

A realidade dos deuses e das deusas – contribuições da teoria do imaginário para as Ciências da Religião

The reality of the gods and goddesses – contributions of the imaginary theory to the Religious Studies/Sciences of Religion

Carlos Eduardo Calvani¹

RESUMO

O título dessa aula é balizado por três palavras-chave: realidade, deuses/as e imaginário. O objetivo é levar estudantes que se iniciam em Ciências da Religião, principalmente graduandos, mas também pós-graduandos oriundos de outras áreas, a compreender um dado simples, mas fundamental: para cada fiel, o seu deus/a é o mais real de todos. São reais no imaginário religioso! Quando faço essa afirmação em sala de aula, invariavelmente alguém comenta: “então, não são reais!”, e eu respondo: “são reais, porque o imaginário religioso é real, assim como todo imaginário é real”. A teoria dos imaginários pode nos ajudar a compreender o universo das linguagens religiosas e o texto oferece informações iniciais a quem se interessar pelo assunto. A parte final defende que a palavra realidade deve ser compreendida do modo mais abrangente possível, e não pode ser restrita ao mundo material porque o real comporta o fabuloso, e tudo o que se insere na esfera do sagrado. Em outras palavras, o real permanece real, mesmo que você não admita sua realidade. Alguns setores do mundo acadêmico são muito ingênuos ao julgarem-se capazes de convencer ou alterar o imaginário popular a partir de sólidas exposições racionais e argumentos baseados apenas em pesquisas empíricas que nunca saem do círculo das ciências ditas “naturais”. O que chamamos “fatos” ou “razão” são argumentos muito frágeis perante o poder do imaginário. O imaginário, enquanto sistema dinâmico de ideias-imagens de representações coletivas é reflexo do real e, ao mesmo tempo, o outro lado do real, o lado oculto do real.

Palavras-chave: deuses; imaginário; realidade; mitologia; religião.

ABSTRACT

The title of this class is based on three Keywords: reality, gods and imaginary. The objective is to lead students starting in Sciences of Religion, mainly undergraduate students, but also postgraduate from other areas, to understand a simple but fundamental fact: for each believer, his/her god is the most real of all. They are real in the religious imaginary. When I make this statement in the classroom, invariably someone comments: “so, they are not

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP). E-mail: calvani@academico.ufs.br

real!”, and I reply: “they are real, because the religious imaginary is real, just as all imaginary is real”. The theory of imaginaries can help us understand the universe of religious languages. The text offers initial information to anyone interested in the subject. The final part argues that the word reality must be understood in the most comprehensive way possible, and cannot be restricted to the material world because the real includes the fabulous, and everything that falls within the sphere of the sacred. In other words, the real remains real, even if you don't admit its reality. Some sector of the academic world are very naive in judging themselves capable of convincing or changing the popular imagination with solid rational expositions and arguments based only on empirical research that never leave the circle of the so-called “natural sciences. What we call “facts” or “reason” are very fragile arguments in the face of the power of the imaginary. The imaginary, as a dynamic system of ideas-images of collective representations, is a reflection of the real and, at the same time, the other side of the real, the hidden side of the real.

Keywords: gods; imaginary; reality; mythology; religion.

Introdução

Tenho me responsabilizado nos últimos anos pelas disciplinas de História e Religiosidades I e II na graduação (dois semestres), além de Religião e História na pós-graduação. No último semestre letivo abordei o dinamismo de imaginários religiosos ao longo da história, desde os vestígios do paleolítico, mesolítico, neolítico, idade dos metais, Egito antigo, Ugarit e toda região do Crescente fértil como uma panela que recebe e reconfigura toda herança do imaginário religioso de seu tempo, e que reverberam na literatura bíblica, no chamado “antigo Israel” (também uma grandeza imaginada), e no judaísmo pós-exílico e que se encontram e interagem com o imaginário religioso helenista, greco-romano e de toda região do mediterrâneo. Minhas mediações dependem basicamente do método comparativo, de princípios da fenomenologia da religião, da teologia de Tillich e mais recentemente do estudo sobre os imaginários. Tudo isso nos ajuda a compreender que, para cada fiel, o seu deus é o mais real de todos. São reais no imaginário religioso! Quando faço essa afirmação em sala de aula, percebo diferentes reações, entre olhos arregalados e sorrisos desconfortáveis, e invariavelmente alguém comenta: “então, não são reais!”, e eu respondo: “são reais, porque o imaginário religioso é real, assim como todo imaginário é real”. A teoria dos imaginários nos oferece uma interessante porta-de-entrada para o universo das linguagens religiosas. Elas refletem o real, e a realidade comporta o fabuloso, e tudo o que habita a esfera do sagrado. Para efeitos didáticos, apresentarei as palavras-chave do título da aula na seguinte sequência: a) deuses e deusas; b) imaginário; c) a realidade.

1. Deuses e deusas

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando o e tornando o real. (ELIADE, 1992, p. 97).

A expressão “deuses e deusas” refere-se a todo e qualquer entidade não visível e não identificável empiricamente e universalmente – deuses e deusas do Egito antigo (Amon, Osíris, Ísis, etc), da Grécia (Afrodite, Hermes, Dionísio, etc), da Índia (Brahman, Shiva, Vishnu), os diferentes budas da religiosidade popular budista, Kamis xintoístas, deuses nórdicos ou pré-colombianos, deuses e deusas indígenas ou entidades da umbanda ou candomblé, orixás (Oxum, Ogum), caboclos, guias, pretos-velhos, pombas-gira, Exu, santos e santas (inclusive aqueles/as nunca canonizados oficialmente, mas venerados pelo povo de uma região), anjos e arcanjos, energias wicca, demônios, o Espírito Santo (ou Ruah, como preferem as teologias feministas), o Deus Iahweh, Allah, Jesus Cristo, a Virgem Maria, almas dos falecidos que se comunicam com médiuns, o diabo/satanás/capeta... enfim, tudo o que tem a ver com o mundo fantástico da linguagem das religiões do passado ou do presente.

Alguns desses deuses e deusas podem ser maus e perigosos, como a serpente Apófis que constantemente ameaçava a ordem (ma'at) ecológica e social do Egito antigo, ou o deus Seth, divindade dos desertos, associado à seca, aridez, tempestades de areia e nuvens de gafanhotos e que se torna o principal adversário de Osíris, Ísis e Hórus. No crescente fértil temos as temíveis figuras de Tiamat, Dagon, Môt, etc. Não incluo Baal aqui porque, embora a literatura bíblica o condene a ponto de Elias liderar uma chacina contra os profetas de Baal, essa divindade era muito bem quista em Ugarit e em outras regiões. Em que medida essas divindades e suas narrativas são “verídicas” ou “reais”?

Se tomarmos apenas a personagem “Jesus” e fizermos uma pesquisa da quantidade de imagens, quadros, pinturas representando diferentes fases de sua vida, ficaremos surpresos com a quantidade de representações, desde o “menino-Jesus” até o “Cristo ressurreto” e o “Christus-victor”, passando por representações de diferentes cenas de seu ministério (no Getsêmani, na cruz, pregando em um monte ou na última ceia ou como o bom pastor). Seria tolice perguntar: qual dessas imagens é verdadeira? Enquanto imagem, todas são verdadeiras e reais. Todas! Mas se fizermos a pergunta: qual delas corresponde ao Jesus histórico? A resposta é: “nenhuma!”. Porque não são fotografias que congelam um momento no tempo-espço. São projeções humanas, representações. Mesmo a reconstrução computadorizada feita pela BBC, a partir de crânios datados da época de Jesus e com uma idade aproximada de 30 a 35 anos é apenas a reprodução aproximada do rosto de um judeu da Palestina no século de Jesus. Mas todas as imagens e pinturas sobre Jesus são reais.

Não temos acesso direto e imediato aos deuses e deusas fora do momento ritual. Tudo o que sabemos provém de testemunhos, depoimentos e narrativas humanas que dependem das formas oferecidas pela cultura para que sejam transmitidas – linguagem, gestos, imagens, símbolos... representações do imaginário e da experiência religiosa vivida no modo-sagrado e encantado da consciência.

Nesse âmbito do encantamento e do fabuloso cabem todas as criaturas compiladas por Jorge Luís Borges no Livro dos seres imaginários, fantásticas criaturas que representam acontecimentos e experiências inexplicáveis ao ser humano, como os animais dos espelhos, que teriam vivido em um mundo diferente do nosso, mas que, após invadirem a terra foram trancados dentro de espelhos e condenados a repetir e

refletir a imagem de nosso mundo, ou a fênix, ave que ressurgue das cinzas como prova da ressurreição, ou a salamandra, que vive no fogo para demonstrar que os corpos podem viver nas chamas eternas do inferno, além de outros seres como o Bahamut, uma espécie de peixe que sustenta todo o universo, sobre o qual se assenta um touro que sustenta uma montanha feita de rubi sobre a qual está um anjo, e sobre o anjo seis infernos e sobre os infernos a Terra e sobre a Terra sete céus... Todos os exemplos que citei envolvem deuses e deusas, monstros, anjos e demônios, milagres e a crença em um espaço espiritual ou em um mundo invisível. Tudo isso faz parte do imaginário... e tudo isso, por incrível que pareça, ao seu modo próprio de linguagem e expressão, é parte do real, o lado oculto do real, reflexo do real.

2. A imaginação

A palavra imaginário reporta a um conjunto de imagens. Contudo, na teoria do imaginário não indica apenas imagens pictóricas ou formas visuais, mas também símbolos carregados de significados adensados culturalmente, além de conceitos imediatamente atrelados a determinadas palavras ou imagens. Imaginário deriva do substantivo “imaginação”, uma das mais originárias e constitutivas facetas do ser humano, resultado da revolução cognitiva operada no cérebro do homo sapiens desde que esse assumiu postura bípede, expandiu o horizonte de sua visão e conseqüentemente, potencializou seus medos e seus desejos decorrentes do instinto/necessidade de sobrevivência comum a todos os animais (cf. HARARI, 2017).

Deparar-se com situações inusitadas, novas paisagens, novas ameaças e novas inseguranças nos primórdios de nossa evolução trazia o desafio de conferir sentido para os fenômenos e ordem ao caos. No cérebro do homo-sapiens duas instâncias se desenvolveram nesse desafio de construção de sentido: a) a imaginação decorrente da percepção imediata, e b) o intelecto, a razão, o cálculo, a previsibilidade. Mas ambas são constitutivas de um mesmo sistema cerebral real.

A imaginação sempre foi mais dinâmica que o intelecto. Através dela podia-se imaginar situações fisicamente impossíveis, como voar no mito de Ícaro, andar sobre as águas, multiplicar alimentos pelo poder de uma palavra mágica, derrotar inimigos poderosos ou enfraquece-los com um “mau-olhado”, curar enfermos com um toque ou gesto cênico acompanhado por palavras específicas entoadas com certos ritmos, pausas ou muita força-de-vontade. A razão, por sua vez, sempre operou como elemento mais inibidor, cauteloso e cético diante dos arroubos da imaginação

Aristóteles foi o primeiro a tecer no estudo *De Anima* uma discussão sobre a imaginação e a importância dessa faculdade como mediadora entre sensação e intelecto. Antes dele, seu mestre Platão já deixara um importante legado à história do pensamento humano através de escritos, recheados de diálogos imaginativos, alegorias e metáforas. A mais conhecida é a alegoria da caverna até hoje uma das mais repetidas em aulas de filosofia e epistemologia.

Na verdade, boa parte da história da filosofia antes da racionalização promovida pela modernidade, baseia-se em imagens, sejam as de Platão, Plotino ou mesmo os textos de Agostinho, que levantou no ocidente a questão da subjetividade sem nunca usar esse termo, mas escrevendo filosofia na forma de diálogos imaginativos com sua alma em Solilóquios, ou no clássico Confissões, uma mistura de memórias, autobiografia, teologia, filosofia da subjetividade, escrita em diálogo... diálogo com quem? Com seu amigo imaginário, o deus de Agostinho...

David Hume, no século XVI já insistia que a percepção é anterior à razão. A percepção é, ao mesmo tempo, sensação e intuição de mundo, trabalhada primeiramente, na faculdade da imaginação. Antes mesmo de imaginar e racionalizar, primeiramente a criança “sente” o mundo, ela o percebe pelos sentidos. Só depois das sensações e percepções é que surgem as imagens, as ideias, os conceitos, as interpretações, os significados e ordenamentos. Conforme Hume, a percepção vem sempre primeiro, dando-nos impressões imediatas e simples, agradáveis ou desagradáveis. Os significados, ideias, ideias-de-ideias, conceitos, categorias, classificações, aparecem depois. (ver SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B. 2020). Mas o impacto das percepções atua poderosamente na memória imaginativa de um momento passado bom ou ruim, ou na imaginação de um momento futuro, bom ou ruim.

A filosofia moderna impregnada pelo cartesianismo exaltou o intelecto: penso, logo, existo/sou alguém. O que me define e me dá identidade e valor é o intelecto. A partir daí, a imaginação foi aos poucos anulada e exilada, como uma faculdade apenas lúdica, mas sem confiabilidade cognoscitiva. Exilada, a imaginação encontrou guarida em movimentos místicos, ambientes esotéricos, e nos poetas, até que a força do romantismo começou a reabilitá-la valorizando a criatividade dos chamados “gênios artísticos”. A ciência do século XIX, cada vez mais dominada pelo intelecto buscava uma verdade esclarecida, insofismável, irrefutável, indiscutível e clara como as luzes do Iluminismo.

3. Da história das mentalidades à restauração da dignidade do imaginário

No início do século XX a reação fenomenológica aos rigores do positivismo e da ênfase na razão ajudou a recuperar o valor da percepção, das sensações e intuições de mundo em diferentes áreas das ciências humanas. Uma dessas áreas foi a História, que muito nos interessa particularmente para compreender o desenvolvimento e proliferação das crenças religiosas, dos dogmas, comportamentos, motivações, etc.

Na primeira metade do século XX surgiu, na área da história, uma nova tendência que trouxe repercussões nas pesquisas sobre religião. Trata-se da Escola dos Anais na França, também conhecida como “nova história cultural”. Seu eixo, basicamente, era o deslocamento metodológico em relação às fontes e temas já consagrados pela historiografia tradicional positivista - confiabilidade apenas em documentais oficiais, geralmente de Estado, escritos pelos vencedores, e a concentração nos grandes temas

da política, as datas precisas, as guerras, os grandes estadistas, militares e heróis nacionais.

A grande inovação metodológica da Escola dos Anais foi forçar os historiadores a dialogar com outras narrativas e com a cultura em geral, valorizando a antropologia, as artes, os movimentos marginais e paralelos às ações estatais. No Brasil temos o caso de Euclides da Cunha, um jornalista enviado para cobrir as ações de tropas do exército brasileiro mobilizadas para sufocar o povoado de Canudos. Aquele jornalista não era historiador, mas antes mesmo do surgimento da Escola dos Anais, Euclides da Cunha, sem o saber, e com muita sensibilidade, ofereceu uma das mais belas descrições de um momento da história brasileira, retratando os sertões, a paisagem, o clima, vida, a cultura, a gastronomia, os valores e crenças de um povo. A narrativa de Cunha já era, de certo modo, “nova história cultural”, antes mesmo do surgimento da Escola dos Anais.

Com a nova história, a religião começou a ser tratada de modo diferente. Se na tradição positiva os temas que mereciam mais atenção eram a política, as guerras ou a economia, na Escola dos Anais a atenção se voltava para o dinamismo da cultura, as necessidades e desejos humanos com suas estratégias de sobrevivência e a criatividade simbólica. Dominique Julia, em artigo sobre mentalidade e religião, recorre a pistas deixadas pelo antropólogo Marcel Mauss, de que “as mudanças sociais provocam nos fiéis modificações em suas ideias e desejos, e eles mudam seu sistema religioso para se adequar a isso” (apud ALBUQUERQUE, 2007, p. 39).

A palavra “mentalidade” e o conceito “mentalidade comum” foram centrais no início dessa escola e aparecem em um livro seminal que trata exatamente de religião. Os reis taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra, de March Bloch. Publicado em 1924, é uma pesquisa sobre o toque de cura dos reis e rainhas e tenta compreender o forte imaginário europeu em torno das monarquias e que persiste até hoje. Durante séculos os reis e rainhas foram considerados especiais, um pouco acima dos humanos normais - não apenas por sua classe social, mas por estarem revestidos de uma aura decorrente de uma unção religiosa e de privilégios outorgados por um poder religioso. Os faraós egípcios também eram vistos assim, não tanto por sua pessoa física, mas pelo seu cargo, por sua função de garantidor da ordem (ma'at) e encarnação visível da divindade.

Bloch traz inúmeras informações sobre pessoas - não apenas de baixa instrução ou sem letramento, mas também pessoas letradas, ricas, influentes e poderosas que se aproximavam de reis para serem por eles tocados, abençoados e curados. A inovação metodológica é grande: para compreender o absolutismo, o direito divino dos reis e os mecanismos administrativos e judiciários das monarquias é preciso dar atenção à mentalidade popular, ao que o povo pensa sobre os reis e rainhas. A mentalidade seria uma construção coletiva, sem direitos autorais porque forjada por camadas narrativas de diferentes épocas que sedimentam uma espécie de superestrutura mental e cultural poderosíssima que é repassada para diferentes gerações. Aumentou a partir daí o

interesse pelas crenças e superstições, os sonhos, as fantasias, utopias, desejos e projeções humanas².

Mais tarde, Jacques LeGoff aprofundou o conceito de mentalidades, distinguindo entre memória individual e coletiva e defendendo que essa seria mais importante por dizer respeito às identidades construídas socialmente. Um de seus livros clássicos é *O nascimento do Purgatório* (1984). Título curioso e provocativo, que mostra que em um momento específico da história, inventou-se o que nunca antes existira no dogma, embora já estivesse presente na mentalidade popular, ou no imaginário. Vale lembrar que, das 95 teses de Lutero, boa parte delas combate a doutrina do purgatório.

Nesse texto, Le Goff explica o alívio que este “terceiro lugar”, imaginado entre o paraíso e o inferno, trouxe para a burguesia comercial ascendente, que por viver do lucro e da usura – pecados graves no medievo – estava de antemão condenada à danação eterna. Ou seja, o purgatório é um “além inventado”, um “terceiro lugar”, entre o paraíso e o inferno, mas nunca fora no primeiro milênio do cristianismo um ensinamento oficial com peso de dogma. A pressão de uma classe social e a angústia popular face à possibilidade de um sofrimento eterno, fez a Igreja encampar esse anseio de uma “segunda-chance” aliviando a tensão que assolava a cristandade europeia em face do destino post mortem. Assim, o purgatório surgiu como um espaço espiritual intermediário e provisório entre polos muito opostos e definitivos. Mas desse espaço imaginário, as almas poderiam ser redimidas desde que suas culpas terrenas fossem perdoadas com a mediação da igreja, as orações dos parentes e, é claro, as doações financeiras desses aos projetos eclesiásticos.

Um exemplo rápido sobre essas semelhanças a respeito da relação entre imaginário religioso e os interesses institucionais é o caso das aparições da virgem Maria em Fátima, Portugal, no início do século XX. As aparições coincidiram com o aumento do ateísmo em Portugal e o fim da monarquia após a revolução portuguesa de 1910 que, entre outras coisas, diminuiu as benesses da Igreja Católica naquele país. De repente começam a correr notícias sobre aparições da virgem Maria em Fátima, na época uma cidade em total decadência. As narrativas correram, os peregrinos vieram, o turismo religioso foi intensificado, a economia da região melhorou, a Igreja em Portugal reergueu sua auto-estima, mas os historiadores e sociólogos da época – inclusive padres – sempre disseram que aquele foi o maior embuste do século, hoje diríamos a maior *fake-news* da história de Portugal³.

² Outro exemplo posterior é o livro de Keith Thomas, *Religião e o declínio da magia*, (1991) baseado em arquivos judiciais, reportagens e diários de diversas regiões da Inglaterra nos séculos XVI e XVII. Os documentos catalogados mostram que inúmeros casos levados a julgamento em tribunais foram decididos não tanto por provas materiais e evidências de tribunal, mas por depoimentos que envolviam acusações de bruxaria, simpatias e mau-olhado, acusações contra uma mulher que varria o quintal dançando com sua vassoura e agia assim porque era bruxa, etc...São vários os relatos aceitos nos tribunais envolvendo adivinhações, profecias, fantasmas, duendes, sonhos com o demônio, etc., e muitos depoimentos de poderosos e influentes magistrados amedrontados porque alguma ré ou réu lhe dirigiu um olhar sinistro e murmurou palavras inaudíveis.

³ A própria Igreja Católica em Portugal inicialmente foi muito cautelosa e só em 1930 reconheceu as aparições como “dignas de crédito”. Um estudioso chamado Alfredo Barroso diz que o “milagre de Fátima” tornou-se uma arma contra a República, a liberdade e a democracia, contra o ateísmo e o

Em 2016, por ocasião do anúncio da visita do atual Papa Francisco a Portugal, circulou um abaixo-assinado apoiado inclusive por teólogos católicos. O texto argumenta que “o milagre é um embuste, uma farsa, uma má encenação com cem anos, tempo suficiente para ter desmascarado o que hoje em dia é um negócio”. Os signatários pediam a Francisco que, se visitasse Fátima, levasse um açoitado para expulsar os vendilhões do templo e recomenda uma série de livros (Fátima Desmacarada, Fátima Nunca Mais e Fátima S/A). O abaixo-assinado diz que, “o melhor serviço que o papa Francisco prestaria à verdade histórica, seria NÃO visitar Fátima e desmistificar o chamado ‘milagre dos pastorinhos’, recusando colaborar com ele, ou dar-lhe o seu aval”. Enfim, o abaixo-assinado não deu em nada, e no ano seguinte, 2017, sob forte pressão de grupos interessados na manutenção desse imaginário, o Papa ignorou o manifesto⁴.

Le Goff, no artigo “As mentalidades, uma história ambígua” (In LE GOFF, 1976), afirma que a mentalidade de um chamado “grande homem”, é justamente o que ele tem comum com as pessoas de seu tempo⁵. Ou seja, a mentalidade de um grande e poderoso líder político ou militar é exatamente igual à de qualquer humilde e iletrado camponês – é mágica, encantada e teme os poderes sobrenaturais, é messiânica, crédula e predisposta a confiar em discursos religiosos. Albuquerque (2007, p. 41) esclarece: “Le Goff lembra ser a mentalidade a junção do indivíduo e o coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral. O nível abrangente da mentalidade é o das práticas e crenças do cotidiano e do automático, aquilo que escapa ao controle dos sujeitos particulares da história”. Corroborando essa pista, Keith Thomas, em *A Religião e o declínio da magia*, também mostra que nos séculos XVI e XVII, a rainha da Inglaterra e o rei da França tinham mais medo das bruxas do que de seus adversários políticos e manifestam enorme preocupação em saber se as bruxas estavam vigiadas e sob controle. Nada muito diferente de Richard Nixon ter como seu conselheiro espiritual o pastor Billy Graham, Ronald Reagan consultar astrólogos, George W. Bush preferir os conselhos do pastor Rick Warren e os generais Médiçi e Figueiredo consultarem Chico Xavier e outros médiuns às escondidas⁶.

comunismo, numa clássica aliança entre "a espada e a mitra" sob as bênçãos do ditador Salazar que, curiosamente tinha um lema também repetido no Brasil: “Deus, Pátria e Família”.

⁴ Há bons textos no Brasil e em Portugal sobre as estratégias discursivas de legitimação de uma aparição no imaginário. Afinal, são muitos os templos construídos em honra a Nossa Senhora de Fátima, sem contar os templos associados a outras aparições e graças concedidas pela virgem: Nossa Senhora do Carmo, da Penha, da Lapa, do Socorro, do Bom Parto, do Rocio, de Lourdes, das Dores, de Akita (Japão) etc. Sobre o assunto, ver PORTELLA, 2021.

⁵ Le Goff exemplifica dizendo que a mentalidade de César era exatamente a mesma do soldado mais raso de sua legião; que a mentalidade de Cristóvão Colombo era a mesma do marinheiro encarregado por lavar o convés das caravelas.

⁶ Nem tão escondido assim. O jornalista Saddam Hayerk publicou no Diário do Centro do Mundo uma longa reportagem sobre o apoio de Chico Xavier à ditadura militar. A reportagem disponibiliza vídeo de um programa da extinta TV Tupi em 1971 em que o médium defende a ditadura militar, o AI-5 e o DOI-CODI, desfere ataques aos comunistas, aos camponeses, estudantes e artistas, pede que os brasileiros orem em favor dos militares, que estavam fazendo do Brasil “um reino de amor do futuro”. No ano seguinte, 1972, Chico Xavier recebeu uma condecoração da Escola Superior de Guerra. Link: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-apoio-de-chico-xavier-a-ditadura-militar-que-poucos-perceberam-por-saddam-hayek/> (Acesso em 19.07.2022).

Quanto às crenças, Le Goff reconhece que elas se situam num campo ambíguo, em que cabe perfeitamente o “irracional e o extravagante” e quanto ao tempo das mentalidades, é o tempo da longa duração: “a mentalidade, afirma Le Goff, é aquilo que muda mais lentamente”.

4. De mentalidade a imaginário – expansão conceitual

A Escola dos Anais se aproximou da fenomenologia ao fundir o individual e o coletivo, o inconsciente e o intencional, na tentativa de compreender como operam as mentalidades. As afirmações religiosas são modos diferentes de falar, modos fantásticos e encantados de expressar condições e necessidades sociais de um momento histórico. Mas aos poucos, em virtude de uma série de críticas teóricas, Le Goff percebeu que o conceito de mentalidades já dava sinais de desgaste, talvez porque a palavra soasse um tanto fisiológica, como se fosse uma patologia psiquiátrica passível de ser curada com remédios ou algum processo educativo. A partir daí Le Goff indica novos caminhos: estudos sobre as representações culturais das sociedades, as crenças e sentimentos coletivos⁷.

Assim, aquele interesse inicial de compreender o funcionamento das estruturas mentais coletivas, em longa duração, que já dialogava com antropólogos que sempre defenderam que a religião tem uma racionalidade diferente do cientificismo, sem perder sua lógica própria, começa a se nutrir do apoio de filósofos como Cassirer (Filosofia das formas simbólicas, Linguagem e Mito), Merleau-Ponty (Fenomenologia da Percepção, O visível e o invisível), Sartre (O imaginário) e Bachelard, que esculpe a noção de imaginação criadora e restitui a dignidade dos devaneios e sonhos (Poética do Espaço, Poética do devaneio, A água e os sonhos - Ensaio Sobre a Imaginação da Matéria, etc.) Nesse mosaico não podemos esquecer a importância de Jung, especialmente o conceito de “inconsciente coletivo”, e do grupo de intelectuais ligados ao Círculo de Eranos. É desse caldo que surge Gilbert Durand, que cria na França o Centro de Estudos do Imaginário para compreender as dimensões simbólicas da sociedade, as representações, os discursos e as práticas percebidas como produtoras de sentidos e identidades. Sua tese de doutorado, orientada por Bachelard, sobre as estruturas antropológicas do imaginário transformou-se em um importante livro (DURAND, 1997).

Durand também se dedicou a elaborar uma proposta metodológica à qual denominou “Mitodologia” que valoriza o elemento espiritual e coletivo e sua importância na concretude da realidade imediata. O termo “mitodologia” deliberadamente centraliza-se nos mitos, e se desdobra em duas formas de análise: a mitocrítica e a mitanálise. A mitocrítica é a própria análise dos textos e narrativas de longa duração; a mitanálise, por sua vez, interessa-se pela influência desses mitos e narrativas no contexto social, no modo como são transmitidos, recebidos ou recusados ou ainda ressignificados num período de tempo relativamente extenso e delimitado. A

⁷ Para se aprofundar nessa transição entre os conceitos de mentalidade e de imaginário, suas similitudes e diferenças e os debates teóricos, ver BARBIER (1994), ESPIG, M. (1998), NICOLAZZI, F. (2000), VAHL e VASCONCELLOS (2014), SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B. (2020).

mitodologia tem como pressuposto a compreensão que os mitos sempre circulam e se reproduzem ao longo da história. Em certas épocas e sociedades há mitos antigos que são bem-recebidos e potencializados; outros são tolerados ou temidos e outros ainda habitam uma camada latente, como se estivessem adormecidos por falta de meios simbólicos de expressão; ou seja são como que potências latentes à espera de mediações históricas.

Ao longo do tempo e com o interesse cada vez maior de pesquisadores/as, surgiram diferentes definições de imaginário. O próprio Durand ofereceu algumas: “o conjunto das imagens e das relações de imagens que constituem o capital do homo sapiens”; “estruturas culturais de longa duração, relativamente estáveis que determinam formas de pensar e predispõem comportamentos e ações”; “conjunto das representações que cada cultura ou que cada nível de uma sociedade complexa expressa através de práticas, ritos, conceitos e valores”. Em *A imaginação simbólica* ele afirma que os símbolos presentes no imaginário, envolvem uma significação para além do aparente, são “epifania”, aparição através do e no significante, do indizível” (DURAND, 1993, p. 8).

A expressão “imaginação simbólica” é importante porque os símbolos participam do real e reúnem no imaginário algo ofuscado e que parecia perdido, deslocado, mas que ainda está lá, em latência. Conforme Durand, toda manifestação imagética, mostra uma interação entre algo inconsciente ainda não esclarecido, desembocando em uma tomada de consciência ativa. Desta forma, algo obscurecido pelo subconsciente, ou ainda não esclarecido de forma compreensível, toma forma de símbolo. Enquanto símbolo, torna-se capaz de organizar uma linha de pensamento clara, possibilitando o entendimento daquele “algo” antes ofuscado, nebuloso e misterioso.

Um dos herdeiros de Durand, é seu orientando Michel Maffesoli que insiste que o imaginário é determinado pela ideia de “fazer parte de algo”. Em uma esclarecedora entrevista, ele questiona o senso comum que opõe imaginário e o real, como se o imaginário fosse uma ficção ou uma quimera. Destaco algumas frases:

O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável [...]. o imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado, nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual (MAFFESOLI, 2001, p. 75-76).

E esclarece:

o imaginário coletivo repercute no indivíduo de maneira particular. Cada sujeito está apto a ler o imaginário com certa autonomia. Porém, quando se examina o problema com atenção, vê-se que o imaginário de um indivíduo é muito pouco individual, mas sobretudo grupal, comunitário, tribal, partilhado. Na maior parte do tempo, o imaginário dito individual reflete, no plano sexual, musical, artístico, esportivo, o imaginário de um grupo. O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem,

uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional (MAFFESOLI, 2001, p. 80).

5. O imaginário não é uma superestrutura ideológica

É compreensível que a expressão imaginário desperte reações adversas, como se fosse sinônimo de “ideologia”. Porém, é importante diferenciar esses termos. Perguntado se o imaginário poderia ser considerado como ideologia inconsciente de um grupo social, Maffesoli responde:

Quando se tem uma sensibilidade política aguçada, ao menos era assim durante a minha juventude, ideologia é sempre a postura do outro, do adversário. Mas se retomamos o que era ideologia para Destutt de Tracy, ainda no início do século XIX, trata-se de um conjunto orgânico de ideias. Nesse sentido, Destutt de Tracy foi um pioneiro. Existem muitos conceitos de ideologia. Pode ser o que está por trás de um discurso político explícito. Enfim, ideologia, conforme pensava Destutt de Tracy, não está longe da ideia de imaginário. A ideologia, contudo, guarda sempre um viés bastante racional. Não há quase lugar para o não-racional. No fundo do ideológico há sempre uma interpretação, uma explicação, uma elucidação, uma tentativa de argumentação capaz de explicitar (...). A ideologia, portanto, é sempre pensada, passível de racionalização. Já o imaginário, mesmo que seja difícil defini-lo, apresenta, claro, um elemento racional, ou razoável, mas também outros parâmetros, como o onírico, o lúdico, a fantasia, o imaginativo, o afetivo, o não racional, o irracional, os sonhos, enfim, as construções mentais potencializadoras das chamadas práticas. De algum modo, o homem age porque sonha agir. (...) O imaginário é também a aura de uma ideologia, pois, além do racional que a compõe, envolve uma sensibilidade, o sentimento, o afetivo. Em geral, quem adere a uma ideologia imagina fazê-lo por razões necessárias e suficientes, não percebendo o quanto entra na sua adesão outro componente, que chamarei de não-racional: o desejo de estar junto, o lúdico, o afetivo, o laço social, etc. O imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real, alguma coisa que encontra eco não somente na razão, mas também nos sentimentos dos ouvintes. O imaginário, certamente, funciona pela interação. (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

Na entrevista, Maffesoli tece críticas a Lacan e Castoriadis que trabalharam com o imaginário mas sem compreender seu dinamismo e ambiguidade:

A obra de Castoriadis a esse respeito não me agrada muito. Castoriadis sempre foi um intelectual preocupado com a política. Por influência marxista, acreditou, primeiro, na separação, pautada pelo primado da economia, entre infra e super-estrutura. Depois, tardiamente, teve uma espécie de revelação e inverteu essa relação. Com A instituição imaginária da sociedade, no fim da sua vida, descobre a autonomia do que antes considerava como uma mera superestrutura. Após essa revelação, ele desenvolveu, de maneira interessante, uma reflexão sobre

a força do imaginário. Ao mesmo tempo, um pouco como Lacan, também por determinação da sua formação, acabou por investir numa concepção rígida de imaginário. A tentação do conceito, do rigor cartesiano, levou vários intelectuais a noções rígidas de imaginário, quando a sua força consiste no oposto, na maleabilidade, numa certa imprecisão. (Castoriadis) atribuiu, então, ao imaginário o papel que atribuía antes à infra-estrutura (MAFFESOLI, 2001, p. 79).

O imaginário, portanto, não pode ser pensado como algo rígido, como uma superestrutura imutável. Ele possui uma realidade que é sua, própria, que reflete toda ambiguidade da totalidade do real, e por isso está sempre articulado ao mundo material e concreto com todas as suas vicissitudes. A partir delas, o imaginário cria linguagens vivenciadas, compartilhadas ou desejadas que refletem o social, o material, o empírico e as forças da natureza, mas que também refletem leituras e reações críticas ao social, ao concreto e ao material. Assim, entre o imaginário e o real existe uma ação de circularidade. Por isso, o imaginário atua como forjador social de sentidos, que tanto fornece suporte a estrutura de poder vigente como também, possibilita agir como uma potente força de alteração de certas facetas da realidade, especialmente o social.

Ambiguidade é um conceito forte e importante aqui. Assim como a religião é ambígua, ora conformista, ora revolucionária, o imaginário também comporta essas potências – de resistência ao novo e de apego ao passado, ou de recusa ao que é em função do que deve ser. Por isso o imaginário pode reforçar os sistemas vigentes/instituídos, bem como atuar como poderosa corrente transformadora. Baczko observa que quando um grupo no poder se sente agredido, ele “põe em marcha, como meio de autodefesa, todo o seu dispositivo imaginário, a fim de mobilizar as energias dos seus membros, unindo e guiando as suas ações” (BACZKO, 1985, p. 310) e identificando “os inimigos e os amigos, os rivais e os aliados”, etc. (BACZKO, 1985, p. 309).

A literatura apocalíptica está repleta de figuras com descrições de monstros e bestas-fera antropozoomórficas que condensam naquelas imagens os impérios e poderes daquela e de todas as épocas. Desse modo, o imaginário social ligado a uma narrativa religiosa fantástica e fabulosa cria esquemas de interpretação, informações e valores, e mobilizam indivíduos para ações de resistência comum. Nessa perspectiva, o imaginário é uma força efetiva e eficaz de reconfiguração das relações de poder na sociedade.

Por isso, o conceito de imaginário alcançou também autores de teologia bíblica. Walter Brueggemann em “A imaginação profética” argumenta que foi a imaginação que motivou os movimentos proféticos populares a protestar contra a brutalidade do sistema tributário de faraós, reis e sacerdotes, em busca de uma imaginada “terra prometida” ou de uma “nova Jerusalém”, assim como foi esse mesmo imaginário revolucionário que motivou os primeiros movimentos socialistas a protestar contra a opressão capitalista de seu tempo em nome de uma utópica “sociedade sem classes”.

A despeito desse potencial revolucionário, por ser ambíguo, o imaginário é autônomo e pode mobilizar forças conservadoras ou transformadoras, e por isso não

pode ser propriamente identificado com uma ideologia. Seu caráter é o da maleabilidade no dinamismo das imagens e símbolos. Maffesoli corrobora:

O imaginário, certamente, atua nos processos revolucionários, mas não se pode dizer que essa seja a sua prioridade, pois o imaginário opera em qualquer situação, contra ou a favor das revoluções. Há imaginário também na contra-revolução. Fazer do imaginário uma instância necessariamente revolucionária significa dar-lhe um estatuto que, por mais nobre, o limita. Há, mais uma vez, rigidez nessa apropriação. Desaparece, justamente, a autonomia do imaginário. O imaginário, caso se queira de fato uma definição, presente em *As Estruturas antropológicas do imaginário*, de Gilbert Durand, é a relação entre as intimações objetivas e a subjetividade. As intimações objetivas são os limites que as sociedades impõem a cada ser. Relação, portanto, entre as coerções sociais e a subjetividade. Nisso entra, ao mesmo tempo, algo sólido, a vida com suas diversas modulações, e alguma coisa que ultrapassa essa solidez. Há sempre um vaivém entre as intimações objetivas e a subjetividade. Uma abre brechas na outra. (MAFFESOLI, 2001, p. 80).

Finalmente, interrogado se imaginário seria uma espécie de retorno a uma ideologia romântica, ou mística, com forte apego ao telúrico, Maffesoli responde: “Não me incomoda que a noção de imaginário seja vista assim. Afinal de contas, não é desabonador nem infame ser romântico. Por que não?” (MAFFESOLI, 2001, p. 77).

O imaginário, portanto, pode ser compreendido como um conjunto maleável de símbolos, conceitos, memória e imaginação utópica de um grupo social que atua como fio condutor que estabelece relações significativas com o mundo material do cotidiano e o mundo das elaborações mentais a partir de imagens e projeções que, embora não existam materialmente e universalmente, estão carregadas de uma carga simbólica que expressa medos, anseios, desejos, etc. Dessa maneira, o imaginário remete, ao mesmo tempo à vida concreta com suas alegrias e sofrimentos, prazeres e dores, mas também ao sonho, ao topos e ao utópico, ao que é e ao que deve-ser.... e tudo isso constitui o que denominamos de real. Espero ter deixado claro que imaginário não se refere apenas a imagens pictóricas e visuais, mas também verbais e mentais que se prendem ao inconsciente e são de longa duração porque são transmitidas de geração a outra mediante os processo de educação, verbalização e socialização.

6. O imaginário e o real

Os imaginários sociais constroem pontos de referência no vasto sistema simbólico da coletividade. “A função do imaginário é, pois, a de mediar, simbolicamente, as nossas relações; ele é um mapa com o qual lemos o mundo, pois é através dele que organizamos, recursivamente, o real” (ALVARENGA 2013, p. 104). Quando uma coletividade designa sua identidade, sua representação e suas posições, produz crenças e comportamentos, modelos exemplares e estereótipos que se nutrem de sistemas simbólicos que produzem uma comunidade imaginada e real porque essa comunidade

que partilha do mesmo imaginário o reproduz em imagens visuais e mentais, conceitos e palavras-chave nas quais estão adesivados padrões comportamentais sugeridos pelo imaginário. Assim, o imaginário se desdobra em diferentes instâncias: há imaginários de gênero, de profissão, de etnia, de status social, e também imaginários religiosos. Todos fornecem um sistema de orientação aos grupos sociais, ora legitimando ora questionando facetas e dimensões do real. Até mesmo a ideia de nação, de pátria ou de identidade e cultura regional é imaginária. Ela é construída culturalmente. Por isso a teoria do imaginário permite compreender, por exemplo, movimentos nacionalistas como o nazismo que encantou multidões (ANDERSON, 2001). Conforme Teixeira, o imaginário,

é uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas; as imagens organizam-se de acordo com uma certa lógica, uma certa estruturação, de modo que a configuração mítica do nosso imaginário depende da forma como arrumamos nele nossas fantasias. É dessa configuração que decorre o nosso poder de melhorar o mundo, recriando-o, cotidianamente, pois o imaginário é o denominador fundamental de todas as criações do pensamento humano (TEIXEIRA, 2001, p. 37).

Essa definição é derivada de Durand, para quem a imaginação, em sua “função fabuladora” é reação da natureza humana contra a angústia existencial perante a inevitabilidade da morte. A imaginação, porém, não é opilácea, mas produtora de “equilíbrio biológico, equilíbrio psíquico e sociológico, é esta, afinal, a função da imaginação” (DURAND, 1993, p. 103). Na mesma linha de Bachelard, Durand argumenta: “A razão e a ciência só ligam os homens às coisas, mas o que liga os homens entre si, ao humilde nível das felicidades e das penas quotidianas da espécie humana, é a representação afectiva, porque vivida, que o império das imagens constitui” (DURAND, 1993, p. 104).

Desse modo, o imaginário pode ser compreendido como uma representação dinâmica e coletiva, de longa duração, que perpassa eras e séculos, é retransmitida e assume novas formas de acordo com os referenciais disponíveis na cultura. Não é a representação de algo ausente, mas de algo permanente, ainda que latente, adormecido e camuflado no mundo da experiência material. Por isso nem sempre representa um objeto material ou concreto, mas realidades abstratas como amor, ódio, poder, justiça, esperança, potências, energias e a percepção do caos que ameaça a ordem, tal como as imagens dos deuses-monstros marinhos da cultura mesopotâmica (Tiamat, Dagon, Môt) ou o Leviatã, ou o dragão, ou a serpente Apófis do Egito. Por isso o imaginário não é uma irrealidade, uma falsidade. É tremendamente real e significativo. Souza e Alexandrini, recorrendo a Tillich para aprofundar essa compreensão, comentam:

Imagens e símbolos estão diretamente correlacionados, pois são formados no mesmo espaço – o imaginário – e possuem a mesma estrutura: comunicam o incondicional (TILLICH, 1973, p. 30); comunicam aquilo que não poderia ser dito de outra maneira senão imagetivamente ou simbolicamente (ELIADE, 2004, p. 78). (...) Afinal, o símbolo religioso, segundo Tillich, é uma tentativa de superar a ‘limitação de nossa função cognitiva’ (TILLICH, 1973, p. 178). Assim

sendo, se algo não pode ser dito de outra maneira a não ser simbolicamente, não se trata de uma limitação humana, mas da superação da própria condição humana – agora expressada simbolicamente. Por essa e outras razões a filosofia contemporânea se debruçou numa abordagem hermenêutica do símbolo para a compreensão do que é próprio do humano. Ernst Cassirer, por exemplo, em sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, assume que ‘deveríamos definir o homem como animal *symbolicum* e não como *rationale*’ (SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B., 2020, p. 175).

7. A realidade - o mundo do imaginário não é ‘irreal’ (Eliade)

O estudo de religião e das religiosidades exige uma abordagem metodológica abrangente. A religião é, sim, um fato empírico observável, passível de análises estatísticas, etc. Mas não é só isso. A religião também é constituída por discursos, narrativas, temas teológicos, imagens, etc. O que chamamos “religião” não é algo que possa ser reduzido a quantitativos numéricos ou à ética, à política, ao dogma porque suas fontes se encontrariam em um a priori pré-racional, refratário aos alcances da razão pura, em uma unidade original de consciência e que se manifesta primeiramente no nível do imaginário. Tentar compreender a religião, reduzindo-a a conceitos derivados apenas das ciências naturais ou sociais é perder o foco. As origens da religião estão envoltas em um misto de sensibilidade-intuição-sentimento de criaturalidade (Otto) e insignificância, em um ponto-cego à razão, em uma espécie de vácuo permeado por forças muito dinâmicas, potências à espera de atualização. Essa abertura ao que é dito e explicitado pelas religiões em muito nos aproxima de colegas antropólogos/as. Interessa-nos sobretudo o discurso do fiel, da pessoa religiosa e que vive intensamente a experiência religiosa. Quanto mais nos abrimos à sua percepção da realidade, mais próximos estaremos de compreender algumas de suas motivações e comportamentos porque isso que chamamos de “realidade”, para a pessoa religiosa não se reduz, absolutamente, ao material e ao visível.

Já perceberam a quantidade de vezes em que Eliade emprega a expressão “imaginário” nos três volumes de *História das crenças e ideias religiosas*? Alguns subtítulos são “ritos e imaginação entre os caçadores paleolíticos”, “trabalho, tecnologia e mundos imaginários no neolítico”. Ele estava na pista, embora em sua época, os estudos específicos estivessem ainda no início. O próprio livro *Imagens e símbolos*, de 1952 é uma dica importante. Lá ele diz que “a imaginação imita modelos exemplares - as imagens - reproduzi-las, reatualizá-las, repete-as sem fim. Ter imaginação, é ver o mundo na sua totalidade; pois o poder e a missão das imagens consiste em mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito” (ELIADE 1979, p. 20-21), e acrescenta: “se bem que a estrutura da sua realidade não seja homologável às estruturas das realidades ‘objetivas’, o mundo do imaginário não é ‘irreal’. A imaginação revela estruturas do real inacessíveis quer à experiência dos sentidos quer ao pensamento racional. (ELIADE, 1979, p. 8). Ou seja, o imaginário, embora não tenha uma função propriamente cognitiva, é o depositário de todas as potencialidades cognitivas do espírito humano.

Estamos acostumados a compreender a palavra “realidade” como aquilo que corresponde apenas ao mundo material ou da experiência sensorial, ou seja, tudo aquilo que existe orgânica e estruturalmente, visível e/ou palpavelmente no espaço/tempo, passível de ser pesada, medida e de algum modo, manipulada. Porém, a totalidade do real comporta as incontáveis forças da natureza e realidades invisíveis e/ou inorgânicas (energia, luz, microorganismos invisíveis a olho nu, etc.). Desse modo, a realidade corresponde à totalidade de tudo o que é, seja ou não perceptível ou acessível. Para os pensadores realistas, a totalidade do real é um conjunto de fatos que existem independentemente da percepção humana. Por isso falamos hoje em “realidade virtual”.

Muito antes da física moderna, pensadores já se interessavam por compreender os fenômenos do magnetismo, dos imãs, da influência das fases da lua sobre as águas e as marés, enquanto os alquimistas precursores da química moderna tentavam compreender e acelerar processos de transformação dos minérios, além de se inquietar com as erupções de gripes e epidemias que irrompiam abrupta e repentinamente sobre populações. Demorou muito tempo para dar um “nome” às causas, até que novos métodos de investigação descobrissem algo real, mas invisível - vírus e bactérias. Até que isso acontecesse, vírus e bactérias invisíveis a olho nu recebiam em muitas culturas uma nomeação religiosa – devem ser demônios, espíritos malignos, gênios do mal, que infestam e ameaçam a humanidade⁸. Ou seja, o imaginário religioso, em seu modo próprio, fornecia combustível no plano da linguagem para muitos pesquisadores. Na falta de palavras e conceitos “científicos”, recorriam ao imaginário religioso. Eliade nos ajuda a compreender um pouco sobre a realidade no imaginário religioso:

é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. (...) Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido (...) o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. (ELIADE,1992, p.50).

“Consciência” é uma palavra chave para a fenomenologia. A consciência é instância que surge no momento em que se defronta com algo, o internaliza e o expressa de diferentes modos, ainda que ambíguos e fantásticos. Ao dizer que “o sagrado é “um elemento da estrutura da consciência”, Eliade esclarece a perspectiva seguida em nossa área. Não há, em Ciências da Religião qualquer abordagem “sobrenatural” nem qualquer submissão a mensagens supostamente reveladas por um ou mais deuses que habitem uma dimensão espacial paralela ao mundo empírico. Interessa-nos compreender as expressões e linguagens do homo religiosus (o fiel) e as consequências dessas linguagens no mundo empírico e social. O fiel (e a comunidade dos fieis, por extensão), é o campo de pesquisa, por excelência. O fiel é aquele/a que quando fala,

⁸ Ver: DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

narra, canta, reza, ora, etc, expressa sua experiência religiosa particular, na qual encontra referenciais de sentido e de verdade.

Mas o fiel não revela um outro-mundo trans-humano. Quando fala religiosamente, o fiel se expressa em um modo particular de posicionar a consciência. Gosto de usar nas aulas a metáfora das frequências AM e FM. Ambas estão disponíveis no seu rádio. Enquanto alguns interpretam o cosmos, a natureza, a vida, a sociedade e a si mesmos em frequência AM, outros o fazem em frequência FM, e nada impede que em algum momento, o botão do rádio mude a frequência e a consciência opere em outra modalidade e depois retorne à anterior. Mas eu não conheço um rádio sequer que opere as duas frequências simultaneamente, ao mesmo tempo.

Esses modos de ser e estar no mundo qualificam momentos da consciência humana. Para quem vem da sociologia e está mais acostumado com a leitura de Weber ou Peter Berger eu diria que a consciência quando está, no “modo sagrado” opera em um mundo “encantado” e quando está no “modo profano” opera em um mundo “desencantado”. Mas na fenomenologia e em Eliade não são dois mundos distintos. Não há dualidade. São apenas duas atitudes da consciência ou “modos de posicionar a consciência”. Por isso alguns preferem distinguir “consciência científica” e “consciência mítica”, como diferentes discursos não necessariamente excludentes. Gusdorf (1979) fala da consciência mítica como “forma espontânea de ser no mundo”, a primeira forma de conhecimento que o ser humano tem de si e do mundo, totalmente distinta da “consciência científica”, investigadora, inquiridora e que já se distanciou do modo anterior ou que a ela renunciou.

Do modo sagrado ou “encantado” de ser-e-estar no mundo, emergem os discursos que compõem as dimensões da linguagem da pessoa que vivencia a experiência religiosa - o homo religiosus. Para os que não participam desse modo de consciência, a linguagem religiosa torna-se quase incompreensível ou até mesmo esotérica porque está impregnada de outro tipo de experiência consciencial. Porém, essa linguagem não é quimérica, infantil ou irreal. As afirmações religiosas não são propriamente falsificações. São modos diferentes de falar, modos fantásticos, simbólicos e metafóricos de expressar um modo particular de percepção da realidade. Isso leva Eliade a afirmar: “É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar” (ELIADE, 1992, p. 50).

Prezados/as discentes iniciantes em Ciências da Religião, coloquem isso na cabeça: quando Eliade fala em “realidade sagradas”, não está se referindo a entidades que habitem lugares e espaços supra-empíricos. O objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa, seus discursos e expressões, e não o que o senso-comum considera transcendente: “O objetivo último do historiador das religiões é compreender, e tornar compreensível aos outros, o comportamento do homo religiosus e seu universo mental” (ELIADE, 1992, p. 79).

Universo mental é um termo próximo a “imaginário”. Só podemos captar o sagrado nas manifestações da pessoa que o delimita através de imagens, símbolos,

linguagens fantásticas, etc. Por isso, o “sagrado” não é algo ou alguém e não existe em estado puro, embora seja real nas expressões do fiel. O ‘transcendente’ não é captado pelo fenomenólogo, mas pelo homo religiosus que vive aqueles acontecimentos primordiais narrados, como instauradores de sua própria realidade existencial e que são, por isso mesmo significativos. E aí, o real é mais real ainda no imaginário... para cada fiel, o seu deus é o mais real de todos⁹...

O que você acredita ou no que não acredita, não interfere na realidade. A realidade continuará a mesma, independente de suas opiniões. A realidade comporta instâncias efetivas e eficazes, positivas e operantes, mesmo que você não acredite nelas ou que deixe de acreditar nelas. Essas instâncias, tal como os deuses e as deusas, habitam um espaço próprio, no ponto-cego da razão moderna que domina. Ou seja, independente de nosso ceticismo ou agnosticismo epistêmico e acadêmico, a grande maioria das pessoas continuará legitimando as muitas aparições marianas, agradecendo a bênçãos com oferendas ex-votos, incorporando orixás, recebendo passes de sacerdotes diversos, doando dinheiro para as igrejas e consultando médiuns em centros-espírita. Por que o fazem? Porque o imaginário religioso, por mais que pareça estranho e fabuloso ao mundo acadêmico, espelha e reflete as necessidades religiosas e existenciais das pessoas.

Concluirei mencionando Paul Tillich. Às vezes não damos atenção ao título que ele escolhe na Teologia Sistemática à seção dedicada à revelação: “A realidade da revelação”. Realidade é uma palavra forte e evoca o realismo que Tillich herdara de Schelling e buscava recuperar em novos moldes. Enquanto teólogo, Tillich é enfático: a revelação não é uma ilusão, uma imaginação ou mero jogo de linguagem. A revelação é uma realidade! Mas não se vislumbra na teologia de Tillich qualquer afirmação de uma realidade “por trás”, ou “superior” à realidade empírica. Sua abordagem é ontológica:

A ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo; ela é uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade. Este era também o sentido original de metafísica. Mas a preposição meta tem agora a irremediável conotação de designar uma duplicação deste mundo por uma ordem transcendente de seres. (TILLICH, 2005, p.35).

Em outra seção, afirma: “Dizer que Deus é transcendente não significa que se deva estabelecer um ‘supermundo’ de objetos divinos. Significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo, isto é, é autotranscendente” (TILLICH, 2005, p. 303). Transcendência não significa, nesse caso, um “além-mundo”, mas a própria realidade em sua totalidade e irredutibilidade. No conjunto da obra tillichiana, esse “para além” tem peso ontológico e não metafísico. O “além” não é um “lá, espacial”, não é um purgatório inventado, um inferno quimérico com fogo ardente ou um céu com planejamento urbano de ruas de ouro. O “além-de-si-mesmo”, em Tillich remete a uma percepção aguçada, semelhante ao que artistas e místicos vislumbram de

⁹ Eliade é autor de outro livro com um título um tanto enganoso, *Mito e realidade* (1972). Digo “enganoso” por dar a impressão de que essas palavras estão em oposição. Porém, quem o lê atentamente, conclui que o melhor título, em inglês deveria ser *Myth is reality*, ou em português, *Mito é realidade*.

modo diferenciado e que lhes proporciona estabelecer a perspectiva de um contraste, de um mundo “melhor”, “pior” ou pelo menos “diferente” e mais “encantado”. Então quando Tillich, Eliade, Ninian Smart, Meslin e toda boa escola fenomenológica em Ciências da Religião falam de transcendência, não se trata de uma realidade ao lado dessa realidade, mas do que, em última análise, pode nos levar ao excesso e ao limite extremo de nós mesmos.

Considerações finais

A realidade comporta o fabuloso, e o inexplicável e a esfera do sagrado, os deuses e as deusas. O mundo acadêmico é muito ingênuo ao julgar-se capaz de convencer ou alterar o imaginário popular a partir de sólidas exposições racionais a partir de argumentos baseados apenas em pesquisas empíricas que nunca saem do círculo das ciências ditas “naturais”. O que chamamos “fatos” ou “razão” são argumentos muito frágeis perante o poder do imaginário. O imaginário, enquanto sistema dinâmico de ideias-imagens de representações coletivas é reflexo do real e, ao mesmo tempo, o outro lado do real, o lado oculto do real.

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo B. Da história religiosa à história cultural do sagrado. **Ciências da Religião – história e sociedade**. Vol. 5, n.1, 2007.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
- ALVARENGA, Leonardo G. O imaginário religioso e a construção identitária de uma nação. **Teologia e espiritualidade**, vol.3, n. 10, 2013.
- BARBIER, René. Sobre o imaginário. **Em Aberto**, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. in: Leach, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, pp. 296-332.
- BLOCH, M. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio**. França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainardi São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BORGES, Jorge Luís. **O livro dos seres imaginários - manual de zoologia fantástica**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo, Paulinas, 1983.
- DELUMEAU, Jean. **A História do medo no Ocidente**, São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

- DURAND, Gilbert. **L'immagination symbolique**. Paris: PUF, 1989, p. 12-13.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa, Edições 70, 1993.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à Arqueologia Geral**. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário: ensaio acerca da Ciência da Filosofia da Imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa, Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPIG, Márcia Janet. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. **Anos 90**, vol. 6, n.10, dez. 1998, p. 151-167.
- GUSDORF, George. **Mito e Metafísica**. São Paulo: Ed. Convívio, 1979.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre, L&PM, 2017.
- JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Porto, 1976, pp. 105-131.
- LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LE GOFF, Jacques. (Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LÉVÊQUE, P. **Animais, deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade (entrevista). **Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, v. 1, n. 15, p. 74-82, ago. 2001.
- NICOLAZZI, Fernando. História das mentalidades e história cultural, **Vernáculo**, vol.1, n.1, 2000.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 15, n. 29, p.9-27, 1995.

PORTELLA, Rodrigo. A virgem Maria: suas aparições e mensagens na modernidade: uma arena de conflito. **Paralellus Revista de Estudos de Religião**, vol. 12, n.31, p. 601-618, 2021.

SCHMITT, J.C. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, Victor Chaves e ALEXANDRINI, Beatriz. Variações imaginárias e símbolo religioso: aproximações hermenêuticas. **Revista Caminhando**, v. 25, n. 2, p. 167-184, maio/ago. 2020.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **A dinâmica do imaginário e a trajetividade da cultura: re-significando o social**. Imaginário e representações sociais em educação física, esporte e lazer. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2001.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia** – estudos em crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. (Trad. G. Bertelli e G. Korndörfer). São Paulo/São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VAHL, Mônica M. e VASCONCELLOS, Marciele A. Mentalidades e imaginário: descontinuidades. **Caderno de Pesquisas Interdisciplinares em Ciências Humanas**, Florianópolis, vol. 15, n. 106, p. 221-234, jan/jun. 2014.

Submetido em: 09/08/22

Aceito em: 19/10/22