho inverso desse caso, o lugar de líder espiritual de João de Camargo Ihe foi restituído através de uma intervenção em um campo que também era fundamentado por uma espiritualidade: o campo jurídico. Quando ele venceu a demanda na justiça, pôde regressar à posição de auto-imunidade como líder espiritual, isto é, livrou-se do anátema religioso.

## V. Símbolo religioso e símbolo jurídico-político

Regressemos agora ao caso das duas frases-slogans acerca do poder de Jesus e formulemos as seguintes perguntas: Quem está dizendo isso? Para quem e por que isso está sendo dito? Que Jesus é esse? O do Bispo Edir Macedo, da Igreja Sara Nossa Terra, do Movimento Escalada? E de que poder se fala? O poder de influir na esfera espiritual... ou também nas esferas econômica, política, ideológica? Nesta frase tão pequena está implícita uma discussão jurídico-política do símbolo tido ideologicamente como religioso. No Seminário de Capri sobre *A Religião*, organizado por Jacques Derrida e Gianni Vattimo, encontramos ecos de alguns dos pontos aqui discutidos: esses eminentes filósofos falam das religiões chamadas éticas a partir de um mundo desgastado, daí seu interesse pelas interseções, pelas fissuras, pelas brechas. Este é um interesse dos europeus de hoje, habitantes de um mundo que já se define como pós-religioso. Eis porque procuram retomar o tema da transcendência a partir dos meios intelectuais à sua disposição - o pós-estruturalismo, a hermenêutica, a psicanálise, o desconstrutivismo, a analítica do Dasein ampliada, a perspectiva trágica, etc. Seu mundo se distanciou das identidades tradicionais. A Itália, a França, a Alemanha, vêm-se “cheias” de turcos, africanos, ilegais - levas de étnicos “não-étnicos”. Após dois séculos de uma auto-imagem de homogeneidade, em cujo clima ideológico cimentaram os movimentos religiosos cristãos tal como os entendemos ainda hoje, esses países se percebem agora invadidos por uma nova realidade social identitária. Esse mundo desterritorializado de que falam está interpelado (como o nosso mundo também já começa a estar) pelo modelo de expressão religiosa desenvolvido nos Estados Unidos e que cumpre também um papel no estudo da religiosidade contemporânea, dado que foi nos Estados Unidos que se introduziu, de uma forma aberta, o elemento do espetáculo na vida religiosa.

Na contra-corrente do hermetismo e da mística, apostou-se na espetacularização do

símbolo religioso, na sua presença acintosa no interior das próprias religiões cristãs. E essa espetacularidade se expandiu como mecanismo de trabalho ritual, não apenas nas religiões cristãs, mas também em outras religiões. Todas as religiões do mundo terão agora de decidir se aceitarão ou se se negarão a mostrar-se como espetáculo, visto que esse jogo é colocado para todas. Aonde houver qualquer movimento religioso autônomo ou regionalizado, os movimentos cristãos ocidentais de vocação transnacional vão chegar e perguntar se querem ou não se espetacularizar (e insisto em que a espetacularização, ainda que presente nas novas religiões japonesas, indianas e de outros países, é uma atitude desenvolvida e hegemônica globalmente no espaço do cristianismo ocidental). Assimilada a pergunta, a própria negativa da resposta já inclui até certo ponto a absorção da possibilidade, que seria a disputa, de início estritamente espiritual, trasladada para o campo do jurídico-político. Ou seja, há, hoje em dia, uma crescente interpenetração da esfera religiosa com as outras esferas, como consequência direta da espetacularização.

Todos os movimentos religiosos quando são colocados a responder na esfera da convivência plural são passíveis de cair nas mesmas falências das religiões éticas tradicionais, pela razão apontada por Jacques Derrida, da auto-imunização do indene. Existe sempre aquele momento inicial em que se garante o *sacer*; é garantida uma separação, uma autonomia, e uma possibilidade de superação do desgaste. Enquanto para muitas religiões essa questão nunca havia sido colocada, as religiões éticas já as colocaram para si mesmas, na medida em que elas já se desgastaram. Mas num momento plural como este em que vivemos, o que há por parte das religiões éticas é uma chamada para que todos os movimentos religiosos se pronunciem no mesmo campo - enfim, para que todos sejam levados a sofrer o mesmo desgaste. Eis porque julgo importante rastrear a vida dos símbolos religiosos também nas tentativas de controle do espaço público. Dou mais um exemplo.

Em Salvador houve uma disputa jurídica, há poucos anos atrás, quando a Prefeitura mandou colocar estátuas dos orixás no Dique do Tororó. Houve uma representação por parte de uma igreja pentecostal, tomada por um vereador da Câmara Municipal, alegando que, se fossem deixar as estátuas, teriam que colocar também uma estátua de Jesus, ou da Bíblia, questionando assim a possibilidade de se associar a cidade de Salvador exclusivamente aos orixás. Essa réplica cristã é uma chamada para que o candomblé também invista numa discussão nesse campo, da universalização dos princípios éticos, área em que o candomblé normalmente não gosta de investir. É parte das religiões éticas tentar generalizar o campo da legitimidade, no qual também entra a justiça. Os exemplos são múltiplos dessa convivência. A chamada Nova Era não tem maiores dificuldades com isso, porque ela já é uma tentativa de resolver esse problema após uma crise. Na medida em que aparece após o desgaste, torna-se para ela mais fácil reinterpretar símbolos mais setorizados, ou símbolos construídos pós-falência. Considero o mais grave, no Brasil, como preservar, como retirar do cenário, na medida do possível, esse horizonte, de tudo ter de passar por essa apresentação pública da mesma forma. Daí haver argumentado, em outro texto, que a apresentação pública do movimento religioso não deve ser secular, mas deve construir-se justamente como uma tentativa de reencantar a dimensão do espaço público.

Dizia um momento atrás que o símbolo, no momento em que é lançado, estiliza-se. O antropólogo, neste momento, poderia pesquisar o símbolo Jesus nas suas várias apropriações individualizadas. A Bispa Sônia Hernández, que tem um programa de TV num canal evangélico de São Paulo e que é chamada de “perua de Jesus”, diz frases como: “Jesus é uma coisa quentinha”, “Jesus é uma coisa fofinha”. Seu interesse é erotizar, de um modo imediato, a imagem de Jesus, com o pressuposto de que forçará uma identificação do público evangélico, masculino e feminino, com seu desejo (agora supostamente transmutado de *eros* para *ágape*),

típico de uma mulher heterossexual. Seria interessante fazer a hermenêutica do Jesus da Bispa Hernández, contrastando-o com outras expressões simbólicas de Jesus, como por exemplo: o Jesus, solidário com os pobres e oprimidos, dos teólogos da libertação; o do Padre Marcelo Rossi, que executa em eventos de massa a “aeróbica do Senhor”; o Jesus das igrejas luteranas tradicionais; o Jesus cultuado nas religiões da ayauasca, como o Santo Daime e a União do Vegetal; o Jesus da umbanda, sincretizado, na sua representação de Nosso Senhor do Bonfim, com Oxalá; o Jesus da Legião da Boa Vontade, definido como Estadista Universal; e o Jesus da Igreja Cristo Nacional. No discurso da Bispa Hernández os epítetos de Jesus se inscrevem em contigüidade com o discurso erótico de revistas “para homens”, como a Playboy. Por outro lado, nos dois últimos exemplos os epítetos são retirados diretamente da ordem jurídico-política, funcionando como tentativas de apresentar o poder divino no que tem justamente de controle e influência sobre o plano terrenal da dominação humana.

O exemplo que me parece mais espetacular dessa contaminação da ordem econômico-política com a religiosa em sentido estrito é o movimento liderado por Padre Zeca no Rio de Janeiro chamado “Deus é dez”. Numa entrevista recente ao Jornal do Brasil, Padre Zeca explicou que contratou uma empresa de publicidade para criar uma campanha para atrair os jovens. Ele levou o material promocional para os bispos e Dom Eugênio Sales disse: “Se não formos dar nota dez a Deus, que nota lhe vamos dar?”. Aqui, curiosamente, o símbolo religioso foi criado numa esfera social totalmente distante da comunidade religiosa e oferecido como uma mercadoria, como o são os slogans e as logomarcas. Aí provavelmente se colocaria a questão: o que é mais importante? Discutir o símbolo Jesus como se sua apreensão convocasse necessariamente uma unidade cognitiva? Ou estamos falando de um tal esgarçamento semântico que na verdade já gerou vários símbolos chamados “Jesus”? Acredito que a segunda opção talvez seja mais estimulante e desafiadora teoricamente: fazer a hermenêutica de Jesus nos seus simulacros disseminados pelo corpo social, sem nenhuma expectativa prévia de síntese, coerência, consistência ou sequer promessa de transcendência.

Cada movimento religioso de hoje absorve o simulacro à sua maneira. Os grupos ditos de Nova Era, o catolicismo, o protestantismo, as religiões afro-brasileiras, o espiritismo, enfim, todas as religiões são passíveis, através desse fenômeno da espetacularização, de se enfrentarem com o inautêntico em seu próprio interior. O que nos conduz a uma outra consequência surpreendente para a reformulação de uma teoria para o simbolismo religioso: quanto mais desgastado, isto é, quanto mais atualizado, revisado, racionalizado, modernizado o símbolo religioso, mais ele vai empilhando polissemia e a camada profunda vai se escondendo atrás da sua transparência. Quanto maior é seu esforço por mostrar-se transparente, mais polissemia ele reserva por trás da sua literalidade. E é isso que leva Gianni Vattimo, no referido Seminário de Capri, a retomar Nietzsche na sua célebre expressão d’ *A Gaia Ciência* de que é preciso continuar sonhando, mesmo sabendo que se está sonhando. Assim, essa questão nietzscheana vai sendo colocada de uma forma quase que infalível para religiões que jamais se viram a si mesmas reflexivamente como o lugar do sonho. Elas terão agora que responder também a esse segundo sonho colocado, que as interpela pelo lado de fora...o que descortina um campo de hermenêutica espiritual comparada, tal como o formulou Henry Corbin, ao insistir na necessidade de se observar a articulação das dimensões esotérica e exotérica do símbolo religioso (o *batin* e o *zahir* da mística xiíta, por ele tão magistralmente interpretada): a tradição religiosa que não perdeu contato com a dimensão esotérica dos seus símbolos será capaz de viver espiritualmente o desgaste provocado pela intromissão do simulacro - ou melhor, saberá entregar-se ao sonho com o sonhar que se interrompeu.

Resumindo, procurei oferecer alguns elementos que ajudem a rastrear a vida dos

símbolos religiosos nessas tentativas de controle do espaço público, pois elas são mais atuais do que nunca. O caso de João de Camargo é espetacular porque aqui nele se deu um apagamento da biografia e o surgimento de uma divindade, que é o Preto Velho. Numa revisitação surpreendentemente precisa da arcaica teoria de Evhemerus sobre a origem dos deuses no mundo antigo, substituiu-se um Preto Velho histórico por um “Preto Velho” divinizado. Fenômeno como esse não é algo comum de se ver e esse esquecimento da biografia de João de Camargo para dar passagem à imagem nacional do Preto Velho é certamente um dos fenômenos religiosos mais extraordinários sucedidos no Brasil neste século. É esse esquecer e ao mesmo tempo superar, e ainda estar presente, que é característica desse universo: num certo momento tudo parece apagado e de repente tudo é capaz, mais uma vez, de fazer sentido. Eis uma dimensão complexa de compreender, porém sempre fascinante, da vida dos símbolos religiosos.

## BIBLIOGRAFIA

Obs: Dos autores que mencionei, apresento aqui referências das obras principais, onde podem ser encontradas as idéias com as quais procurei dialogar:

BATESON, Gregory *Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*. New York: Harper Collins, 1991.

CAILLOIS, Roger *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições Setenta, 1988.

CAMPOS, Carlos de & Adolfo Frioli *João de Camargo de Sorocaba*. São Paulo: Editora SENAC, 1999.

CARVALHO, José Jorge Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. Em: Maria Clara Bingemer (org), *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*, 133-195. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. Violência e Caos na Experiência Religiosa. A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros. Em: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As Senhoras do Pássaro da Noite*, 85-120. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, 1994.

\_\_\_\_\_. Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo. Em: *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil-III*, 21-36. Col. Estudos da CNBB, Vol. 71. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. Religião, Mídia e os Predicamentos da Convivência Pluralista. Em: Alberto Moreira (ed), *Sociedade Global: Cultura e Religião*, 79-112. Petrópolis: Vozes \Bragança Paulista: IFAN, 1998.

\_\_\_\_\_. Uma Querela de Espíritos. Para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo, *Sociedade e Estado*, Vol. XIV, Nº1, 63-87, jan-jun 2000. Tema de capa: Novos Movimentos Religiosos.

\_\_\_\_\_. *Mysticism of Marginal Spirits*. Série Antropologia, Nº 285. Brasília: Depto. de Antropologia, 2000.

CORBIN, Henry *Hermeneutique spirituelle comparée*. Em: *Face de Dieu, Face de l'Homme*. Paris: Flammarion, 1983.

DERRIDA, Jacques *Fuerza de Ley*. El "fundamento místico de la autoridad". Madri: Tecnos, 1997.

- DERRIDA, Jacques & Gianni Vattimo (orgs) *La Religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997.
- DURKHEIM, Émile *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg *The Relevance of the Beautiful and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- GEERTZ, Clifford A *Religião como Sistema Cultural*. Em: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- JORNAL DO BRASIL Padre Zeca: “Deus é Dez’“, Caderno Cidade, sábado, 10 de novembro de 2000.
- JUNG, Carl Gustav *O Homem e seus Símbolos*. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich *A Gaia Ciência*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SCHOLEM, Gershom *The Mystical Shape of the Godhead*. Em: *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken Books, 1991.
- TURNER, Victor *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1968.

SÉRIE ANTROPOLOGIA  
**Últimos títulos publicados**

276. CARVALHO, José Jorge de. *The Mysticism of Marginal Spirits*. 2000.
277. SILVEIRA, Marcos Silva da. *Hari Nama Sankirtana*: Etnografia de um processo ritual. 2000.
278. RIBEIRO, Gustavo Lins. *Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo*. 2000.
279. TRAJANO FILHO, Wilson. *Outros Rumores de Identidade na Guiné-Bissau*. 2000.
280. CARVALHO, José Jorge de. *As Tecnologias de Segurança e a Expansão Metonímica da Violência*. 2000.
281. RAMOS, Alcida Rita. *The Commodification of the Indian*. 2000.
282. BAINES, Stephen Grant. *Estilos de Etnologia Indígena no Brasil e no Canadá*. 2000.
283. PEIRANO, Mariza G.S. (Org. e Introdução). *Análise de Rituais*. Textos de: Antonádia M. Borges, Cinthia M.R. Oliveira, Crísthian Teófilo da Silva, Francisco C.O. Reis, Kelly Cristiane da Silva e Lea Tomass. 2000.
284. MACHADO, Lia Zanotta. *Perspectivas em Confronto: Relações de Gênero ou Patriarcado?*. 2000.
285. CARVALHO, José Jorge de. *A Religião como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica*. 2000.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Brasília  
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368  
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006