

# A RELIGIÃO E O SAGRADO NAS DOBRAS DE PODER

## THE RELIGION AND THE SACRED IN THE POWER FOLDS

*Clóvis Ecco*<sup>1</sup>

*Cristiano Santos Araujo*<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo se propõe a analisar, pela epistemologia da antropologia, a religião e o sagrado como dobras de poder. Utilizamos do conceito de Religião em Clifford Geertz, os horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin e o conceito de dobra em Gilles Deleuze. Pretende-se perceber que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elementos que determinam comportamentos humanos, nacionais e políticos, assim, a porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das identidades nacionais.

**Palavras-chave:** Religião. Poder. Identidade. Antropologia.

**Abstract:** This article aims to examine the epistemology of anthropology, religion and the sacred as power folds. We make use of the concept of Religion in Clifford Geertz, the horizons of the sacred in Aldo Natale Terrin and the concept of fold in Gilles Deleuze. The aim is to see that the dimension of religion and the sacred form, history and even in the XXI century, elements that determine human behavior, and national politicians, as well, the religion door is moved by the hinges of the sacred from the national identities.

**Keywords:** Religion. Power. Identity. Anthropology.

\* \* \*

### Introdução

Este artigo analisará, antropologicamente, as dobras de poder nas ambiências da religião e do sagrado. No capítulo um, abordamos o conceito de Religião em Clifford Geertz, no capítulo dois, tratamos dos horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin, e no último capítulo, apresentamos conceito de dobra e poder em Gilles Deleuze. Perceberemos que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elementos que determinam comportamentos humanos, nacionais e políticos. A porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Professor da referida Instituição em Pós-Graduação *Scripto Sensu*. Membro do INEP/ENADE/Teologia – 2015/2017. E-mail: clovisecco@uol.com.br

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bolsista CAPES. E-mail: umcristiano@gmail.com.

identidades nacionais. Neste jogo interacional entre Geertz, Terrin e Deleuze, dialogaremos com as matrizes constituintes de nossa epocalidade brasileira.

### **1. A porta: o conceito de religião em Clifford Geertz**

Geertz (1989, p. 66) aborda a dimensão cultural da religião a partir do conceito de cultura como:

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Portanto, os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (*visão de mundo*). A religião ajusta ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo. De modo específico, Clifford Geertz (1989, p. 67) conceitua religião como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

O sentido de símbolo aqui utilizado é um objeto que vincula, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção, o significado do símbolo. No que concerne aos padrões culturais, os sistemas ou complexos de símbolos são chamados de padrões culturais e representam fontes extrínsecas de informação. Eles fornecem programas para os processos social e psicológico que modelam o comportamento público. As fontes extrínsecas, ou seja, os padrões culturais, tornam-se vitais, pois o comportamento humano é instavelmente estabelecido pelas fontes de informação intrínsecas, genes e fisiologia, influenciando as hereditariedades sociais. Também é possível afirmar que os padrões culturais são modelos para o comportamento humano. Contudo, no caso dos padrões culturais o termo modelo assume duas dimensões: modelo “da” realidade e modelo “para” a realidade. Os modelos “para” funcionam para estabelecer informações para padrões de comportamento. Já os modelos

“de” são a representação de modo simbólico destes padrões de comportamento, algo que, segundo o autor, provavelmente só acontece entre os humanos. Os modelos “de” são concepções gerais e os modelos “para” são disposições mentais. É esse duplo aspecto que separa os símbolos de outras espécies de formas significativas (GEERTZ, 1989, p. 68-69). A intertransponibilidade dos “modelos de” e dos “modelos para” é bastante visível quanto aos símbolos religiosos. Os símbolos concretos envolvidos apontam para ambas as direções, expressam o clima do mundo e o modelam. O modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições, ou seja, a que exista uma probabilidade e uma determinada atividade exercida. Os mesmos símbolos definem as disposições que estabelecemos como religiosas e colocam estas disposições em um arcabouço cósmico. A religião, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, caso contrário, ela seria apenas um conjunto de normas morais. Nesse sentido, a religião, tem sempre a necessidade de explicar a ordem geral das coisas, independente de como esta explicação se desenvolva.

Geertz aponta a dependência do homem aos símbolos e sistemas simbólicos. Eles parecem ser decisivos para que o próprio ser humano seja viável enquanto criatura, havendo quase nenhuma transigência a sugestão que a capacidade de criar, apreender e utilizar símbolos pode falhar. Se isto acontecesse, nos diz o autor, seria o caos, um tumulto de acontecimentos ao qual faltam interpretações e interpretabilidade. Três são os pontos no qual o caos ameaça o homem (GEERTZ, 1989, p. 73): Em primeiro lugar, nos limites de sua capacidade analítica – a maioria dos homens não conseguem deixar sem elucidações problemas de análise não esclarecidos, uma inquietação profunda ocorre quando há o fracasso do aparato explanatório; Em segundo lugar, nos limites de seu poder de suportar – a religião oferece a capacidade de compreender o mundo e definir as emoções, permitindo suportá-las, não saber como interpretar as emoções causa um sofrimento ainda mais profundo; Em terceiro lugar, nos limites de sua introspecção moral – quando algo dificulta a possibilidade de fazer julgamentos morais ditos corretos, de utilizar o sistema simbólico que nos oferece o aparato ético e moral. Em resumo, a difícil compreensão de certos acontecimentos leva a dúvida, que se torna bastante desconfortável, quanto à existência de uma ordem de mundo verdadeira. Contudo a religião elabora, em contraponto a toda esta dúvida, uma ordem genuína do mundo que dará conta das eventuais ambiguidades. Nesse sentido, a religião pode ser entendida como uma forma de conhecimento do mundo. O axioma básico da perspectiva religiosa é que “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar”

(GEERTZ, 1989, p. 80-81). Uma perspectiva religiosa é um modo de ver, um entre outros modos. Esta perspectiva difere da do senso-comum, da ciência e da estética. Ela repousa em uma aura verdadeiramente real, a qual suas atividades simbólicas se devotam a produzir.

Geertz aponta uma dificuldade encontrada entre os antropólogos da religião, a de conseguir uma síntese do que observa em campo sem recair nas opiniões extremas encontradas entre indivíduos do grupo estudado. Um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia global e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra (GEERTZ, 1989, p. 89). Para um antropólogo, a importância da Religião está na sua capacidade de servir, tanto para o indivíduo quanto para o grupo, como modelo da atitude para a atitude. Os conceitos religiosos servem aos fiéis um arcabouço de ideias gerais, não apenas a questões metafísicas, mas a grande parte da existência humana. Assim, a partir do entendimento do papel da religião na função social e psicológica<sup>3</sup>, logo é possível alcançar a compreensão de como o verdadeiramente real e as disposições se colocam na vida cotidiana dos fiéis pela porta, ou o acesso da religião.

## **2. As dobradiças: liminaridades do sagrado**

Aldo Natale Terrin<sup>4</sup>, em *Antropologia e Horizontes do Sagrado*, objetiva repensar o religioso, e de modo especial, o mundo cristão, de maneira nova e mais criativa, vendo o homem, as culturas e as alteridades culturais simbólicas e religiosas não com sentimentos de autossuficiência, mas com o espírito de acolhimento e hospitalidade, por isso:

se me ponho diante das outras culturas como diante de um objeto de estudo, se vejo o outro 'simbólico' como resíduo de outros tempos,

---

<sup>3</sup> Para Geertz (1989, p. 91), o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios: 1. Análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita; 2. Análise do relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. O autor critica os estudos dos antropólogos contemporâneos que negligenciam este segundo estágio e dão mais ênfase ao primeiro.

<sup>4</sup> Aldo Natale Terrin, professor da Universidade Católica de Milão e da Universidade de Urbino, é conhecido por seus estudos relacionados com os aspectos fenomenológicos da religião e do ritual. É membro do comitê científico de revistas italianas especializadas no assunto.

como um horizonte fechado, se me afasto dos seus significados, se me distancio das suas convicções por presunção ou por emancipação, dificilmente compreenderei alguma coisa a respeito dele e, de modo particular, me escapará o seu horizonte de significado, me escapará o patrimônio simbólico e a riqueza dos significados religiosos que ele transmite (TERRIN, 2004, p. 11).

Para pensar esta dimensão da alteridade e percepções do sagrado em movimento na contemporaneidade, Terrin (2004, p. 377-391) utiliza-se da metáfora da porta como um símbolo cultural e espacial de mudança e de transformação na história comparada das religiões. Assim sendo, certos objetos, ações, palavras ou lugares pertencentes às esferas ordinárias da vida que podem transmitir-nos uma iluminação única de todo o mistério da nossa existência neles reside um elemento numinoso, algo que participa do sagrado, ou que separa espaços sagrados dos profanos, palco e cena das nossas experiências humanas, a esfera da nossa atividade e das nossas relações com o ambiente que nos circunda.

Segundo Terrin (2004, p. 378-79), espaço e rito são o binômio originário da relação microcosmo (homem) e macrocosmo (mundo). O rito configura a ordem no espaço, transforma caos em cosmos, e passa a fazer parte das experiências originárias na necessidade de ordenar o espaço. O rito e o culto são assim um espelho desse experiencial originário que transforma o caos em ordem e que, somando-se a outras experiências semelhantes, cria um primeiro e importante modo de ser no mundo. A partir das relações circulares entre homem, casa, cosmo entra o símbolo da porta separando este mundo do outro, separando o sagrado do profano, nos permitindo alcançar acessos (dobradiças) de ir e vir, entrar e sair dos espaços sagrados e profanos.

Gaston Bachelard (1974, p. 358), em *La Poétique de L'espace*, afirma que “a casa é nosso canto no mundo” – evidenciando a casa como nosso ponto de referência no mundo, como signo de habitação e proteção, tratando a casa como um verdadeiro cosmos que é o nosso primeiro universo. Para especificar esta dimensão usa duas espacialidades verticalizadas: porão (*combles*) e sótão (*sous-sol*). O sótão está mais perto das nuvens, da racionalidade, logo vai gerar imagens claras. O porão é a parte mais obscura, irracional da casa; lá é noite todo o tempo, lá se sente medo, portanto:

as palavras são casinhas com porão e sótão. O sentido comum reside no rés-do-chão, sempre pronto para o “comércio exterior”, no mesmo nível de outrem, desse transeunte que nunca é um sonhador. Subir a escada na casa da palavra é, de degrau em degrau, abstrair. Descer ao porão é sonhar, é perder-se nos distantes corredores de uma

etimologia incerta, é procurar nas palavras tesouros inencontráveis. Subir e descer nas próprias palavras é a vida do poeta (BACHELARD, 1977, p. 155).

Este é um dos caminhos viáveis de uma antropologia que vê na cosmicização do homem pelos ritos de nossa verticalidade original. A porta como “limen” (*threshold*) aponta para a separação entre sagrado e profano, símbolo gerador da própria ritualidade. O símbolo da porta aponta para o limite entre um lugar e outro, é o interstício entre dois espaços, é, portanto, o que divide duas modalidades de ser. Ela tem uma função proeminente, já que divide o espaço entre o dentro e o fora, e se o espaço sagrado é o interno, o espaço profano será o externo. Na prática, separando, excluindo, dividindo, reforça a ideia de ordem que está na origem da própria instância organizadora dos espaços, o que constitui o originário de que falamos. A porta, portanto, serve de critério interpretativo dos ritos porque ajuda a distinguir e criar uma barreira física importante, por exemplo, criando a primeira grande oposição binária sagrada/ profano, pureza/impureza, que em toda a antropologia parece corresponder a quase toda oposição binária, como, por exemplo, de direita/esquerda, alto/baixo. Naturalmente, correlatos de sagrado e profano são também dentro/fora, bom/mau, macho/fêmea, frente/atrás, aquém/além, e assim por diante (TERRIN, 2004, p. 380-381). Ora, a lógica prática, a lógica que encontra sua força expressiva e primordial exatamente no rito, teria simplesmente surgido dessa observação e dessas polaridades fundamentais.

Nesse sentido, o símbolo da porta se torna um símbolo capaz de servir de critério interpretativo de todos os ritos. E parece que essa função está fundamentalmente, ainda hoje, em todo o âmbito etnológico para interpretar de maneira adequada o que significam os ritos na sua essência mais particular. Os ritos excluem, criam liminariedade, introduzem, distinguem, criam o senso do mistério. O símbolo da porta é sempre o originário de todas estas funções e dessas modalidades experienciais do sagrado. No símbolo da porta como barreira que nasce também a primeira grande ideia de alteridade, divisão. É lá que se percebe ‘o que é diferente de como o que está além da porta. O alhures não necessariamente é o que está distante, basta que seja separado, oposto, irreconciliável, e por isso também fechado, excluído, ocluso, inacessível. O símbolo da porta, portanto, de uma primeira relação de oposição se desloca para indicar não apenas a diferença entre sagrado e profano, mas também qualquer outra diferença: tornou-se o critério de toda grande diferença. Por meio dos lugares, o nosso pensamento distingue, separa, mostra a diferença, definitivamente, além do que é sagrado e do que é

profano, permite ver todas as diferenças que se geram quase por clonagem em nível histórico-religioso sob o signo da oposição inicial onde

a porta, portanto, representa o lugar onde acontece a passagem de um estado a outro, a dobradiça entre dois mundos, entre o sagrado e o profano, e a porta protege o sagrado, esconde o mistério. Participa desse modo, da própria ambiguidade do sagrado: tem o seu momento 'fascinante', mas comporta também um 'tremendum' (TERRIN, 2004, p. 384).

Em termos dinâmicos, a porta representa a passagem e gera, portanto, o momento da separação, da ruptura, da morte, necessário para introduzir num outro estado de vida e de realidade. Liminalidade é viver no limite, uma situação espacial anômala e eficaz. O *limen* é o limiar, o limite, a ponte que é preciso atravessar, o túnel que nos ritos de iniciação é preciso percorrer antes de chegar à luz. Por exemplo, subir os degraus antes de entrar na igreja: reconhecer o que separa um mundo do outro (TERRIN, 2004:386). O período da marginalidade é o período em que estamos aquém da porta, mas também onde nos preparamos para atravessar a soleira. É um momento delicado porque também nele é preciso viver fora dos esquemas socioculturais, é preciso voltar a uma espécie de anomia social para compreender a própria existência foras das normas e imposições socioculturais.

A experiência religiosa é a decisão de estar dentro. Não se pode ficar dentro e fora ao mesmo tempo. Estar fora é estar excluído. Estar dentro é comprometer-se, é estar vinculado. A experiência religiosa é um risco, é um salto para o outro mundo. Não obstante este aspecto, para além da porta, o sagrado como incógnito e o futuro como risco, assim sendo o símbolo da porta, em quase todas as culturas, ele representa a passagem e o aspecto morte/vida que faz parte de toda passagem (TERRIN, 2004, p. 387). Tanto no aspecto do conteúdo quanto no da etimologia, o sagrado deve conduzir também ao que é desconhecido e que, portanto, é inacessível e causa medo na história das religiões. O sagrado tem sempre um espaço não esclarecido. O sagrado se constrói também através da 'porta fechada', este desafio é vivenciado pelo homem moderno que convive com um sentimento de ansiedade e inquietação, de medo sem objeto, sem correspondência, sem repouso, sem contrapartida. Logo, passar a porta significa ir ao encontro do futuro. E isso é traumático na sociedade atual sem perspectivas onde as portas parecem fechadas. Neste embate é que aparece o sagrado dessacralizado, e o risco tentador de nivelar tudo, de pôr tudo no mesmo plano, de achatar toda a realidade

nesta sociedade à deriva, por isso o símbolo da porta e o significado dos ritos de passagem permitem invocar um centro, um *axis mundi* (centro/pilar do mundo) de caráter religioso, visto que a visão relativizadora empobrece o sagrado até exauri-lo de todo o conteúdo. A experiência moderna é uma experiência de medo sem objeto, sem referências, o símbolo da porta, do limiar, da passagem ajudam a dar nome e circunscrever os próprios medos/anseios com o fim de ajudar a encontrar o sagrado (TERRIN, 2004, p. 390). O símbolo da porta se entrelaça antropologicamente ao símbolo da peregrinação com a necessidade de ir além, porque o sagrado está sempre em outro lugar, não é o canto escuro da porta. É assim que o sagrado pode ainda ser um farol na noite, o medo do futuro ainda pode ter um nome, e levar à confiança e ao senso de responsabilidade.

### **3. A dobra (in)finita: a religião e o sagrado nas dobras de poder**

Gilles Deleuze<sup>5</sup> lançou, em 1988 na França, *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. A dobra que vai ao infinito, conceito importante para pensar as relações entre materialidades e imaterialidades, a usual relação entre a vida humana e as respectivas abordagens (in)finitas sobre o sagrado e a religião. Deleuze diz que o barroco, que possui função operatória, não para de fazer dobras, o barroco curva e recurva as dobras, levando-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra, o traço do barroco é a dobra que vai ao infinito. A progressão segue duas direções, ou dois infinitos, como se tivesse dois andares: as redobras da matéria e as dobras e as dobras na alma. Embaixo, a matéria é amontoada, no alto, a alma canta a glória de Deus, uma vez que percorre suas próprias dobras, sem chegar a desenvolvê-las inteiramente, pois elas vão ao infinito. Por exemplo, diz-se que o labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras. O múltiplo não é só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras. Os dois andares se comunicam, e as dobras são conhecimentos que ascendem ao outro andar, molas numa forma de elevação (DELEUZE, 1991, p. 13-14).

O problema não é como findar uma dobra, mas como continuá-la, fazê-la atravessar o teto, levá-la ao infinito, fazendo dela uma forma de expressão, a dobra infinita separa ou passa entre a matéria e a alma nas dimensões da interioridade e da

---

<sup>5</sup> Filósofo francês (Paris, 18 de Janeiro de 1925— Paris, 4 de Novembro de 1995). Deleuze publicou estudos sobre pensadores como Nietzsche, Kant e Spinoza. Entre suas obras principais estão *Nietzsche et la philosophie* (1962); *Proust et les signes* (1964); *Logique du sens* (1969); *Spinoza* (1970); *Foucault* (1986); e *Critique et clinique* (1993).



exterioridade, do alto e do baixo, a dobra infinita passa, portanto, pela distribuição dos dois andares (DELEUZE, 1991, p. 58-59). O que é propriamente barroco é essa distinção e repartição de dois andares. Conheciam-se a distinção de dois mundos em uma tradição platônica. Conheciam-se o mundo de inúmeros andares, composto segundo uma descida e uma subida que se enfrentam em cada andar de uma escada que se perde na eminência do Uno e se desagrega no oceano do múltiplo: o universo em escada da tradição neoplatônica. Mas o mundo com apenas dois andares separados pela dobra que repercute dos dois lados segundo um regime diferente, é a contribuição barroca por excelência. Ela expressa a transformação do cosmo em *mundus*.

O barroco foi a última tentativa de salvar a razão teológica, que terminou por transformar-se em razão humana. A vida não é preservação, as forças vivas valem pelo que podem despendar em sua atividade vital. Manter as formas do poder, a dominação como dilema ético insolúvel, é falsear o problema das forças vivas, que é o dobrar-se ao infinito. O ornamento não é a forma do convívio, mas a dobra de uma força frente ao problema de seu ilimitado. Construir um problema é dar as condições de sua expressão, fazer com que ele fale o que antes jazia calado. Fazer um problema falar é produzir um acorde para além do terror e da suficiência do acordo, deixando soar uma dissonância fora da consonância do consenso. A política do acorde é a inclusão de uma atividade gerando um espaço livre num território esquecido pela disputa reativa por dominação. Pois o que faz do nosso mundo o melhor dos mundos, segundo Deleuze, é que nele a força é capaz de dobrar-se, o novo é capaz de incluir-se e a harmonia se faz, também, pela dissonância do acorde.

Sousa Filho (2009, p. 22) diz que apesar de o Barroco ser muitas vezes caracterizado por tirar seus efeitos de contrastes, criando uma constante tensão antitética, este processo não se verifica num dos pontos fulcrais de sua visão de mundo: a relação entre o corpo e a alma, entre o sensível e o inteligível, entre o mundo terreno da *physis* e um mundo que o transcenda. É que o Barroco, em sua tentativa de restaurar a razão clássica, instaura uma vasta zona de imanência, tornando esta relação muito mais próxima de uma síntese que de uma antítese, *sobreimprimindo* os dois planos num mesmo, apesar de respeitar ainda a transcendência de uma entidade divina. É segundo esta perspectiva que o Barroco nos parece próximo tanto de nossa contemporaneidade, já que esta nega a transcendência, sobretudo no plano epistemológico e estético, por configurar a simultaneidade de diversos planos, tais como os do nosso universo interior

e os das virtualidades históricas que transbordam nossa realidade visível: os *existentes-não-reais*.

A *Dobra* não é um livro sobre origami, nem tampouco o é sobre Leibniz ou sobre o barroco, porém é um livro de filosofia política. Dividindo o livro em três partes (a dobra, as inclusões e ter um corpo), Deleuze trava em cada uma delas um mesmo combate contra as máscaras da atualidade que escondem a dialética da dominação. Esta dialética constrói seu território travestindo o pressuposto dialético em dilema ético: trata-se de dobrar ou de ser dobrado. Aquele que dobra é o senhor, o dominante, e o que é dobrado o escravo, o dominado. Deleuze propõe a dobra como questão ética da atualidade, mas transforma esta questão em *como* se dobrar. O proponente não possui de antemão uma resposta para dar ao problema. Trata-se, antes, de construir a multiplicidade de condições onde o problema pode se exprimir. Mas porque a dobra exprimiria as condições que fazem surgir o problema ético da atualidade? E qual seria o problema ético moderno?

É a dobra que se multiplica ao infinito, em suas duas extremidades; que vai da matéria à alma, tornando indiscernível o limite entre o sensível e o inteligível. A dobra, além de permitir a caracterização de um elemento barroco fora de seus liames históricos, atua, enquanto procedimento estético, como a expressão do imanentismo característico do Barroco. Muitas são as imagens que Deleuze usa para ilustrar o que é uma dobra: as dobras do labirinto, do leque, dos tecidos, das formas esponjosas ou cavernosas e dos próprios elementos, como o filósofo aponta na pintura de El Greco. No entanto, a que melhor define a dobra é a linha de curvatura variável. Esta é uma linha que passeia espontaneamente e que, ao percorrer uma infinidade de pontos, pode compor uma superfície. Nela, cada ponto é composto por uma inflexão, uma espécie de ponto-dobra; a cada instante se diferencia, alterando seu grau de curvatura, ou seja, sua direção. É o fio que, dobrando-se ao infinito, compõe um tecido.

#### **4. Nas dobras de poder: por quem os sinos dobram?**

A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos, ou antes ao que representam os paradoxos (DELEUZE, 1998, p. 77).

Antonio Carlos Magalhães (2013, p. 60) diz que a religião nasce e prolonga-se como tecido complexo de influências e experiências impedindo qualquer tentativa de monocausalidade absoluta. Todo discurso religioso deve ser entendido como interdiscurso, não somente porque assim acontece em qualquer discurso, mas pela complexa história da religião que se protagoniza na relação, no diálogo e/ou no enfrentamento com outras religiões e experiências do sagrado, além de percorrer os vários subterrâneos culturais. Religião só existe no plural, não somente em termos da variedade das tradições religiosas, mas no âmbito interno das experiências e das tradições de cada religião. Aliás, uma das marcas da tradição é sua capacidade de sedimentar e cultivar certa flexibilidade para pensar a variedade do mundo. O fato de algumas tradições tentarem uniformizar práticas e pensamentos só confirma a multiplicidade e a variedade das experiências e das interpretações. Demarcar é carregar as marcas que estão implícitas em tentativas de exclusão. A alteridade é incontornável. O pressuposto da multiplicidade implica novos horizontes para o diálogo entre as religiões, mas também deveria implicar concepções mais tolerantes sobre as alteridades e as identidades consideradas fora dos discursos oficiais de cada religião, os quais são, mesmo sem querê-los, múltiplos e marcados pela interdiscursividade. É importante, portanto, superar as fronteiras que estabeleceriam uma separação radical entre religiões fechadas e as experiências religiosas diversas, pois não há vivência religiosa e interpretação religiosa que não carregue consigo os fluxos de multiplicidade e suas interdiscursividades.

Talvez, o projeto inacabado da modernidade tenha justamente na religião seu maior embate e derrota. A chamada pós-modernidade seria sinônimo para a incapacidade de a modernidade lidar com a religião? Ao contrário do que foi anunciado, a religião não perdeu a força, a fé cristã não foi banida; a experiência religiosa negou a ideia de que religião é expressão somente da alienação. A ideia de que a modernidade implantar-se-ia à medida que a religião se retirasse de cena não vingou. A modernidade avançou, mas a religião também. A modernidade agoniza em muitos aspectos; a religião recupera lugares perdidos. A forma como a modernidade pressupunha seu estabelecimento, baseado em diacronia entre emoção e razão, intuição e pensamento, superstição e ciência, pensamento simples e pensamento complexo, entre primitivo e moderno, não teve a eficácia e a abrangência previstas. O ser humano não partiu de um polo a outro, mas soube conviver com esses aspectos não como oposições, mas como princípios que podem coexistir na humanidade. Não existe ser humano que não seja o

pulsar da vida entre as diferentes possibilidades que encontra no cotidiano (MAGALHAES, 2013, p. 61).

Os sinos dobram, mas por quem? Colocamos mais esta imagem de dobras, o balancear de um sino na torre, para “compreender que a perspectiva é solidária de uma dinâmica do olho, que nada é fixo para aquele que alternadamente pensa e sonha” (BACHELARD, 1985, p. 95). Sob a auscultação dos velhos e novos arautos, Deus aparece e desaparece do palco, é morto e ressuscitado, desejado e expurgado, reverenciado e odiado. O século XXI apresenta um mundo em desordem tomado pelo senso religioso, o homem em busca de compreensão das forças e poderes atuante na existência humana, cuja amplitude e atuação ultrapassa sua finita compreensão. Balandier (1999, p. 150) citando Ernest Jünger, anuncia que “os deuses só se afastaram para voltar mais fortes: sempre houve deuses, e sempre haverá”. Há um interregno grande e secular do Divino, o que encontrou no século XXI o espaço exato para a transcendência, o intemporal e a nova manifestação do sagrado. Nesta encruzilhada encontram-se os caminhos da Literatura, Filosofia, Teologia, Sociologia, Antropologia, dentre outras áreas do conhecimento humano. As crenças não podem ser vistas como um monstro aos olhos dos lógicos cientistas, na verdade, em nosso século têm-se olhado como um monstro interessante. O ato de crer manifesta uma ordem de convicções, uma metáfora de desejos e incertezas a serem investigadas pela ciência moderna.

A modernidade submete o sagrado à prova das grandes mudanças, reduzindo os espaços, desconstruindo as funções atribuídas pela tradição religiosa ao longo do tempo. Com isso faz surgir o sentido religioso do homem moderno onde “a demanda do sagrado é tão forte quanto sua falta, a se exprimir de forma intensa” (BALANDIER: 1999, p. 157). Os deuses são necessários à medida que vendem e possibilitem as conveniências dos homens belicosos. Assim, em nosso tempo, há o crescente interesse face ao sagrado, não importando o nome e a destinação que se dê a Ele.

Sagrado moderno ou cosmo sagrado? Sagrado difuso ou informal? Religião invisível ou religiosidade guerreira? Religiosidade política ou política religiosa? O sagrado em expansão, abre caminho para apropriações individuais e coletivas em relação às instituições religiosas, e de maneira sincrética às ofertas de crenças a adesão é proporcional aos novos concessores de regras de vidas ou formas de salvação. Tudo na medida do homem, o que Balandier (1999, p. 164) chama de “privatização do religioso” ou a “religião à la carte”. Nosso tempo é marcado por uma forte névoa mística, uma nova religiosidade. O sagrado antes varrido para a periferia da história, agora está no

itinerário do sagrado face à medida humana no século XXI. Dependendo dos efeitos do sagrado não se olham os defeitos. Enfim, a religião saiu do subterrâneo imposto pela ciência, e está nas universidades com uma questão, ser analisada como essência da condição humana.

O Sagrado e a religiosidade, que nunca foram realmente banidos da sociedade, mantiveram-se apenas com nomes, rostos, formas e espaços diferentes. Em lugar de volta do sagrado, urge verificar a permanência do religioso na vida e nas áreas de conhecimento humano. Sendo a religião uma forma de organização do sagrado, este conhecimento está no caleidoscópio da palavra e da fé, onde

a Teologia, por definição, pretende ser palavra organizada, reflexão e discurso sobre Deus que é a questão fundamental não só da fé, como da própria existência humana. Porém, sendo linguagem, é na verdade metalinguagem, palavra segunda, que vem posteriormente e se segue à experiência de Deus e à práxis no seio da qual o homem pode experimentar o transcendente e o divino sob suas distintas e imanentes manifestações (BINGEMER, 1993, p. 71).

Conhecer o solo em que pisamos é condição *sine qua non* para a realização de uma festa epistemológica, uma abordagem eficaz do fenômeno sempre presente, a religião. Clifford Geertz (2001, p. 154-155) diz que a religião é a variável dependente favorita de todo o mundo. O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas. A religião é beliscão individual do destino sempre presente quando os sistemas ideológicos falham, ela ainda não falhou. Quanto a isso, Rubem Alves (1999, p. 13) diz que a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Segundo Peter Berger (2004, p. 15), a característica de nosso tempo é a convulsão das certezas e o questionamento das identidades. Os conflitos entre as diferentes ofertas de orientação são resolvidos no mercado. O sentido é uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências. Em nosso tempo vivemos o pluralismo, o estado em que as pessoas levam uma vida diferente na mesma sociedade. Estamos vendo o *'chacun à son goût'*, o mundo atual é marcado pelo individualismo selvagem, pelas múltiplas formas de violência, por conflitos, por racismos latentes, por intransigências religiosas, políticas e ideológicas.

## **Considerações finais**

Fabrico um elefante de meus poucos recursos.... Eis meu pobre elefante pronto a sair à procura de amigos num mundo enfasiado que já não crê nos bichos e dúvida das coisas.... Vai o meu elefante pela rua povoada, mas não o querem ver nem mesmo para rir.... Mostra com elegância sua mínima vida... A cola se dissolve e todo seu conteúdo. De perdão, de carícia, de pluma, de algodão jorra sobre o tapete, qual mito desmontado. Amanhã recomeço (ANDRADE, 2002, p. 168).

Carlos Drummond de Andrade, no poema *O elefante*, sugere a possibilidade de nosso árduo trabalho, sempre contínuo, de fabricar o amanhã a partir dos embates do hoje, através das insólitas esperanças. Quando pensamos nas relações entre religião, sagrado e as infinitudes na ambiência humana temos a dimensão do desafio para a Antropologias, especificamente, a Antropologia da Religião, num enorme recomeçar constante. A religião e o sagrado são dobras de poder entre dominantes e dominados, entre os que creem e os que não creem mas perceber a importância da religião nestes tempos tão desafiadores. A religião como sistema simbólico sintetizador do *ethos* humano em Clifford Geertz, a liminaridade da porta na antropologia dos horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin e o conceito de dobra rumo ao infinito em Gilles Deleuze pretende perceber que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elemento que determina comportamentos humanos, nacionais e políticos. A porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das identidades nacionais, e o ser humano está nesta liminaridade optativa. Os acessos às portas da religião via as dobradiças do sagrado tem sua interioridade e exterioridade alicerçadas em delimitações da angulação entre o alto e o baixo de nossas angústias metafísicas ante as nossas caminhadas rumo ao (in) finito, assim, o porão e o sótão humano, acessíveis pelas dobras da religião e do sagrado, continuam a despertar estudos e análises tão oportunas quanto imprescindíveis.

## **Referências**

- ALVES, R. *O que é Religião?* 4. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- ANDRADE, C. D. *Antologia Poética*. Poema 'O elefante'. São Paulo: Record, p.168-171, 2002.
- ANTOUN, H. *As dobras do poder*. Rio de Janeiro: Caderno de pesquisas de pós-graduação da Escola de Comunicação da UFRJ, in: <http://www.pos.eco.ufrj.br/docentes/publicacoes/hantoun11.pdf>

- BACHELARD, G. *A Poética do espaço*. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.  
\_\_\_\_\_. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1985.
- BALANDIER, G. *Os retornos e os contornos do Sagrado*. In: O Dédalo, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernismo, Pluralismo e Crise de Sentido*. A orientação do homem moderno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BINGEMER, M. C. *Alteridade e Vulnerabilidade*. A experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papyrus, 1991.  
\_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. 4ªed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- GEERTZ, C. *A Religião como Sistema Cultural*. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.  
\_\_\_\_\_. *Nova Luz sobre Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGALHÃES, A. C. M.. *Religião: árvore ou rizoma?* São Paulo: Revista Estudos de Religião, v. 27, n. 1. 59-67, jan-jun, 2013.
- ROLNIK, S. *Esquizoanálise e antropofagia*. In: Encontros Internacionais Gilles Deleuze, Brasil, 10–14 de junho de 1996.
- SOUSA FILHO, A. F. *A menor distância entre dois pontos: sobre o conceito de dobra enquanto componente da visão de mundo e da técnica de escrita em Maria Gabriela Llansol*. ABRIL– Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, Vol. 2, nº 3, Novembro de 2009.
- SILVA, R. N. *A dobra Deleuziana: Políticas de subjetivação*. Revista Departamento de Psicologia da UFF;16(1):55-75, jan.-jul. 2004.  
<http://www.ichf.uff.br/publicacoes/revista-psi-artigos/2004-1-Cap4.pdf>
- TERRIN, A. N. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.