



A RELIGIÃO COMO LINGUAGEM SIMBÓLICA: APROXIMAÇÕES ENTRE DURKHEIM E JUNG

RELIGION AS SYMBOLIC LANGUAGE: AN APPROXIMATION OF DURKHEIM AND JUNG

Antônio Máspoli de Araújo Gomes

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pós-doutor em História das Idéias pelo Instituto de Estudos Avançados da USP e Professor Titular de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. O autor é psicólogo jungiano e fundador da Escola Superior de Teologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Laura Colonhezi

Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, Professora de História da Arte da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP) em São Paulo.

RESUMO

Este ensaio focaliza o estudo da religião como representação social seguindo a tradição de Émile Durkheim e a perspectiva jungiana de estudar o fenômeno religioso como linguagem simbólica. Esses autores contribuíram para colocar o fenômeno do campo religioso no âmbito da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE

Religião; psicologia da religião; representação social; linguagem simbólica; simbolismo religioso; psicologia analítica.

ABSTRACT

The theory of social representation is a new look in the perception of religious phenomena. This essay consists in the introduction of this theory, applying it to comprehend the influence of social social construction of mentality according to Émile Durkheim and Carl Gustav Jung. Consequently, this research leads to application of the social representation theory in the social construction of the religion as a symbolic language.

KEYWORDS

Religion; psychology of religion; social representation; symbolic language; religious symbolism; analytical psychology.

1. A RELIGIÃO COMO LINGUAGEM NO CONTEXTO SIMBÓLICO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

O primeiro a cunhar e a utilizar o termo *representações sociais* foi Émile Durkheim, (1912) na obra *Les formes élémentaires*

taires de la vie religieuse. Nessa obra, Durkheim demonstra que a idéia de religião é inseparável da idéia de comunidade religiosa. As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada. Nessa comunidade o indivíduo abre mão, às vezes, da liberdade pessoal para aderir a práticas e ritos coletivos e solidários, cujo objetivo final é receber em troca determinado conhecimento do senso comum, certa organização da realidade da vida cotidiana. Em Durkheim, as representações sociais referem-se a uma classe de crenças que procurava dar conta de fenômenos como a religião, os mitos, a ciência, as categorias de espaço e tempo em termos de conhecimentos inerentes à sociedade, isto é, de como a sociedade organiza sua realidade transformando-a em conhecimentos úteis para a compreensão da dinâmica da vida comunitária.

Tais crenças não somente são admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas também são coisas do grupo e dele fazem a unidade. Os indivíduos que a compõem sentem-se ligados uns aos outros pelos laços de uma crença comum.

Uma sociedade unida por indivíduos que representam da mesma maneira o mundo sagrado e as relações desse com o mundo profano, traduzindo essa representação comum em práticas idênticas, é o que se chama de religião. Ora, para Durkheim não se encontra, na história, religião sem Igreja. Ora a Igreja é estreitamente nacional, ora se estende além das fronteiras; ora compreende um povo todo inteiro (Roma, Atenas, o povo hebreu), uma etnia, ora não compreende senão uma fração (as sociedades cristãs depois do advento do protestantismo); ora é dirigida por um corpo de sacerdotes, ora é mais ou menos desprovida de órgão diretor revestido de título. Por toda parte em que se observa alguma vida religiosa, esta tem como substrato um grupo definido. Mesmo os cultos chamados privados, como o culto doméstico ou o culto corporativo, satisfazem a essa condição, porque são sempre celebrados por uma coletividade, a família ou a corporação. Além disso, essas religiões particulares não são, seguidamente, senão formas específicas de uma religião mais geral que abraça a totalidade da vida.

Segundo Durkheim (1912), pois, uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas

sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem, numa mesma comunidade moral chamada Igreja, todos os que se lhes aderem. O segundo elemento que toma assim lugar em sua definição não é menos essencial que o primeiro, porque a idéia de religião é inseparável da idéia de Igreja. Faz-se pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva. A religião seria o útero de formação das representações sociais na concepção de Durkheim.

Na sociologia durkheimiana, a sociedade é uma realidade *sui generis* e as representações coletivas, que a exprimem, são fatos sociais, coisas reais por elas mesmas. As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas também no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram-se, misturaram-se e combinaram suas idéias e sentimentos transformando-os em símbolos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e saber.

Dessa gênese espetacular resultariam as características básicas das representações coletivas em relação aos comportamentos e aos pensamentos individuais: autonomia, exterioridade e coercitividade. Dizendo de outra forma, os indivíduos que compõem a sociedade seriam portadores e usuários das representações coletivas, mas estas poderiam ser legitimamente reduzidas a algo como o conjunto das representações individuais, das quais difeririam essencialmente por seu caráter de totalidade social.

A proposição do conceito de representações coletivas buscou apoio empírico no estudo das religiões simples de povos ditos primitivos, embora, segundo Durkheim (1989), as formas elementares de representações identificadas naquelas religiões pudessem ser encontradas como substrato básico, também nas religiões mais elaboradas. O mesmo aconteceria com relação às demais formas de conhecimento social, visto derivarem todas da própria religião. Moscovici corrobora esse pensamento (1978, p. 25):

Foi Durkheim o primeiro a propor a expressão “representação coletiva”. Quis assim designar a especificidade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Assim como, em seu entender, a representação individual é um fenômeno puramente psíquico, irreduzível à atividade cerebral que permite

também a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem uma sociedade. Com efeito, ela é um dos sinais do primado do social sobre o individual, da superação deste por aquele. Para Durkheim, competia à Psicologia Social estudar de que modo às representações se atraem, se excluem e se fundem umas com as outras ou se distinguem. Ela ainda não efetuou esse estudo até agora, o que é uma pena.

A concepção durkheimiana torna-se o fundamento da conceituação de Moscovici sobre representações sociais, segundo este (1978, p. 26): “Em poucas palavras, a representação social é uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos”.

Moscovici (1978) afirma que as representações nas quais está interessado não são necessariamente as produzidas nas sociedades primitivas, mas aquelas da sociedade contemporânea, oriundas de solo religioso, político, científico que nem sempre tiveram o tempo suficiente para torná-las imutáveis. Nesse sentido, o termo representações sociais seria uma modalidade de conhecimento que tem a função social de representar o mundo das relações sociais: religiões, ciências oficiais, ideologias, etc. Sá, (1993) relaciona a sociologia de Durkheim com as representações sociais de Moscovici, (1978, p. 216);

Na sociologia durkheimiana a sociedade é uma realidade *sui generis* e as representações coletivas, que a exprimem, são fatos sociais, coisas, reais por elas mesmas. As representações coletivas dizem Durkheim são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e saber.

Dizendo de outra maneira, as representações sociais têm origem em conhecimentos, mitos e ritos de uma coletividade, mas os portadores dessas representações são os indivíduos. Estes as carregam, as utilizam e as transformam em suas relações *face to face*, dia a dia, na elaboração do conhecimento da vida cotidiana, na organização do tempo e do espaço.

Houve um momento na cultura ocidental em que a ciência e a religião dissociou-se, e por meio dessa fragmentação tornaram-se duas faces distintas do conhecimento humano. No passado, o ser humano buscava as respostas para suas dúvidas na reserva do campo religioso, em que reinavam as explicações míticas e a sacralização do mundo com seus lugares e símbolos sagrados.

Sabemos, desde há muito tempo, que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia às vezes de ciência e de filosofia. Mas o que foi menos observado é que ela não se limitou a enriquecer, com certo número de idéias, um espírito humano previamente formado, ela contribuiu para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas grande parte da matéria dos seus conhecimentos, mas também a forma pela quais esses conhecimentos são elaborados. (Émile Durkheim 1996, p. 37).

Com o advento da técnica moderna, os avanços científicos e a secularização da vida, a religião foi perdendo seus fundamentos tradicionais. A ousada tentativa de conceber o universo como humanamente significativo já não é mais creditada somente à religião. O indivíduo ocidental moderno vive, então, em um contexto cultural demarcado pelo pluralismo e por profunda crise de valores e de idéias, crise esta que talvez seja o resultado da postura essencialmente racionalista a qual o próprio ser humano submeteu-se. Norteados pela ciência moderna e cultuando a razão o ser humano embasou sua existência no racionalismo e na filosofia cartesiana e assim obteve avanços inigualáveis no campo da física e da tecnologia, porém submeteu sua humanidade a sua racionalidade, afastando-se das coisas que durante séculos tiveram profundo significado para a humanidade, tais como o mito, o sentimento e a intuição.

A ciência avançou construindo um mundo em que o mito, a imaginação, o sonho e os símbolos foram fazendo parte do passado e novos signos foram sendo transformados. O intelecto e o entendimento sério tomaram lugar, e a má-

quina e o computador foram transformados em símbolos da tecnologia. Dessa forma se tornaram veículos que forneceram subsídios para que, cada vez mais, a humanidade fosse destruindo sua capacidade de reagir ao símbolo como um jogo poético, aos mitos e aos rituais de passagem em outros tempos consagrados pelos valores de um grupo social como sua primeira teoria do conhecimento. Dessa forma, o indivíduo moderno ocidental vivencia conflitos intermináveis, opondo a razão à emoção, a ciência à imaginação. Segundo Jung (1964, p. 93):

Fatos cuja brutalidade ninguém poderia imaginar na inocência idílica da primeira década do século XX ocorreram e viraram o mundo às avessas. E desde então o mundo sofre de esquizofrenia. Não só a civilizada Alemanha vomitou todo o seu terrível primarismo, mas é ele também que domina a Rússia, enquanto a África se incendia. Não é de se espantar que o mundo Ocidental se sinta inquieto. O homem moderno não entende o quanto o seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade de reagir aos símbolos numinosos) o deixou a mercê do “submundo” psíquico. Libertando-se das superstições (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isso, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociação universais.

Jung aponta que, à medida que aumenta o conhecimento científico, diminui o grau de humanização de nosso mundo. No passado, o ser humano percebia as manifestações externas do mundo como reais, à medida que uma verdade mais alta, até mesmo de natureza divina, exprimia-se por meio delas; com isso o próprio mundo tornava-se reflexo de formas mais elevadas e completas de existência. Portanto, o ser humano vivia não só em harmonia com a natureza, mas também se sentia parte dela e tinha a convicção de que dela obtinha respostas para suas dúvidas. De acordo com Jung (1964, p. 95):

O trovão já não é a voz de um deus irado, nem o raio o seu projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, ne-

nhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem e o homem não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo. Acabou o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava.

Jung postula que o ser humano isolou-se não só da natureza, mas também até mesmo do próprio cosmos, perdendo sua identificação, alienando-se inclusive, em alguns casos, da própria natureza. Essa fragmentação proferiu-lhe a perda gradativa das implicações simbólicas das grandes cosmogonias e cosmovisões que lhe davam sustentação.

2. A RELIGIÃO COMO LINGUAGEM SIMBÓLICA

O símbolo em seu significado primitivo era um signo de reconhecimento, por meio do qual o mundo tornava-se legível, traduzindo em termos de realidade objetos irreais, os quais constituíam pensamentos eternos. Tanto a imagem como o ícone ou o próprio símbolo constituem representações, porém a imagem ou ícone difere do símbolo, à medida que o símbolo tem um caráter de estar presente no interior do funcionamento social com um movimento afetivo dos seres humanos sobre uma mesma figura sintética, como já foi afirmado por Jean Chevalier em 1990. O símbolo sintetiza a histórias e as emoções de povo determinado e serve de alicerce, ainda, para a construção da própria cultura.

Nesse contexto, a arte e a religião desempenham papel singular. A arte está prenhe de símbolos e, por essa razão, pode ser vista como uma forma de redimensionamento do universo humano, pois à medida que o artista, por meio de imagens, estabelece um diálogo visual torna as formas expressivas, uma simples imagem pode implicar algo além de seu significado imediato. Assim, uma das funções assumidas pela arte no decorrer da história foi sua utilização

como meio de construção simbólica para difusão de determinada mensagem.

Da mesma forma que, ao olhar para um símbolo, o indivíduo é transportado para dimensões além do entendimento puramente racional, a arte e suas imagens também o fazem, pois, ao olhar para uma obra de arte e seguir os diversos detalhes, as linhas, as cores, as formas, cada plano e toda a sua estrutura, desdobrando-se em semelhanças e contrastes, nota-se o ritmo de cada parte interligando-se com o ritmo da composição e percebe-se uma íntima razão de ser, vive-se uma experiência estética, uma experiência artística que se dá no âmbito da sensibilidade. Ela transmite um sentimento de expansão de vida e, ao mesmo tempo, desencadeia a compreensão de certas verdades sobre o mundo e sobre si. A arte, como o símbolo, agita os recantos profundos da alma humana, pois eles se dirigem para dentro do ser humano, transportando sua mente rumo ao infinito da subjetividade. A arte tem vida própria e atua em dimensões que o conhecimento racional não pode atingir. Dessa forma, sente-se que algo importante está sendo formulado naquela imagem e que se faz parte desse conteúdo, dessa mensagem, não só com os olhos, mas com todo o corpo e a alma (KANDINSKY,1990, p. 116):

A vida espiritual, a que a arte também pertence e de que é um dos mais poderosos agentes, traduz-se num movimento para frente e para o alto, complexo, mas nítido, e que pode reduzir-se a um elemento simples. É o próprio movimento do conhecimento. Seja qual for a forma que adote, conserva o mesmo sentido profundo e a mesma finalidade. [...] A arte não é uma criação sem finalidade que cai no vazio. É uma força cujo objetivo deve ser desenvolver e apurar a alma humana. É a única linguagem que fala à alma e a única que ela pode entender.

A arte é criada por um indivíduo em conformidade com sua concepção de mundo; contudo, depois de constituída, adquire vida própria, tornando-se independente do indivíduo que a concebeu e é capaz de introduzir efeitos imprevisíveis na sociedade, pois sua força é tão intensa que não permite a certeza de poder controlá-la. Sendo assim, ao longo

da história, muitas formas de poder preocuparam-se com o controle da arte. No início da Reforma, por exemplo, uma das preocupações do Concílio de Trento para salvar o catolicismo foi controlar a arte, vigiar de perto a iconografia e impor os temas dramáticos e comoventes da experiência cristã. Essa postura da Igreja levou-a, na verdade, a admitir que a arte tivesse, ao mesmo tempo, o poder de transviar os espíritos da ortodoxia e de entregá-los à igreja por sua força de persuasão, submetendo o espírito humano ao dogma religioso.

Tanto a arte como os símbolos habitam dentro do ser humano, como um prolongamento seu projetado no exterior, não sendo, contudo, um espelho passivo, pois desempenham papel ativo, muitas vezes sendo capazes de libertar as forças que trabalham no inconsciente. O indivíduo modela a argila, e esta o modela num movimento essencialmente dialético. Conforme Jung (1964, p. 20-21):

O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. “Implica algo oculto ou desconhecido para nós”.

Assim uma imagem é simbólica quando implica algo além de seu significado manifesto e imediato. Ela tem um aspecto inconsciente, mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperança de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão. E por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que freqüentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de símbolos.

As religiões empregam essas imagens simbólicas e as utilizam para se exprimir justamente porque o ser humano busca nelas, e por meio delas, a representação da totalidade da vida

e o sentido da própria existência e do universo. Nesse aspecto, a religião é um componente essencial das sociedades humanas, pois o ser humano necessita estabelecer continuamente sua relação com o mundo. Assim, a religião e seus símbolos fornecem caminhos para esse propósito (ALVES, 1991, p. 24):

[...] E é aqui que surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza [...] A religião se nos apresenta como um discurso, uma rede de símbolos. Com esses símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com o seu auxílio, uma abobada sagrada com que recobrem o seu mundo. Talvez porque sem ela o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos.

A religião é um fenômeno extraordinário e complexo, multifacetado, que pode ser estudado por várias disciplinas: sociologia, psicologia, filosofia, antropologia, teologia, etc. Nenhuma delas, contudo, é capaz de apreender, compreender e explicar tal fenômeno a contento. A religião coloca-se como metáfora do real, como o manto que encobre e encanta a realidade humana. Porém, a natureza religiosa humana existe, e revela, um aspecto essencial e social da humanidade (DURKHEIM, 1996, p. 38).

A religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas, os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.

A religião, a princípio, era considerada uma experiência individual e coletiva; posteriormente, a partir do cristianismo, foi definida como uma relação pessoal com um Deus pessoal; segundo a concepção jungiana, passa a ser identificada como uma experiência cósmica, primordial, sem referência a uma determinada confissão de fé (JUNG, 1980, p. 3).

Antes de falar em religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja sua causa o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consenses gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda parte que esta condição deva estar ligada à causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.

Jung conceitua a religião de forma vaga e imprecisa como uma emergência de um arquétipo primordial do *self* na consciência do indivíduo. Esse processo seria um fenômeno inato e universal, uma reprodução de tempos e de espaços primordiais que se encontram na origem da experiência religiosa.

A religião, na modernidade, passou a ser considerada uma manifestação simbólica de um arquétipo primordial gravada no *self* que se encontra identificado na *imago Dei* e que desconhece as limitações de tempo, espaço, servindo de mediadora entre o indivíduo e a experiência coletiva primordial que lhe deu origem, mediante os rituais, fazendo do ser humano o portador de uma função transcendente natural.

A manifestação espiritual do arquétipo, originariamente difusa, ameaçadora para a psique, é organizada pelo simbolismo do ritual religioso que lhe dá significação, evitando a confusão mental que pode ser produzida pela irrupção abrupta do numinoso, do inconsciente coletivo¹ no inconsciente pessoal², na consciência individual (FORDHAM, 1966, p. 65).

¹ Inconsciente coletivo. Esse conceito é a base da teoria jungiana. Seria uma espécie de memória coletiva transmitida pela espécie humana mediante seu desenvolvimento filogenético. No indivíduo aparece por meio de traços mnêmicos, sonhos, símbolos religiosos, artísticos lingüísticos, etc.

² Inconsciente pessoal. É a atualização de fragmentos do inconsciente coletivo na experiência individual sendo o responsável pela singularidade de cada ser humano pela reprodução de filogênese na ontogênese, no desenvolvimento individual.

O que a religião organizada tentou, com sucesso vário, foi apresentar formas satisfatórias para aquelas profundas necessidades humanas que hoje encontram uma expressão tão banal ou tão perigosa, e manifestar “o processo vivo do inconsciente, na forma do drama do arrependimento, do sacrifício e da redenção”. O dogma, o credo e os ritos são formas cristalizadas da experiência religiosa originária, que foram remodeladas e aperfeiçoadas por vezes no decurso de séculos, até atingirem as formas sob as que hoje as conhecemos. É desta forma que criam canais para controlar as influências “sobrenaturais” desordenadas e arbitrarias. Uma assembleia viva protege os homens da força plena de uma experiência que pode ser devastadora, em lugar de serem presa do inconsciente coletivo, podem participar num ritual que lhes permite uma expressão suficiente para a sua reflexão ser purificadora.

A religião encontra-se na gênese do símbolo e do mito. A formação da religião é intrínseca à formação dos símbolos, e estes servem para expressar as realidades espirituais daquela. Já a religião é, em certo sentido, uma forma universal de linguagem simbólica e mítica, guardadas as diferenças naturais oriundas da cultura que permeiam a expressão da religiosidade. Segundo Jung (1984, p. 56-57):

Como a formação de uma religião ou a formação dos símbolos é um interesse do espírito primitivo, tão importante quanto à satisfação dos instintos, o caminho para um posterior desenvolvimento está indicado: o caminho para escapar do estado de redução é a formação de uma religião de caráter individual [...] As organizações ou sistemas são símbolos (profissão de fé) que capacitam o homem a estabelecer uma posição espiritual que se contrapõem à natureza instintiva original, uma atitude cultural em face da mera instintividade. Esta tem sido a função de todas as religiões.

Os símbolos religiosos são a linguagem do mistério e atuam para dar significação à vida do ser humano e, portanto, ao simbolizar o sujeito está construindo uma representação sensível, ou seja, um significado. O simbolismo religioso serve de mediação entre a experiência individual e a experiên-

cia coletiva, universalizando a linguagem sagrada e possibilitando ao místico a participação na experiência transcendente primordial. Para Jung (1981, p. 226):

Mas na medida em que a religião para a consciência contemporânea significa essencialmente ainda uma confissão ou credo e, conseqüentemente, também um sistema coletivamente aceito de proposições religiosas codificadas e cristalizadas em fórmulas dogmáticas tem mais a ver com o domínio da consciência coletiva, embora os seus símbolos expressem arquétipos primitivamente ativos. Enquanto houver uma consciência comunitária governada pela igreja, a psique gozará – como foi explicado – de certo equilíbrio.

O rito religioso está prenhe de simbolismo. O problema da atuação prática do símbolo ou do ritual sobre o indivíduo produz certas exceções merecendo uma consideração especial. A teologia da morte de Deus contribuiu para o desenvolvimento do simulacro religioso. Com a morte do mito, na segunda metade do século XIX, após o advento das ciências modernas, o ser humano reinventa a tecnologia do misticismo, e grande número de práticas rituais são executadas unicamente com a finalidade de provocar, deliberadamente o efeito do numinoso, mediante a prática de certos artifícios mágicos, por exemplo, a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática de ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos, as preces, os louvores etc.

Um bom exemplo do que foi dito acima é a Igreja Católica. Esta administra os sacramentos aos crentes com a finalidade de conferir-lhes os benefícios espirituais que comportam, mas com tal ato termina por forçar a invocação da presença divina mediante um procedimento, sem dúvida, alquímico: o rito da eucaristia, que, segundo a doutrina católica, produz a transformação material, alquímica, do pão no corpo de Cristo e do vinho em seu sangue. De qualquer modo, os rituais recriam as condições de fé como formas codificadas e dogmatizadas das experiências religiosas em seu tempo arquetípico. No entanto, com a repetição, os conteúdos da experiência são sacralizados e, via de regra, enrijecem dentro de uma construção mental inflexível, freqüentemente complexa, perdendo quase sempre o efeito terapêutico inicial. O

exercício e a repetição de experiência original transformaram-se em rito. Isso não significa, necessariamente, que se trata de uma petrificação sem vida; pelo contrário, pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la.

Embora se afirme que esse fenômeno tem ocorrido nos rituais da Igreja Católica por sua rigidez hierárquica particular, ela admite que o dogma esteja vivo e, portanto, sua formulação seria, em certo sentido, suscetível de interpretação e evolução. Nem mesmo o número de dogmas é limitado, podendo aumentar com o decorrer do tempo.

O mesmo ocorre com o ritual. De um modo ou de outro, qualquer mudança ou desenvolvimento são determinados pelos marcos dos fatos originariamente experimentados, por meio dos quais se estabelece um tipo particular de conteúdo dogmático e de valor afetivo.

No protestantismo, essa questão ganha outra dimensão após a reforma luterana do século XIX. Essa vertente do cristianismo, ao que parece, libertou-se quase totalmente da tradição simbólica e do ritual codificado, desintegrando-se, assim, em milhares de denominações. O protestantismo, em todos os seus matizes, é obrigado a apresentar-se como uma construção simbólica essencialmente cristã e a expressar-se dentro do quadro de que Deus revelou em Cristo, o qual padeceu pela humanidade. Esse é um quadro bem determinado, com conteúdos precisos, e não é possível ampliá-lo nem vinculá-lo a idéias e sentimentos de outras religiões não-cristãs, mesmo os que também tiveram origem numa revelação, num livro sagrado, como é o caso do judaísmo e do islamismo.

O protestantismo, que derrubou alguns dos muros simbólicos cuidadosamente erigidos pela Igreja, não tardou a sentir os efeitos destruidores e cismáticos da revelação individual sobre aquela. Quando caiu a barreira dogmática e o rito perdeu a autoridade de sua eficácia, no século XIX, com a chamada teologia da morte de Deus, o ser humano precisou confrontar sua experiência interior sem o amparo e o guia de um símbolo e de um culto, a quintessência incorporável da experiência religiosa, especialmente da cristã. O protestantismo excluiu, quanto ao essencial, todos os rituais mais sutis do cristianismo católico tradicional: a missa, a confissão, grande

parte da liturgia e a função do sacerdote como representante hierárquico de Deus, preservando, no entanto, dois dos sacramentos fundantes do cristianismo: o batismo e a Ceia do Senhor. Segundo Jung (2000, p. 24):

A iconoclastia protestante da Reforma abriu literalmente uma fenda na muralha protetora das imagens sagradas e desde então elas vêm desmoronando umas após as outras. Tornaram-se precárias por colidirem com a razão desperta. Além do mais, muito antes seu significado já fora esquecido. Terá sido realmente um esquecimento? Ou, no fundo, o homem jamais soube o que significavam, e só recentemente a humanidade protestante percebeu que não temos a menor idéia do que quer dizer o nascimento virginal, a divindade de Cristo, e as complexidades da Trindade? Até parece que essas imagens simplesmente surgiram e eram aceitas sem questionamento, sem reflexão, tal como as pessoas enfeitam as árvores de Natal e escondem ovos de Páscoa, sem saberem o que tais costumes significam. O fato é que as imagens arquetípicas tem um sentido *a priori* tão profundo que nunca questionamos seu sentido real. Por isso os deuses morrem, porque de repente descobrimos que eles nada significam, que foram feitos pela mão do homem, de madeira ou pedra, puras inutilidades. Na verdade o homem descobriu o que até então jamais havia pensado acerca de suas imagens. E quando começa a pensar sobre elas, recorre ao que chama “razão”; no fundo porém, esta razão nada mais é do que seus preconceitos e miopias.

A história da evolução do protestantismo é uma iconoclastia crônica. Um muro após o outro desabava. E nem foi tão difícil esta destruição, uma vez que a autoridade da Igreja já estava abalada. Sabemos como as coisas entraram em colapso, uma a uma, tanto as grandes como as pequenas, no coletivo e no individual, e como surgiu a alarmante pobreza dos símbolos atualmente reinantes. Com isso a Igreja também perde sua força; uma fortaleza despojada de seus bastiões e casamatas; uma casa, cujas paredes foram demolidas e que fica exposta a todos os ventos e perigos do mundo. Um colapso deveras lamentável, que fere o senso histórico, pois a desintegração do Protestantismo em centenas de denominações diferentes é sinal inconfundível de que a inquietação perdura.

Essa fragmentação da cosmovisão cristã no protestantismo produziu como consequência imediata a perda da autoridade da Igreja. A lacuna produzida pela diminuição da autoridade da Igreja sobre o cosmo humano fragmentou também o domínio da Igreja sobre a revelação de Deus. O protestantismo, então, para compensar, reforçou a autoridade da Bíblia, todavia, como mostra a história, certas passagens bíblicas podem ser interpretadas de maneiras diferentes, ao sabor da hermenêutica utilizada e da ideologia política que a precede. Além disso, a crítica literária, a chamada Alta Crítica, revelou-se muito pouco apta para fortalecer a fé universal no caráter divino das Escrituras Sagradas, gerando sérios problemas de hermenêutica e de exegese que até hoje alimentam conflitos dentro da comunidade protestante.

Também é um dado, de fato, que, pela influência da chamada ilustração científica, grande massa de pessoas cultas afastou-se da Igreja ou tornou-se totalmente indiferente a ela. A Igreja passou a atrair camadas mais pobres e iletradas das populações, os excluídos economicamente, que por falta de oportunidade, por terem sido aligeirados do sistema educacional, não dispõem dos meios intelectuais necessários para compreender a complexidade do simbolismo espiritual nos rituais cristãos mais simples, como o batismo e a Ceia do Senhor. Este último fenômeno ocorreu especialmente no protestantismo brasileiro, como pode ser verificado na obra *O celeste porvir*, do Dr. Antônio Gouvêa Mendonça.

Na falta de outros símbolos, a palavra ocupa o lugar central nos rituais do protestantismo. Todos os seus ritos estão centralizados na palavra escrita transmitida pela tradição oral. O Diretório para o Culto da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, em meados do século XIX, aponta, em quinze capítulos, os principais rituais do culto protestante reformado. Neste se depreende, claramente, que a práxis religiosa dos presbiterianos depende primordialmente da cultura da tradição escrita para realizar sua prática religiosa (BURDER, 1873, p. 449-459).

Um resumo dessas instruções para a celebração dos rituais presbiterianos foi publicado no Brasil pelo Presbitério do Rio de Janeiro, em 1873, sem maiores alterações, sob nome de Epítome da Forma de Governo e Disciplina da Igreja

Presbiteriana, que, no geral, vem sendo seguida até hoje pelo oficiante dos ritos presbiterianos em suas mais diversas formas de expressão litúrgica.

No entanto, o simbolismo religioso não desapareceu por completo com a reforma religiosa do século XVI. A crise que abalou os alicerces do racionalismo científico na segunda metade do século XX, responsável pela emergência do fenômeno religioso, fez ressurgir o simbolismo nesse campo do fenômeno religioso, inclusive em algumas formas tardias de protestantismo emocional, como o pentecostalismo e neopentecostalismo.

Nessas expressões de protestantismo emocional, o simbolismo cristão foi ressuscitado e, com ele, todos os mitos e ritos da cultura são convertidos ao cristianismo de forma bastante precária, à semelhança do que ocorreu nos tempos do imperador romano Constantino, no mais das vezes, carente da compreensão psicológica necessária para que esses novos mitos, símbolos e ritos venham a servir de suporte terapêutico para a psique desses “cristãos novos”. Sobre esse tema, recomenda-se a leitura da pesquisa *Teatro, templo de mercado* do Dr. Leonildo Campos e ainda *Decepcionados com a graça*, do professor Paulo Romeiro.

3. CONCLUSÃO

O simbolismo religioso abre, pela sua linguagem universal, a possibilidade de se estudar as religiões comparadas e de buscar unidade dos mitos e dos ritos que leva a compreensão da construção social da própria mentalidade humana (GIRARD, 1994). Daí ser possível destacar alguns aspectos essenciais à criação, utilização e transmissão do símbolo religioso:

- a) A universalização do simbolismo religioso – a teoria sobre os arquétipos coloca o simbolismo religioso num contexto universal, e essa universalização possibilita a unificação do sentido dos mitos, símbolos e rito das mais diversificadas experiências religiosas, sejam individuais ou coletivas. Essa

unificação de sentidos serve de suporte psicológico na ausência de uma cosmovisão religiosa unificada.

- b) A reafirmação do valor terapêutico do símbolo religioso pela integração deste na consciência individual. Jung (1983, p. 200):

A religião é uma terapêutica revelada por Deus! Suas idéias provêm de um conhecimento pré-consciente, que se expressa, sempre e por toda a parte, através dos símbolos. Embora nossa inteligência não as apreenda, elas estão em ação porque nosso inconsciente as reconhece como expressão de fatos psíquicos de caráter universal.

Além do mais, Jung critica o esvaziamento espiritual de uma religião a partir do esvaziamento de seus símbolos e cita, como exemplo desse reducionismo, o liberalismo protestante do século XIX, que aplicou os extremos da racionalidade positivista de Comte, Marx e Freud no estudo do campo teológico cristão e esvaziou o cristianismo daquilo que tem de essencial: sua fé num Deus pessoal revelado nas Escrituras Sagradas, considerada a única regra de fé e prática do cristão, valorizando, nesse aspecto, a revelação especial de Deus em Cristo, o símbolo do si-mesmo por excelência.

- c) O caráter natural do simbolismo religioso a partir da revelação natural – da *imago Dei* registrada no inconsciente coletivo da humanidade. Esse postulado faculta a pesquisa do simbolismo religioso do sem esvaziar seu significado espiritual. Segundo Jung (1980, p. 61): “Os enunciados simbólicos da antiga alquimia, do mesmo modo que os sonhos modernos, provêm do mesmo inconsciente e em ambos se reserva à voz da natureza”.
- d) O caráter primordial do símbolo religioso – o ser humano, ao entrar em contato com este na vivência religiosa, recria a experiência primordial que lhe instaurou e desfruta das propriedades benéficas ou malélicas inerentes a ele, revivendo, desse modo, a experiência primordial do tempo e do espaço arquetípicos.

O pensamento de Rubem Alves sobre o simbolismo religioso esclarece um aspecto importante sobre esse tema, isto é: nenhum simbolismo religioso jamais é completo em si

mesmo nem conclusivo em sua linguagem, embora aponte caminhos para o percebedor. A título de conclusão, registre-se seu pensamento sobre o simbolismo religioso. Diz ele (1991, p. 22):

Símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial do nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os horizontes da madrugada... As esperanças do ato pelo quais os homens criaram a cultura, presentes no seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. E esta é a razão pela qual não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação dos seus triunfos técnico-práticos. Porque é justamente no ponto onde ele fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que ainda não nasceram [...].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BURDER, William. *A history of all religions: with accounts of the ceremonies and customs, or the forms of worship, practised by the several nations of the known world, from the earliest records to the years 1872, with a full account, historical doctrinal and statistical, of all the religions denominations*. Philadelphia: W. Harding, 1873.
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário dos símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- _____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912.
- FORDHAM, Frieda. *Introdução à psicologia de Jung*. São Paulo: Edusp, 1966.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP, 1994.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- _____. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. *The integration of the personality*. New York: Farrar Rinehart, 1994.
- KANDINSKY, Wassily. *Do espiritual na arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: IMS, 1995.
- MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. *La era de las multitudes: um tratado histórico de psicologia de las massas*. Trad. Aurélio Garzón Del Camino. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. On social representations. In: FORGAS, J. P. *Social cognition: perspective on everyday understanding*. Londres: Academic Press, 1981.
- _____. The coming era of social representations. In: CODOL, P.; LEYENES, J. P. *Cognitive analyses of social behavior*. The J. Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- _____. The phenomenon of social representations. In: FARR, R. M.; MOSCOVICI, S. *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- _____. Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, 1988.
- _____. Dès représentations collectives aux représentations sociales. In: JODELET, D. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.

- MOSCOVICI, Serge; HEWSTONE, M. De la science au sens commun. In: MOSCOVICI, S. *Psychologie sociale*. Paris: Presses Universitaire de France, 1984.
- MOSCOVICI, Serge *et alii*. Social Representations: social psychology's (mis) use of sociology. *Journal for the Theory of social Behaviour*, 1987.
- MOSCOVICI, Serge. L'étude anthropologique des reprèntations: problèm et perspective. In: JODELET, D. *Les Reprèntations sociales*. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- ROMEIRO, Paulo. Decepcionados com a graça, esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.