

A reinvenção do mito: implicações para os estudos em história das religiões e religiosidades

Recebido em 01-09-2013
Aceito para publicação em 27-12-2013

103

Jonathan Menezes¹

Resumo: A religiosidade está na matriz da existência humana. Como analisar cientificamente aquilo que é produto de subjetividades ou de pura abstração? O trabalho do historiador está em analisar as “regras de funcionamentos sociais”, contidas nas práticas religiosas. Meu interesse particular aqui está nos mitos: o que são? Que tipo de práticas eles engendram ou regras de funcionamento social que ajudam a gerir? Que crenças comuns gravitam em torno do mito? Como se dá sua aceitação ou rechaço no mundo contemporâneo? Essas são algumas das questões que neste ensaio se pretende abordar como parâmetros de análise para uma história das religiões e religiosidades.

Palavras-chave: sagrado; mito; história; religiosidade.

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina, e em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Professor da Faculdade Teológica Sul Americana. Coautor de vários livros, e autor de “Humanos, graças a Deus” (2013), pela Novos Diálogos Editora. Contato pelo e-mail: jonathan@fts.edu.br

1. Introdução

A religiosidade está na matriz da existência humana. Desde os tempos e lugares *sacralizados* às mais abjetas instâncias de *profanação*, o ser humano não se separa de sua supra-existência, de sua faceta (por mais oculta ou rechaçada que seja em alguns) mística e transcendente. E a história se faz a partir das temporalidades e dos homens (*sagrados* ou *profanos*): “é a ciência dos homens no tempo”, conforme a célebre frase de Marc Bloch.² É precisamente isso que distingue o saber histórico de outros saberes, como observa Eduardo Basto de Albuquerque, isto é:

Sua postura de ancorar-se no tempo como fundamento de onde partem todas as suas análises. Sem o tempo não há historiador. Breve ou curto e longo ou muito longo, sempre o tempo é a base na qual todo historiador se finca para realizar suas análises.³

Embora, acrescento, não deva admitir ser escravizado por uma tirania, seja em relação ao passado ou até mesmo ao presente. Presente e passado *se interpenetram* na linguagem de Bloch.

Mas como denominar “ciência” essa disciplina que trabalha com um material nada equacionável ou exato, que é o ser humano? Tenho a impressão que esse é um dos permanentes impasses da história. No que concerne ao estudo das religiões e religiosidades, quer dizer, daquilo que pode ser (e é) visto como construto humano e, ao mesmo tempo, expressão de seu estado interior e subjetivo, os historiadores podem se ver diante de outro embaraço: como analisar cientificamente (se é que a história é mesmo uma *ciência*) aquilo que é produto de subjetividades ou de pura abstração? Ou, como interroga Dominique Julia, “como compreender com as nossas categorias mentais e nossos conceitos de hoje o que é fundamentalmente *diferente*, ou fundamentalmente *outro*?”.⁴

² Bloch, 2001, p.55.

³ Albuquerque, 2003, p.57.

⁴ Julia, 1976, p.109.

Ora, se uma das matérias-primas da história é aquilo que o homem *faz* – ainda que suas expressões possam se configurar como *mentalidades* ou *discursividades* – poderíamos identificar nas *práticas* (conceito trabalhado de diferentes formas por autores diversos, como os conterrâneos Michel de Certeau, Michel Foucault e Pierre Bourdieu) um aporte inicial para o estudo das religiões e religiosidades. As práticas, mesmo as de caráter religioso, obedecem a determinadas “regras” de funcionamento. O interesse do historiador, portanto, está em analisar as “regras de funcionamentos sociais”, contidas nas práticas religiosas ou não-religiosas dos indivíduos ou dos grupos. Logo, como explica Julia,

O que interessa ao operador, ao analista, não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantém essas afirmações, esses enunciados com o tipo de sociedade ou de cultura, que os explicam. Tornaram-se, assim, *sintomas*, sinais de uma coisa diferente daquela que pretendem dizer. Quer se trate do clero, quer das práticas de piedade ou das teologias, nós interrogamos os fenômenos religiosos em função daquilo que são suscetíveis de ensinar-nos de certa condição social, quando, justamente, essas teologias eram, para os contemporâneos o próprio fundamento da sociedade.⁵

Parece-me que Michel de Certeau tem um ponto de vista similar ao de Julia, no que tange às preocupações mais iminentes da *história religiosa*:

Mais fundamentalmente, o historiador estabelece, espontaneamente, como tarefa, determinar o que um setor definido como “religioso” lhe ensina de uma sociedade (assim o fazemos todos). O que ele situa pelo termo “sociedade” não é um dos pólos de confronto com a religião, mas o eixo de referência, o “modelo” evidente de toda inteligibilidade *possível*, o postulado atual de toda a compreensão histórica. Nesta perspectiva “compreender” os fenômenos religiosos é, sempre, perguntar-lhes outra coisa do aquilo que eles quiseram dizer; é interrogá-los a respeito do que nos podem ensinar a respeito de um estatuto social através das formas coletivas ou pessoais da vida espiritual...⁶

⁵ *Ibid.*, p.108.

⁶ Certeau, 2006, p.143.

Meu interesse particular aqui está nos mitos: o que são? Que tipo de práticas eles engendram ou regras de funcionamento social que ajudam a gerir? Que crenças comuns gravitam em torno do mito? Como se dá sua aceitação ou rechaço no mundo contemporâneo? Essas são algumas das questões que essa pesquisa quer abordar como parâmetros de análise a uma história das religiões e religiosidades.

2. Gênese: sentidos do mito *cosmogônico*

Gênesis⁷ aponta para um ser humano que foi criado a fim de gozar das benesses de um universo, fundado *ex nihilo* para ser a sua morada. Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança”. E assim se fez. “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; criou-os macho e fêmea”. Os termos “imagem e semelhança” definem o ser humano, em seu estado original, com relação a Deus. Eles foram feitos do material divino e dele possuem a centelha que aquece seus corpos e os movem para a vida. No tempo mítico, Deus não estava longe de suas criaturas, em especial, da humanidade que espelhava seus traços. Como diria Paulo, o apóstolo, na Divindade (Javé) eles tinham a vida, o movimento e o ser, e eis que afirmaram alguns dos poetas gregos a quem Paulo cita para os atenienses: “Pois nós somos de sua raça”.⁸

E Deus gerara seres de sua raça e da própria criação; do solo, pó da terra, ele molda o homem; com seu Espírito (*rúah*) ele confere o sopro de vida (*nefesh*), que anima a vida carnal do homem, de modo que ele se torna um ser vivo, vivo para governar a própria vida que pulsa, rasteja, cresce e gravita a seu redor. A imagem e semelhança divinas refletem-se na capacidade do homem de criar e dominar: “Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a. Submetei os peixes do mar, os pássaros dos céus e todo animal que rasteja sobre a terra!”.

Eis o homem em sua condição mítica e primitiva: com mais privilégios que os próprios anjos, ele é colocado sobre um jardim, o jardim do Éden (do “prazer”), para ali ser mordomo-

⁷ Cf. Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), relatos de Gênesis 1 e 2.

⁸ Cf. Atos dos Apóstolos 17.28. (TEB).

beneficiário de tudo o que Deus fez, e que viu “que era muito bom”. Mas o homem não podia estar só, isso não era bom aos olhos do Criador. Do próprio homem, fez-se a mulher, sua companheira e ajudadora; ligados “umbilicalmente” e espiritualmente, ambos tornam-se também “uma só carne”, vivenciando os prazeres da existência e em harmonia entre si, com o restante da criação e, o mais fundamental, em perfeita sintonia com seu Deus.

Este mito remete, pois, à criação do humano na terra, conforme relatos cosmogônicos do livro de Gênesis. É rico em detalhes, figuras e representações que, *per si*, geram um modelo, um paradigma correlativo à origem do universo. Nesse mito está implícita a ideia de relacionamento sem roturas entre o ser humano e a divindade, o imanente e o transcendente. Sua produção se dá a partir de diferentes testemunhos de algumas tradições literárias (em especial, a sacerdotal) do povo hebreu, dando sustentação e fundamentação a toda a cultura religiosa e política posteriormente formada.

Eis a função do mito, relendo Mircea Eliade em seu livro *O Sagrado e o Profano* (1992): revelar como uma realidade veio à existência, contando-se uma história sagrada. Nesse sentido, a recorrência perene do homem religioso a um “tempo sagrado” significa uma tentativa de restauração de um estado temporal e cósmico em sua origem ou princípio (*arché*), precedente ao estado existencial *profano*. Conforme elucida Eliade, “é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos”.⁹

Em outra obra, *Origens* (1989), Eliade informa que nas línguas europeias a palavra “mito” indica, maiormente, “ficção” – imaginação, história fantasiosa. O autor, porém, se propõe, no capítulo da obra em que analisa o mito cosmogônico e a “história sagrada”, a estudar culturas em que o mito significa *verdade* a respeito de algo, revela a realidade de algo. O mito tem a característica primordial de contar como qualquer coisa se originou – o homem, o mundo, uma instituição, e assim por diante. Segundo Eliade, o “mito cosmogônico” tem precedência sobre os demais, posto que nele se baseiam todos os demais mitos de origem. É, nesse sentido, exemplar ou paradigmático. Conforme analisa, “esta história sagrada primordial, reunida pela totalidade de mitos significativos, é fundamental porque explica, e

⁹ Eliade, 1992, p. 79.

por isso mesmo justifica, a existência do mundo, do homem e da sociedade”. Esta é a razão, prossegue o autor, porque a mitologia é considerada, ao mesmo tempo, uma *verdadeira história*: “ela relata como surgiram as coisas, fornecendo o modelo exemplar e também as justificações para as atividades do homem”.¹⁰

Eliade ainda focaliza o exemplo dos povos Dayak, de Bornéu (ilha asiática). Como para outros povos primitivos, o mito cosmogônico influencia os princípios que governam a existência cotidiana desses povos, de modo que a história sagrada é “re-vista” na vida da comunidade e na existência individual de cada membro. “O que aconteceu no princípio descreve simultaneamente a perfeição original e o destino de cada indivíduo”.¹¹ Ainda baseado nesse exemplo, pode-se aferir, por fim, que os mitos de criação do mundo (cosmogonias) são muito similares entre muitos povos antigos. Nota-se, na seguinte descrição de Eliade, uma patente similaridade (em alguns aspectos) entre o mito Dayak e o mito cosmogônico do Gênesis:

*No princípio, diz o mito, a totalidade cósmica encontrava-se ainda indivisa na boca da cobra d’água enrolada. Surgem então duas montanhas e das suas colisões repetidas nasce a realidade cósmica: as nuvens, os montes, o Sol e a Lua, etc. as montanhas são as sedes das duas divindades supremas e são também essas mesmas divindades. Elas, contudo, só revelam as suas formas no final da primeira parte da criação. Na sua forma antropomórfica, as duas divindades supremas, Mahatala e sua mulher, Putir, procedem à obra cosmogônica e criam o mundo superior e o mundo inferior. Mas falta ainda um mundo intermédio, e a humanidade para o habitar. A terceira fase da criação é levada a cabo por dois calaus, macho e fêmea, que são na realidade idênticos às suas divindades supremas.*¹²

Percebe-se que um dos aspectos que indicam similaridade entre os referidos mitos é a indicação de uma “terceira fase” da criação, em que as divindades criam macho e fêmea, para levar a cabo essa fase, e criam-nas “idênticas” às divindades, à sua “imagem e

¹⁰ Eliade, 1989, p.97.

¹¹ *Ibid.*, p.99.

¹² *Ibid.*, Itálico nosso.

semelhança”. Ambos os mitos, portanto, relembram aquilo que Mircea Eliade, Rudolf Otto e outros estudiosos da religião já observaram: a religiosidade, o anseio pelo eterno e transcendente, é uma expressão da condição humana. Há uma referência a isso no Antigo Testamento, em Eclesiastes, quando se diz: “Tudo fez Deus formoso no seu devido tempo; também pôs a eternidade no coração do homem, sem que este possa descobrir as obras que Deus fez desde o princípio até o fim”.¹³

Ou seja, além da beleza do universo, Deus permite ao homem ter um senso limitado e parcial acerca do devir histórico, permanecendo veladas, porém, a intencionalidade e ação divinas no que tange ao futuro de sua criação. O homem tem um relance, uma chama acesa em seu coração, mas não a plenitude da revelação dos tempos. Assim, coloca-se em suspenso, pasmado e tateante diante do mistério da eternidade e de sua própria existência, mantendo apenas aquela chama animada, lá no fundo, que o mantém unido ao sagrado. A alma humana contém a atração pelo *numinoso*, na linguagem de Rudolf Otto; segundo os autores Paim, Prota e Rodriguez (1997), “a alma humana possui o instinto religioso. Ele se revela nesse impulso interior, nessa busca tateante, nessa ‘saudade do absoluto’ que a tantos homens persegue”.¹⁴ E é precisamente essa “saudade do absoluto”, que faz com que os homens criem e recriem o tempo todo seus mitos, fazendo-os ressurgir com novas facetas, porém, em torno desse *pathos* ancestral. “O homem”, expõe Eliade, “só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses”.¹⁵

3. Mitologia moderna: religião *sem Deus*

Nesse tópico pretendo fazer convergirem dois pontos de vista: o do historiador das religiões Mircea Eliade com o do sociólogo da religião Roger Bastide. Embora em instâncias de pesquisa díspares, ambos se ocupam de um só objeto mais amplo: de religiões e de homens. E aqui quero focar especificamente a *mitologia moderna*. A expressão parece estranha, à medida que todos sabem que um dos intentos da modernidade foi o de romper com os

¹³ Eclesiastes 3.11. Edição da Bíblia *Revista e Atualizada*. Itálico nosso.

¹⁴ Paim, *et al*, 1997, p.20.

¹⁵ Eliade, 1992, p.89.

mitos erigidos até então, apresentando, em contrapartida, uma nova plataforma que tornaria obsoletas quaisquer buscas por referenciais de vida na religião tradicional (de matriz cristã) ou, caso se prefira, no universo transcendente (ou das religiosidades). Bastide (2006) afirma: “se há uma época que entrou em guerra contra os mitos, essa época é a nossa”.¹⁶

Tentava-se criar, portanto, o homem a-religioso ou, como prefiro pensar, *ateísta*, isto é, que não cria nem tinha a necessidade sequer de recorrer à hipótese da existência desse Deus (o Absoluto), que supostamente inventou o cosmos. Assim, num mundo até então orientado por crenças, dogmas e teologias, busca-se implantar um novo governo: o do homem, por meio da razão e da ciência; de uma humanidade que, pela técnica, caminhava irremediavelmente ao progresso. Estava em curso, como diz Eliade, a *dessacralização da morada humana*, parte integrante da transformação do mundo nas sociedades industriais do Ocidente moderno. O sagrado era visto como um obstáculo à emancipação do ser humano, à conquista de sua liberdade. O homem só seria verdadeiramente livre quando matassem o último deus.¹⁷

Contudo, com a ávida intenção de fazer implodir os deuses e os mitos, o homem moderno cria outros mitos. Um deles é apontado por Eliade: de uma existência totalmente dessacralizada. Mesmo o homem a-religioso conserva traços de uma vida religiosa, ainda que sejam traços imemoriais ou inconscientes. Não existe vida profana em “estado puro”.¹⁸ Em outras palavras, um homem “profano”, queira ou não, conserva traços comportamentais religiosos de seus antepassados, embora não lhes atribua uma significância propriamente religiosa. Isso quer dizer que muitos dos que se auto-declararam “sem-religião”, ainda continuaram se comportando religiosamente através de “mitologias camufladas” (pelo secularismo) e “ritualismos degradados”.¹⁹

Dessarte, Roger Bastide inicia seu ensaio sobre a mitologia moderna, fazendo alusão à observação de Karl Marx de que “nossa civilização, longe de destruir os mitos, multiplicou-

¹⁶ Bastide, 2006, p.97.

¹⁷ Eliade, 1992, p.165.

¹⁸ *Ibid.*, p.27.

¹⁹ *Ibid.*, p.166.

os”; e, também, cita Bérghson: “o homem é uma máquina de inventar deuses”²⁰. De fato, ao tentar abolir todos os deuses e mitos criados pelas religiões, a modernidade acabou inventando muitos outros, erigindo para si uma religião própria, porém, uma religião “sem Deus”. Mata-se o Deus cristão, o Senhor criador do Universo, para edificar altares “religiosos” (sem ser) a novos deuses, como a razão e a ciência. Como ressalta Bastide, o objetivo era de *desmitificar* tudo.

E na verdade só criaram mais um mito, o da desmitificação, infinitamente mais mistificador que os outros todos que se queria abolir. Pois o homem não pode viver sem mitos; o mito está, de certa forma, na raiz ontológica de seu ser, e todo indivíduo que se respeite irá sempre negar-se a se deixar castrar para ser bem mais domesticado. (...) A ciência não destruiu esses mitos, destruiu apenas a sua ordenação; logrou apenas, em seu esforço obstinado de negação, cumprir o papel das Bacantes, dispersando mundo afora os membros arrancados de Dioniso, Orfeu e Osíris... Só logrou matar a mitologia “cultura”, deixando-a perpetuar-se em estado “selvagem” e, por conseguinte, ainda mais passível de irromper dentro de nós com toda a sua fúria por estar agora “incontrolada”.²¹

“E como não haver uma criação incessante de mitos, se é verdade que a mitologia é uma necessidade ontológica do homem?”,²² indaga o autor. Ele continua: “Ao homem, que já não pode apoiar-se em mais nada, pois nada mais tem sentido, só resta apoiar-se em si mesmo e fazer jorrar de sua revolta novas flores míticas”.²³ O *mito do progresso*, sem dúvida, é um dos motores que movem o homem moderno. Ele cria a ilusão de que a humanidade progride não mais guiada pela providência divina, mas por seu próprio esforço e inteligência. Arranca os homens de seu desespero, gerando sentido ao presente e ao futuro. Ele não é mais “ordenado” no universo, mas agora “ordena”. Descobre-se, portanto, nos termos de Bastide, uma *nova arquitetura mítica*. Esse autor retraza o caminho da mitologia moderna em três etapas, que resumirei abaixo:

²⁰ Bastide, 2006, p.97.

²¹ *Ibid.*, p.97-98.

²² *Ibid.*, p.99-100.

²³ *Ibid.*, p.103.

a) Um primeiro esforço se dá *a partir da ciência*. Inicia-se aqui o processo de cultivo do prazer com o natural sem a necessidade de ou referência ao sobrenatural (materialismo cientificista). A matéria e as leis físicas passam a ser suficientes para explicar a realidade. Os progressos espetaculares alcançados pela ciência, a partir do século XIX, introduzem o homem num universo mítico e “fabuloso”; é a criação de uma nova religião, em que o homem se religa ao mito, no entanto, sem a interferência dos deuses. “Parece que, subitamente, a ciência supera o homem que a construiu e torna-se pura divagação do espírito, aproxima-se da magia”. Bastide afirma que o mecanismo de fabricação de mitos consiste, nesse particular, “em dissociar um elemento do discurso conceitual do conjunto que lhe dá o seu verdadeiro sentido, retendo apenas a ‘fulguração’ e transformando-o em ‘imagens violentas’ – a violência aqui provindo da ruptura voluntária introduzida na coerência da linguagem científica”.²⁴

b) Um segundo esforço se dá *a partir da técnica*. Nesse caso, a *máquina* é, literalmente, o fabricante de novos mitos. Já não há como impedir o progresso. A via é de transformação tecnológica do mundo, o crescimento econômico, a expansão de fronteiras da natureza para o “bem da humanidade”. Tudo passa a ser objeto de manipulação em nome da civilização moderna, do “desenvolvimento” (que também é mito). Como explica Bastide, “a princípio, o homem tentou manter a sua antiga mitologia dentro desse novo clima. Tentou dar às cidades artificiais e às máquinas invasoras os mesmos significados simbólicos a que estava habituado”.²⁵

Entretanto, alguns resultados dessa mitificação da técnica, dessa criação de novos símbolos, da substituição ou aniquilação do arcaico, têm sido catastróficos: o século XX representa o cemitério das mitologias e das utopias modernas. O preço da exploração e tecnologização da vida tem sido o colapso geral do ambiente e da natureza. O ídolo da ciência (o progresso) gerou seu próprio “contra-ídolo”: o caos. Os mitos da técnica não conseguiram, assim, exorcizar por completo o pavor do ser humano moderno, nem tampouco conferir as “respostas” que se buscava.

²⁴ *Ibid.*, p.104.

²⁵ *Ibid.*, p.105.

c) Por fim, um terceiro esforço, segundo Bastide, é de *ordem sociológica*. Trata-se da “fabricação das utopias”. O movimento das utopias é paralelo ao do desenvolvimentismo; caminha na contramão dos valores erigidos em torno do mito do progresso, rejeitando e contrapondo, ideologicamente, o modelo de sociedade, até então, proposto. Bastide defende que as utopias “não passam, na verdade, de mitos da sociologia, da marca da recusa do homem em aceitar a época em que vive tal qual moldada pela história”.²⁶ Tem, no entanto, a mesma finalidade da *mitologia natural*: “transcender a sua finitude acrescentando um suplemento de significação às coisas”. Enquanto a mitologia natural transpõe esse suplemento ao *além místico*, a utopia situa seu suplemento no *além histórico*: o futuro.²⁷ A revolta inerente ao mito das utopias, porém, não lhe garantiram um futuro muito promissor, na análise de Bastide.

A constatação desse sociólogo nesse artigo é a de que os significados míticos não foram instintos da história, mesmo numa existência cada vez mais dessacralizada. Num mundo cada vez mais fragmentado, restam, por sobre as demais, de acordo com Bastide, as “mitologias pessoais”, através das quais os mitos permanecem vivos:

Sobrepondo-se, fusionando-se também nos momentos de crise ou abalos em nossas estruturas sociais. Aquilo que Nietzsche, com efeito, invocara com todo desejo, “a morte de Deus”, só podia terminar com a multiplicação dos antigos deuses voltando à tona, ou com a criação de novos deuses – a “ciência”, a “técnica” – de ora em diante reivindicando para si o privilégio de holocaustos sangrentos... O homem continuará sendo, sim, uma fábrica de mitos, o que não é grave enquanto o mito continuar sendo a expressão de nossa luta contra a incompletude, e de nossa necessidade de “ser” plenamente.²⁸

4. Mitologia pós-moderna: deuses *sem Religião*

Revanche do recalcado: “a experiência, atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de

²⁶ *Ibid.*, p.107.

²⁷ *Ibid.*, p.108.

²⁸ *Ibid.*, p.109-10.

um ator social que se afirma em termos religiosos”.²⁹ Será através das *mitologias pessoais*, num mundo em que o religioso retorna sob o signo de um “sagrado selvagem”, que se assenta uma presumível *mitologia pós-moderna*? Como uma espécie de matriz analítica desse último tópico, a canção *Tribalistas* (2002), escrita e interpretada por Arnaldo Antunes, Marisa Monte e Carlinhos Brown, no CD que leva o mesmo nome, traz um tipo de representação de como se configura a mitologia pós-moderna.

Os tribalistas já não querem *ter razão*

Não querem *ter certeza*, não querem *ter juízo nem religião*

Os tribalistas já não entram em questão

Não entram em *doutrina*, em *fofoca* ou *discussão*

Chegou o tribalismo no pilar da construção

Pé em Deus e fé na taba

Pé em Deus e fé na taba

Um dia já fui chipanzé, agora, eu ando só com o pé

Dois homens e uma mulher, Arnaldo, Carlinhos e Zé

Os tribalistas saudosistas do futuro

Abusam do colírio e dos óculos escuros

São turistas, assim como você e o seu vizinho

Dentro da placenta do planeta azulzinho

O tribalismo é um antimovimento

Que vai se desintegrar no próximo momento

²⁹ Geertz, 2001, p.159.

O tribalismo pode ser e deve ser o que você quiser

Não tem que fazer nada, basta ser o que se é

Chegou o tribalismo, mão no teto e chão no pé.

Uma pergunta primária pode ser esta: o que é o *tribalismo*? Conforme a tipologia estereotipada na canção, tribalismo é um jeito de ser, um estilo de vida em que se celebra os extremos da diversidade e da livre-escolha, do encanto e da cultura hedonista;³⁰ um ideal que reduz o planeta-mãe e os seres que vivem dentro de sua “placenta” – cosmopolitas “sem lenço nem documento” – a uma grande tribo global, na qual todas as pessoas podem e devem ser tudo o que quiserem. O tribalismo questiona a singularidade e a absolutização dos valores (mormente aqueles concernentes às doutrinas e ao hierarquismo da “religião”), defende a ética do “tanto faz”, do “é você quem determina”, e descaracteriza qualquer tipo de engajamento, posto que todos são “turistas” e, como tais, vieram a esse mundo a passeio, não tendo, portanto, qualquer compromisso com o lugar, nem com as pessoas desse lugar.

O tribalismo, assim como o paradigma de sua derivação, isto é, a cultura pós-moderna, não é uma forma definida de um período que já se estabeleceu por completo. Antes, a única coisa que se pretende é ser um “antimovimento”, como a própria canção define, o que significa ser uma livre declaração de contestação aos modelos anteriores, que já não servem mais às necessidades do hoje. O futuro como projeto não parece ser uma preocupação, até porque não há projetos nem modelos, mas anti-projetos ou anti-modelos. O tribalismo, assim como o *pós-modernismo*,³¹ ainda é a antítese, que está relativamente perto de produzir uma síntese (de ser uma nova tese), mas que ainda não é. A canção diz que os tribalistas não querem ter: razão, certeza, juízo, nem religião. Ainda diz que eles não entram em questão,

³⁰ Que defende o prazer imediato como estilo de vida.

³¹ De acordo com a definição de Stanley Grenz, *pós-modernismo* é um fenômeno cultural, “tem a ver com uma atitude intelectual e com uma série de expressões culturais que colocam em questão os ideais, princípios e valores que se acham no centro da estrutura mental moderna”. Há que se diferenciar esse conceito do conceito de *pós-modernidade*, que é a expressão espaço-temporal do pós-modernismo, é uma “época emergente”, segundo Grenz, “é a era em que reinam as ideias, as atitudes e os valores pós-modernos” (Grenz, 1997, p.31).

nem em fofoca, doutrina ou discussão. Ou seja, me parece que o que a lógica (se assim posso chamar) “tribal” mais quer é descartar os paradigmas da modernidade,³² sem sugerir diretamente que o esteja fazendo. Sua coerência improvisada soa mais como uma fuga do universo da racionalidade em busca do universo paradisíaco das sensações, onde moram os “saudosistas do futuro”, isto é, aqueles que têm saudade de um tempo onde tudo poderia ser como nos sonhos ou nos contos de fada, tudo depende de que futuro se quer.

A nova cultura pós-moderna não nega a expressão religiosa como um todo, como pode aparentar a alguns pelo teor exibido na canção tribalista. Segundo o teólogo José Comblin (2003), a religião que sofre os impactos dessa cultura é a “religião hierarquizada”, posto que a pós-modernidade “tende a desacreditar todas as discriminações de hierarquia”; não suportando o controle clerical, essa cultura leva as pessoas a procurarem, a cada momento, “a religião que lhes convém”.³³ Segundo analisa Zygmunt Bauman (1998), se os “profetas” da experiência religiosa tradicional procuravam recrutar seus adeptos sob os auspícios de uma vida despojada, abnegada, de rejeição aos valores materiais e “mundanos”, os novos profetas da pós-modernidade buscam arrebanhar seguidores sob o signo da autovalorização e, portanto, do consumo máximo possível e da prosperidade de bens e negócios. Eles são recrutados, como diz Bauman, “na aristocracia do consumismo” e chamados a “consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado”.³⁴

Assim, penso eu, se configura uma mitologia pós-moderna: deuses ou uma transcendência qualquer sem uma “Religião”, formal e hierarquizada; fala-se, mormente, em religiosidades, que podem se expressar na devoção particular a qualquer objeto ou coisa: uma pessoa, um jeito de ser, um bem material, e assim por diante. A *religião* (no sentido mais genérico e menos hierárquico possível), para o pós-moderno, é um “campo aberto”, plausível de ser explorado, usado e descartado. Trata-se de uma religião “sem máscaras”, que fala muito mais acerca do humano, que do que possa ser propriamente divino; não renega o valor da experiência religiosa, mas rejeita o incremento de dogmatismos e intolerância.

³² Os paradigmas básicos são: Razão, Progresso, Natureza (antropocêntrica) e Ciência.

³³ Comblin, 2003, p.14.

³⁴ Bauman, 1998, p.224.

“O homem pós-moderno”, observa Zabala (2006),

(...) que viveu o final das grandes sínteses unificantes produzidas pelo pensamento metafísico tradicional, consegue viver sem neuroses em um mundo no qual Deus não está mais, ou seja, em um mundo no qual não há mais estruturas fixas e garantidas, capazes de fornecer uma fundação única, última, normativa para o nosso conhecimento e para a nossa ética.³⁵

E acrescenta:

Muito mais do que buscar o triunfo de uma fé sobre outra, a tarefa que todos temos pela frente é reencontrar – depois da época ‘metafísica’ dos absolutismos e da identidade entre verdade e autoridade – a possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna, na qual a relação com o divino não seja mais poluída pelo medo, pela violência, pela superstição.³⁶

Conclui-se que a postura pós-moderna, portanto, parte da crítica e rechaço do dogma, do fundamentalismo e legalismo das “grandes religiões”, como o cristianismo e islamismo, e valorização das belezas e variedades contidas no sentimento religioso. “Nisto se percebe”, defende Friedrich Nietzsche (2005),

(...) que os espíritos livres menos ponderados se chocam apenas com os dogmas, na realidade, e conhecem bem o encanto do sentimento religioso; é doloroso para eles perder este por causa daqueles.³⁷

Sem essas expressões da interioridade (a religiosidade), a religião acaba por degenerar-se a si própria, conforme opina Geertz (2001), a partir de uma leitura de William James:

³⁵ Zabala, 2006, p.34-5.

³⁶ *Ibid.*, p.39.

³⁷ Nietzsche, 2005, p.93.

A religião sem interioridade, sem uma sensação “banhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. (...) E resta, suponho, a torturante questão de saber se algum credo, por mais profundo que seja, chega perto de ser suficiente para seus fins.³⁸

5. Considerações finais

Esse trabalho objetivou sugerir que os mitos retornam e sobrevivem graças ao homem, cujo referencial de existencialidade depende da re-criação de mitologias. Geração vai, geração vem, e os mitos parecem adaptar-se às (e não ser abolidos por) transformações dos tempos. Mas, embora transcendam as temporalidades – enquanto remetem a uma história sagrada, paradigmática, meta-temporal – são re-significados nas épocas e vivências concretas dos homens, isto é, indicam uma experiência histórica e remetem a um clima social e às regras de funcionamento uma determinada cotidianidade, à medida que alteram a cosmovisão e o “sentido da história” para os seres humanos. Nesse sentido, é necessário ao historiador das religiões e religiosidades, que, antes, estude e compreenda a história (e os mitos) que envolvem dado fenômeno religioso, a fim de que, como corolário, apreenda sua contribuição para a cultura em seu todo. Ao estudar um fenômeno religioso, o pesquisador se depara com uma série de elementos pouco apreensíveis por categorias racionais e históricas. Todavia, nem mesmo isso deve impossibilitar uma escrita da história das religiões, pois, como elucida Mircea Eliade (1989):

Um dado religioso “puro”, fora da história, é coisa que não existe, pois não existe um dado que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico. Toda experiência religiosa é expressa e transmitida num contexto histórico particular. Mas admitir a historicidade das experiências religiosas não implica que elas sejam redutíveis a formas não-religiosas de comportamento. Afirmar que um dado religioso é sempre

³⁸ Geertz, *idem*, p.159.

um dado histórico não significa que ele seja redutível a uma história não-religiosa – por exemplo, a uma história econômica, social ou política.³⁹

Portanto, em consonância com Eliade, postular um estudo das religiões e religiosidades num trabalho acadêmico não tem, nem poderia ter, o sentido de fazer uma narrativa das particularidades do sagrado em si, entendendo que o “sagrado” seria uma categoria inapreensível objetivamente. Dessa forma, os dados religiosos do sagrado são, na realidade, antropomorfismos, isto é, dados do *homo religiosus* e seu universo mental; seria, em última instância, um estudo sobre a cosmovisão dos adeptos de uma crença em sua maneira de entender, significar e se relacionar com o sagrado à medida que se relaciona com seu ambiente ou comunidade de fé. Estuda-se, assim, uma variedade de experiências humanas e societárias nesse complexo mutável de variedades de experiências religiosas.

³⁹ Eliade, 1989, p.22.

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo B. (2003). “Distinções no campo de estudos da religião e da história”. In: GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões*. São Paulo: Paulinas.
- BASTIDE, Roger (2006). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras.
- BLOCH, Marc (2001). *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). “Religião pós-moderna”. In: BAUMAN, Z. *Mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CERTEAU, Michel de (2006). *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- COMBLIN, José (2003). *Desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus.
- ELIADE, Mircea (1992). *O Sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1989). *Origens. História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70.
- GEERTZ, Clifford (2001). “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In: GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GRENZ, Stanley J. (1997). *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova.
- JULIA, Dominique (1976). “Religião: história religiosa”. In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005). *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras.
- PAIM, A.; PROTA, L. e VELEZ RODRIGUEZ (1997). *Religião*. Londrina, EDUEL.

ZABALA, Santiago (2006). “Uma religião sem teístas e ateístas”. In: RORTY & VATTIMO. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

A reinvenção do mito: implicações para os estudos em história das religiões e religiosidades

Abstract: Religiosity is in the matrix of human existence. How to analyze scientifically what is the product of subjectivity or pure abstraction? The historian's work is to analyze the "rules of social runs" contained in religious practices. My particular interest here lay on the myths: what are they? What kind of practices they engender or social functioning rules they help to manage? What common beliefs revolve around the myth? How is its acceptance or rejection in the contemporary world? These are some of the questions that this paper aims to examine in order to give some analysis parameters for a history of religions and religiosity.

Keywords: sacred; myth; history; religiosity.

Resumen: La religiosidad se encuentra en la matriz de la existencia humana. ¿Cómo investigar científicamente lo que es el producto de la subjetividad o la abstracción pura? La tarea del historiador es analizar las "reglas de funcionamientos sociales" que figuran en las prácticas religiosas. Mi particular interés aquí son los mitos: ¿qué son? ¿Qué tipo de prácticas que engendran o normas de funcionamiento social que ayudan a manejar? ¿Qué creencias comunes giran en torno al mito? ¿Cómo es su aceptación o rechazo en el mundo contemporáneo? Estas son algunas de las preguntas que en el presente documento se tiene por objeto examinar como parámetros de análisis para una historia de las religiones y la religiosidad.

Palabras clave: sagrado; mito; historia; religiosidad.