

Vestígios do Sagrado na Pós-Modernidade¹

Cleide Maria de Oliveira*

Resumo

O presente artigo se propõe a refletir sobre formas de presentificação do sentimento religioso na sociedade pós-moderna, entendendo-se religiosidade como a capacidade de percepção de uma dimensão sacra do mundo, percepção que não se limita ao âmbito institucional, devocional e/ou normativo, mas abrange uma série de experiências-limites (místicas-religiosas, estéticas, erótico-amorosas) onde se deseja, em palavras de George Bataille, 'pôr o ser em questão'. A partir de uma discussão sobre a relação entre construção de realidade, mito e linguagem, formulamos a hipótese de que a poesia, na sociedade a nós contemporânea, tenha se tornado um último reduto onde a linguagem encontra suas fontes 'míticas', tanto para o des-velamento de realidades plenas de potência e vigor quanto para o encontro com as forças anímicas do sagrado.

Palavras-chave: *Religiosidades pós-modernas, sagrado, mito, poesia*

Resume

Cet texte est une proposition à la réflexion sur les formes de la présétiification du sentiment religieux dans la société, il en comprenant religiosité autant que la capacité de perception d'une dimension sacrée du monde. perception qui ne se limite pas au cercle institutionnel devoué et/ou normatif, mais contient en soi-même une série des expériences-limites (mistiques, religieuses, estétiques, erotiques-amoureuses) dont il se désire, d'accord les mots de Georges Bataille, 'mettre l'être en question'. A partir d'une discussion sur la relation parmi la construction de la réalité, mythe et langage on formule la hypothèse de que la poesie, dans la société à nous contemporaine, elle aie devenue la dernière redoute où la language trouve sus sourcis 'mythiques', autant pour le des-veillament de las réalités pleines de potence et vigueur que pour le recontre avec las forces animiques du sacré.

Mots-clés: *Religiosités postmodernes, le sacré, le mythe, la poésie*

¹ Esse artigo é uma versão resumida de parte da dissertação, defendida no Departamento de Letras da PUC-Rio em março de 2005, intitulada *Do corpo à Palavra, da palavra ao corpo: algumas reflexões sobre o complexo erotismo-mística-poesia*.

* Doutora em Estudos de Literatura pela PUC-RJ com a tese "Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática", defendida em março de 2010. Contato eletrônico: cleideoliva@yahoo.com.br

1. Religiosidade e Realidade: Relações (Im) possíveis ou Necessárias?

Vilém Flusser, o filósofo tcheco que viveu no Brasil das décadas de 40 a 70, afirma que o nosso tempo vive uma crise de religiosidade, cujo maior sintoma é a busca por um novo tipo de sacralidade que sustente sua vivência mais imediata e concreta. Por religiosidade ele entende “a nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo”² um mundo que pode parecer ‘raso, chato e transparente’ para pessoas não religiosas³ ou ‘opaco e profundo’ para os religiosos. Para ele, religiosidade se relaciona diretamente com a percepção que um determinado tempo histórico possui da realidade: em tempos pré-modernos todo o universo possuía uma dimensão sacra, e o cosmos se revelava em uma simples folha de laranjeira: o mundo era, conforme sinaliza Foucault⁴ uma grande rede de signos analógicos que se auto-referenciavam, apontando para o Supremo Arquiteto. Na medida em que avançou o processo de secularização e desencantamento (conforme apontado por teóricos tais como Weber) da realidade, o sagrado foi sendo identificado progressivamente com o conhecimento científico, tecnológico e logocêntrico de um mundo apaziguado, em que as forças anímicas desconhecidas tinham sido inteiramente derrotadas pela luz ofuscante da razão.

Nesse sentido a própria certeza positivista de uma superação, primeiramente do estágio religioso e depois do metafísico nos alicerces do conhecimento humano é percebida como de uma ingenuidade apenas compreensível pela fé que a move. Deus morreu e a ciência ocupou, por algum tempo, o seu lugar; em palavras de Flusser, passamos a acreditar na dúvida cartesiana, e naquilo que ela implicava: um indivíduo livre de quaisquer crises existenciais, inteiro e pacificamente repousado em si mesmo (no *logos*).

O artigo de fé que sustenta o deus-ciência é, segundo Flusser, a coincidência perfeita entre pensamento lógico e realidade, o que produz os perfeitos frutos da fé, as obras tecnológicas: “As nossas

² Vilém FLUSSER. Da religiosidade, p. 12.

³ Muito embora Flusser entenda que a capacidade de perceber a dimensão sacra do mundo seja tipicamente humana, ela não é comum a todos os homens, havendo aqueles religiosamente ‘surdos’.

⁴ Michel FOUCAULT. As palavras e as coisas.

máquinas e os nossos instrumentos são fé aplicada, são ‘obras’ no significado teológico do termo. E as nossas máquinas e instrumentos funcionam. Provam a nossa fé empiricamente”.⁵ Ainda que nossa vivência mais doméstica revele que as obras da nossa fé estão mortas, isto é, ineficientes, a fé na ciência é autêntica, pois subsiste mesmo em meio a provas contrárias, muito embora seja possível notarem-se fendas em meio ao tecido da fé. Segundo Flusser, “uma fé que abre fendas é uma moradia incômoda e perigosa”, assim a necessidade, ou de se procurar fechar esses incômodos buracos que nos fazem “duvidar” da realidade que nos cerca (o que, em outras palavras significa duvidar da dúvida cartesiana), ou então construir um novo tipo de fé que teria como função primeira tornar incrível a coincidência perfeita entre pensamento e realidade, para então recuperar o espanto diante da ‘opacidade e profundidade’ própria do mundo tomado para reflexão; espanto que constitui o próprio propulsor da filosofia.

Para Flusser a fé possui estreita relação com a inserção do homem no real, isto é, a fé tem como função primordial cimentar em um todo orgânico nossas percepções mais imediatas daquele pequeno mundo em que nos encontramos e em que nos movemos. A fé, entendida *lato sensu* conforme Flusser o faz, torna possíveis todos nossos atos cotidianos e rotineiros, e toda construção discursiva que nos faz sujeitos históricos de um determinado tempo e geografia. A absoluta ausência de fé tornaria insuportável a existência humana: em analogia com o personagem Neo, de Matrix, seria uma reiterada decisão de tomar a pílula vermelha, em um acordar infinito em infinitas Matrix.

Flusser afirmava que as teorias, sem exceção, cumprem o papel de mapas que orientam o homem no trato com a realidade; são úteis, mas não podemos confundir representações do real com o próprio real, inapreensível em sua totalidade. Para ele os mapas não servem ao viajante quando ele precisa empiricamente decidir pela direita ou esquerda, por esta ou aquela estrada, porque “toda decisão só se dá no concreto, no que ainda não pôde ser classificado, generalizado ou formalizado”.⁶ Entretanto, as estradas precisam ser decididas, o que pode provocar angústia e solidão, gerando a

⁵ Vilém FLUSSER. op.cit., p. 25.

⁶ Apud Gustavo B. KRAUSE. A dúvida de Flusser: filosofia e literatura, p. 89.

busca de instâncias superiores às limitações humanas, quer seja esse Deus, ciência, tecnologia, ficção...

Tal ligação entre a experiência religiosa e realidade é explorada por Mircea Eliade em sua obra *O sagrado e o profano*. Eliade afirma que o homem das sociedades arcaicas pretende viver o mais perto possível do sagrado, que é analisado por ele como uma radical oposição ao profano, isto é, partes da vivência humana marcadas pela “naturalidade” e “cotidianidade” em oposição a forças mágicas, transcendentais, que permeiam a natureza e as suas relações interpessoais. Essa escolha se dá por que, “(...) o sagrado equívale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição entre sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real”.⁷

Na verdade tal escolha é feita, segundo Eliade, por que o espaço sagrado é “o único que é real, que existe realmente”.⁸ Conforme aponta Crippa,⁹ para que o caos não soterre o *homo religiosus* é preciso que haja uma referência ontológica e transcendente que fundamente não apenas a realidade como a si mesma. O pensamento mítico-religioso vai buscar modelos sagrados para constituir ontologicamente tudo o que existe (os entes) e tudo aquilo que o homem realiza (trabalho, valores e hábitos culturais, educação, artes, etc). O pensamento mítico-religioso oferece uma perspectiva radical da realidade, percebida como um “todo ordenado e vivo, transparente, harmonioso, festivo, mas, acima de tudo, profundamente coeso em sua unidade”.¹⁰ A distância que separa, portanto, o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno (e mais ainda do pós-moderno) é abissal. Adolfo Crippa menciona que a moderna fragmentação das formas de conhecimento sobre o mundo (ciência, filosofia, religião, arte, etc) dão uma impressão de maior inteligibilidade; tal inteligibilidade, porém, é ilusória: os conhecimentos permanecem esparsos e desconexos, sem compor um todo cosmogônico.

⁷ Mircea ELIADE. *O sagrado e o profano*, p. 18.

⁸ *Ibid*, p.25.

⁹ Adolpho CRIPPA. *Mito e cultura*.

¹⁰ *Ibid*, p. 20.

Para o pensamento mítico-religioso o espaço sagrado é heterogêneo, com roturas e fissuras que o dividem, a partir do evento herofânico, em espaços (sagrados) “significativos” e “densos de realidade”, e espaços (profanos) sem estrutura ou consistência, amorfos. A manifestação do sagrado funda pontos fixos, “um eixo central de toda a orientação futura”, orientadores em meio ao caos do espaço profano, que é homogêneo e relativo: “Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania¹¹ revela um ponto fixo absoluto, um *centro*.”¹²

Mircea Eliade aponta que a dessacralização do mundo e o progressivo apaziguamento das forças anímicas que regiam o universo cosmogonizado do homem religioso, levando-o a habitar um mundo ‘desencantado’, não conseguiu de todo a abolição dos comportamentos religiosos: “(...) seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso.... até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo”.¹³

A realidade percebida pelo homem religioso é a realidade do mito, onde se oferece uma experiência da totalidade do real em que a perspectiva cognitiva oferecida é radical, isto é, íntegro e inteiro é o mundo vivenciado pelo mito: “A realidade mítica é sempre cósmica, porque todas as coisas propostas constituem um cosmos. Não são objetos perdidos num todo desordenado”.¹⁴ O homem é, portanto, um criador de mitos, e essas narrativas são elaborações que propõem uma realidade para além da consciência psicológica, histórica e cultural: “A experiência mítica é uma experiência do real que se verifica num nível especial da consciência. Nível que corresponde a uma revelação (verdade) do Ser”.¹⁵

De acordo com Mircea Eliade, o mito é a revelação do real, na medida em que “cria” as realidades ontológicas sagradas, isto é,

¹¹ Hierofania é o termo usado por Eliade que define a manifestação/revelação de uma potência sagrada ao homem.

¹² Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 26.

¹³ Mircea ELIADE. O sagrado e o profano, p. 27.

¹⁴ Ibid, p. 20.

¹⁵ Ibid, p. 41.

realidades percebidas como verdadeiras pelo homem religioso, “pois o sagrado é o real por excelência. Tudo que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar”.¹⁶ Algo como uma “obsessão ontológica” levaria o homem das sociedades arcaicas a viver em um clima de permanente fascinação estabelecida pelo mito, pelo fato de que, ao contrário da consciência racional, que ‘adere’ a conceitos que representam o mundo, a consciência mítica-religiosa “adere ao real proposto pelo mito”.¹⁷ Nesse sentido apontamos uma espécie de qualidade semelhante entre o mito e a poesia: a mitologia não é alegórica, mas tautegórica, isto é, não possui um sentido oculto, não representa uma ausência que deve ser hermeneuticamente buscada: “Para ela (a mitologia) os deuses são entes que existem realmente. Não são outra coisa, nem significam outra coisa”.¹⁸ O mito manifesta realidades e propõe formas arquetípicas de se relacionar com ela; da mesma forma a poesia, morada do ser, não representa, mas a-presenta realidades, cotidianas ou inusitadas, banais ou fantásticas, domésticas ou inquietantes, não importa, realidades que não apontam para um “fora” desse espaço mágico criado pela palavra poética; realidades não catalogáveis por nossa ontologia do factual.

O homem religioso é sedento do sagrado (entendido como a realidade absoluta, cosmogonizada) e nostálgico do Ser, e o mito cumpre o papel de narrativa exemplar, na medida em que propõe uma realidade à qual o homem pode se conjugar, pro-jetando sua existência a partir de modelos antecipados pelo mito. A realidade, portanto, encontra-se projetada pela Palavra mítica em seu permanente diálogo com o sagrado: “É na experiência do sagrado, no reencontro com uma realidade transhumana, que há valores absolutos, suscetíveis de guiar o homem e conferir uma significação à existência humana. Através da experiência do sagrado surgem as idéias de realidade, verdade, significação que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas”.¹⁹

Cassirer observa ainda que a ciência destruiu a imagem mítica do mundo, entretanto, ela persiste conservando seu valor

¹⁶ Ibid, p. 85.

¹⁷ Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 61.

¹⁸ Ibid, p. 61.

¹⁹ Mircea Eliade apud Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 107.

ou fisionomia mítica na “vida de todos os homens que nunca viveram de forma científica”.²⁰ Concordando com Cassirer, Mircea Eliade dirá que “um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais se encontrou na realidade”.²¹ Em sua obra *Linguagem e mito*, Ernst Cassirer propõe que o mito seria um campo primordial onde as demais formas simbólicas do espírito humano — linguagem, arte, filosofia e ciência — procedem e encontram as possibilidades de significação:

Todas as formas não se apresentam imediatamente como configurações separadas, existindo cada uma por si e reconhecível por si, mas começam a existir libertando-se pouco a pouco do terreno comum do mito... A consciência teórica, a prática e a estética, o mundo da linguagem e o do conhecimento, da arte, do direito e da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas se encontram originalmente ligadas à consciência mítico-religiosa.²²

Para Adolfo Crippa, mais do que uma forma simbólica similar às demais, o mito “seria uma proto-forma, um arquétipo, ou pro-posição original de formas possíveis”.²³ Assim, foi somente a partir da separação entre mundo aparente e mundo real que o mito tornou-se uma forma simbólica, ainda que sua importância se faça notar pelo fato de que tais formas simbólicas periodicamente precisarem retornar ao mito para reencontrar seus modelos arquetípicos. Isto porque a realidade revelada no mito é inteira, não fraturada, e, portanto, reveladora “daquela outorga primordial e proto-típica de sentido que determina as atividades conscientes”.²⁴ A consciência mítica-religiosa, conforme posicionamento de Crippa, seria uma constante antropológica, por investir em um desvelar da realidade que apenas se torna acessível em sua totalidade à vivência mítica. Os mitos procuram penetrar no mistério das coisas, rasteando os vestígios de sagrado que permeiam a (i)realidade cotidiana para configurar mapas de sentido com os quais o homem possa se orientar ontologicamente:

²⁰ Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 36.

²¹ Ernst CASSIRER. Mito e linguagem, p. 170.

²² Ibid, p. 63.

²³ Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 52.

²⁴ Ibid.

A realidade - divina, humana, mundana - possui um núcleo irreduzível a qualquer fórmula racional e somente alcançável em momentos especiais. Momento místico, emocional, intuitivo, primitivo, não importa a qualificação. O que importa é que a capacidade de surpreender a realidade, em sua significação última, é uma capacidade da consciência humana. A essa capacidade está vinculada a possibilidade do mito, da mesma forma que a possibilidade de uma cultura. Que é a cultura senão a explicitação de sentidos? A consciência mítica é a possibilidade de perceber a realidade no instante em que se põe como realidade, ou seja, no momento em que se constitui de maneira significativa.²⁵

Resta a pergunta: ainda é produtivo se falar em pensamento mítico na era da virtualidade, onde as categorias de tempo e espaço enlouqueceram,²⁶ e o homem (ou pelo menos uma parte de nossa *sociedade da informação*²⁷) 'sai' da realidade factual para mergulhar em um mundo fantasmático (isto é, virtual, potencial) em que é preciso sempre se assegurar que o evento vivenciado ocorre em tempo real?

2. Religiosidades Pós-modernas

A questão que se pretende abordar agora é a eficiência dos conceitos de sagrado e experiência religiosa em tempos pós-modernos, tempos em que a dúvida na capacidade auto-explicativa dos metas discursos aparece como uma das principais características das produções intelectuais e estéticas contemporâneas. Não queremos aqui entrar nas extensas discussões sobre o conceito de pós-moderno, pois isso nos desviaria do objetivo principal de nosso estudo. Entretanto, alguma mínima conceituação se faz necessária, e para tanto nos apoiaremos na obra de David Harvey *A condição*

²⁵ Ibid., p. 56.

²⁶ Bem, talvez não tenham exatamente enlouquecido, mas apenas extrapolado nossa atual capacidade cognitiva e representativa, exigindo o aprendizado de novas sensibilidades, a esse respeito ver H. U GUMBRECHT. Espaços e tempo pós-modernos. In: Heidrun K. OLINTO (org). *Histórias da Literatura*.

²⁷ Lembramos que a tão falada 'globalização da informação' não é simétrica e homogênea, e o acesso a Internet convive pacificamente com um ainda espantoso número de analfabetos funcionais e tecnológicos.

pós-moderna. Nesse estudo Harvey definirá como principal característica da sensibilidade pós-moderna uma desconfiança em relação às metanarrativas, metateorias e metalinguagens, desconfiança que foi apontada pelos teóricos Lyotard e Foucault em razão da atual co-existência, na sociedade contemporânea, de uma pluralidade de jogos de linguagem. Essa multiplicidade de discursos díspares e igualmente legítimos dá origem ao que Foucault chama de ‘determinismos locais’ e Fisher de ‘comunidades interpretativas’ que põem em xeque os conceitos de autoridade, verdade e consenso. A compreensão do pós-modernismo se dá a partir dos ideais do modernismo, cujas metalinguagens, metateorias e metanarrativas tendiam apagar importantes diferenças socioculturais. Segundo Huyssan, o pós-modernismo tem especial valor por reconhecer “as múltiplas formas de alteridade que emergem das diferenças de subjetividade, de gênero e de sexualidade, de raça, de classe, de (configurações de sensibilidade) temporal e de localizações e deslocamentos geográficos espaciais e temporais”.²⁸

Além dessa preocupação com a alteridade, Harvey aponta algumas características dessa condição pós-moderna que serão interessantes para nossa subsequente argumentação: a) ênfase no significativo, em detrimento do significado; b) o reconhecimento da fragmentação e instabilidade da linguagem e dos discursos, implicando em uma ênfase na superfície e na ‘erótica’ do objeto estético,²⁹ e não mais em uma profundidade interpretativa do mesmo; c) a fragmentação e dispersão das identidades; d) a minimização da autoridade do autor e a perda da aura, com a exploração das novas mídias, tecnologias e motivos da cultura de massa em uma estética que tornará inoperante o dualismo alta/baixa cultura; e) a rejeição dos discursos teleológicos e a busca do “impacto instantâneo” na produção cultural, cultivando uma fixação nas aparências, nas superfícies e nos impactos imediatos, o que terá como efeito colateral a impossibilidade de sustentarem-se essências permanentes; f) a distensão do presente gerando aquilo que Jameson chama de “puros presentes”, isto

²⁸ Apud David HARVEY. A condição pós-moderna, p. 109.

²⁹ A ‘produção de presença’ que nos fala Gumbrecht — ou a erótica da leitura de Susan Sontag, ver: H. U. GRUMBRECHT. Produção de presença perpassada de ausência sobre música, libreto e encenação. In: Revista Palavra; Susan SONTAG. Uma cultura e uma nova sensibilidade. In: Contra a interpretação.

é, e exigência de uma “sensibilidade esquizofrênica” para captar significantes desvinculados do significado; g) a colisão e a superposição de mundos ontológicos distintos na arte; h) a colagem, a montagem e a paródia como técnicas privilegiadas de criação artística; i) a problematização das narrativas históricas; j) uma crise do projeto humanista de emancipação humana por meio da racionalidade, da ciência e da tecnologia, etc. Em uma síntese que conjuga muitos dos elementos acima citados e, ao mesmo tempo, explicita o caráter que procuramos apontar na cultura que nos é contemporânea, Harvey afirma que “há, no pós-modernismo, pouco esforço aberto para sustentar a continuidade de valores, crenças ou mesmo de descrenças”.³⁰ Esse é um tempo de dúvidas, inclusive da nossa própria capacidade de duvidar.

O descentramento do sujeito,³¹ levando a sua desagregação e deslocamento, gera uma situação em tudo oposta ao paradigma modernista, que postulava uma posição ‘fixa e central’ para o indivíduo cartesiano, senhor absoluto de um universo que se oferecia a ele enquanto objeto cognoscível e representável. Longe de si, disperso e alienado de qualquer totalidade possível, será possível ainda pensar a experiência do sagrado como uma espécie de encontro com aquele ‘totalmente outro’³² no qual encontramos a unidade perdida?

Muitos dirão da impossibilidade de analogia com este homem religioso, afirmando que ele não mais existe, a não ser como espécime de estudo antropológico, sendo anacrônica qualquer análise que ainda considere esses aspectos ultrapassados da história da civilização. Afinal, se até mesmo as religiões institucionais modernas primam por certo racionalismo e cientificismo, por que fazer o que parece ser um movimento de retrocesso?

³⁰ David HARVEY. op. cit., p. 58.

³¹ Stuart Hall aponta cinco grandes marcos desta ruptura de paradigma na contemporaneidade: Marx, Freud, Saussure, Foucault e os movimentos feministas representam correntes teóricas e ideológicas que juntas possibilitaram (provocaram) o surgimento do homem dito pós-moderno: é o homem histórica e politicamente determinado, que assume em mais alto grau o relativismo da sua existência. Stuart HALL. A identidade cultural na pós-modernidade.

³² Do alemão ‘ganz andere’, termo cunhado por Rudolf Otto para designar os aspectos irracionais da experiência com o sagrado, significando a manifestação de uma realidade em tudo diferente das realidades naturais, experiência que é inexprimível, dando ao homem a sensação de profunda impotência e temor.

Entretanto, acreditamos ser plausível afirmar que o *homo religiosus* sobrevive ainda, em menor ou maior grau, no cerne da sociedade pós-moderna, sendo patente essa dimensão religiosa em diversas manifestações culturais e mitológicas que fazem parte desse mundo asséptico e cético, citem-se apenas a título de exemplo os inúmeros rituais camuflados em nosso cotidiano: os festejos de Ano-Novo; os rituais iniciáticos de nascimento e morte — as festas de debutantes, as despedidas de solteiro, as festas de formatura, os velórios, etc —; a psicanálise (também chamada de “a nova religião”, com seus sacerdotes — os analistas —, sua bíblia — o inconsciente — e seu método de redenção — o périplo do paciente, que deve dominar seus monstros particulares e se redimir pelo pleno conhecimento da sua verdade). E ainda, de maneira mais pertinente à nossa análise, a ficção literária e cinematográfica, em especial essa última, que tem demonstrado nos últimos tempos um grau de problematização da realidade extremamente curioso.³³ Mircea Eliade afirma que enquanto subsistir o anseio humano de transcender o tempo pessoal e histórico e mergulhar no tempo estranho e fabuloso da trans-história serão conservados ainda alguns aspectos do pensamento mítico-religioso, que luta contra o peso morto do tempo histórico, esse tempo que destrói e mata.³⁴ Portanto, “a grande maioria dos sem-religião não está, propriamente falando, livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico-religioso, mas degradado até a caricatura e, por esta razão, dificilmente reconhecível”.³⁵

Encontramos vestígios do pensamento mítico-religioso mesmo em locais que seriam inesperados: em algumas das realizações estéticas mais expressivas da contemporaneidade, na motivação para grande parte de nossas realizações científicas e tecnológicas, em rituais cotidianos que possuem ainda uma religiosidade degra-

³³ Octávio Paz, abordando a dimensão religiosa da poesia, nos diz que essa “não representa o real, ela o apresenta. Recria, revive nossa experiência do real”. Octávio PAZ. Signos em rotação. Tomamos de empréstimo essa consideração para a ficção em geral, que entendemos também possuir, talvez em menor grau, essa possibilidade de inquietar o factual que Paz chama de religiosa. Em relação à sétima arte, é particularmente evidente esse movimento de “dúvida” em relação às verdades do senso-comum; nesse sentido, o filme Matrix é um clássico.

³⁴ Mircea ELIADE. Mito e realidade. pp. 164-165.

³⁵ Idem. O sagrado e o profano. p. 167.

dada, etc.³⁶ Um interessante exemplo de “ritual” moderno é analisado por François Gauthier,³⁷ que interpreta as ‘raves’ — festas cosmopolitas que mistura cultura e música tecno, drogas e uma multidão de jovens adolescentes ansiosos por emoção — como uma forma de acesso ao sagrado que se abre pela transgressão da ordem cultural e pela ritualização dessa experiência. Conforme Gauthier “nécessairement transgressive, la fête est un passage au sacré minimalement balisé. La fête est une rupture de l’ordre social habituel, un passage à la marge, puis un retour, avec comme bagage un renouvellement de sens puisé à même l’expérience”.³⁸

As raves incluem elementos (tais como transe, ritual, paganismo, tecno-chamanismo, elevação da consciência, satanismo, elementos das religiões orientais, etc) que são claramente religiosos, na concepção batailliana que entende a religião como uma tentativa de administrar certa parte maldita, irracional, da experiência humana. Bataille denomina de festa alguns movimentos transgressivos que se opõem ao interdito que rege o civilizado mundo do trabalho; sua essência é a orientação para o excesso e a violência, tal como verificamos em sacrifícios religiosos, orgias rituais, guerras e outros movimentos de desmedida. Para o autor, apenas é possível compreender a cultura humana a partir da verdade do interdito, “sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não poderia ter chegado à consciência clara e distinta sobre a qual a ciência é fundada. O in-

³⁶ Em sua obra *A História do Diabo*, Flusser identifica entre o religioso e a arte uma espécie de gratuidade absoluta, isto é, o gesto pelo gesto operando uma festa dos sentidos, em oposição àquilo que Bataille chamaria de “mundo do trabalho”. Flusser toma como exemplo o ato de fumar cachimbo para ilustrar esses ‘gestos inúteis’ que parecem ser a essência do ritual religioso (Apud Gustavo B. KRAUSE. op. cit., p. 121). É importante lembrar que o ritual religioso, conforme concepção de Mircea Eliade, tem por objetivo a fuga do tempo histórico pela repetição de atos e eventos míticos ocorridos in illo tempore, re-atualizando-os e não apenas representando-os. Pelo rito o homem “sai” do tempo histórico, “esse tempo que destrói e mata”, conforme expressão de Eliade, e se reintegra no tempo sagrado, que é o tempo da festa, do excesso, da gratuidade. Entretanto, ainda que seja gratuito, isto é, insere-se apenas dentro de uma economia sagrada, a qual são estranhas as demandas do profano, o ritual é essencial, para a mentalidade mítica-religiosa, para manter a proximidade com aquele mundo “real” que é o mundo das origens sagradas. A aproximação entre arte e ritual, por meio desta fuga à toda necessidade do factual, parece indicar, também nas artes, a mesma obsessão ontológica que não se contenta em aderir aos conceitos sobre o mundo, desejando o próprio real, ainda que a única realidade acessível seja a percepção, espantada de um quebra-cabeças sem termo, de impossível cosmogonia. A esse respeito ver: Mircea ELIADE. O sagrado e o profano.

³⁷ François GAUTHIER. Le rave, une pensée de la nuit Rave, ritualité, religion. Acessado em <http://www.pirlouette.ca/techno2.htm> em 10/05/04.

³⁸ *Ibid*, p. 02.

terdito elimina a violência e nossos movimentos de violência (entre os quais os que respondem ao impulso sexual) destroem em nós a ordem tranqüila sem a qual a consciência humana é inconcebível”.³⁹

Nesse sentido, a violência dos movimentos transgressivos encontra nos interditos a outra face de uma relação de interdependência. O mundo fundado pelo interdito é o mundo do trabalho, da história, da razão, das relações sexuais lícitas e das organizações sociais e burocráticas. A orientação do interdito é contra o excesso e a desmedida, contra a atração intensa que o homem experimenta em relação a experiências limites em que “vida e morte se encontram e se afirmam”.⁴⁰ A festa é esse momento extremo para se ultrapassar os limites impostos, um evento ritual de dissolução, violência e ruptura da ordem social profana: “en somme, une ouverture eclatante du meme sur l’latérité, sur “outré choese”.⁴¹ As raves, festas pós-modernas de uma sociedade dessacralizada e relativista, recuperam parte do sentido transgressivo das festas rituais, orgíacas, e apresentam uma experiência sensorial de máxima intensidade, dentro de um espaço-tempo sacralizado (isto é, que não se encontra na ordem do tempo social, do tempo ordinário do mundo do trabalho). Tal experiência é, em seu cerne, religiosa, no sentido que Bataille compreende o sentimento religioso: a vertigem do descontínuo diante do abismo da morte, onde é possível (re)encontrar a continuidade perdida.

Como se vê, a dessacralização do mundo moderno quando muito expulsou o sagrado de nossas religiões institucionalizadas — que cada vez administram menos o contato com o transcendente e se voltam para questões mais pragmáticas (éticas, morais, políticas, etc) — mas não de nosso cotidiano, permeado por manifestações profanas do sagrado. Hermínio Martins (s/d) analisa algumas correntes de pensamento acerca da tecnologia que reúne estudiosos do campo da genética, engenharia biológica e inteligência artificial que sustentam a tese de que a sociedade contemporânea enfrenta uma espécie de síndrome cultural denominada “gnosticismo tecnológico”, isto é,

(...) o casamento das realizações, projetos e aspirações tecnológicos com os sonhos caracteristicamente gnósticos de transcender radical-

³⁹ George BATAILLE. O erotismo, p. 35.

⁴⁰ Ibid, p. 240.

⁴¹ François GAUTHIER. op.cit., p. 03.

mente a condição humana (e não simplesmente a de melhorar e habilitar os seres humanos a triunfarem sobre forças naturais hostis). Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana — a finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial — aparece como um móbil e até como uma das legitimações da tecno-ciência contemporânea, pelo menos em algumas áreas.⁴²

Alguns pensadores da cultura tecnológica, como Voegelin,⁴³ vão ao extremo de defender que todas as manifestações tecnológicas da modernidade são emanações do sagrado, ou consequência de um processo de secularização que permeia a pós-modernidade sem destruir o imaginário mítico-tópico do qual se origina. Em outro contexto Bataille fará uma afirmativa que parece corroborar para o entendimento de que a ‘inquietação ontológica’, que é, de certa forma, aquilo que ‘lança’ o homem para a ‘outra margem’ que é a experiência religiosa, é inerente à própria definição de homem:

Se alguém me perguntasse o que somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura a todo possível, essa espera que nenhuma satisfação material acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. Cada um, se lhe apraz, pode negligenciar a procura. Mas a humanidade, em seu todo, aspira a esse ponto, que só ela o define, que só ela justifica e lhe dá sentido.⁴⁴

O homem a-religioso, numa opção trágica, segundo Eliade, assume a relatividade da realidade e rejeita, em alguma medida, o movimento de transcendência. Não obstante, é preciso considerar a dimensão dessa recusa, afinal, “o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados de significados religiosos”.⁴⁵ Capdéqui afirma que “Sin embargo, el inextinguible potencial de sentido que anida en la vida religiosa parece desafiar a los pronósticos sociológicos que certificaban su defunçon definitiva”.⁴⁶ Não obs-

⁴² Herminio MARTINS. Texas, Heidegger e outros ensaios de teoria social, p. 171.

⁴³ Apud Herminio MARTINS. op. cit., p. 175.

⁴⁴ George BATAILLE. op.cit., p. 253

⁴⁵ Mircea ELIADE. O sagrado e o profano, p. 166.

⁴⁶ Celso S. CAPDÉQUI. Las formas de la religión en la sociedad moderna. Acessível por <http://www.bib.uab.es/pub/papers/O2I02862n54pl69.pdf>, em 10.04.04, p. 171.

tante, é evidente que a sociedade contemporânea é secularizada, coexistindo nela um pluralismo simbólico-discursivo que faz do discurso religioso mais um entre outros:

La sociedad moderna, en expresión de Habermas, descentrada, ya no dispone de una imagen del mundo cerrada, legitimada por la tradición y estática en su estructura y en sus creencias, sino que hace gala de diferentes modos de decir-representar la realidad (economía, política, ciencia, etc.) que, ubicados en la experiencia mundano-secular, disponen de lógicas y resortes simbólicos irreductibles entre sí.⁴⁷

José Maria Mardones, analisando certo ressurgimento da religiosidade na contemporaneidade, quer seja a difusa espiritualidade *new age* ou mesmo movimentos religiosos do tipo fundamentalistas, relaciona esse fenômeno a uma espécie de falência nos três subsistemas ou instituições fundamentais da modernidade — econômico, político e cultural — em dar orientação e segurança pessoal e social aos indivíduos. Em busca de “bússolas” para orientá-lo no trato de uma realidade que é puro movimento e incerteza, e cujo funcionamento é presidido pela irracionalidade da lógica do lucro maior e mais rápido, a religiosidade do homem pós-moderno possui funções compensatória e tranqüilizante que prometem algum sentido e proteção ao caos da sociedade atual. Segundo o autor,

En esta situación de crisis y pérdida de control y rumbo crece la incertidumbre y la sensación de desorden que facilitan la aparición fascinante y ciega del azar. El hombre de fin de siglo se siente entregado de nuevo en brazos de lo indisponible; experimenta de nuevo su contingencia y finitud. El destino, el azar, la fortuna, hacen de nuevo aparición como nuevos dioses o fuerzas míticas sobre las que se vierte el secreto deseo de disponer de ellas.⁴⁸

Em tempos pós-modernos a experiência do sagrado possuirá, é bastante claro, suas especificidades, gerando aquilo que José Maria Mardones chama de religiosidade profana, isto é, uma difusão e distensão das experiências sagradas a eventos não exatamente religiosos: encontros esportivos, políticos ou estéticos em que o

⁴⁷ Ibid, p. 179.

⁴⁸ José M. MARDONES. Nueva espiritualidad: sociedad moderna e cristianismo. Cuadernos de Fé e Cultura, p. 12.

indivíduo, debaixo de uma atmosfera coletiva de alta intensidade, experimenta o sagrado.⁴⁹ Desta forma, a vivência religiosa assume

“(…) una nueva actitud espiritual que, frente a la radicalidad del pensamiento instrumental y devastador del espíritu positivista y frente al carácter dogmático e institucional de las formas religiosas dominantes hasta nuestros días, opta por buscar la profundidad de la vida y la vivencia del misterio a instancias del carácter privado de lo religioso”.⁵⁰

Essa é uma religiosidade profana e altamente individualizada, em que a experiência sagrada foi privatizada, relativizando a importância do vínculo institucional: “La desregulación institucional de la simbólica de las grandes trascendencias convierte al individuo en sujeto activo de su reconstrucción axiológica, al margen de monopolio doctrinal alguno”.⁵¹ Em sua análise da experiência do sagrado na pós-modernidade, Capdéquí defende a tese de que a religiosidade é uma dimensão inerente à vida humana, ainda que suas concretizações sócio-históricas possam se alterar, com contornos mais ou menos seculares.

Autores como Zygmunt Bauman apostam em outra perspectiva do fenômeno religioso na pós-modernidade, para ele, “a incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião. Ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade”.⁵² Identificando a busca religiosa com uma percepção da insuficiência humana (tese de Leszek Kolakowski por ele citado), em que a morte aparece como o horizonte branco a administrar a vida dos homens, Bauman afirma que, atualmente, o foco de incerteza mudou do além para o aquém-túmulo, e

São as incertezas concentradas na identidade individual, em sua construção nunca completa e em seu sempre tentado desmantelamento com o fim de reconstruir-se, que assombram os homens e as mulheres modernas, deixando pouco espaço e tempo para as inquietações que procedem de insegurança ontológica. É nesta vida, neste lado do ser

⁴⁹ Apud Celso S. CAPDÉQUI. Las formas de la religión en la sociedad moderna. Acessível por <http://www.bib.uab.es/pub/papers/O2102862n54pl69.pdf>, em 10.04.04.

⁵⁰ Ibid, p. 182.

⁵¹ Ibid.

⁵² Zygmunt BAUMAN. O mal-estar da pós-modernidade, p. 222.

(se é que absolutamente há outro lado), que a insegurança existencial está entrincheirada, fere mais e precisa ser tratada.⁵³

Sua análise parece pertinente, caso se identifique religiosidade apenas no âmbito institucional, como ele parece fazer. Se a sua definição de sagrado como uma constatação da miserabilidade humana, e conseqüente mortificação e fuga para um paraíso extraterreno, bastante evidente em relação ao cristianismo, já não funciona nem mesmo com o judaísmo, na qual percebemos um grande investimento nesse nosso *estar-no-mundo* compartilhado, conforme se vê na citação abaixo retirada do livro dos Eclesiastes, 9:

Vai, pois, come com alegria o teu pão e bebe com bom coração o teu vinho, pois já Deus se agrada das tuas obras. Em todo o tempo sejam alvos os teus vestidos, e nunca falte o óleo sobre a tua cabeça. Goza a vida com a mulher que amas, todos os dias de vida da tua vaidade, os quais Deus te deu debaixo do sol, todos os dias da tua vaidade, porque esta é tua porção nesta vida, e do teu trabalho, que tu fizeste debaixo do sol.

Os contemporâneos movimentos neopentecostais são outro interessante exemplo de religiosidade em que a mortificação da carne e a elevação do espírito ganham contornos particulares. Em especial naquela em que tem sido denominada de *Teologia da Prosperidade*, em que o crente se assume, se não o dono do mundo, filho do dono (frase de pára-choque de inúmeros cristão entusiastas), tendo o direito de entregar ao Dono sua lista de compras para que Ele provenha sua inserção no mercado de consumo.⁵⁴

Bauman menciona que Alan Toraine distingue as utilidades da religião em três tipos, a saber: subordinar (tornando legítima) a rotina diária a um ritmo de vida considerado como natural ou sobrenatural; manter sólidas as estruturas sociais divididas em classes; tornar conscientes os homens de sua temporalidade, finitude e miserabilidade.⁵⁵ Todas as profundas mudanças sociais, econômicas e culturais ocorridas desde o início da modernidade até os tempos

⁵³ Ibid, p. 221.

⁵⁴ Um outro exemplo de religião que não trabalha com a noção de fuga para o paraíso é o budismo, em que a ilusão do eu é que a fonte de toda dor, e não alguma causa inerente à pessoa humana (o pecado). No budismo é o querer-viver que nos encerra no ciclo das reencarnações, sendo que o alcance do nirvana se dá quando a ilusão do eu é aniquilada.

⁵⁵ Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 214.

contemporâneos enfraqueceram os dois primeiros aspectos da vida religiosa, e deslocaram a ênfase do terceiro, que passa a ser vivenciado de forma não institucional: “como a dança e a pintura, a religião se torna uma atividade de lazer, isto é, comportamento deliberado, não-regulamentado, pessoal e secreto”.⁵⁶ Ou seja, é a mesma ‘religiosidade profana’ de que nos fala José Maria Mardones,⁵⁷ que assume formas privatizadas e singulares, muitas vezes completamente desligadas das instituições religiosas. Aqui se percebe com clareza que Bauman está apontando um deslocamento das formas religiosas, com um progressivo enfraquecimento de seus aspectos sociais e institucionais, e não um fim do apelo religioso.

Se “o quebra-cabeça mais ubíqua e assustadoramente presente em todas as atividades diárias (na pós-modernidade) é o curso da vida que se tem, não o momento da morte”,⁵⁸ faz-se necessário que se procure algum tipo de ajuda especializada que possa oferecer uma bússola para lidar com toda a instabilidade e incerteza que nos cerca: na interpretação de Bauman essa é a era do “surto do aconselhamento”, onde os novos alquimistas — especialistas em “identificar problemas”: escritores de livros de auto-ajuda, conselheiros sentimentais, restauradores de personalidade, etc —, baseados em seus conhecimentos superiores ou no acesso a algum ensinamento hermético, têm a função, ao contrário dos antigos pregadores apocalípticos, de reafirmar a potência humana.

Bauman afirmará, ainda, que na sociedade pós-moderna, orientada para o consumo, a formação de identidade estará vinculada a dois papéis principais: o de busca de prazeres e o de acúmulo de sensações.⁵⁹ Sendo a experiência tanto de busca quanto de acúmulo de sensações extremamente personalizada, sem critérios objetivos que torne possível uma comparação empírica entre os experimentadores, o parâmetro de satisfação fica fora do controle do sujeito, posto que apenas a experiência mais intensa ou satisfatória possível a um outro eu seria adequada. Isto gera insatisfação e insegurança crôni-

⁵⁶ Alan Touraine, apud Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 220.

⁵⁷ Apud Celso S. CAPDÉQUI. Las formas de la religión en la sociedad moderna. Revista de Sociología, n° 54, 1998, pp. 169-185. Acessível por <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=45624> em 10.04.04.

⁵⁸ Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 220.

⁵⁹ Segundo Bauman, os papéis que formavam a maior parte dos sujeitos nas sociedades modernas eram o de soldado e produtor.

cas, demandando a existência de *mestres de experiência*, que possuem o papel de ensinar técnicas de intensificação das sensações. A intensificação da experiência passa a ser uma questão de técnica, e “adquirir a capacidade para tal é uma questão de dominar as técnicas apropriadas”.⁶⁰ Inserindo-se a experiência máxima dentro da lógica do consumo, essa se torna “um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo”,⁶¹ ou pelo menos para os ‘integrados’ socialmente, os não párias, não excluídos.⁶² Conforme Bauman, a transcendência deste mundo deixa de ser vinculada à “mortificação do corpo e elevação da alma” para se tornar um produto de consumo, sendo que os garotos propagandas — os especialistas em auto-aperfeiçoamento — trabalham para o desenvolvimento de consumidores perfeitos.

A “experiência completa” da revelação, do êxtase, rompendo as fronteiras do ego e da transcendência total, outrora privilégio da seleta “aristocracia da cultura” — santos, eremitas, místicos, monges ascetas, tzadikim ou dervixes — e surgindo seja como um milagre não-solicitado, de maneira nada óbvia relacionado com o que o receptor da graça fez para merecê-lo, seja como um ato de graça que recompensa a vida de auto-imolação e abstinência, foi posta pela cultura pós-moderna ao alcance de todo indivíduo, refundida como um alvo realístico e uma perspectiva de auto-aprendizado para cada indivíduo, e recolocada no produto da vida devotada à arte do comodismo do consumidor.⁶³

Retomando a tese de Abrahm Maslow, que analisa as experiências místicas (êxtases, revelações, iluminações, etc) dos santos como espécie de modelo paradigmático para experiências religiosas que serão retomadas pelos fiéis comuns de forma atenuada e domesticadas, Bauman aproxima a noção de experiências máximas com essa busca de acúmulo de sensações tão própria da pós-modernidade: a questão proposta é “se podemos legitimamente reconhecer a expe-

⁶⁰ Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 225.

⁶¹ Ibid, p. 224.

⁶² Bauman possui uma interessante interpretação acerca dos “estranhos” na atual sociedade de consumo, entendendo por ‘estranhos’ aqueles que serão banidos e desprovidos de status e legitimidade social (como por exemplo os judeus ou os negros até as primeiras décadas do século XX). Para esse autor, na atual sociedade de consumo, os estranhos são aqueles que estão excluídos da possibilidade de consumir, isto é, estranhos são os não consumidores.

⁶³ Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 223.

riência orgiástica de quem acumula sensações na pós-modernidade como essencialmente religiosa”.⁶⁴

Faz-se necessário aprofundar o conceito de experiências máximas, conforme retomado por Bauman, para analisar o frenético anseio pós-moderno por sensações intensas. Bauman chama a atenção para as semelhanças entre os relatos que Abrahm Maslow faz das narrativas de pessoas que experimentaram experiências máximas e aspectos ideais da experiência conforme almejado pela cultura pós-moderna:

(...) por exemplo, sensações de inabitual concentração da atenção e reunião de todos os poderes espirituais, o apagamento da diferença entre figura e o fundo (“impressão de totalidade”), a egotranscendência, natureza autojustificadora do momento em que se sentiu como “experiência final” mais do que como “experiência dos meios”, perda de consciência do tempo e espaço, percepção do mundo como sendo belo, bom e desejável — e, acima de tudo, a experiência de “uma perda, ainda que transitória, do medo, da ansiedade, da inibição, da defesa e do controle, da perplexidade, confusão, conflito, demora e restrição” (p.66) — ou seja, todos os mais sinistros pesadelos que assombram os indivíduos pós-modernos atormentados com a ansiedade na identidade.⁶⁵

O que se pretende ressaltar, na análise de Bauman, é o mesmo movimento das manifestações religiosas apontado por Capdéquai. Ambos concordam que a experiência religiosa pós-moderna é profana, deslocando-se do âmbito institucional para pequenas transcendências em campos anteriormente distintos do religioso (estético, esportivo, entretenimento, político, etc). Minha hipótese é que o anseio religioso, no sentido primeiro de *religare*, continua presente na sociedade pós-moderna, ainda que não possa mais ser identificado com um conjunto de dogmas e crenças universalizantes e legitimadoras de uma prática social coletiva. Ao contrário de Bauman, não penso que as preocupações ontológicas (as clássicas perguntas de onde, para onde, por quê e para quê) se calaram. Entretanto, é óbvio que para a maior parte dos indivíduos essas são questões pontuais, que se manifestam, talvez, após um dia ruim, sendo esquecidas no atropelo das agendas lotadas. Ainda assim, o fato de terem

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Zygmunt BAUMAN. op. cit., p. 265.

se multiplicado pessoas religiosamente surdas não significa que as perguntas tenham perdido seu impacto existencial.

Se entendermos religiosidade como a percepção de uma dimensão sacra do mundo, isto é, a percepção de algo que escapa a nossas possibilidades cognitivas e representativas, e do qual não podemos falar senão por meio de uma linguagem outra que não aquela marcada pela produtividade, parece ser possível captar na cultura pós-moderna um mesmo anseio por experiências-limites nas quais possa haver o encontro com a absoluta alteridade, encontro que nos fará *novas criaturas*.⁶⁶ A busca dessa experiência do indizível via linguagem permeia grande parte da literatura contemporânea, como constata por exemplo Felinto, que analisa a permanência de símbolos e imagens teológicas na literatura contemporânea, marcada pela vivência dessas três mortes fundamentais: as mortes de Deus, do homem e de seu verbo. A partir da reflexão sobre a recorrência do mito de Babel na literatura ele constata que a mesma tematiza essas três mortes essenciais em uma recorrência de símbolos e valores que simultaneamente negam e afirmam o teológico, muitas vezes convertendo os problemas metafísicos em problemas estéticos. Tais elementos permaneceriam quer seja sob a perspectiva de uma saudade, de um desejo de presença ou, pelo menos, da constatação de uma ausência incômoda:

A literatura moderna trabalhou no interior dessa crise, mostrando todas as tensões que caracterizam a convivência paradoxal entre as esferas do sagrado e do profano. Daí sua riqueza e poder de significação. Nossa civilização parece nunca ter conseguido lidar pacificamente com dualidades como espírito e matéria ou razão e imaginação. Na literatura dos modernos, o conflito entre tais polaridades se manifesta com nitidez, engendrando textos que continuam a nos colocar problemas não resolvidos e questões sem respostas.⁶⁷

Não seria então plausível falar em uma continuidade entre a palavra mágico-mítica e a palavra poética, formas simbólicas que ofereceriam outra via de acesso ao real que não o discurso

⁶⁶ Referência a segunda Carta aos Coríntios, do Apóstolo Paulo: “Porque aquele que está em Cristo nova criatura é, as coisas velhas se passaram e eis que tudo se fez novo”. Apóstolo Paulo em II Coríntios 13.

⁶⁷ Erick F. OLIVEIRA. Silêncio de Deus, silêncio dos homens: resistências teológicas, míticas e gnósticas na literatura moderna. Tese de doutorado, p. 181.

afirmativo? A poesia, entendida aqui como espécie de sucedânea do mito nesse diálogo com o sagrado, seria então, ela própria, outra espécie de erotismo ou experiência-limite que agiria tanto como tentativa de decodificação do obscuro - de falar daquilo que não pode ser dito mas apenas vivenciado no erotismo sagrado e no erotismo dos corpos e corações - quanto estabelecendo uma outra forma de erotismo (lingüístico). Esse é o erotismo da palavra-coisa, que abre uma fissura na aparente neutralidade da linguagem de todos os dias para conduzir a linguagem aos sítios obscuros onde habita a Palavra,⁶⁸ que é a própria condição de possibilidade para o nosso ser-aí.

Bibliografia:

- BATAILLE, George. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Ed. Vida, 1997.
- CAPDÉQUI, Celso Sanchez. *Las formas de la religión en la sociedad moderna*, 1998. Acessível por: <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>, em 10.04.04.
- CASSIRER, Ernst. *Mito e linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura*. São Paulo: Ed. Convívio, 1975.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade*. São Paulo: Comissão Estadual da Cultura, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

⁶⁸ Essa é palavra mítica, propositora de realidade e desveladora do Ser: “O mito é Palavra criadora e re-veladora. As realidades que participam do Ser vem-a-ser num mundo aberto pela palavra-mito. Por isso o mito, enquanto dizer fundamental, remete-nos àquela vizinhança do divino (Gottesnähe) que envolve a origem das coisas”. In: Adolpho CRIPPA. op. cit., p. 95.

- GAUTHIER, François. *Le rave, une pensée de la nuit Rave, ritualité, religion*. Acessado em: <http://www.pirlouette.ca/techno2.htm> em 10/05/04.
- GUMBRECHT, H. U. Espaços e tempo pós-modernos. In: OLINTO, Heidrun K. (org). *Histórias da HARVEY, David. A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. GRUMBRECHT, H. U. Produção de presença perpassada de ausência sobre música, libreto e encenação. In: *Revista Palavra*. Rio de Janeiro: Editora Trarepa, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Ed., 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- KRAUSE, Gustavo Bernardo. *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura*. São Paulo: Globo, 2002.
- MARDONES, José Maria. *Nueva espiritualidad: sociedad moderna e cristianismo*. Cadernos de Fé e Cultura. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- MARTINS, Herminio. *Texas, Heidegger e outros ensaios de teoria social*. Rio de Janeiro: Século XXI, s/d.
- PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- SONTAG, Susan. Uma cultura e uma nova sensibilidade. In: *Contra a interpretação*. Porto Alegre: LP&M, 1987.