

CAMINHOS TEÓRICOS PARA O ESTUDO DAS RELIGIÕES¹

Jacques Leenhard*

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar a conferência de encerramento, sobre as relações religião, história e literatura, proferida no III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 20 a 22 de Outubro de 2010.

PALAVRAS CHAVE: Religião, História, Literatura, Método, Práticas religiosas.

THEORETICAL PATHS FOR THE STUDY OF RELIGIONS

ABSTRACT: The objective of this paper is to present the closing conference, about on the religion, history and literature relationship, delivered at the III Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), October 20-22, 2010.

KEYWORDS: Religion, History, Literature, Method, Religious practices.

Problema de método

No universo cultural ocidental, dominado pelas religiões monoteístas que são ao mesmo tempo religiões livrescas, a pesquisa fez com frequência a análise dos fenômenos religiosos a partir dos ensinamentos dispensados pelos clérigos dessas diferentes religiões: rabinos, padres católicos, pastores protestantes, imãs muçulmanos. O ensino transmitido por esses personagens chaves das religiões apresenta uma organização discursiva nos discursos teológicos. Essa preeminência da teologia orientou a pesquisa sobre a religião na direção de uma metodologia que coloca sistematicamente em posição dominante a verdade revelada nos textos sagrados. É com relação a essas “verdades” que os atos da religião são interpretados e avaliados.

Uma das consequências desse postulado da primazia da *strate discursive* é expressa pelo fato de que as religiões desprovidas de um corpus escrito são qualificadas como primitivas e se veem frequentemente recusar o nome de religião. Conforme escrevem especialistas das religiões monoteístas, elas são tão somente crenças e práticas mágicas. Apenas os antropólogos veem aí religiões, na medida em que são capazes de não considerar os valores de sua própria sociedade como critérios de análise.

A etnologia das sociedades ditas primitivas ocupa-se então da religião, da magia dos cultos esotéricos e de todas as formas de religiosidade onde o elemento discursivo, a

¹ A tradução do texto em francês para o português foi realizada por Maria Helena Mamigonian. Professora da Aliança Francesa, Florianópolis, Santa Catarina.

* Prof. Dr. da E.F.I.S.A.L./CRAL/ École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, França).

tradição escrita, não desempenha um papel maior. Por essa razão, o estudo dos ritos e das práticas divinatórias, assim como o dos objetos culturais, dos fetiches, dos cantos e das danças cerimoniais servem de fundamento ao estudo dessas religiões.

Ao contrário, em se tratando das religiões monoteístas, a pesquisa procede inversamente. Ela parte dos textos sagrados para explicar as práticas rituais. A ordem da causalidade é então invertida com relação às crenças primitivas e compreende-se bem por que: nas religiões reveladas, a transcendência do texto revelado não poderia ser questionado e ela deve permanecer em posição de causa primeira. Ora, nada justifica essa inversão destinada somente a salvar a primazia do texto revelado. Eu gostaria de mostrar, contrariamente à prática habitual, que mesmo nas religiões reveladas o ritual está em primeiro lugar. Em uma segunda parte, eu tiraria daí as consequências metodológicas.

A evolução religiosa considerada do ponto de vista das religiões cristãs

A relação no seio da atividade religiosa, entre os rituais e a revelação consignada nos livros sagrados, não é uma questão anódina. Pode-se mesmo dizer que ela constitui uma das interrogações maiores à qual os teólogos são confrontados, sendo que o desafio é justamente distinguir a verdadeira religião da magia. Eles respondem à questão elaborando um quadro evolutivo das práticas religiosas no qual a última das religiões a chegar traria aperfeiçoamento, realização e progresso. Este processo de caráter histórico mostra como uma base ritual primitiva foi retomada por uma camada de linguagem consignada nos livros revelados, tendo como resultado aperfeiçoar e fazer progredir as crenças antigas. No início, a religião teria então sido animista, ritualista e mágica e por um processo de depuração ligado ao desenvolvimento da escrita, ela teria chegado a suas formas monoteístas e escriturais.

Por outro lado e de modo lógico, qualquer religião nova se inscreve na continuidade da antiga, da qual procura absorver a energia. É assim que

no antigo Egito, o culto espiritualista do deus sol Ra se sobrepõe ao ancestral e popular culto dos deuses animais e insere em seu novo sistema o culto mais evoluído de Thout de Hermópolis, com toda a sua cosmologia. Jesus transfigura a Páscoa judia. O culto da Igreja primitiva cristianiza os valores religiosos da Oração das sinagogas e as figurações sacramentais do Mistério grego. A veneração dos mártires cristãos inspirou-se no culto antigo dos heróis. Maria identifica-se com Diana ou com Isis no mundo mediterrâneo, com Freya no norte germânico.(WILL, 1925, p. 112)

O fenômeno religioso, mesmo sem ir até os casos extremos do sincretismo,

procede então por acumulação, absorção e re-simbolização. Essa continuidade evolutiva se baseia no postulado segundo o qual, um pouco à maneira de Auguste Comte, um processo subjacente de abstração orienta a evolução da humanidade. A própria instituição eclesial, representada por seus clérigos e doutores, tem tendência a valorizar essa dominação dos aspectos mais racionais da religião, dos quais ela é ponta de lança.

Entretanto, não seria necessário acreditar que esse esquema evolucionista seja unânime, mesmo no seio das religiões monoteístas. Existe, na realidade, uma contradição interna entre a predominância do discurso teológico e o fundamento pré-discursivo da crença religiosa. Insolúvel, esta contradição imprime um movimento oscilatório entre as tendências discursivas e as tendências rituais, no interior de cada religião.

A luta de influência entre os aspectos rituais mágicos e aqueles que dependem de uma racionalidade discursiva não se limita, com efeito, à passagem das religiões primitivas às religiões reveladas, nem à arqueologia das religiões reveladas. Desde que se analise os debates, historicamente e em detalhe, contata-se com qual virulência esta luta se faz no interior de cada uma delas. Mesmo no seio do cristianismo, por exemplo, a vida religiosa mais elaborada se opõe à prática religiosa das comunidades medievais, fortemente impregnada de magia; a Reforma protestante do século XVI apresentou-se também como um retorno à palavra revelada em oposição aos elementos sacramentais e mágicos que haviam ganhado grande importância na devoção católica dos séculos XV e XVI. Ao contrário, a racionalidade dominante no culto será fortemente contestada no próprio seio das Igrejas reformadas, por movimentos reivindicando uma religião mais efetiva, mais próxima dos rituais, menos intelectual e menos individualista. Os movimentos devotos na Alemanha no século XVIII e os movimentos evangélicos atuais na América testemunham essa oscilação.

Essa primeira contradição mostra uma antinomia profunda entre a subjetividade religiosa, individual e pessoal, que importa em uma relação direta com a divindade e a objetividade fenomenal do culto no seio da comunidade eclesial. Desde que o culto deixe de ser um assunto estritamente interior e privado, ele coloca objetos na posição de mediador entre aquele que crê e seu deus. Existe então uma antinomia entre uma prática que se apóia em rituais e seus objetos sagrados e a subjetividade religiosa ligada ao contato direto entre aquele que crê e a divindade. Vê-se bem, por exemplo, como para os teólogos saídos da reforma, o movimento de depuração intelectual do culto, o retorno ao texto bíblico, visa a liberação daquilo que eles chamam “o objeto excitante”, uma

maneira diferente de falar dos objetos de devoção, das imagens sagradas e das relíquias, como se o elemento mágico não fosse senão a permanência de um culto, a partir de agora, ultrapassado.

Poderíamos multiplicar os exemplos de tais “reformas”, como ainda no caso da Igreja cristã do Oriente que durante oito séculos expôs uma luta constante entre a Nova Palavra e a magia sacramentaria que se instalara, e mesmo as superstições pagãs antigas. Devemos, aliás, constatar que o movimento histórico que tornou as religiões reveladas cada vez mais intelectuais só venceu ao introduzir na crença Cristã fortes doses de mística de São João, de especulação gnóstica, de teosofia de Orígenes, de filosofia neo-platônica e de abstrações misteriosas de Denis, o Areopagita, todos esses elementos, em sua origem, muito afastados da religião cristã vinda do judaísmo.

Este movimento de depuração, ao mesmo tempo subjetivista e racionalista, com seus valores específicos, serve por sua vez de fundamento à terceira maneira de legitimar os elementos mágicos que reaparecem constantemente na prática religiosa. Ela consiste em proceder, com mais ou menos desprezo, com uma distinção de natureza sociológica entre uma Igreja alta e uma Igreja baixa, popular. Como escreveu Robert Will:

Certos teólogos católicos chamam, eles próprios, “baixa devoção”, uma dita mística cultural que se inflama no contato com símbolos materiais; um culto de objetos sagrados dirigido aos instintos sensuais das massas, que lança as almas em um estado de alegria ou de prostração, as mergulha em uma atmosfera crepuscular ou as anestesia com perfumes sacramentais. Favorecido, sobretudo pela Companhia de Jesus, este materialismo cultural concentra-se na adoração do Santo Sacramento, de Sagrado Coração, das cinco chagas; demora-se nas estações, serve-se do rosário, expõe-se nas cerimônias onde são numerosas as luminárias e as flores artificiais. (WILL, 1925, p. 9)

Vê-se então desenhar-se dois tipos de práticas religiosas definidas pelo papel eminente que ali representam, seja pelos objetos e pelos rituais herdeiros da tradição mágica, seja pela palavra divina e o discurso hermenêutico que a acompanha necessariamente, em função de seu caráter enigmático.

Em todos esses casos, entretanto, a prática religiosa é finalmente acompanhada de uma terceira dimensão: a da comunidade. Nas formas as mais intelectualistas e subjetivas, essa tende a se resumir ao único sujeito que crê, enquanto que lá onde os rituais são importantes, a comunidade desempenha um papel determinante enquanto devoção acumulada, adicionada, tradicional, coletiva e gregária. Pode-se, então, retomar o esquema seguinte, proposto por Will:

Onde a linha AD mostra a relação direta e subjetiva com Deus,
O triângulo APD mostra uma relação com o divino que passa pela mediação fenomenal (objeto do culto, hóstia sagrada, imagens piedosas),
A circunferência C mostrando a comunidade daqueles que creem (A, A¹, A², etc.)

A importância relativa de cada uma dessas dimensões define um tipo de religiosidade. Visto que todos estão de acordo em considerar que a relação direta (A-D) é uma aquisição tardia, pode-se pensar que toda religiosidade é, inicialmente, baseada em um ato mágico imitando e simbolizando a conquista, pelo homem, dos poderes que ele deseja adquirir para o seu meio e que em seguida a prática ritual e depois discursiva coloca na figura transcendente chamada Deus. Nessa obra fundadora da própria humanidade, que é a invenção da religião, que garante o poder que pouco a pouco ela ganha sobre si mesma e sobre o mundo físico e natural, as práticas de tipo mágico e aquelas que visam a construção de uma comunidade sólida destinada a enfrentar os riscos de sobrevivência constituem os atos fundadores da religiosidade.

O conjunto dessas observações demonstra, a meu ver, que a idéia evolucionista que veria a mágica substituída por uma crença mais racional não pode ser aceita como tal. É certo que a religião fez-se cada vez mais racional e discursiva, ela não substituiu, de forma alguma, assim como não eliminou os comportamentos que chamamos de “mágicos”. Magia e simbolização discursiva permanecem os dois fundamentos intransponíveis de qualquer religião. Devemos pois procurar compreender plenamente a religião a partir das práticas rituais que não são somente de origem histórica, mas que permanecem até os dias de hoje como o verdadeiro fundamento de qualquer religiosidade.

Primazia do ritual na religião

O estudo da religiosidade não consiste, pois em glosar a fé ou a verdade da religião, porém em estudar os atos e os gestos que constituem esta religiosidade. Do mesmo modo que se diz que não há amor, mas somente provas de amor, eu partiria agora da ideia de que somente há religião se existirem gestos religiosos.

Isto quer dizer que a religião, tal como nós a entendemos habitualmente, como um corpus teórico que estabelece a existência de Deus e de outras figuras divinas, decorre desses gestos, bem distante de ser a sua origem.

Essa primeira observação implica então em uma mudança de nossos hábitos: o estudo da religião não deve começar pelo estudo dos textos que pretendem fundá-la, textos qualificados como sagrados, porém pelos estudos dos gestos que pertencem à prática religiosa, que chamamos de ritual.

Esta mudança é necessária, pois o estudo da religião não poderia ficar circunscrito ao exame atento de uma ou outra religião: cristianismo, animismo, budismo, islamismo, etc. Pois abordando a questão pela diversidade das construções discursivas, logo se fragmentaria nosso objeto, “a religião” e, conseqüentemente, o perderíamos. Se então quisermos estudar a religião e a religiosidade em geral, convém, evidentemente, procurar aquilo que é comum a todas as religiões.

Esta base comum representa uma das dimensões primeiras da humanidade, como foi estabelecido por antropólogos. Em todo o lugar em que ela aparece, destacando-se de sua animalidade originária, ela produz o divino, em formas por vezes diferentes, conforme os locais e as culturas. E se a religiosidade começa por gestos, é porque ela faz parte da vida dos humanos desde o tempo em que a comunicação por sinais prevalecia enormemente na comunicação, através de uma linguagem articulada, através da língua. O gesto precedeu a palavra como meio de comunicação e se o discurso ganhou uma importância cada vez maior como expressão do imaginário da humanidade, os gestos não perderam seu poder comunicativo. A psicologia e a sociologia desenvolveram largamente o estudo dessa comunicação gestual.

Assim o discurso vem basear e legitimar os gestos rituais originários, porém não vem substituí-los. A importância alcançada pelo discurso teológico com relação aos rituais religiosos assemelha-se por sua vez à lógica da evolução geral da humanidade, que sofisticada pela linguagem seus modos de comunicação e, de maneira concomitante, baseia na razão, se podemos assim dizer, os gestos espontâneos produzidos pelos humanos, no universo de seu gestual religioso.

Este caminho que vai do gesto ao discurso consiste em fazer prova do sagrado, do poder divino, uma prova sempre reiniciada que se caracteriza pela preocupação de reexaminar os sinais, de relê-los e, claro, dentro da nossa tradição religiosa, de reler não somente o texto da Bíblia, mas reler também a própria tradição que registra as práticas tais como elas evoluem no tempo e são constitutivas das comunidades que as praticam. Nas religiões de livro, essa prática é particularmente desenvolvida, como no Talmude e no *midrash* judeu, mas também na crítica aos textos sagrados do Islã.

Essa atividade de releitura poderia, aliás, estar na própria origem da noção de

religião. Com efeito, o grande linguista Emile Benveniste observa que há duas etimologias possíveis da palavra religião. A mais comumente usada é *religare*, ligar. A religião aparece nesta hipótese como aquilo que liga o homem a seu ou a seus deuses. Porém Benveniste considera que outra etimologia é possível e mesmo mais provável. Religião viria então de *relegere*, reler, voltar atrás, retomar a leitura para melhor assegurar-se do sentido. É, reconhecamos, a própria prática da exegese e do *midrash* como prova do sentido.

A primeira evidência que decorre dessa interpretação, como salienta Henri Hatzfeld, é que “a religião não é o contrário da dúvida, ela não é a certeza triunfante” (HATZFELD, 1933, p.37). É mais em uma inquietude sempre recomeçada relativa ao sentido da vida, da morte, de nossa presença e fraqueza neste mundo que se expressaria finalmente aquilo que chamamos de “religião”. Essa se definiria então como o conjunto constituído pelos rituais destinados a moderar o poder e as retomadas simbólicas que lhes são diretamente ligadas. A religião é então essencialmente uma atividade simbólica dos homens a se interrogar sobre a legitimidade e a eficácia dos gestos, dos sinais e das palavras sagradas, destinados a garantir a eficiência de suas práticas e a validar a observância do ato religioso.

Essa retomada inscreve-se necessariamente naquilo que chamamos uma tradição. É ela que fornece os rituais que repetimos e as frases que releemos, interroga e torna a comentar. Nesses gestos e nesse trabalho simbólico, é a perpetuação da tradição que está assegurada, ao mesmo tempo em que o costume e os hábitos ligados aos rituais são eles próprios reativados. E é certo que nas religiões mais antigas as palavras e os gestos, os rituais e os comentários tradicionais não são claramente distintos. Eles são frequentemente uma única e mesma coisa.

Sem dúvida, os rituais não estão necessariamente ligados a Deus. A vida social cotidiana está cheia deles, como bem analisou Erving Goffman (1998). Estes rituais são comportamentos tradicionais cuja intenção é dupla: eles falam e agem ao mesmo tempo.

Ao seu lado, especializando-se no aspecto discursivo da retomada, o discurso tradicional toma forma, estabelecendo certa distância com relação aos gestos que herdamos daqueles que nos precederam. Isto é verdadeiro na ciência: ela também é, em grande parte, constituída de procedimentos de tipo tradicional, como nos comportamentos da vida cotidiana.

No interior dessa atividade simbólica extremamente densa, distinguimos então um tipo específico de tradição: aquela que afirma repousar sobre uma origem divina.

Estará aí outra definição de religião.

É necessário dizer algo sobre essa atividade simbólica. Aquilo que nos é imediato - nossas sensações e percepções - escapa enormemente à nossa capacidade de transmiti-lo aos outros. Para tentar comunicar aos outros essas experiências muito íntimas e construir um viver em conjunto, que a humanidade levou mais longe do que as sociedades animais, reduzidas a um modo de comunicação sumário e fortemente instintivo, foi preciso que o homem elaborasse uma capacidade simbólica e linguagens simbólicas. E como tal, essas linguagens permanecem à distância da experiência íntima vivida, ao mesmo tempo em que elas são destinadas a comunicá-la. Essa exigência de comunicabilidade faz com que essas linguagens devam necessariamente se situar em um plano de relativa distância com relação às nossas sensações, aos nossos sentimentos e às nossas impressões.

A noção de tradição encobre de modo geral o que chamamos habitualmente de cultura. É esta passagem lenta, com recuos e pontos cegos, que conduz a humanidade do nível biológico ao nível social. A tradição reinterpreta permanentemente o que sentimos para nos ajudar na comunicação com os outros. Isto constitui o fundamento da poesia e da literatura assim como da ciência, porém em registros e em linguagens diferentes.

Na realidade, todos os tipos de discurso, científicos ou poéticos, constituem a mediação que estabelecem nossos modos de relação com o mundo e com os outros. Há então tradição científica tanto quanto filosófica, teológica ou poética. É esse conjunto que produzimos enquanto humanos que chamamos de cultura e que retocamos, modificamos permanentemente em nossa prática.

O papel que desempenha a língua pela qual nos expressamos é pois essencial como mediadora, através de uma linguagem comum aprendida que é, ela também, transcendente em relação à nossa experiência imediata, às nossas sensações e às nossas emoções. Sabe-se que a prece muçulmana deve ser dita em árabe, assim como Heidegger pretendia que a língua alemã fosse a língua da filosofia. Não podemos então dizer a mesma coisa em diferentes registros simbólicos, nem em diferentes linguagens das quais dispomos. E o que é verdadeiro nessas diferenças de sistema simbólico, ou de língua, é ainda mais verdadeiro nas diferenças entre o simbolismo da linguagem e o simbolismo dos gestos.

É somente participando, reconstituindo um conjunto partilhado, que a prática gestual pode ser compreendida, pois os rituais não se reduzem jamais à explicação que se possa dar deles. Eles não ilustram jamais uma ideia, porém o inverso é que é

verdadeiro. O mito explica, no simbólico discursivo, a prática ritual dos gestos, entretanto essa lhe é anterior, independentemente do mito.

Desde então o ritual aparece como uma atividade social, sempre praticada por outros cuja antiguidade atesta de alguma maneira a eficácia e sem que se possa dizer exatamente o que ela significa, precisamente porque o ritual se situa aquém da distinção entre o fazer e o dizer. No ritual, a sociedade pensa, como pode, mais mal do que bem aliás, seus valores e suas crenças. Mesmo quando se trata de rituais privados, suas modalidades foram sugeridas ao indivíduo por práticas anteriores que ele viu serem seguidas e das quais ouviu falar.

É aqui que poderíamos falar das práticas mágicas e religiosas tão remarcáveis, em relação ao contexto de um Lampião²: a do corpo fechado, colocando em jogo diversas ações mágicas tradicionais, ao mesmo tempo africanas e indígenas muito desenvolvidas no Sertão, rituais religiosos ligados ao catolicismo conforme atestam suas relações de grande confiança com o Padre Cícero. Constata-se também em Lampião um ritual usual de exemplaridade crente como o fato de que ele impunha orações, duas vezes por dia, a seu grupo de cangaceiros.

Em um registro menos religioso, porém profundamente ritual, podemos notar a observância de tabus culinários e o desenvolvimento de práticas distintas ligadas às vestimentas. O traje, melhor dizendo, o uniforme dos cangaceiros foi inventado pelo próprio Lampião, em seguida sofisticado por uma refinada arte decorativa trazida por Dada, mulher de Corisco, um cangaceiro amigo de Lampião. Finalmente, pode-se notar o ritual da fotografia de grupo mostrando Lampião com seus irmãos, com seus companheiros e com Maria Bonita, sua mulher. Nesse conjunto, vê-se bem como os rituais são atividades simbólicas coletivas que ocupam lugar e se articulam com as atividades cotidianas, técnicas e sexuais.

Fundamentos dos rituais

Ao longo da história, a humanidade terá tendência a separar rituais e mitos um do outro, porém eles são, juntos, o que une a sociedade em torno de suas crenças e de seus valores.

O ritual é já um modo de comunicação, porém anterior ao discurso, seja do ponto de vista da filogênese, seja do ponto de vista das questões que poderiam e são

² Ver Elise Grunspan-Jasmin, *Lampião, viés et morts d'un bandit brésilien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

aliás tratadas na linguagem. Entretanto, esse tratamento verbal não esgota de modo satisfatório essas interrogações, na medida em que se trata de experiências muito originais, de sensações e de emoções dificilmente transportáveis para a linguagem. Por exemplo: o que fazer com a morte de um ser querido ou a sua própria? Como fazer para que a equipe de futebol seja um grupo e não uma série de indivíduos desligados?

Nessas questões mais ou menos tingidas de argumentação que são os rituais anuncia-se a abertura para um abismo: a transcendência, imagem daquilo que escapa ao nosso alcance. Essa abertura é espera, espera que uma resposta poderosa seja trazida à questão aberta. Se o ritual visa, no seu discurso dos homens, fazer chegar a chuva necessária às colheitas, há a espera de que do céu, uma força bondosa faça efetivamente cair a chuva. O ritual implica em uma divindade que responda a isso, bem ao contrário da crença habitual segundo a qual o ritual é uma resposta humana a uma prescrição divina.

É então preciso partir da situação difícil e incerta do homem para compreender que ele construa rituais visando solicitar uma intervenção transcendente que suprimiria suas angústias. É por isso que o exemplo da vida aventureira dos cangaceiros é mais do que qualquer outra de natureza a suscitar a produção de numerosos rituais, em proporção ao caráter perigoso, da iminência da morte, da incerteza de cada combate.

Rituais e tradição fazem funcionar um mundo, nosso mundo humano feito de interrogações e de mistérios desde o momento em que a humanidade deixou o imediatismo da experiência sensível. Assim como o ancestral é um personagem divino que nasce dos gestos de seus funerais, igualmente a divindade se forma lentamente a partir dos gestos e das palavras que conjuram o mistério do mundo. O que a ação prática não pode fazer, a ação simbólica pode ao menos tentar, senão efetivamente, ao menos em uma tentativa de desenhar o contorno do que seria o poder de fazer, buscando um suporte além de nossa fraqueza.

Nenhuma sociedade humana seria concebível sem essas forças transcendentais através das quais nos damos uma idéia da ordem do mundo e como nele domina o poder. A obrigação da atividade simbólica, ela própria produzindo a necessidade de transcendência, é um dos instintos mais fundamentais da humanidade. “Os deuses são seres que a tradição nos ajuda a conhecer para que possamos, graças a eles, pensar nossa vida real e sobretudo as forças no trabalho, na natureza e na sociedade” (HATZFELD, 1933, p.37)

Esse instinto da produção simbólica não é entretanto comparável ao que

chamamos comumente de instinto animal. Se ele tem sua origem em uma pulsão vital, distingue-se dos instintos dos animais naquilo que não existe fora de uma retomada simbólica: é um instinto falado, expresso, meditado, refletido. O desejo de sobrevivência e de força, esse apetite de força, é a origem permanente, jamais cessada nem definitiva, da religião e da cultura.

Entretanto, a modalidade sob a qual o desejo de sobrevivência se expressa na espécie humana é a frustração que decorre da impossibilidade de satisfazê-lo, em relação aos nossos meios limitados. O ritual leva em conta esse desejo infeliz e insatisfeito. Ao contrário, o tratamento simbólico que ele sofre permanece de, alguma maneira, cego, não consciente, de tal modo que não se torna jamais um valor humano reivindicado como tal. Aliás, bem longe disso. Ele é tratado de tal maneira que o verdadeiro objeto de nosso desejo, o poder, e em particular o poder de sobreviver, nos é dado fora do nosso alcance, concentrado em outras mãos: as mãos dos deuses. É a experiência de nossa impotência confrontada a esse desejo que nos obriga a lançar sobre os deuses aquilo que sabemos não poder atribuir a nós mesmos, sem que para tanto renunciemos.

O ritual atesta que o poder está aí, porém estranho a nós, concentrado na divindade. ao termo de um trabalho simbólico que nos permite assumir ao mesmo tempo nosso desejo de força e nossa impotência.

Mas se a impotência está junto da divindade, os homens têm uma parte e um papel a desempenhar na medida em que os deuses não são nada sem os sacrifícios e as oferendas que lhes são consagradas. O poder dos deuses e poder do homem estão então ligados, de tal sorte que os homens parecem ter criado para si uma transcendência a fim de a explorarem em seu proveito, mas sem que esses dispositivo chegue à sua consciência, mantendo-se o respeito da divindade que garante a eficácia do dispositivo.

Concluindo, eu diria então que essa produção humana da transcendência, com esses rituais e seus mitos, não é absolutamente uma alienação como se pretendeu muitas vezes. Ao contrário, ela é uma condição do devenir humano, do domínio crescente pelo homem das condições de sua existência, enquanto um ser fraco que aspira ao poder nesse mundo.

REFERÊNCIAS

HATZFELD, Henri. *Les racines de la religion*, Paris: Seuil, 1933.

GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*, (1974), Paris: Minuit, 1998.

GRUNSPAN-JASMIN, Elise. *Lampião, viés et morts d'un bandit brésilien*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

WILL, Robert. *Le Culte, Étude d'histoire et de philosophie religieuse*, Tome I, Strasbourg: Librairie Istra, 1925.

RECEBIDO EM 20/07/2011

APROVADO EM 05/05/2012