

# Ficção e imaginação no mundo das religiões

## *Fiction and Imagination in the world of the religions*

Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA<sup>1,2</sup>

 0000-0003-2781-6942

César CARBULLANCA NUÑES<sup>3</sup>

 0000-0002-9346-3543

Magdalena DÍAZ ARAUJO<sup>4</sup>

 0000-0003-1379-3401

## Introdução

Um dos eixos centrais dos estudos de religião se debruça sobre as relações da religião com o poder. Historicamente, os discursos religiosos têm desempenhado um papel de fornecer suporte para ideologias econômicas e políticas que não só mascaram a realidade como também fundamentam relações assimétricas e opressoras nas sociedades. No mundo contemporâneo, o discurso religioso tem tido um papel estratégico na articulação de novas frentes políticas ultraconservadoras, quando não fundamentalistas, que promovem políticas de discriminação racial e misoginia. Dessa forma, a Bíblia e as tradições cristãs, por exemplo, estão sendo cooptadas por uma agenda de extrema direita, fazendo com que o debate político contemporâneo se torne também um debate de ideias religiosas, numa luta por interpretações, ou mesmo pela possibilidade de outras interpretações que não as que se pretende impor. Esse problema se apresenta na sociedade brasileira, por exemplo, na constituição de um discurso religioso conservador interconfessional – de liderança evangélica – aliado a uma agenda política que intenta ser nacionalista e defensora de valores supostamente tradicionais, combatendo frontalmente pautas da diversidade de gênero, de questões ambientais, da defesa dos povos originários etc. Uma das ênfases desses grupos é o ataque do princípio constitucional da laicidade do Estado, promovendo interferências de pautas religiosas específicas nas políticas nacionais.

O quadro acima descrito nos apresenta um desafio, afinal as sociedades latino-americanas são caracterizadas por profunda religiosidade, sendo produtoras de textos religiosos<sup>5</sup>. Essa produção textual é intensa, plural e se dá em distintos contextos: o tradicional, o urbano, o institucional, as redes virtuais e os espaços emergentes-periféricos. Desse modo, as sociedades latino-americanas trazem em si essa contradição em relação ao espírito da modernidade: ainda que nos seus grandes centros urbanos prevaleça

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, 13087-571, Campinas, SP, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: P. A. S. NOGUEIRA. E-mail: <pasn777@gmail.com>.

<sup>2</sup> Pesquisador produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>3</sup> Universidad Católica de Chile, Centro de Estudios de Religión, Facultad de Teología. Santiago, Chile.

<sup>4</sup> Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Artes y Diseño. Mendoza, Argentina.

<sup>5</sup> Preferimos a abordagem da produção de textos, e não a das pertencas institucionais. Com “texto”, pensamos no conceito semiótico, de mensagem composta de signos articulados, que inclui imagens, gestos, rituais, disposição de espaços, além do que se entende tradicionalmente com o termo.

uma postura secularizada, da emergência dos “sem religião”, da crise de pertencimentos tradicionais, há nelas intensa produção de textos religiosos, nos mais diferentes níveis socioculturais e nas mais diversas linguagens. Essa produção de textos religiosos acontece com mais intensidade nas periferias dos centros urbanos, onde as “matrizes” indígenas, africanas, cristãs e tantas outras, em muitas composições sincréticas, tensionam-se em encontros dinâmicos e acelerados. Isso põe em xeque a tese clássica da secularização, elaborada em solo europeu, que não poderia ser aplicada à realidade latino-americana sem profundas alterações. Religiosidades de todos os tipos emergem, acompanhadas de suas narrativas, cantos, danças, estados alterados de consciência, procedimentos mágicos, rituais etc. Tudo isso sem contar as revitalizações que ocorrem no seio de grupos mais tradicionais, que nunca são estáticos, como se pode supor.

Temos, desta forma, um problema crucial diante de nós: se o discurso religioso tem se constituído como grave ameaça à democracia e aos direitos civis, como lidar com o fato de que as sociedades latino-americanas são produtoras de textos religiosos? Não haveria aí uma grave ameaça aos princípios de laicidade do Estado e o risco de mais instrumentalizações desses textos por projetos políticos de ultradireita? Poderia a pluralidade e a espontaneidade dessa produção de textos ser uma ameaça virtual às bases democráticas das sociedades? Representa essa produção de textos, portanto, um problema? Para certo modelo moderno (para não dizer iluminista) emancipacionista de estudo de religião, essa potência criativa do discurso religioso latino-americano seria de fato um problema. Afinal, como controlar essa produção? Como garantir que ela se alie a pautas democráticas e emancipadoras?

Chegamos assim à formulação do problema dessa introdução e de nosso dossiê: a linguagem religiosa, em seu conjunto de textos (narrativas, canções, danças, rituais, disposições espaciais, etc.), pode ser valorizada em sua produtividade, criatividade e expressividade? Sendo essa produção semiótica e historicamente híbrida, ou seja, articulada em várias linguagens, com elementos trazidos de diversos contextos, ela tende a produzir textos com excessos, com ficcionalidade, inventividade e imaginação. Como controlar esses processos culturais? Em que medida essas características fundamentais dos textos religiosos constituem um problema?

## A polissemia do texto religioso

Antes de respondermos à pergunta inicial deste ensaio, sobre a apropriação de textos religiosos por parte das ideologias dominantes e, no caso da América Latina contemporânea, de ideologias de extrema direita, precisamos refletir sobre o tipo de texto criado pelas religiões. Qual a sua configuração semiótica e cultural? Entendemos que religião produz textos criativos e densos, fundamentais para os processos de simbolização psicológicos, sociais e culturais. Não se trata de textos acessórios da cultura; eles têm função estruturante na psiquê e na cultura. Esses textos têm origem na própria fonte das culturas humanas, quando, por meio da linguagem, o *Homo Sapiens* no Paleolítico Superior passou a simbolizar, a narrar histórias, a representar seres reais ou imaginários em cavernas ou em objetos portáteis, a criar os primeiros rituais nos quais dimensões psíquicas e espirituais da vida são estruturadas e vivenciadas. Não é algo que, nesse momento primeiro, podemos chamar de arte ou de religião, como esferas isoladas da vida social, com agentes especializados, mas de uma dimensão integrada de simbolização, de versar, representar, imitar entidades, seres daqui e do além, situações reais ou imaginadas de forma independente

dos referentes<sup>6</sup>. A aquisição de linguagem e de poder de simbolização exigiu muita energia (cognitiva e cerebral), engajamento grupal, estabelecimento de práticas de ensino mimético, permitindo relações comunicativas e sociais avançadas. A representação de animais em Lascaux ou em Chauvet, por exemplo, não tinha como função a representação realista e objetiva do mundo para fins práticos (como caça ou classificação de espécies), mas estava a serviço de rituais complexos nos quais diferentes regimes semióticos eram ativados, como a fala, o canto, o espaço, os gestos, os rituais e as imagens bidimensionais.

A complexidade dos textos religiosos se deve principalmente a três características fundamentais: (a) sua complexidade estrutural, (b) sua preservação como memória cultural, e (c) o papel ativo dos agentes religiosos. Todos esses três componentes produzem concomitantemente o fenômeno que chamamos de polissemia. A *complexidade estrutural* é o que Iuri Lotman entendia ser a característica principal dos textos da cultura, a saber: o que dava propensão à produção de novos textos, ou seja, poder de geração de sentido. Diferentemente de um texto de ordem monossêmico, ou seja, produzido para conduzir informação técnica (uma fórmula química, um manual de instruções), os textos de ordem artística são polissêmicos, produzem em seus receptores novas informações (Lotman, 2000). Numa teoria da informação tradicional, as informações que não coincidissem com a informação original seriam tratadas como equívocos, e suas causas os chamados “chiados”, os mal-entendidos do canal de comunicação. Para Lotman (2000), por sua vez, a comunicação cultural – e nela a arte, de forma especial – tende à produção de novas mensagens, de forma que não há controle sobre os novos textos em que se transformam as mensagens originais. Linguagens estruturalmente complexas, como as da arte e da religião, são multicodificadas, o que contribui para a indeterminação que se criará em seu novo texto e em sua recepção. Pensemos no caso de um poema. Ele é composto por fonemas, rimas, ritmo, metáforas, entonação etc. Essa estrutura entre ritmo, sonoridade, imagens e deslocamento de sentido tende a se “desestabilizar” na leitura e a promover sempre novos sentidos (Lotman, 2011). No caso do texto religioso, a estrutura pode ser ainda mais complexa, como no caso de um ritual. Nele, concorrem para a geração de sentido: as palavras (faladas, cantadas, escritas), seus sentidos especializados (de cada tradição), as imagens, os gestos, os espaços de culto etc. Tudo isso converge para que um ritual, mesmo o mais tradicional, mesmo repetido vez após vez, produza em seus participantes renovados sentidos e experiências.

Esses textos, a despeito de sua complexidade estrutural, sincrônica, são produzidos na história, em longos processos. Segundo Bakhtin (2003), os textos artísticos são dotados de *profundidade na longa duração*. Com isso ele se refere à vida futura e à vida passada dos textos, ou seja, apenas com o tempo um texto revela seu potencial de sentido, da mesma forma que só adquire essa potência se estiver profundamente enraizado no passado, na cultura popular, origem do poder da arte (Bakhtin, 2003). Lotman (1996), por sua vez, insiste que os textos da cultura são detentores da capacidade de preservar em si suas interpretações anteriores, sua história. Segundo o autor, um texto cultural deve ser tratado não como um artefato, mas como uma inteligência com a qual se estabelece diálogo (Lotman, 1996). Essas ideias podem ser adaptadas de certa forma ao mundo dos textos religiosos. Os ritos, as canções, as disposições dos espaços sagrados, as narrativas sobre as entidades e os santos possuem essa característica contraditória: ainda que sejam ágeis, adaptáveis, dados a transformações, por um lado, elas estão ancoradas em práticas e em saber ancestral, possuem memória, por outro lado. A memória cultural permite que os elementos da criação dos textos religiosos sejam trazidos de longe, de tempos

<sup>6</sup> Neste ponto acompanhamos o argumento de Deacon (1997). Com o conceito “referente”, pensamos naquilo a que se refere um enunciado. A simbolização pode ser definida aqui de forma elementar quando é possível fazer referência a algo ausente, a um referente que não se encontra diante do que enuncia. Esse poder de simbolização elementar, segundo Deacon (1997), permitiu ao *Homo Sapiens* versar sobre o mundo de forma complexa, ao mesmo tempo que pressionou o desenvolvimento do cérebro e de suas redes neuronais para poder dar conta dessas operações. Para uma resenha e discussão dessas ideias, ver: Nogueira (2014).

longínquos, mas com uma surpreendente versatilidade, para dialogar com novos contextos. Essas memórias ancestrais também podem ser inseridas em diálogo com memórias de outras origens. Pensemos como elementos indígenas dialogam em novos contextos de culto de origem afro-brasileira, ou seja, como caboclos, orixás e santos se configuram numa sociedade de entidades, plenas de significados e relações. O devoto não as experimenta mais como entidades e sentidos de origem separada, mas as integra num novo todo textual. Não se trata de um fetiche que evocamos, quando falamos de “profundidade da cultura popular”; ou de retórica, quando evocamos a memória cultural na longa duração. Estamos aqui contrapondo essa experiência de resistência, de pertença à terra e às entidades, as habilidades do transe, do manejo mágico-ritual de ervas, tabacos, palavras encantadas, modelos de experiência mística, coisas trazidas de longe no espaço e na história, àquilo que é produzido artificialmente, pelos discursos homogeneizantes.

Por fim, os textos religiosos são criativos e potentes porque *convidam o agente religioso a participar de sua criação por meio de performances*. Ele é instado a rezar, a dançar, a cocriar com sua mente e com seu corpo, em comunidade. Na religião popular, o texto religioso não é objeto de conhecimento passivo, mas inclui a participação de comunidades inteiras, comunidades híbridas. Isso faz com que, nos textos religiosos, aconteça algo análogo com o que ocorre com o leitor de textos literários. Nas dificuldades e lacunas de um texto literário os leitores são “convidados” a intervir, a preencher lacunas, a participar. Da mesma forma, um texto religioso, de composição difícil, com elementos de origens diversas, insere o leitor num criativo processo de participação; tanto que os rituais mudam de local a local, nas tais variantes regionais, os relatos míticos sofrem acréscimos, os rituais ganham em sofisticação. Nessa relação dinâmica entre texto e o agente religioso, há também um outro tipo de recepção ativa dos textos: o fato de que, no texto religioso, experimentos podem ser feitos com o real. Nada é ou permanece o que parece ser. Num ritual, os papéis sociais, morais e de gênero podem ser invertidos. Trata-se do poder que a imaginação religiosa tem de horizontalizar relações hierárquicas: nos textos religiosos os agentes podem não só imaginar, como também experimentar relações alternativas, criar mundos<sup>7</sup>. Referimo-nos aqui ao papel da ficção na imaginação que constitui o texto religioso. Religião é inventora de mundos, de relações sociais alternativas, de hierarquias invertidas, de identidades secretas, de utopias, novas formas de relação entre as formas de vida, de atribuição de *anima* a coisas e seres não humanos e de visão de realidades do além-mundo.

A potência criativa dos textos religiosos que apontamos aqui nada tem de escapista. Mesmo quando versa sobre o além-mundo, ou sobre o mundo de seres espirituais, ela o faz em profundo dialogismo com vozes sociais, do passado, de agora, nas quais os temas cotidianos não estão ausentes. Pelo contrário, eles estão presentes, mas transfigurados. Com escuta fina e sensível, podemos perceber não apenas referências a esse mundo do trabalho, da praça, do bairro, do dia a dia, mas também de sua relação com mundos virtuais, utópicos e suas dimensões espirituais.

## Sujeição do texto religioso às formas persuasivas de linguagem

A potência do discurso religioso e sua capacidade de imaginar mundos, de conectar aspectos da realidade, de subverter relações estabelecidas configuram um dos aspectos de mais difícil compreensão da

<sup>7</sup> Adaptamos esse conceito de “horizontalização” de teórico da recepção Wolfgang Iser (1992, 2004).

religião para as sociedades modernas ocidentais. Não é sem motivo que a pauta do estudo de religião na modernidade é composta de dois eixos: a separação da magia do conceito de religião e a rejeição radical da sua linguagem mitopoética (Styers, 2004). Trata-se de dois elementos fundamentais para o estudo da religião em seu dinamismo de criação de textos, em especial na cultura popular. Essa pauta foi adotada inclusive em círculos teológicos, com seus projetos de demitização<sup>8</sup>. A premência por sentido, a necessidade de colocar todos os aspectos da vida e do mundo em relação uns com os outros e a ênfase no poder da imaginação simbólica entraram em rota de colisão com o pensamento restritivo, obcecado por referências factuais, com o otimismo evolucionista do senso comum da modernidade. A pobreza simbólica prevaleceu. Dessa forma se pode correlacionar a concepção de religião da modernidade com o empobrecimento da linguagem religiosa para fins de instrumentalização ideológica. Isso se dá ao tentar transformá-la numa caricatura de si mesma, no seu alinhamento a modos monossêmicos de expressão, do qual o fundamentalismo é o ápice. É possível ver esse modo de funcionamento, por exemplo, quando se toma um mito de criação como o Gênesis 1-3 e este é transformado em um relato literal e pseudocientífico de fatos da criação de mundo.

O fato de os textos religiosos ocuparem um lugar central na origem de nossa antropogênese e no centro simbólico da cultura os torna alvos prioritários dos discursos voltados para o controle social. Se são controlados os sistemas simbólicos centrais de uma sociedade, tanto melhor podem ser controladas mentes e corações. Por isso essa insistência da cultura do capitalismo ocidental se fazer acompanhar de domesticações pasteurizantes dos textos religiosos originários – densos, constituintes de mundo – das sociedades onde seu modo de vida é implantado. Ao submeter o poder de expressão e imaginação artística e religiosa de uma sociedade a um sistema puramente redundante, de repetição à exaustão, de simplificações, sem acréscimo de informação (sentido), os sistemas semióticos centrais de dita sociedade ficam sufocados, entram em colapso. Esses procedimentos de domesticação da linguagem religiosa com efeito de produção de textos redundantes – não criativos – estão em operação também na comunicação em rede nas plataformas digitais, como as mídias sociais. Podemos observar uma produção acelerada de textos imagéticos digitais, nulodimensionais como diria Flusser (2019), que no fim repetem à exaustão as mesmas mensagens, promovendo tédio e colapso da produção de textos. Mais do que isso: esse processo ameaça o núcleo da produção de textos culturais de uma sociedade. Hoje observamos atônitos as mesmas mensagens de autoajuda, a mesma promessa de felicidade, provindas de tradições religiosas muito diferentes, tudo confluindo nos mesmos *templates*, acompanhados de imagens adocicadas e de frases de efeito, na busca por persuasão de clientes.

Ainda que as mensagens religiosas corram sérios riscos de uniformização, de transformação em máximas de autoajuda, a linguagem humana tende a encontrar meios para expressão da complexa aventura humana. Resistimos à produção em série; afinal os textos religiosos problematizam nossa origem, nossa constituição humana, nossa historicidade. Haveria futuro para os textos religiosos para além dos algoritmos que escolhem as mensagens mais reconfortantes, as imagens mais replicáveis? Podem comunidades marginais, das periferias produzir textos religiosos capazes de concorrer contra megacomputadores, contra scripts de criação de imagens persuasivas? E a arte que mergulha na profundidade da experiência humana encontrará lugar nos tempos de *surface surfing*? Flusser (2019) insistia que precisamos produzir novos textos contra a programação das máquinas. Mas essa é uma pergunta a que não temos pretensão

<sup>8</sup> O maior expoente desse projeto de demitização da linguagem religiosa foi o exegeta alemão Rudolf Bultmann, que em 1941 publicou a polêmica obra: *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Ele propõe que toda a mensagem do Novo Testamento fosse despida dos elementos mágicos e míticos, que seriam incompreensíveis e irrelevantes ao ser humano moderno, cujo mundo era determinado pela razão e pelo pensamento científico (Bultmann, 1985). Trata-se de uma abordagem radical, objeto de muita crítica, mas que ilustra exemplarmente a dificuldade de compreensão adequada dos elementos mitopoéticos da religião, mesmo em círculos teológicos.

de responder aqui. Entendemos, no entanto, que as comunidades humanas resistem à padronização. Mesmo sob pressão, elas se rebelam e produzem textos novos, criativos e surpreendentes.

No que se refere ao uso político do discurso religioso, o contraste é ainda maior. Afinal, para que o texto religioso se adeque a essa função de legitimação ideológica do discurso político, ele tem de ser transformado em slogan, em discurso redundante, beirando a linguagem persuasiva da propaganda. Ao ouvir um televangelista de plantão, notamos a conversão de densos relatos bíblicos em três ou quatro fórmulas; ou, em outras situações, quando líderes aderem ao poder vigente, eles repetem mensagens pobres à exaustão. Faltam a essa apropriação discursiva do discurso religioso os elementos que elencamos acima: a densidade estrutural, o enraizamento na cultura popular, a sutileza para promover participação do devoto. O poder imaginativo, ficcional e conectivo do texto religioso se perde em função de agenda redundante e persuasiva.

## A semiodiversidade religiosa como um valor

A crise do papel público da religião nas sociedades latino-americanas contemporâneas não teria, na perspectiva de nosso argumento, origem exclusiva na ascensão de discursos religiosos obscurantistas tradicionais, mas sim na emergência de uma pauta religiosa que tem origem na modernidade e na sua instrumentalização capitalista. Religião, neste horizonte, perde densidade e poder de versar sobre mundos e formas de ser nele, não tem potência mágica e mitopoética, não tem mais conexão com narrativas ancestrais; ao contrário: torna-se *slogan*, palavra de ordem e discurso redundante. Uma das questões urgentes a ser trazida pelos estudos de religião e de teologia da América Latina é a defesa e promoção da semiodiversidade religiosa, de sua imaginação, inventividade, de seus processos sincréticos e criativos, como uma pauta teológica e política, contra a pasteurização moderna do discurso religioso e sua sujeição ao papel de suporte ideológico de projetos de poder.

A diversidade religiosa de uma sociedade equivale à sua potência cultural. Ela é tanto mais vibrante e dinâmica quanto mais criativas forem suas comunidades religiosas, sejam as tradicionais, sejam as emergentes, nas periferias. Isso também implica uma valorização das formas de articulação e expressão de mundo dessa religiosidade: as formas da ficção e imaginação que articulam o pensamento mito-poético, as hibridações e sincréticos que se expressam em ritos e espaços sagrados, as formas do transe e da comunicação com o sagrado. Essa relação da religião com suas formas de criação mitopoéticas extrapola os espaços religiosos *stricto sensu*, interagindo com diversas linguagens da arte. Aqui se abre um campo amplo e complexo de estudos: o das relações entre religião e arte, seja a arte em suas formas canônicas, seja em suas formas populares, e mesmo em suas novas linguagens em tempos de comunicação em rede. Em qualquer desses campos de estudo, entendemos valer prevalecer o princípio de valorização da semiodiversidade religiosa e de apreciação de sua polissemia, sem desconsiderar os esforços de sua domesticação pelos projetos de poder.

Por fim, queremos mencionar que esse dossiê foi proposto e organizado pela *Red Behemot de Investigación*, grupo interdisciplinar e internacional de estudo de religião em textos fundantes, míticos, em tradições ancestrais, do universo judaico-cristão e latino-americano, e sua recepção nas artes, sejam as do estrato popular, sejam as de vanguarda. A *Red Behemot* é composta pelos que assinam essa apresentação e por pesquisadores(as) das seguintes instituições: Universidad Católica de Chile, Universidad da La Santíssima Concepción (Chile), Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Universidad Trés de Febrero (Argentina), Universidade do Estado do Pará (Brasil) e a Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Brasil).

## Referências

- Bakhtin, M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Bultmann, R. *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1985.
- Deacon, T. *The Symbolic Species: the co-evolution of language and the Brain*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1997.
- Flusser, V. *Elogio da superficialidade: o universo das imagens técnicas*. São Paulo: É Realizações Editora, 2019.
- Iser, W. Ficcionalización: la dimensión atropologica de las ficciones literárias. *Cyber Humanitatis*, v. 31, p. 1-20, 2004.
- Iser, W. The reality of fiction: a functionalist approach to literature. *New Literary History*, v. 23, n. 4, p. 877-888, 1992.
- Lotman, Y. M. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- Lotman, Y. M. *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal, 2011.
- Lotman, Y. M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- Nogueira, P. A. S. Religião na evolução humana: do paradoxo da linguagem ao homo simbolicus. In: Franco, C.; Petronio, R. (ed.). *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria evolucionária no pensamento contemporâneo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014. p. 231-242.
- Styers, R. *Making magic: religion, magic, and science in the modern world*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

### Como citar este artigo/How to cite this article

Nogueira, P. A. S.; Carbullanca Nuñez, C.; Díaz Araujo, M. Ficção e imaginação no mundo das religiões. *Reflexão*, v. 47, e226820, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6820>

Recebido e aprovado em 9/9/2022.