



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE
CULTURAL LATINO-AMERICANA**

A RELAÇÃO MUTUALISTA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

LAURA PILHALARME

Foz do Iguaçu
2022



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE
CULTURAL LATINO-AMERICANA**

A RELAÇÃO MUTUALISTA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

LAURA PILHALARME

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana.

Orientador: Prof. Rodrigo Juan Villagra Carrón

Foz do Iguaçu

2022

LAURA PILHALARME

A RELAÇÃO MUTUALISTA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron
UNILA

Prof. Dr. Antonio De La Peña
UNILA

Prof. Dr. Anaxsuell Fernando da Silva
UNILA

Foz do Iguaçu, 20 de Dezembro de 2022

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Laura Pilhalarme

Curso: Antropologia - Diversidade Cultural Latino-Americana

Tipo de Documento

graduação

especialização

mestrado

doutorado

artigo

trabalho de conclusão de curso

monografia

dissertação

tese

CD/DVD – obras audiovisuais

Título do trabalho acadêmico: A relação mutualista entre o sagrado e o profano.

Nome do orientador(a): Prof. Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron

Data da Defesa: _20_/_12_/_2022

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

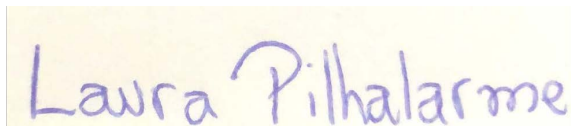
b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para

conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca LatinoAmericana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública Creative Commons Licença 3.0 Unported.

Foz do Iguaçu, 20 de Dezembro de 2022.

A handwritten signature in blue ink that reads "Laura Pilhalarme". The signature is written on a light yellow rectangular background.

Assinatura do Responsável

Aos meus pais, ao meu irmão e aos meus poucos amigos.

Agradeço a Deus, por me dar a capacidade da realização deste trabalho, aos meus pais Flávia e Ricardo por acreditarem em mim, ao meu irmão Enzo por me incentivar, aos meus amigos de classe que foram suporte emocional, e aos meus melhores amigos Carol e Alex que fazem parte da minha jornada de vida.

Ainda gostaria de agradecer aos meus docentes da Universidade Federal da Integração Latino Americana, dos quais tive o prazer de ser aluna - aos meus professores de antropologia, de filosofia e de educação, que possibilitaram o meu desenvolvimento pessoal. Sobretudo, quero agradecer a paciência e sensibilidade das quais tive comigo e puderam compreender as minhas diversas dificuldades ao longo destes 4 anos.

Ao meu orientador Prof.Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron, por ter aceitado essa tarefa e pela docência dada durante minha passagem pela Unila.

RESUMO: O sagrado e o profano são termos utilizados para expressar contextos da vida religiosa humana, mas no entanto, muitas vezes a utilização do profano tende a ser reproduzida a partir da ótica cristã, isso se dá graças a cristianização da Europa e depois aos processos históricos de colonização que culminaram em diversas ramificações do pensamento da religião em diversos momentos da sociedade e, sobretudo, na forma como boa parte da sociedade ocidental compreende o mundo e até mesmo a compreensão do que é religião. A sociedade possui papel importante no fornecimento de uma determinada denominação religiosa para o indivíduo, através da transmissão cultural tendemos a reproduzir práticas comuns segundo a sociedade em que vivemos e da mesma forma isso também ocorre no universo religioso. Por mais que a sociedade nos dê uma denominação religiosa, a experiência religiosa se dá a partir da manifestação do fenômeno religioso com o homo religiosus, que concebe a existência de um mundo sobrenatural quando o sagrado se manifesta a ele.

Palavras-chave: Sagrado; profano, Europa, fenômeno religioso; experiência religiosa;

RESUMEN: Lo sagrado y lo profano són términos utilizados para expresar contextos de la vida religiosa humana, aunque, muchas veces la utilización del profano tiende su reproducción sob una perspectiva cristiana, eso ocurre debido a la cristianización de la Europa y después a los procesos históricos de colonización que culminó en muchas ramificaciones de lo pensamiento de la religión en diversos momentos de la sociedad y, sobretudo, en la forma como buena parte de la sociedad occidental comprende el mundo hasta mismo la comprensión de lo que eres la religión. La sociedad tiene un papel importante en proporcionar una determinada religión para lo individuo, por medio de la transmisión cultural tendemos la reproducción de prácticas comunes según la sociedad donde vivimos y de la misma manera eso se pasa también por el universo religioso. Aunque la sociedad nos dé una denominación religiosa, la experiencia religiosa ocurre a partir de la manifestación del fenómeno religioso para el *homo religiosus*, que comprende la existencia de un mundo sobrenatural cuando el sagrado se le manifiesta.

Palabras-clave: Sagrado; profano, Europa; fenómeno religioso; experiencia religiosa;

ABSTRACT: The sacred and the profane are terms used to express contexts of the human religious life, although, many times the use of the profane tends its reproduction under a Christian perspective, this happens due to the Christianization of the Europe and later to the historical processes of colonization that culminated in many ramifications of the thought of religion in diverse moments of the society and, above all, in the way as a good part of the western society understands the world even the understanding of what is religion. The society has an important role in providing a certain religion for the individual, by means of cultural transmission we tend the reproduction of common practices according to the society where we live and in the same way this is also passed through the religious universe. Although society gives us a religious denomination, the religious experience occurs from the manifestation of the religious phenomenon for the homo religiosus, who understands the existence of a supernatural world when the sacred manifests itself to him.

Keywords: Sacred; profane; Europe; religious phenomenon; religious experience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
METODOLOGIA	18
3. SAGRADO	21
4. PROFANO	26
5. DICOTOMIAS	28
6. RELAÇÃO SAGRADO-PROFANO	35
6.1 PRIMEIRA RELAÇÃO: OPOSIÇÃO	35
6.2 SEGUNDA RELAÇÃO: HIEROFANIA E TRANSFORMAÇÃO.	37
6.3 TERCEIRA RELAÇÃO: MUTUALISMO	38
7. A RELAÇÃO SAGRADO-PROFANO NO CONTEXTO CRISTÃO	40
8. AMORFISMO	45
9. FENÔMENO RELIGIOSO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO HOMO RELIGIOSUS	46
10. FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO	48
11. CRISTIANISMO	50
12. SÍNTESE: A RELAÇÃO MUTUALISTA DO SAGRADO-PROFANO	54
CONCLUSÃO	55
BIBLIOGRAFIA	61

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de conclusão de curso tem como objetivo discorrer sobre o tema utilizando uma reflexão a partir de pressupostos filosóficos e fenomenológicos para dialogar com as terminologias utilizadas no contexto dos estudos da religião e da antropologia da religião.

O intuito com esta proposta é demonstrar que a relação existente entre os termos é mutualista, e contundentemente este trabalho se inclina a pensar o assunto a partir de outros parâmetros.

Antes de discorrer sobre o tema de fato é necessário que se elucide qual a compreensão dada para o mutualismo e o porquê é empregada de tal forma neste trabalho. O mutualismo como é usado aqui é uma analogia da forma que a palavra é utilizada em biologia, que é o “*Relacionamento mutuamente benéfico entre dois organismos, em especial aquele em que nenhum dos dois pode viver sem o outro.*”¹. Portanto, o sentido estabelecido pelo uso da palavra se define em uma dependência entre sagrado-profano para que tenham sentido em si, ou seja, há a necessidade da existência de um termo para que o outro espontaneamente faça sentido.

Pela tradição ocidental cristã estar mais presente no inconsciente e suas demais ramificações, opto conscientemente por explorar o tema da relação sagrado e profano a partir do pensamento cristão, e em um primeiro momento não considero uma aplicabilidade geral, portanto, reduzo a uma percepção a partir do cristianismo. Principalmente porque a religião contempla em seu universo religioso muitas relações de cunho antitéticos, e por isso, conjectura com o tema aqui proposto.

O cristianismo, portanto, torna-se ponto de partida para a construção do tema, pois a própria religião traz em si termos antitéticos que surgem espontaneamente, como bem-mal, céu-inferno, luz-trevas, por exemplo - e também o sagrado-profano.

Para sustentar tais afirmações no que cerne essa dicotomia entre termos presentes no pensamento cristão cabe buscar a origem do pensamento nos textos bíblicos que são utilizados como bússola para aqueles que seguem Deus. Os textos bíblicos também ocuparam boa parte da análise feita neste trabalho, não como base

¹ Dicionário Michaelis, versão para web. 2022..

teórica para este, mas sim para a sustentação do comportamento cristão disseminado.

O comportamento aqui deverá ser compreendido como prática religiosa, e a prática religiosa não se restringe somente ao momento íntimo entre o “eu” e Deus, mas sim engloba várias camadas da vida cotidiana dos indivíduos e da sociedade. Os processos históricos originados pela religião ainda reverberam no nosso cotidiano, e tem sido assim através dos séculos, por isso aqui foi chamado de tradição ocidental cristã, pois trata-se de uma tradição amplamente disseminada e que ainda que não se siga a denominação religiosa, a própria ainda atinge majoritariamente os indivíduos.

Mesmo que um indivíduo não pertença a qualquer denominação cristã e não acredite nem mesmo em Deus, pela sociedade estar estruturada em cima de valores advindos desta religião, não existe uma fuga eficaz para o sujeito em sociedade se livrar de suas ramificações. No próprio calendário oficial do Brasil, estão presentes feriados e festas religiosas, bem como, a tradição da páscoa ou do Natal, que além de ser uma cerimônia vinda do cristianismo, ela torna-se prática cultural, e quando elas ocorrem não é necessário que o indivíduo participe de alguma religião, nem mesmo que acredite em uma.

A tradição religiosa cristã obteve sucesso dentro do pensamento ocidental, dado aos fatos históricos, e a perpetuação dessas práticas se mantêm através da transmissão cultural. Os ritos, festas e cerimônias são trazidos da religião para a sociedade e se transformam em prática cultural e isso se deu pela questão histórica da colonização.

A igreja católica teve protagonismo na difusão do cristianismo ao redor do mundo. No ano 380 no Edito de Tessalônica, a religião agora detentora de poder e domínio estabelece a conversão de todos não cristãos para a religião sob pena de perseguições. O contexto não abrange outras denominações como o protestantismo, pois a reforma protestante ainda não ocorrera.

Após o Edito de Tessalônica a Igreja começa a perseguir adeptos de outras religiões, como os bárbaros. Tendo dentro da Europa da época diversas línguas, culturas e religiões, o ambiente para essas conversões ainda era difícil, mesmo a igreja ocupando lugar de poder. Por isso, a tática de conversão para esses povos se

deu a partir de manobras políticas dirigidas a reis e demais governantes daqueles povos, fazendo com que estes ganhassem força e poder político com sua conversão ao cristianismo, após a conversão dos governantes o restante da população seria convertida aos poucos e de maneira mais fácil.

A partir da conversão destes povos pagãos para o cristianismo, algumas práticas culturais desses povos ainda foram mantidas, no entanto, a Igreja conseguiu ressignificar algumas dessas práticas com a roupagem cristã.

Podemos notar a influência de outras culturas que foram mantidas, como os dias da semana - exceto o português - mantiveram a relação com os deuses pagãos e atribuíram os nomes para os dias da semana, *lunes, martes, miércoles, jueves e viernes*.

Como esses povos no geral tinham difícil assimilação quanto a noção de Deus, pela ideia abstrata de um Deus invisível, os santos foram utilizados como método de aproximação com esses povos, geravam uma assimilação melhor dos milagres e dos conceitos em volta da vida cristã, as pregações e obras literárias giravam em torno da vida destes santos, durante a alta idade média.

O papa Gregório Magno em 601, na tentativa de manter certas práticas desses povos envia a seus missionários a seguinte ordem:

“(...) queremos que lhes informem que temos tido especial cuidado com os assuntos dos ingleses, e chegamos a conclusão que os templos dos ídolos daquele povo não devem ser destruídos de forma alguma. Os ídolos devem, mas os templos sejam banhados com água benta, e neles construídos altares e depositados relíquias. (...)”² (PAIS, 1994, p.42.)

A postura da Igreja diante dessas práticas era uma forma de não gerar mais mal estar e permitir uma aceitação da religião através de algumas práticas que eram comuns a estes povos. Mas ainda sim, mantendo valores e práticas culturais próprias que foram empurrados para estes povos de maneira que impactaram as suas culturas e costumes, para além da questão religiosa. *“Sua ação decisiva alterou uma série de práticas, valores e instituições comuns aos diversos povos que*

² Retirado do texto de A formação da Europa, A alta idade média, de Marco Antonio de Oliveira Pais, 1994. (Bede, A history of the English church and people, Middlesex, Pengui Books, 1968, I-30, p. 86-7.)

habitavam a Europa, criando um ponto comum entre eles, baseado na religião.”
(PAIS, 1994, p.49.)

As conjunturas históricas dentro da Europa, principalmente na idade média com as conquistas de territórios e conversões de governantes para o cristianismo, fez com que as noções de mundo e demais perspectivas que estavam no pensamento cristão se espalhassem pela Europa, e dado a continuação desse poder pela religião os costumes se mantiveram em meio ao povo, culminando como prática cultural, tendo afetado o pensamento e noções de mundo até hoje.

O autor Fernando de Azevedo em *A transmissão da cultura* (1976), trabalha a questão da transmissão cultural a partir da perspectiva do colonialismo português no Brasil. Azevedo constrói uma linha do tempo a partir do século XVI, desde o “descobrimento” do país por Portugal, a dominação implantada no território não se restringiu somente a uma caracterização física, violenta e genocida, bem como, a dominação portuguesa atuou na cultura dos povos nativos - e depois com os povos africanos - impondo a sua cultura em detrimento às demais.

Começamos com a catequização dos indígenas, pelos jesuítas - em sua grande maioria. Os jesuítas cumpriam funções além da catequização dos indígenas, como de fortalecer a intelectualidade das elites, com atividades voltadas para o estudo e ensino do latim, do ensino da língua culta, traduções, e principalmente como educadores.

“Na propagação e defesa da fé - outro elemento de integração nacional - , não puseram os jesuítas apenas o seu zelo missionário, na pregação evangélica e na catequese de gentio, mas toda organização do seu ensino nos colégios. (...)” (AZEVEDO, 1976. p. 43).

O ensino religioso também tem seus méritos por consolidar a religião, e com isso a transmissão ocorre tanto pelo ensino dominical quanto pela família e círculo social do indivíduo.

Com a vinda dos jesuítas para o Brasil no ano de 1549 marca o início da história da educação no país, e que foi também a maior fase, e como consequência resultou em impactos profundos na sociedade e na cultura que reverberam até a atualidade. Gilberto Freyre faz a seguinte análise sobre o movimento missionário, “o

grande destruidor de culturas não europeias do século XVI ao atual” (FREYRE, 2003, p.73).

O ensino religioso nos colégios voltados para elite que já vinham com a prática da religião desde Portugal, educando-a desde o colégio até dentro do seio familiar, firmando a cultura elitista, monárquica, católica e sobretudo patriarcal herdada. Também fortalece o cenário, juntamente com o Estado monárquico forte e católico da época colonial, as repreensões e o combate de invasores protestantes ao território, criaram uma atmosfera voltada para a prática exclusiva da fé católica. Pois o poder demandava daqueles que tinham a fé católica como prática.

Após dois séculos educando e catequizando em solo brasileiro, os jesuítas foram expulsos, pois havia em torno deles críticas que diziam que a educação fornecida pelos jesuítas gerava atraso econômico e miséria intelectual, onde se propunha uma reforma desde Portugal. *“Em 1759, com a expulsão dos jesuítas, o que sofreu o Brasil não foi uma reforma de ensino, mas a destruição pura e simples de todo o sistema colonial do ensino jesuítico.”* (AZEVEDO, 1976 p. 47).

Além das críticas voltadas ao método pedagógico dos jesuítas, estes enfrentavam outras divergências com os governos e integrantes das elites, principalmente porque boa parte destes missionários se encontravam contrários às práticas violentas contra os indígenas. O Padre Antonio Ruiz de Montoya³, relata um episódio ocorrido no ano de 1636, na celebração de uma missa no dia de São Francisco de Xavier, centenas de bandeirantes invadem a missa atacando os participantes, resultando em uma batalha com duração de aproximadamente 6 horas.

“Resolveram os inimigos queimar a igreja... Confesso a este respeito que ouvi dizerem que eram cristãos, pois nessa hora estavam com enormes rosários. Não há dúvidas que tenham fé em Deus, mas são do diabo suas obras.” (HECK,1999. p.28).

O Padre Antonio Vieira relatou várias atrocidades cometidas contra os indígenas, inclusive escravidão. O Padre sempre se destacou por suas competências intelectuais e também devido ao fato de ser um bom orador, com isso

³ (1585-1652). Fez trabalhos de catequização por vários países da América do Sul, em especial o Paraguai, foi o primeiro a escrever um livro em guarani, precisamente um dicionário bilíngue guarani-espanhol, intitulado *Tesoro de la lengua guarani* (1639).

tinha uma grande visibilidade, e é também considerado o maior escritor do século XVII da língua portuguesa.

Ao relatar as violências que os indígenas sofriam, as elites do Maranhão e do Pará se enfurecem com seu trabalho e o denunciam por heresia. Devido a acusação de ser herege Padre Antonio Vieira volta a Portugal preso, sendo condenado pela inquisição a pena de morte na fogueira, destino esse que não foi para as vias de fato por intervenção do Papa Alexandre VII, que era seu amigo pessoal. Mas culminou na sua ida a Roma, onde foi capelão da Rainha Cristina da Suécia. Retornando ao Brasil quando já estava idoso, faleceu em 1697 em Salvador.

A catequização no Brasil desde sua origem foi feita de maneira bem eficiente pelos colonizadores ao longo dos séculos. Além da sociedade brasileira, que é visível o impacto que a religião causa na prática cultural e através de uma simbiose essa prática religiosa se transforma em prática cultural, o mesmo cenário parece ter conferido impacto dentro da cultura ocidental.

Mesmo que o indivíduo não se reconheça como cristão, ainda sim a religião o atinge cotidianamente, e é justamente neste espaço público onde a religião se manifesta que ela atinge a todos em grande ou pequena escala. A manifestação torna-se cultural pelo compartilhamento dos significados entre os membros da sociedade e passa-se estes significados para as próximas gerações para que os reproduzam.

As festas e cerimônias tradicionais são um meio simbólico para manter viva a fé e é um momento de devoção e de agradecimento, por isso há essa significação enlaçada nos fiéis. Essas cerimônias e ritos de devoção envolvem não somente o fiel, mas também, a comunidade e grupo que ele participa, sendo assim há um envolvimento cultural local e de signos compartilhados, onde os envolvidos são contemplados pelas mesmas sensações e vão as cerimônias com os mesmos objetivos. Portanto, há de se reconhecer que as raízes do cristianismo foram de fato muito bem implantadas no Brasil pela coroa portuguesa, segundo os objetivos dos próprios.

Por mais que a elaboração da afirmação acima se trate no contexto brasileiro histórico, de fato essa simbiose entre religião como prática cultural não ocorreu somente aqui, o ocidente de forma geral tem presença marcante da denominação

cristã durante os processos históricos e sofreram esses impactos. Melhor dizendo, a implementação da religião como prática religiosa em algumas partes da vida em sociedade foi trazida da Europa para cá.

Embora hoje o contexto europeu religioso caminhe juntamente com um secularismo, essas práticas de origem religiosa ainda se mantêm, só que com uma roupagem de prática cultural.

Portanto, para examinarmos a relação entre dois termos, sagrado e o profano a partir do cristianismo, há uma necessidade latente de entender que os processos históricos de disseminação da religião ao redor do mundo produziram impacto na interpretação que se é dada para os dois termos.

Como já citado anteriormente há dentro do pensamento religioso cristão uma série de elementos que carregam características dicotômicas e antitéticas, como bem-mal, são categorias essenciais dentro da própria religião e fazem sentido dentro deste mesmo universo. Além da própria religião emanar essas dicotomias, os estudos e análises que se propuseram a estudá-las em um passado não tão remoto também caíram em uma análise dicotômica entre os termos. E é quando justamente o tema proposto aqui entra em vigor, em um movimento de desvirtuar estes termos de uma oposição sistematizada e sugerir uma interpretação mutualista entre a relação - quando couber.

A análise dicotômica proposta não perpassa margens sobre interpretações morais acerca do bem e do mal, ou certo e errado, a utilização dos termos aqui se configura na relação propiciada quando os termos são evocados, elencados nesta questão religiosa.

Há a sensação de que para um determinado conceito fazer sentido ele tem a necessidade de ter um outro oposto a ele, se pensarmos a partir disso qual o sentido de “bem” se houvesse a ausência de um correspondente oposto. É uma espécie de funcionalismo dentro da denominação, não há uma terceira via, e o próprio fim visado nela também confere esse caráter dualista, céu ou inferno. A possibilidade dentro deste contexto é majoritariamente de caráter duplo, um ou outro, e estes possuem sentidos antitéticos.

De certa forma, a religião cristã configura esses elementos em si e a partir da própria transmissão cultural essa percepção dicotômica ganha espaço em outras áreas do pensamento ocidental.

METODOLOGIA

A metodologia deste trabalho se baseia em um trabalho filosófico que aborda uma discussão paralela as categorias e paradigmas conceituais da tradição antropológica, que perpassa principalmente com uma fundamentação teórica bibliográfica, que se concentra no estudo dos fenômenos religiosos, a análise proposta busca compreender as categorias em que se elencam os termos sagrados e profanos a partir de uma perspectiva cristã, por isso a religião será recorrentemente citada neste trabalho.

Além das respectivas fundamentações bibliográficas que embasam a tese apresentada, é exposto ao longo deste análises e interpretações, cujo o intuito é contribuir para a discussão que cerne a vida religiosa e dialogar com categorias presentes na antropologia da religião.

Embora por si a natureza deste trabalho não se configura em um método etnográfico *sui generis*, ele é composto por base etnográfica de diversos autores em diferentes linhas temporais, que enriquecem a análise fenomenológica deste trabalho. Creio que o olhar do observador sempre deva ser levado em conta, ainda mais quando se trata de composições complexas que são definitivamente enraizadas na nossa cultura e sociedade.

Pelo tema conter em si caráter complexo e também delicado, o uso de outras disciplinas serão utilizados, e sua utilização se dá como forma de enriquecer o trabalho e permitir novas percepções, visto que os fenômenos religiosos são fontes ricas de estudo e análise, e por isso, é contundente que faça-se novas proposições, principalmente para um tema amplamente disseminado pela antropologia da religião, o sagrado e o profano.

A fenomenologia da religião é uma disciplina que convém ser utilizada, a própria nos dá outra percepção, além do mundo visível puro, e propõe uma interpretação sobre a experiência religiosa que em certa medida ultrapassa os

limites da razão, conforme Rudolf Otto.⁴ Por isso não pretendo conferir máximas absolutas que se aplique às demais religiões, se afastando de concepções universalistas sobre a experiência metafísica, mas sim utilizando as máximas desta disciplina e as aplicando no universo particular do cristianismo.

A elaboração deste trabalho se dá por uma proposta de tese na antropologia da religião partindo de pressupostos filosóficos que dialogam com a antropologia da religião e a fenomenologia da religião, e que não se fixa somente em métodos empíricos, pois o fenômeno religioso por conter diversas nuances abrange outros campos de conhecimento - e que aqui não serão descartados ou menosprezados.

Portanto, procuro examinar o tema não somente pelos moldes já sistematizados que fazem parte da etnografia clássica, pois há a necessidade de compreender para além dos fatos observáveis algumas questões, o universo religioso parece ser um dos poucos cujo trabalho é possível de ser feito através da observação, das experiências individuais e de uma bibliografia, ainda que alternativa, que busque dar significado àquilo que não é tangível a mera observação.

O livro *O trabalho do antropólogo* (1998) de Roberto Cardoso de Oliveira, traz em seu primeiro capítulo “OLHAR, OUVIR, ESCREVER”, a necessidade elementar do trabalho antropológico se orientar por essas bases, mas não somente olhar, ouvir e escrever mas discipliná-los, pois devido as noções subjetivas temos a percepção guiada conforme nossas crenças e valores - observar o campo etnográfico demanda uma “ginástica mental” do antropólogo.

“Nesse sentido, os atos de olhar e de ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar - isto é, peculiar a antropologia -, por meio da qual o pesquisador busca interpretar - ou compreender - a sociedade e a cultura do outro "de dentro", em sua verdadeira interioridade.” (OLIVEIRA, 1998, p. 34).

A disciplina da escuta e do olhar e a leitura, neste trabalho é um método amplamente buscado em cada linha, procurando uma concepção dos acontecimentos e dos fenômenos.

O emprego da fenomenologia da religião serão incorporados neste trabalho a partir da sua percepção transcendental, que caracteriza o mundo sobrenatural.

⁴ O Sagrado, 1917.

Principalmente porque a disciplina parte de um ponto específico que é a experiência religiosa do indivíduo, com seus testemunhos, sentido, sensações e emoções geradas a partir do contato com o fenômeno religioso.

“Vamos explicar melhor: a fenomenologia parte necessariamente dos fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), contudo, explora especificamente seu sentido, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos. (...) É preciso entrar em sintonia com esta intenção originária na tentativa de compreender a linguagem da experiência religiosa. Um princípio essencial é que o transcendente, núcleo de tal experiência, não é captado pelo fenomenólogo, mas pelo homo religiosus.” (CROATTO, 2010, p.25-27).

A compreensão que a disciplina nos dá sobre o próprio fenômeno religioso, a experiência religiosa e as caracterizações dadas para sagrado e profano, serão assumidas como base metodológica para as análises que serão apresentadas. Croatto (2010) traz em sua obra o que constitui o estudo da fenomenologia da religião enquanto disciplina. Tais premissas são assumidas como proposta para a explicação e análise.

“Em síntese, a fenomenologia da religião estuda: 1) o sentido das expressões religiosas no seu contexto específico; 2) sua estrutura e coerência (sua morfologia); 3) sua dinâmica (desenvolvimento, afirmação, divisões etc.).” (CROATTO, 2010, p.27).

Ou seja, para explicar os fenômenos religiosos é utilizado a fenomenologia da religião, o caráter cultural, histórico e social serão explicados através deles mesmos. Por mais que em boa parte deste trabalho seja conferido crítica a forma como Émile Durkheim analisa a religião, que serão expostos ao longo deste, ainda sim o caráter do fato social é considerado como elemento para explicar o que tange às demais relações sociais.

Retirar o fato social estabelecido em uma determinada sociedade, fariam as questões sociais ficarem reduzidas somente a uma interpretação da ordem fenomenológica a partir da religião, enquanto que, não é descaracterizado as funções morais como entes que fornecem o conteúdo religioso para o indivíduo, e sim é descaracterizado neste trabalho, essas funções como responsáveis por tornar o indivíduo em *homo religiosus*. Porque a partir de uma explicação rejeitando o

caráter transcendente do fenômeno religioso a sociedade seria responsável por fornecer a experiência religiosa para o indivíduo - o que não é assumido aqui.

Portanto, a metodologia aplicada se embasa principalmente a partir da fenomenologia da religião, mas também são aplicados no que é condizente o materialismo histórico dialético, no que configura a síntese atual a partir dos processos históricos, o particularismo histórico, para reforçar o caráter essencial da especificidade de análise, a transmissão cultural, como agente transmissor dos costumes e práticas culturais - advindas da religião - e etimologia para explicação dos significados a partir da sua semântica conferida originalmente.

3. SAGRADO

Até aqui o sagrado foi utilizado em demasia, no entanto, não foi apresentada nenhuma definição do que seria o sagrado, e este tópico se destina a isso. A compreensão do sagrado e do que é entendido por ele é necessário para avançar com o debate.

Croatto em *As linguagens da experiência religiosa (2010)*, se propõe a explicar o conceito de sagrado inicialmente a partir da etimologia da palavra, de modo que a compreensão do sagrado seja mais didática. No entanto, da mesma forma que o autor aqui também compreendemos que a etimologia também pode conferir um valor semântico diferente do que de fato a palavra é empregada, mas segue sendo explicativo a utilização de uma base etimológica para a compreensão da proximidade de alguns conceitos.

“O mesmo acontece com "sagrado", especialmente com seu equivalente originário "santo". Não só porque ambos soam diferentemente, mas também porque elas vêm carregadas com um matiz (a "santidade", justamente) que as afasta de seu sentido primeiro, conservado na base de seu uso religioso (na própria experiência religiosa e no sentido fenomenológico dos fatos religiosos). Mesmo que pareça estranho, "santo" e "sagrado" representam originariamente a mesma palavra, a raiz indo-européia sag-,” (CROATTO, 2010, p.48).

Na origem da etimologia *sagrado* possui equivalência com termos como *santo* e *santidade*, no entanto, o uso das palavras na prática possuem significados diferentes, mas não dissonantes, por mais que sejam de sentidos diferentes ainda conferem uma aproximação quando são utilizados - isso se explica na origem etimológica.

O sagrado deve ser compreendido como uma manifestação de algo sobrenatural no mundo natural, ou seja, ocorre uma ruptura com a normalidade do mundo natural, pois a partir da manifestação do sagrado⁵ - que é em si transcendente - é quando se tem consciência da existência da divindade, e é a fonte geradora da experiência religiosa.

No livro de Mircea Eliade *Sagrado e Profano* (1957), o autor expõem ao longo do livro a concepção de sagrado e de profano, mas do que isso, traz também a experiência religiosa como fator importante para a compreensão do tema. Eliade de forma sucinta dá um dos primeiros significados de sagrado já nas primeiras páginas, “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”⁶, podemos compreender a partir dessa sentença que o sagrado é algo que se manifesta em outra coisa, ele dá a caracterização de sagrado a algo após sua manifestação, e se ele se difere das realidades naturais pois não se caracteriza como algo deste mundo - ocorrendo a hierofania.

“Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.” (ELIADE, 1992, p.13)

A definição dada por Eliade é similar a muitos estudiosos do fenômeno da religião, como Croatto, que compreende que o sagrado é basicamente algo que se manifesta sagrado, um objeto qualquer deste mundo pode se transformar em sagrado. Um pingente em forma de cruz, ainda é um pingente em forma de crucifixo, no entanto, o caráter simbólico daquele elemento o torna sagrado. “*Sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado na forma como se experimenta, e tampouco se pode expressá-la.*” (CROATTO, 2010).

⁵ Hierofania.

⁶ 1992.p.12.

A própria definição do que é sagrado é em si dotada de grande complexidade, pois o sagrado não manifesta esse caráter de sacralização nele mesmo é necessário algo para que ele possa conferir essa categorização.

A concepção do que é o sagrado não se restringe somente a objetos por si só, mas também os espaços se configuram como sagrados, para o homem religioso há uma ruptura da homogeneidade dos espaços. Eliade trata esse espaço sagrado sendo o único espaço de fato real e o espaço não sagrado a sua volta como mera extensão. O espaço sagrado é uma ruptura com os demais espaços, pois ele proporciona grande valor dentro da experiência religiosa, ele permite transcender a realidade física e fazer a comunicação entre o indivíduo e Deus.

“A arquitetura sacra não faz mais portanto do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. A habitação humana, por sua vez, fora precedida cronologicamente pelo “lugar santo” provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmizado (lembramos os australianos achilpa). Isso é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado.” (ELIADE, 1992, p,34).

O autor condiciona uma analogia onde os templos sagrados fazem um arquétipo do mundo celestial e transcendental, no entanto, sendo esses templos representações desse universo divino.

A significação do que é sagrado é dada a partir da experiência religiosa humana, que é quem confere tal valor a um determinado objeto ou determinado espaço, *“(…) (por enquanto, “o sagrado”), trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural.” (CROATTO, 2010).* A experiência religiosa do *homo religiosus* com o mundo transcendente é que configura essas caracterizações, e essas experiências mesmo que individuais contemplam outros indivíduos com a mesma crença. A noção do sagrado é sustentada conforme a experiência religiosa se traduz.

Portanto, a experiência religiosa do *homo religiosus* é gerada pelo caráter do sagrado quando manifestado, Nathan Söderblom (1866-1931), compreendeu ao

estudar o sagrado como sendo um conceito mais importante do que o conceito de Deus, pois o sagrado possibilita que haja a ciência da existência do sagrado.

“Soderblom descreveu-o como uma força sagrada espiritual, fator essencial de religiosidade e gerador do sentimento do divino. Da consciência do sagrado, o ser humano chega à consciência de uma divindade.” (CROATTO, 2010, p.52).

Eliade utiliza Rudolf Otto para as categorizações dos fenômenos religiosos que são gerados a partir das experiências humanas com Deus⁷. Otto em *O sagrado* (1917), se ocupa em procurar conceitos que traduzem a experiência com os fenômenos religiosos, como *numen*; *homo religiosus*; *mysterium*; *tremendum*; *fascinans*; *magestas*; Esses conceitos elaborados por Otto permite que classifiquemos algumas das nuances religiosas, pois ele busca descrever um fenômeno metafísico e transcendente.

O *numen* é o ser numinoso, é o ser superior ou seres superiores, a palavra em latim tem justamente o significado de Deus ou divindade. *Homo religiosus* é o indivíduo que é um ser religioso.

O *mysterium* é a base que origina toda experiência dos indivíduos e se caracteriza pelo reconhecimento que o *numen* é elemento fundamental.

Outro termo é o *tremendum*, ele nada mais é do que um temor, porém ele se diverge de um medo comum do dia a dia, como medo de ser roubado, o temor originado por ele é percebido pela alma humana no sentido de desespero, porque ele não advém do mundo racional e sim de uma causa sobrenatural.

Magestas, é o sentimento causado pelo ser superior no homem, quando este homem compreende sua existência como inferior de mera criatura perante o sobrenatural.

E por último o *fascinans* que é o lado atraente da experiência religiosa, é o duplo caráter propiciado pelo *numen*, é a percepção do amor e da bondade divina. O aspecto fascinante é que encanta e atrai os indivíduos.

⁷ Utilizo “humanas” e “Deus” - pois não há a necessidade de reforçar que se baseia de uma perspectiva cristã.

Todos esses aspectos descritos fazem parte da experiência humana com o seu ser superior, não são etapas e não é necessário um para chegar ao outro, se trata de um sistema complexo dentro dos indivíduos. Estes aspectos se baseiam em uma experiência individual e compartilhada.

No entanto, a aplicabilidade destes conceitos parecem estar muito mais voltados a uma interpretação a partir da cosmovisão cristã, principalmente a relação de inferioridade apresentada pela relação ser humano e ser superior, tal relacionamento é presente dentro da religião, sendo de origem católica ou protestante.

Por isso proponho examinar os termos expostos a partir das premissas cristãs. *Mysterium*, é a compreensão de que Deus é o ser fundamental, pois ele é o criador de todas as coisas, e de fato é caracterizado por um mistério. O *tremendum*, outro elemento presente em demasia dentro da religião cristã, “o temor a Deus”, e encontramos essa afirmação em vários momentos na Bíblia: “*Agora que já se ouviu tudo, aqui está a conclusão: Tema a Deus e obedeça aos seus mandamentos, porque isso é o essencial para o homem.*” (Eclesiastes 12:13), “*Quem não te temerá, ó rei das nações? Esse temor te é devido. Entre todos os sábios das nações e entre todos os seus reinos não há absolutamente ninguém comparável a ti.*” (Jeremias 10:7). Há outras passagens bíblicas que reforçam a necessidade de temor a Deus.

Magestas, é o sentimento de inferioridade do homem perante Deus, sua compreensão de que Deus está acima dele, e que ele existe apenas pelo amor que Deus tem com os homens, pela graça divina. “*O homem sem Deus não tem segurança; sua vida se sustenta numa teia de aranha, muito frágil.*” (Jó 8:14) “*Pois vocês são salvos pela graça, por meio da fé, e isto não vem de vocês, é dom de Deus; não por obras, para que ninguém se glorie.*” (Efésios 2:8-9).

Fascinans, é o que segundo Otto mantém os indivíduos na religião, pois é o momento onde se concebe o amor divino, a morte de Cristo para salvar os homens é um destes momentos, “*Porque Deus tanto amou o mundo que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna.* (João 3:16).

É também no *fascinans* onde os indivíduos encontram o caráter duplo existente na religião, porque por mais que se tenha o temor divino, aqui percebe-se o quão grande é o amor de Deus pela humanidade.⁸

Rudolf Otto faz um movimento interessante para buscar a interpretação sobre esses fenômenos religiosos, que é o fator da limitação da razão quando conferidos a estes temas, entendendo que o universo religioso possui nuances que muitas vezes não são alcançadas em sua totalidade pela racionalidade pura. Otto parte de uma percepção que a compreensão do universo religioso é abstrata para a mente humana, pois qualquer pretensão de alcançar o entendimento das questões religiosas através de racionalismo puro é em vão e torna-se vazio em si.

Portanto, o sagrado pode ser compreendido como a base da vida religiosa, pois é ele quem permite que o *homo religiosus* tenha consciência da existência não só de um ser superior, mas também de um universo exterior e que transcende ele. Croatto ainda afirma que o caráter de sagrado é um valor presente em outras religiões, pois o sagrado se traduz na manifestação do fenômeno religioso para o *homo religiosus*.

“O que é o mana para os povos do Pacífico seria o wakan para os aborígenes dacotas norte-americanos, o orenda para os iroqueses, o manitu para os algonquinos. Pode-se registrar algo equivalente em outras vertentes: no masdeísmo do Irã, o poder, o esplendor transcendente denomina-se hvarenah, atributo essencial do deus Ahura Mazda. E também o Brahman (princípio absoluto e sentido das coisas) do hinduísmo. Em todos os casos, trata-se de outra forma de falar do “sagrado” como essência da religião.” (CROATTO, 2010, p.52).

4. PROFANO

Para elaborarmos a construção do significado do profano, primeiramente, temos que dizer o que o profano não é. Quando recorreremos às bibliografias de

⁸ Os termos aqui trazidos advêm da fenomenologia da religião, e o porquê de estarem aqui se traduz em tentar compreender o fenômeno religioso por um outro ângulo. Não digo que todos os termos do autor se aplicam às demais religiões, e assim não deve ser de fato, mas corresponde a vários momentos da vida religiosa cristã que é o tema proposto neste trabalho.

estudo das religiões não encontramos o significado de profano como equivalente a algo maligno, como pode ser conferido o seu significado muitas vezes dentro do imaginário popular. O profano claramente não se traduz em sua essência como sendo legitimamente algo do mal, muito pelo contrário, o significado do profano é justamente a ausência de significação do sagrado, o profano é compreendido portanto como o mundo natural que não possui caracterização sagrada.

O profano é portanto a ausência de significado, é o amorfismo do próprio mundo natural, ele é ao mesmo tempo passível de transformação quando é conferido a um determinado objeto como ente revelador do mundo sobrenatural e então esse objeto conquista o status de sagrado. No entanto, a interpretação mais contundentemente associada ao profano é de teor contrário às coisas de Deus, assumindo espontaneamente o caráter de elemento maligno, até mesmo o espaço profano compete a essa sensação.

Mas o que verdadeiramente tenta-se explicar é que o profano não possui na sua essência qualquer elemento maligno, e sim é uma falta de um significado sagrado, o profano se caracteriza essencialmente por ser todas as coisas presentes no mundo físico e natural que não possuem significado transcendental.

Por profano representar uma antítese espontânea a sagrado soa-se portanto como se o termo configurasse outro sentido que não o seu real, provavelmente a explicação da atribuição do “mal” quando se fala em profano advinda justamente da religião cristã.

O livro de 1 João 5:19 diz: *“Sabemos que somos de Deus, e que o mundo jaz do maligno”*, a sentença presente no texto bíblico afirma que há uma cisão entre Deus e o mundo - há as coisas de Deus, no entanto, o mundo pertence ao maligno. Se como já foi descrito, o profano se caracteriza por ser todas as coisas deste mundo que não são caracterizadas como sagradas, o texto bíblico implica nessa relação a conferência de um status de maligno ao profano. Outro momento na bíblia onde é conferido um adjetivo a profano é em Levítico 10:10, *“para fazer diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo”*, a bíblia também adjetiva profano com imundo. Portanto, a caracterização de mal atribuída ao profano pode ter como origem a tradição cristã.

Se a tradição cristã e seus textos bíblicos contemplam tal significado ao profano, todavia não conferem os mesmos sentidos quando partimos da interpretação de alguns autores do estudo das religiões, como Eliade, por exemplo,

caracteriza o espaço profano a partir da ausência de significados, “ (...)e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos.” (1992,p.17).

Evans Pritchard em a *Antropologia social da religião (1965)*, também afirma uma caráter parecido a definição de profano tal qual se propõe, onde se caracteriza pela “(...) a presença ou ausência deste sentimento que separa o sagrado do profano, do mundo maravilhoso do mundo do dia-a-dia (...)” (1978, p.52).

Portanto, é legítimo pensar que o conceito de profano não está atrelado a noções contundentes a termos malignos ou impuros, é necessário que se abstraia essas nuances dicotômicas da questões, onde primeiramente empobrece a pesquisa acerca dos fenômenos religiosos, obviamente que a religião pode compreender a ausência de significado sagrado como algo mau, no entanto, o estudo da religiões não deveriam a priori sustentar essa fixação dualista e antitética dos termos. Se algo não compete valor nenhum, é um elemento sem atribuição, torna-se ilógico evocar um sentido maligno ao termo.

5. DICOTOMIAS

É notável a presença de diversas dicotomias e utilização de termos opostos quando falamos da relação sagrado-profano, e principalmente dentro do contexto religioso cristão. Há uma cisão entre conceitos que estabelecem sentido em si quando encontram uma oposição como: bem-mal, luz-trevas, Deus-Diabo, puro-impuro, essas palavras quando evocadas neste contexto religioso apresentam seu antônimo quase que espontaneamente, pois seu sentido se estabelece no seu contrário.

Como mencionado o versículo bíblico de 1 João 5:19 “*Sabemos que somos de Deus, e que o mundo jaz do maligno*”, além dessa sentença há outras muitas presentes nos textos bíblicos que compõe de elementos com termos opostos, mas em especial esse versículo se traduz com o pensamento presente na religião na divisão entre as coisas de Deus e as demais que são propriedades daquilo que é maligno.

No que confere a essas dicotomias, o posicionamento de Evans Pritchard é levado em consideração, no que diz respeito de um problema semântico que estabelece esses preceitos.

“Poderíamos aqui considerar melhor a dicotomia entre “sagrado” e “profano”, assim como o sentido de “mana”, e ideias semelhantes, as diferenças entre magia e religião, e outros tópicos que me parece estarem ainda confusos, principalmente por causa da nossa incapacidade de perceber que nos defrontamos com problemas semânticos fundamentais; ou seja, se preferirmos, problemas de tradução; mas isto levaria a uma longa discussão e espero dedicar-lhe a devida atenção em outro tempo e lugar.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.152).

Além disso o próprio autor também formula que a presença de dicotomias entre o sagrado e o profano não é dotada de utilidade, talvez o maior expoente dessa dicotomia entre os termos seja justamente Durkheim.

A obra *As formas elementares da vida religiosa (1912)* de Émile Durkheim, é sem sombra de dúvidas uma das maiores fontes bibliográficas quando se trata dos estudos sobre as religiões e por isso é necessário trazer-lá, dada a importância da obra.

Durkheim em sua obra também explorou os conceitos de sagrado e profano, os utilizando sempre em sentido de oposição. Embora o autor definisse que sagrado e profano além de termos opostos ocupavam sentido de rivalidade, o mesmo não descartou uma possível relação entre eles, permitindo que a definição dessa relação não esteja condicionada somente a uma antítese.

“Claro que essa interdição não poderia chegar ao ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos, pois, se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria. Mas esse relacionamento, além de ser sempre, por si mesmo, uma operação delicada, que requer precauções e uma iniciação mais ou menos complicada, de modo nenhum é possível sem que o profano perca suas características específicas, sem que se torne ele próprio sagrado num certo grau e numa certa medida. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria.” (DURKHEIM, 1996, p. 24).

Durkheim deixa a questão de certa forma aberta, ainda que afirme que se caso uma aproximação entre os termos ocorra um dos dois perde seu sentido original, pois segundo o autor os termos se apresentam como divergentes. Para o autor os termos só podem se sustentar caso possuam valores opostos entre eles, e caso se aproximem eles perdem seu sentido original.

Talvez a problemática presente seja o sentido universalista que Durkheim coloca no seu trabalho, elaborando-o a partir da generalização de sua utilização em todas as situações religiosas, onde esse caráter dualista-opositor dos termos pode não existir.

“Pode-se também dizer aqui que as definições do Durkheim não deixam muito espaço para a flexibilidade de situações, como por exemplo para o fato de que o que é “sagrado” pode sê-lo apenas em certos contextos e em certas ocasiões, e não em outras.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.93).

O autor Juan Martin Velasco em sua obra *Introducción a la fenomenología de la religión*, propõe que a problemática na obra de Durkheim se estabelece em três pontos, o primeiro, a definição prévia de religião, segundo, o totemismo como base elementar da religião e terceiro, a percepção da religião reduzida aos fatos sociais.

O primeiro ponto é a definição prévia de religião, Durkheim estabelece os fatores opostos do sagrado e do profano como características concretas, rejeita as noções de sobrenatural e de mistério, sendo este momento onde Durkheim inicia a separação do sagrado e do profano, as estabelecendo como, o sagrado sendo um aspecto do fenômeno religioso, e o profano um aspecto dos fenômenos humanos.

“Durkheim comienza por criticar las definiciones de la religión establecidas a partir de la noción de sobrenatural o de misterio, dando a este término un sentido pobre que se aproxima al de verdad oculta, o las establecidas en torno a la idea de la divinidad Su definición comienza por constatar la diferencia que separa al conjunto de los aspectos del fenómeno religioso, como orden de lo sagrado, del resto de los fenómenos humanos, u orden de lo profano.” (VELASCO, 2006, p.35).

O segundo ponto é que também tem relação direta com o terceiro, é o totemismo como base elementar da religião, Durkheim utiliza o conceito de Tylor no emprego do conceito em seu texto - além do animismo.

“El totemismo, que él estudia fundamentalmente en algunas tribus centroaustralianas, puede ser considerado como religión porque está definido por toda una serie de tabúes y constituye una expresión de la vida colectiva. Así, pues, los capítulos centrales de la obra de Durkheim constituirán una prueba de estas dos afirmaciones: el carácter sagrado del totemismo y su condición de hecho social.” (VELASCO, 2006, p.35).

Durkheim ao usar o totemismo neste contexto explora a relação que ele desempenha nas sociedades centro-australianas, o totemismo engloba não somente o fenômeno religioso mas também compreende os aspectos de parentesco dentro da sociedade. No totemismo, os membros do grupo possuem laços extremamente próximos, onde recebem até os mesmos sobrenomes, e são atrelados a uma mesma realidade natural que o totem, que leva o mesmo nome do grupo.

Mesmo o totem sendo uma realidade sagrada, Durkheim adere outra interpretação acerca do totemismo para a sua utilização como base elementar religiosa, que os laços formados pelo grupo, entre si e entre o totem, corrobora-se no final assumindo a mesma coisa, mesmo o totem tendo caráter de força superior, todos nessa relação possuem codependência para se estruturarem.

“Como lo divino, la sociedad mantiene sobre sus miembros el sentimiento de la permanente dependencia y constituye la fuerza sobre la que se apoya su confianza. Así, Durkheim cree poder concluir que la experiencia religiosa es realmente específica, pero que el Dios que el creyente interpreta como personalidad mística no es otra cosa que la sociedad en la que nace. La raíz, la fuente de la experiencia religiosa, es la sociedad, «la sociedad es el alma de la religión»” (VELASCO, 2006, p.36).

Por isso as críticas se direcionam ao posicionamento de Durkheim a atrelar e reduzir o fenômeno religioso a ordem e funções sociais, não que elas não possuem relação entre si, mas de fato essa relação proposta por Durkheim empobrece a concepção de fenômeno religioso, fazendo com que a noção dos fenômenos fique restrita às funções morais.

Claro que os fenômenos religiosos se manifestam para um grupo social que assim pode concebê-las como tal, no entanto, partindo dos pressupostos dentro da fenomenologia da religião pensar estes aspectos reduzindo-os nessa situação e universalizando o totemismo como base elementar religiosa, faz com que as críticas voltadas para Durkheim assumam legítima razão.

“Algunas se refieren a la reducción del fenómeno religioso a sus componentes sociales y aparecerán en nuestra exposición cuando, al descubrir el método fenomenológico, mostremos la especificidad y consiguiente irreductibilidad de lo religioso. Otras se basan en la refutación de las tesis del totemismo y en la crítica del material etnológico en que se fundan. Estas últimas han puesto de relieve, en primer lugar, la inadecuación de la dicotomía sagrado/profano en los términos en que la establece Durkheim.” (VELASCO, 2006, p.38).

A configuração do totemismo como base elementar para compreender as demais religiões têm sua origem em uma atribuição problemática, que se baseia em compreender o todo religioso a partir de uma forma mais simples de religião advindas de sociedades mais simples. *“Propomo-nos estudar, neste livro, a religião mais primitiva e mais simples que atualmente seja conhecida, fazer sua análise e tentar explicá-la.”* (DURKHEIM, 1983, p.205). Ao assumir que tais sociedades são simples e sua religião é simples, a afirmação é sustentada numa conceitualização evolucionista, principalmente o uso do termo “primitivo”, que caracteriza uma noção estabelecida do pensamento eurocêntrico na questão. É possível compreender o que o autor propõe na obra, do caminho que ele tenta fazer para sua análise, ao iniciar do simples ao complexo, no entanto, a aplicabilidade dessa análise é corruptível e perpassa por uma diminuição do que de fato é aquela sociedade e aquela religião, conseqüentemente, elevando outras religiões.

Outra problemática que cabe discussão é outra afirmação de que todas as religiões são comparáveis, *“Porque todas as religiões são comparáveis, porque elas são todas as espécies do mesmo gênero, existem necesariamente elementos essenciais que lhes são comuns”.* (DURKHEIM, 1983, p.207). Ao assumir que todas as religiões são comparáveis ocorre um empobrecimento dos fenômenos religiosos distintos, como se pudessem ser reduzidas a um mesmo denominador comum. E

não é porque algumas sociedades e culturas compartilham elementos comuns que são as mesmas coisas ou que se aplicam às demais.

“Se a antropologia deseja estabelecer as leis que governam o desenvolvimento da cultura, ela não pode se limitar a comparar apenas os resultados desse desenvolvimento; sempre que possível, deve comparar os processos de desenvolvimento, que podem ser descobertos por intermédio de estudos das culturas de pequenas áreas geográficas. Vimos assim que o método comparativo somente pode ter a esperança de atingir os efeitos pelos quais tem se empenhado quando basear suas investigações nos resultados históricos de pesquisas dedicadas a esclarecer as complexas relações de cada cultura individual.” (BOAS, 2005. p 38)

No que cerne as questões universalistas no uso de qualquer termo ou conceito que seja, a posição desse trabalho torna-se contrária, visto que, as realidades sociais em que os fenômenos religiosos se apresentam são distintas, portanto, a aplicabilidade de termos generalistas podem não contemplar boa parte das manifestações religiosas, sendo este a principal razão para assumirmos o cristianismo como ponto de partida para pensar o conceito de sagrado-profano, que em si carrega uma extensão de universalismo para explicação das diversas denominações religiosas através do mundo.

O particularismo segue sendo um método confiável, principalmente porque em si próprio ele sustenta o olhar a partir de um fato particular, e é onde justamente devemos partir na compreensão de qualquer fato social, e por conseguinte nas análises dos fenômenos religiosos. Se a proposta se baseia nas premissas universalistas para tentar explicar ao mesmo tempo várias nuances da história humana caímos em um empobrecimento dos estudos e análises, visto que, a aplicabilidade de certos conceitos não se aplicam ao todo.

Voltemos ao totemismo, ao tentar explicar outras religiões a partir da sua conjuntura religiosa e social, reduz o significado do sistema totêmico bem como dos demais sistemas, a proposta de Durkheim de conferir o totemismo como base religiosa faz com que sua aplicação em contextos distintos como na religião cristã caia em falseabilidade, por isso, este trabalho se concentra na exclusão de viés universalistas, mas de defesa que dificilmente existirão termos que se apliquem as variadas camadas dos aspectos da vida religiosa humana. E que somente algumas

partes desses termos universalistas cabem em uma determinada realidade, por exemplo, o sagrado-profano, podemos utilizar o conceito a partir de uma perspectiva, mas se a aplicabilidade do termo em outras religiões é possível ou não, tal caráter deve ser analisado sob prisma particularista.

A questão das forças morais, onde a sociedade é responsável por despertar o aspecto religioso nos indivíduos, também está presente na obra citada de Durkheim. Quando o autor estabelece essa situação onde a sociedade desperta o sentimento religioso nos indivíduos, o sagrado perde o sentido automaticamente, naquilo em que ele é entendido por ser o aspecto revelador, se a sociedade já faz então mostra que de fato o autor recusa o caráter transcendental do fenômeno religioso. Onde as motivações para se acreditar em um ser superior se configuram apenas porque a ideia desse ser é difundida em uma sociedade. “*Tal parece ser a origem da autoridade muito especial que é inerente à razão e que faz com que aceitemos com confiança suas sugestões. É a própria autoridade da sociedade.*” (DURKHEIM, 1983, p.217).

A afirmação do autor é contestada quanto a posição da recusa do sagrado como aspecto revelador do *ganz andere*, pois a transmissão da religião é feita de fato pela sociedade e pela cultura, mas o caráter dos sentimentos despertados no *homo religiosus* só serão possíveis a partir da experiência religiosa com o sobrenatural - quando ele tem o contato com *mysterium*. A sociedade e a cultura dominante nos fornecem uma denominação, mas a experiência religiosa é do indivíduo e acontece nele.

Nossa sociedade é predominantemente cristã, o cristianismo, é apresentado a nós pela nossa família, pela sociedade e pelas práticas culturais, no entanto, o pertencimento do indivíduo como *homo religiosus* só será possível a partir da experiência religiosa dele com o fenômeno religioso.

“Em primeiro lugar, como experiência humana propriamente dita, ela é uma vivência relacional: a) com o mundo (a natureza, a vida e o que a realidade oferece); b) com o outro indivíduo; c) com o grupo humano (todo ser humano está socializado, de uma forma ou de outra, em diferentes níveis: família, clã, etnia, bairro, município, estado, nação, clube, associação, fraternidade, Igreja, partido político etc.). O trabalho (uma realidade que ocupa um terço do dia de cada pessoa), o transporte, a alimentação, os encontros e reuniões, as festas, os meios de comunicação, tudo “reúne” e

socializa, ou seja, o indivíduo está sempre em sociedade. Essa característica da vida humana tem, como veremos, uma grande influência na "socialização" da experiência religiosa." (CROATTO, 2010, p.52)

A dicotomização do tema sagrado-profano é bem difundida em meio a bibliografia concernente, visto que demasiados autores já tiveram essa mesma percepção - além dos aqui já mencionados. O fenômeno religioso é dicotomizado entre os termos conflitantes sagrado-profano, no entanto, os significados e características empregados a cada um destes possui uma complexidade maior do que geralmente é evocada, a relação entre os termos acaba por ser vista como sempre problemática e conflitante, onde a relação só ocorre quando se trata de divergência.

6. RELAÇÃO SAGRADO-PROFANO

Até o momento já foi estabelecido alguns tipos de relações que são empregadas aos termos sagrado e profano e como elas se dão. A temática do trabalho que estabelece a relação mutualista entre os termos ainda não foi empregada em nenhum momento, por isso a exposição de como se dá essa relação de codependência. Reafirmo que o teor deste trabalho é de propor não apenas uma nova percepção ao tema, mas também de dialogar com outras bibliografias, visto que, a troca faz com que se enriqueça a proposta e o debate sobre.

Podemos dividir em três momentos a relação sagrado-profano, o primeiro se trata da oposição que os termos possuem entre si, segundo, a transmutação de espaços e objetos e em terceiro a relação mutualista. Há a necessidade destes três momentos para que se elucide de fato a compreensão da proposta e como se dá a relação mutualista do sagrado e do profano.

6.1 PRIMEIRA RELAÇÃO: OPOSIÇÃO

O sagrado e o profano têm sido objeto de estudo das ciências da religião há muito tempo e o assunto possui grande variedade e diferentes autores em diferentes tempos.

Émile Durkheim aqui já mencionado, conjectura em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, que a aproximação entre os termos é praticamente impossível dada o distanciamento que elas apresentam.

“Lo sagrado se caracteriza, en primer lugar, por la superioridad sobre lo profano y la supeditación de este segundo orden al de lo sagrado. Pero esta superioridad no basta para caracterizar la diferencia de ambos órdenes. Su diferencia es mucho mayor, «es absoluta»; mayor que la que separa el bien del mal, ya que estas nociones son especies del género, común a ambas, de lo moral. Lo sagrado y lo profano constituyen dos mundos que no tienen nada en común.” (VELASCO, 2006, p.34-35).

O autor apresenta que não há nada de comum entre o sagrado e o profano, e voltemos às definições apresentadas sobre eles. O profano se caracteriza sendo qualquer coisa do mundo físico e natural, ela é profana porque não recebe significado de sagrado, já o sagrado é caracterizado por ser um elemento revelador de algo sobrenatural. A priori quando analisamos as definições parece que Durkheim de fato possui razão absoluta na sua afirmação, porém não podemos esconjurar que as coisas sagradas possuem sim relação com as coisas profanas.

A relação entre eles neste momento ocorre porque antes de algo ser sagrado ela é uma coisa qualquer deste mundo que em sua essência é profana, no entanto, quando ocorre essa mudança de status chamamos o evento de *hierofania*, que é quando um objeto manifesta-se sagrado.

“Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural.” (ELIADE, 1992, p,13).

Ou seja, por mais que um objeto faça essa transformação se tornando outra coisa, ele não deixa de ser um objeto como outro qualquer que faz parte do nosso mundo natural.

“Por certo, o que ele chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.93).

Portanto, o que podemos considerar é que a experiência religiosa do *homo religiosus* (*hr*) é quem confere grau de sagrado a algo, e a partir disso proponho que pensemos que essa significação do que é sagrado exista de fato somente dentro da mente do *hr* e ele partilha essa significação com os demais que possuem a mesma crença. Porque o objeto em si não possui caráter celestial ou tampouco transcendental, ele continua sendo como outro qualquer, o que muda nessa categorização é a significação dada a partir da experiência religiosa que caracteriza um determinado objeto como sagrado.

6.2 SEGUNDA RELAÇÃO: HIEROFANIA E TRANSFORMAÇÃO.

A hierofania representa um movimento essencial para a caracterização do sagrado, porque ela justamente é quem faz com que esse adjetivo seja atribuído a um objeto. Por em essência o mundo ser de denotação profana, os objetos e espaços são caracterizados também como tal, no entanto, há a possibilidade deste objeto transformar o seu status, ou seja, um determinado objeto pode vir a ser sagrado se caso ele cumpra os requisitos para que seja feita essa transformação.

“Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade.” (ELIADE, 1992, p.13).

Dado o exemplo de Eliade sobre pedra, se caso ela sofra uma hierofania ela se converte em um objeto sagrado, portanto, há a possibilidade de superação desse

estado de profanidade. A hierofania é a ruptura do natural para o sobrenatural, mas essa relação é estabelecida conforme o *mysterium* se apresenta, há a necessidade da experiência religiosa no *hr* para que assim algo seja configurado como tal.

“Las formas concretas de esta intervención del Misterio pueden ser infinitamente variadas, desde la hierofanía más elemental en la sencilla religión de una cultura no literaria hasta la más «personal» de las llamadas en una religión profética, pero sólo cuando exista esta forma superior de intervención que provoca en el hombre el sentirse absolutamente concernido, infinitamente «interesado», podemos estar ciertos de que en esa aparición se trataba realmente del Misterio.” (VELASCO, 2006, p.147).

No entanto, a questão da hierofania é um tanto quanto paradoxal - assim como afirma Eliade⁹ - visto que, por mais que um objeto se transforme em um sagrado, ele não deixa de ser profano, pois ainda preserva sua essência como um objeto deste mundo. O *ganz andere*¹⁰ é o elemento dessa relação - o totalmente outro - quando um determinado objeto se transforma em sagrado - hierofania - o *hr* não adora o objeto em si, mas sim, o totalmente outro presente no objeto.

“A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere.” (ELIADE, 1992, p.13).

Podemos entender de forma mais simplificada que a hierofania é justamente o momento em que o *homo religiosus* tem ciência da presença do totalmente outro em um objeto, quando existe essa presença do sobrenatural em um objeto ele é compreendido como sagrado.

6.3 TERCEIRA RELAÇÃO: MUTUALISMO

⁹ “Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar.” p.13.

¹⁰ OTTO, Rudolf, O sagrado. 1917.

O conceito de mutualismo não veio de nenhuma referência bibliográfica, o termo é utilizado como meio de descrever uma relação de codependência entre sagrado-profano, e é assim denominado porque quando evocado sugere significado próximo do que é compreendido sobre o tema.

Por mais que não haja tal termo em utilização por outros autores, no entanto, a ideia aqui trazida dessa relação existente e de uma aproximação massiva entre os entes já foi trabalhada em algumas bibliografias.

O mutualismo estabelece uma condição em que sujeitos são beneficiados a partir da existência do outro, categoricamente a palavra é utilizada dentro da biologia. É a princípio uma relação baseada na harmonia, pois os entes presentes nessa relação são beneficiados na medida em que beneficiam outrem.

Podemos entender que a relação mutualista entre os dois conceitos acontece porque há a necessidade de um para que o outro aconteça, pois um só tem sentido em virtude da existência do outro - o sagrado só poderá ser revelado como tal se um determinado objeto pertencer ao mundo natural, então ocorrerá o processo de superação dessa condição, onde o *ganz andere* entra em ação e se revela para o *homo religiosus*.

O sagrado e o profano compartilham um mesmo mundo, não em essência, pois o sagrado revela o caráter transcendental, mas porque o sagrado é evocado a partir da experiência religiosa humana, onde o sujeito tem o contato com o sagrado e tem essa iniciação espiritual. No entanto, os objetos e também espaços são constituídos por elementos do mundo natural, e também são profanos em sua materialidade, ainda que denotados de sagrado.

Ambos compartilham do mesmo objeto e do mesmo espaço, um templo é sagrado porque assim ele é compreendido, mas ele possui uma construção materializada que é participante deste mundo profano.

Ao levarmos em conta tudo aqui já exposto, é contundente afirmar que essa relação só existe abstratamente na mente, e é transmitida pela própria tradição cultural, o sagrado e o profano são as mesmas coisas, a não ser quando um recebe um significado e simbologia pertencente ao sagrado. No entanto, quem compreende

essa transição do sagrado e do profano é justamente a experiência humana religiosa que percebe o universo transcendental do criador a partir de um objeto.

A interação dos termos se dá no imaginário, quando há manifestações religiosas nos espaços públicos não são conferidos a estes espaços significações sagradas, quando a Marcha para Jesus¹¹ ocorre na Avenida Paulista, ela não se torna sagrada, ainda é um elemento qualquer deste mundo.

O espaço quando utilizado é voltado para os demais homens e para o divino, o elemento ainda é profano, o diálogo ocorre porque o sagrado necessita do mundo material que é profano para ocorrer.

“Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.” (ELIADE, 1992. p.13).

7. A RELAÇÃO SAGRADO-PROFANO NO CONTEXTO CRISTÃO

A religião cristã em suas premissas parece se aproximar no que é usual do tema, sagrado-profano, a religião constitui elementos que contemplam as coisas que são de um lado advindas de Deus e as coisas contrárias. Recorrer aos textos bíblicos para exemplificar tal afirmação se baseia no uso da base elementar da própria religião, onde a percepção dessa natureza constitui a noção sobre o mundo que rodeia o *homo religiosus* que é cristão aqui.

As interpretações que colocam o profano como ente provido de caráter demoníaco ou maligno são atribuídos pelos próprios contornos que fundamentam a religião, logo que Deus que é o ser elementar da denominação não ocupa, dentro da perspectiva religiosa, qualquer tipo de aproximação com o profano.

Deus não constitui qualquer relação com o profano, e postula que a humanidade deva aprender a discernir-lo para não se contaminar, pois as coisas

¹¹ Manifestação religiosa protestante que ocorre em locais públicos.

advindas do mundo profano não são de caráter divino. *“E a meu povo ensinarão a distinguir entre o santo e o profano, e o farão discernir entre o impuro e o puro.”* (Ezequiel 44:23).

A raiz da percepção que o profano é algo a ser evitado, que é algo impuro e de cunho maligno advém da própria gênese dos textos bíblicos, pois essas coisas estão distantes de Deus. No versículo colocado acima, profano é associado com impuro, que neste contexto estabelece a noção do pecado, em outras passagens bíblicas também há o uso dessa associação entre os termos puro-santo; impuro-pecado. *“E um homem limpo recolherá a cinza da novilha, e a depositará fora do arraial, num lugar limpo, e ficará ela guardada para a congregação dos filhos de Israel, para a água de purificação; é oferta pelo pecado.”* (Números 19:9).

No contexto acima apresentado estabelece que o homem limpo - ou puro, dependendo da tradução¹² - é quem pode realizar o rito, de modo que ao fazê-lo obtém-se a purificação, sendo essa a condição para remissão dos pecados, em outra tradução encontramos a sentença de outra forma, no lugar de *“(...)é oferta pelo pecado”*, outra: *“(...)Esta cerimônia serve como sacrifício para tirar pecados.”*¹³

O impuro estabelece bíblicamente uma condição de pecado, essa situação pode ocorrer por não fazer as coisas conforme a lei ordinária de Deus, como na alimentação, onde alguns alimentos são proibidos e quem consome esses alimentos que são caracterizados como impuros assim também ficam.

“(...) porquanto sois um povo consagrado a Yahweh, o vosso Deus. Dentre todos os povos da face da terra, Yahweh vos escolheu para serdes seu tesouro pessoal. Não comereis nada que seja impuro. Eis os animais de que podereis vos alimentar: boi, ovelha, bode, cervo, gazela, corça, bode montês, antílope, bode selvagem e o carneiro montês.” (Deuteronômio 14:2-5).

A bíblia coloca os termos impuro e profano como entes próximos ou mesmo equivalentes, pois ambos são caracterizados pela religião por estarem em

¹² Bíblia King James Atualizada.

¹³ Bíblia King James Atualizada.

contrapartida do que é caracterizado como pertencente a Deus. A proximidade com Deus é quem denota as noções do que é sagrado e do que é profano, o fazendo através das leis que são colocadas para o povo.

Por mais que as coisas que não sejam do Deus cristão sejam profanas, elas são apenas para aqueles que seguem ele, visto que há a noção de que há lugares sagrados que são para exercício da religião de outros deuses. Ou seja, por mais que esses objetos e espaços sejam profanos para o povo de Deus, é reconhecido o valor sagrado que estes objetos e espaços ocupam dentro de uma outra religião. *“Ao contrário, derrubareis seus altares, quebrareis suas colunas e seus postes sagrados: Jamais adorarás nenhum outro deus, porquanto Yahweh, o SENHOR, cujo Nome é Zeloso, é de fato Deus, e Deus zeloso.”* (Êxodo 34:13). No entanto, é permitido que se destrua esses templos sagrados mesmo reconhecendo que eles assim o são, mas eles são sagrados para aquele povo e não para o povo de Israel, para os últimos esses altares não são sagrados.

Dentro do contexto em que é apresentado podemos entender que o sagrado na bíblia pode denotar significado de um elemento que faz a comunicação entre o *homo religiosus* e seu deus, seja como meio de intermediar a relação ou fazer uma aproximação. O indivíduo que não come uma carne impura e come as que são consideradas puras, não desobedece a Deus e também não se contamina com a impureza, permitindo a continuação da relação.

As questões ou uso de terminologias quando partimos da perspectiva judaico-cristã, neste caso, costumam se enlaçar em situação de oposição, ou é um ou outro, as caracterizações são atribuídas conforme o bem e o mal, e a partir disso a configuração e visão de mundo. Tais percepções parecem estar embutidas até hoje no pensamento cristão, uma perspectiva dualista reduzida aos conceitos de Deus-diabo, que constroem os demais significados.

E dentre estes significados construídos a partir da oposição entre o bem e o mal, o sagrado e o profano também fazem parte, por isso ainda hoje é reconhecido como algo profano percepções equivalentes ao mal, demoníaco, pertencente às coisas mundanas e desejos carnis, as últimas se encontram dentro dos pecados e que por consequência afastam o indivíduo não só de Deus mas também da sua salvação.

Contudo, podemos estabelecer que o conceito em que o profano é caracterizado ainda hoje no senso comum ocidental tem sua origem na religião cristã, e por essa ser a religião presente no ocidente e devido aos diversos fatores históricos que propiciaram a sua fundamentação e estruturação ao longo do tempo, e em diversas correntes cristãs, percebe-se, portanto, que a compreensão do profano é alienada, e é popularizada devido a ação da religião cristã durante os processos históricos.

Não que a religião não possa ou não deva retratar profano como algo mal ou maligno, o que de fato ela pode, pois se trata de um fenômeno religioso presente na religião, a associação e a divisão deste mundo entre forças do bem e forças do mal. O que gera certo desconforto é a utilização da terminologia como equivalente a mal, quando empregada para explicação de um fenômeno religioso pela academia e demais estudiosos, a religião pode estabelecer qualquer conceito sobre qualquer coisa, no entanto, a utilização do profano se estabelecendo a partir deste critério dicotômico pela academia é um mau uso da palavra e exprime um outro significado que não a dela.

O que de fato é proposto é que pensemos o conceito de profano como um elemento sem significado, amorfo, pois quem denota o seu verdadeiro significado é justamente o fenômeno religioso, e neste contexto acredito que a aplicabilidade valha em caráter generalista, o sentido de profano deve ser dado a partir da perspectiva de uma determinada religião, que então pode dar o sentido para esse termo que é ausente de significado em si, que em sua essência representa os elementos do mundo natural.

Como no exemplo do cristianismo que de maneira geral ocupa o termo profano de conotações relacionadas contrárias às coisas pertencentes a Deus, e possuem um caráter de maligno, e em antagonismo ao sagrado. A ocupação do termo deve ser dada pelo fenômeno religioso e pela experiência religiosa do *homo religiosus*, e que seja aplicado à realidade daquela religião.

No que tange às explicações dos fenômenos da religião a utilização do termo cabe quando primeiro existe uma ideia de sagrado, porque somente assim fará sentido a utilização do profano, e segundo, a utilização para uma análise particular sobre o assunto.

O sagrado não parece estabelecer nenhuma relação de dissonância entre como ela é utilizada pela religião ou pela academia, no geral ambas são

condicionadas a significados ligados a compreensão que envolvem o divino e/ou a revelação de um mundo sobrenatural, mas no entanto, a antítese entre o profano e o sagrado se estabelecem dentro da cosmovisão espiritual, no bem e no mal na perspectiva cristã. E se baseando no cristianismo, o sagrado e o profano precisam um do outro para surtir efeito semântico neles mesmos, algo não é caracterizado como bom na ausência do mau, ele só é algo.

Portanto, a partir desse ponto quando concebemos a religião cristã como a grande geradora da antítese entre os termos, além disso da caracterização de maligno em profano¹⁴, a percepção colocada é que o sagrado e profano são elementos mais apropriados para definir essa religião. Provavelmente por uma contaminação do pensamento pela dicotomia existente na religião, se estabelecendo pela sua popularização no ocidente.

A transmissão cultural da religião pode ser elencada como fator de geração de tal afirmação, dado que a religião é passada dos pais para os filhos, e gerações seguintes. Com o fato histórico do cristianismo ter obtido sucesso dentre os países ocidentais - não cabendo caracterizações quanto aos métodos - não é ilógico propor essa condição.

No livro *Padrões de Cultura* da antropóloga Ruth Benedict (1934), a colocação da autora é conivente para trazer alguns conceitos empregados por ela que descrevem de forma sucinta as questões que envolvem os costumes dentro de uma sociedade.

Toda criança que nasce dentro de uma determinada sociedade recebe os costumes que são produzidos ali, desde a linguagem até a religião - embora o livro seja da década de 40 essas máximas em um primeiro momento são evidentes, no que cerne a religião - o indivíduo tende a se denominar como pertencente a outra religião depois da infância, até então segue conforme as dos pais. A questão do condicionamento cultural é amplamente abordada.

“A história de vida da pessoa é primeiro e acima de tudo uma adaptação aos padrões e critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração para outra na sua comunidade. Desde o nascimento do indivíduo, os costumes

¹⁴ Não há negação que haja tal atribuição em outras religiões, o bem-mal.

da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento.” (BENEDICT, p. 16, 2013).

Ou seja, somos resultado enquanto sociedade de um passado onde a fé cristã, especialmente a católica, mantinha poderio sobre as ramificações dos costumes e das práticas culturais, foram séculos aperfeiçoando e se consolidando, desde a família ao colégio.

Portanto, a condição em que se caracteriza o sagrado-profano dentro do cristianismo é associado ao caráter geral da relação sagrado-profano, de fato dentro do contexto cristão elas ocupam caráter de hostilidade com a outra, o profano não tem uma qualidade amórfica, e sim possui uma natureza maligna combatente com o divino e o sagrado, sendo portanto duas forças distintas. E pela religião obter mais adeptos no mundo ocidental, o pensamento sobre esses termos é contaminado pela condição que eles ocupam dentro da religião.

“En otras palabras nuestras categorías, las cuales están determinadas por una mirada eurocéntrica (religioso céntrico), y así abrimos a nuevas formas conceptuales y metodológicas de entender la Religión en general (...)” (CORREA, 2012, p.51)

8.AMORFISMO

Como já foi mencionado, o profano é compreendido como algo que não possui forma, nem bom nem mau, mas sim compõe o universo não caracterizado como sagrado, que seriam qualquer coisa do mundo natural.

O amorfismo é em essência a ausência de uma forma, ou de um significado, na etimologia profano é encontrado a caracterização daquilo que não está associado ao sagrado, ou que não pertence à religião.

“Em latim, profanus tem o sentido de qualquer coisa ou pessoa que não está ligada às coisas sagradas.(...) Profanus vem da junção de duas palavras: pro e fanum. Pro é uma preposição que significa “diante de” ou “perante” alguma coisa. Fanum significa um templo ou lugar sagrado. Assim, Profanus significa literalmente “diante do templo.” (Dicionário etimológico, 2015).

A atribuição da palavra é dada para aquilo que ela não é, ela não é sagrada e não é religiosa, a origem da palavra expressa uma condição que descaracteriza ela como um elemento de cunho religioso. Se ela não tem significado em si que a adjetiva e só possui elementos que a descaracterizam, a palavra profano nela mesmo é sem forma. Dado a isso, a proposta que foi apresentada acima ainda nos cabe, que o sentido quando atribuído a profano deve ser dado a partir de uma perspectiva religiosa - e se há necessidade dessa atribuição conforme a realidade expressada dentro daquele contexto religioso.

Quando empregamos o profano no contexto cristão ela tem uma caracterização que é dada pela sua relação com o sagrado, e quando estabelece essa relação há a convivência existente entre os termos, que é justamente por estabelecer sentido na presença do outro. O caráter mutualista entre sagrado-profano é justamente quando para que uma delas evoque sentido ela só consegue atribuir seu próprio sentido em razão da oposição existente na outra palavra. O caráter mutualista entre sagrado e profano é expresso dentro desse contorno cristão.

Ou seja, o profano por não conter forma seu significado é delimitado pelo contexto religioso em que ele se aplica e na relação que ele possui com o sagrado - enquanto revelador do *ganz andere*.

9. FENÔMENO RELIGIOSO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO *HOMO RELIGIOSUS*

O fenômeno religioso e a experiência religiosa constituem parte de um todo que é o universo religioso. O fenômeno religioso é o aspecto sobrenatural existente neste universo, é o elemento transcendente existente, o mistério, enquanto a experiência religiosa é a forma como o *homo religiosus* se relaciona com o fenômeno religioso.

“Nuestra descripción anterior del fenómeno religioso en sus rasgos esenciales nos ha mostrado, por una parte, que no es posible, sin caer en una simplificación excesiva, definir la religión como simple relación con Dios. Pero, por otra, nos ha mostrado el lugar central y determinante que desempeña en el mundo de lo sagrado la realidad del Misterio, término con

el que hemos designado preferentemente los rasgos esenciales de lo divino. Es la presencia de la realidad designada por este término la que hace surgir el ámbito, la esfera de ser de lo sagrado en que se inscriben los múltiples elementos que componen el fenómeno religioso.” (VELASCO, 2006, p.205)

O reconhecimento da experiência religiosa humana como meio de percepção das nuances do divino devem obter um papel importante na colocação do fenômeno religioso, pois quem reconhece a hierofania do sagrado é o *homo religiosus*, a partir da sua interação com esse universo divino é onde podemos compreender uma determinada religião. A empiria dessa manifestação divina é onde podemos encontrar os significados e a partir de tal discernir tais contornos dentro da perspectiva religiosa particular.

“Tras la superioridad ontológica, el tercer camino para evocar la realidad designada por el término de Misterio es el de la superioridad axiológica, igualmente presente en la experiencia religiosa. Este elemento está contenido en el aspecto de mirum y de mirabile que comporta el Misterio. El Misterio no sólo desconcierta al hombre, sino que al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser que hace vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y, al mismo tiempo que le anonada, le atrae como lo más sublime.” (VELASCO, 2006, p.118).

O fenômeno religioso (*fr*) é compreendido pelo seu aspecto transcendental - para reforçarmos a relação é necessário que explicita de maneira mais categórica qual o sentido conferido.

“(…) o fenômeno religioso é irreduzível e deve ser compreendido em sua modalidade própria, que é a de “o sagrado”, e não a partir da psicologia, da sociologia, da filosofia ou da teologia, cujos objetos de estudo são manipuláveis.” (CROATTO, 2010, p.57)

O âmbito em que foi conferido na obra de Otto, são as caracterizações conferidas ao sagrado. O *fr* é a abrangência do divino, do numen, e das suas manifestações e elas só são despertadas para o *hr* quando elas manifestam o sagrado.

A forma como Croatto coloca ao citar Eliade, que confere a sua mesma interpretação, é de não compreender o fenômeno religioso como sendo algo social,

e sim uma categoria nele mesmo, que é conferir sentido para o aspecto numinoso transcendente.

Os fenômenos religiosos têm relação com o social quando uma determinada sociedade assume os preceitos existentes do fenômeno religioso e os adere como prática - como já foi estabelecido a partir das práticas culturais que são de caráter coletivo, como celebrar o Natal. Quem faz esse movimento é o *homo religiosus* que a partir da manifestação do sagrado compreende a existência desse universo transcendental.

A experiência religiosa é o que é gerado no *homo religiosus* a partir do contato com o mundo sobrenatural, que gera nele as noções de *mysterium*, *tremendum*, *magestas*, *fascinans* - já explicados. As sensações e emoções geradas a partir deste contato denotam os contornos da vida religiosa do indivíduo.

“Por isso as experiências religiosas não podem ser reduzidas a formas de conduta não-religiosas. Todo fato religioso constitui uma vivência específica graças ao encontro do ser humano com o sagrado.” (CROATTO, 2010, p.57).

Portanto, a relação que se estabelece entre o fenômeno religioso e a experiência religiosa é que para a experiência religiosa acontecer e gerar sensações e emoções no *homo religiosus*, o fenômeno religioso tem que se manifestar, a partir dessa manifestação é que o *homo religiosus* compreende a existência do *ganz andere* e as sensações geradas formam sua experiência religiosa,

10. FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

A fenomenologia da religião parte da experiência religiosa humana, por isso seu caráter é valorizado neste trabalho, pois quem tem o contato e a experiência gerada é o indivíduo. Essas forças sobre humanas e sobrenaturais se comunicam dentro desse espectro com o *homo religiosus*, e essa interação faz com que o indivíduo reconheça a existência do totalmente outro, o *numinoso* é essencial como base dessa vida religiosa. O objeto de estudo da fenomenologia é o próprio indivíduo.

“Quando o ser humano tem um encontro com o Mistério, sua vida é totalmente modificada, como por exemplo, o que vive a experiência de salvação, que acontece no encontro com o sagrado. Um novo modo de vida surge nesse indivíduo, até o modo de ver o mundo muda. Ao seu redor tudo ganha um novo significado, é como se a vida fizesse sentido, e nada mais seria por acaso, mas, tudo evocaria a presença do Sagrado.” (SILVA, 2012, p.347).

O encontro com o *mysterium* revelado pela hierofania é o gerador dessa experiência religiosa, parte da concepção do indivíduo perante o *ganz andere*. Portanto, o caráter da especificidade em que a fenomenologia da religião trata a experiência religiosa e o fenômeno religioso nesse aspecto assemelha-se a uma conceitualização próxima ao particularismo, que é não somente universalizar e reduzir as terminologias a concentrações mínimas de significado, mas sim, de possibilitar o estudo a partir do indivíduo que concebe esse elemento sagrado.

Em algumas bibliografias, como a de Croatto, o próprio se refere à assimilação dada por alguns autores que promovem que a fenomenologia da religião é justamente a hierologia, baseada no estudo do sagrado aplicado às particularidades de cada sociedade e indivíduo.

“Pode ser que o termo “fenomenologia” não seja o mais apropriado para o que vamos descrever (alguns pesquisadores preferem o termo “hierologia” ou estudo do sagrado), mas ele já se tornou corrente; o importante, então, é explicar o seu sentido. (...) Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam.” (CROATTO, 2010, p.24.25).

Portanto, a compreensão e o respeito a especificidade renúncia a explicação a partir de qualquer outro fenômeno, e se aproxima de uma interpretação filosófica, principalmente em Husserl, dessas caracterizações fenomenológicas. E a fenomenologia da religião tampouco exclui as condições históricas e culturais das variadas sociedades, elas são preservadas e assumidas dentro de um contexto próprio. *“Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas*

diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história.”
(ELIADE, 1992. p.16).

“A fenomenologia como método radical, no sentido de abrir caminho para a realidade mais fundamental, as essências, converte-se na disciplina que justificará todas as ciências de maneira mais rigorosa. “Às próprias coisas”, este foi o lema inicial de Husserl. A fenomenologia se constituiu, desde logo, num apelo àquilo que é imediato, mas a sua característica principal foi a de proceder com absoluta fidelidade ao modo de ser dos objetos. A fenomenologia tem por objeto as coisas que se manifestam ou se mostram, tais como se manifestam os fenômenos; neste sentido, as coisas constituem aquilo que é rigorosamente dado, aquilo que eu encontro e que é, para mim, originalmente presente. Para Husserl, o fenômeno é consciência enquanto fluxo temporal de vivências, apresentando intencionalidade enquanto estrutura, ou seja, consciência de algo. A fenomenologia procura examinar a experiência humana de forma rigorosa, como uma ciência descritiva.” (LIMA, 2014. p.12).

11.CRISTIANISMO

Esse capítulo é realizado com o intuito de sintetizar as ideias expostas a partir de uma concepção cristã, que é excluir os caráter universalistas de aplicabilidade geral sobre todas as coisas e retomar sob como as terminologias não se referem sobre todas as religiões, mas sim apresentam aspectos presentes nelas.

As terminologias de fato constituem um caráter significativo a denominar uma realidade, mas dependendo do contexto ela pode não ser utilizada. O que se quer dizer é, como podemos assumir uma contrariedade ao caráter universalista e ao mesmo tempo designar termos que explicam uma realidade religiosa?

Primeiramente, compreende-se que as terminologias são designadas para entender como se estrutura uma realidade e assim poder explicá-la, analisá-la e estudá-la. De fato há uma necessidade, sobretudo humana, de designar sentido e atribuições para os diversos acontecimentos, para que assim possamos

compreender um todo, claramente que o sentido de uma coisa é atribuído conforme o contexto dela.

E justamente esse é o ponto, não a contrariedade da existência de terminologias que buscam explicar diferentes nuances da religião em diferentes sociedades, mas sim, se cabe o uso ou não dessas terminologias, e quem deve assimilá-las é o estudioso, neste caso da religião. Pois, como já mencionado, nem todas as atribuições presentes podem ser conferidas a todas as sociedades - e não falo somente destas terminologias.

Podemos pensar que as diversas sociedades ao redor do mundo em épocas diferentes tiveram algum tipo de manifestação religiosa ou religião, o fenômeno religioso existe quando há uma cosmovisão a respeito do sobrenatural, que a caracteriza como tal. A experiência humana é difundida quando há o contato do indivíduo com esse fenômeno, se uma sociedade não tem uma compreensão de algo sobrenatural, de fato não cabe o uso.

Mas quando é atribuído o significado de um *ganz andere*, de uma força sobre humana, há a possibilidade de empregar os termos, contudo e frisando, baseado no contexto em que aquela sociedade a usa, e não generalizar o uso de um determinado termo como profano - em sua significação dentro do contexto cristão - para as demais religiões existentes, ou que já existiram ao longo da história humana.

Portanto, a contrariedade é estabelecida a partir de uma experiência religiosa humana com o fenômeno religioso explicar as demais experiências ao redor do mundo, sejam essas a partir de comparações, generalizações ou de métodos reducionistas.

Voltando ao ponto principal dessa discussão, o cristianismo. Proponho a contextualizar o temos sob essa ótica.

O fenômeno religioso cristão é especialmente a conjuntura de Deus-pai, Deus - filho e Deus - espírito santo, a tríade é a compreensão do numinoso na religião. É conferido tal atributo porque o *numen* significa a existência do *ganz andere*, o totalmente outro, a existência do sobrenatural.

Ao se manifestar, o fenômeno religioso se revela ao indivíduo, fazendo com que a partir dessa revelação, e a posteriori a experiência desse contato faça com que esse indivíduo se transforme no *homo religiosus* - cristão.

Na bíblia temos essa manifestação do sagrado para o homem¹⁵, em Gênesis, Deus compreende que a maldade humana era generalizada, e viu que restara Noé, a esse Deus confere misericórdia e reconhecimento por não ter se corrompido a maldade, se manifestando a ele. Nessa manifestação Deus ordena a construção da arca para Noé. E dessa aliança com Noé, é atribuída a primeira aliança da humanidade com Deus.

“Ao ver como a terra se corrompera, pois toda a humanidade havia corrompido a sua conduta, Deus disse a Noé: “Darei fim a todos os seres humanos, porque a terra encheu-se de violência por causa deles. Eu os destruirei com a terra. Você, porém, fará uma arca de madeira de cipreste; divida-a em compartimentos e revista-a de piche por dentro e por fora.” (GÊNESIS 6:12-14).

Há também a manifestação do sagrado na forma de animais, Deus também se manifesta a outros profetas, enfim nos textos bíblicos há inúmeros relatos dessas manifestações do sagrado para o indivíduos, que reconhecem essa manifestação sagrada como manifestação do próprio Deus. No novo testamento, o apóstolo Paulo, antes Saulo, tem esse contato com Deus - filho, a partir da manifestação do próprio, onde Deus indaga a ele sobre as perseguições que ele fazia aos cristãos, e o deixa temporariamente cego. A partir da experiência religiosa que Paulo teve com Deus ele se torna *homo religiosus*, e não só como também um grande difusor da religião.

Ao aproximar-se de Damasco, no cumprimento desta missão, uma luz brilhante vinda do céu fixou-se, de súbito, sobre ele. Caindo no chão, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saulo, Saulo, porque me persegues?” “Quem és tu, Senhor?”, perguntou. “Sou Jesus, aquele a quem tu persegues.” “Levanta-te, vai para a cidade e espera as minhas instruções.” Os homens que acompanhavam Saulo ficaram mudos de surpresa, pois ouviam uma voz, mas não viam ninguém. Quando Saulo se levantou, verificou que deixara de ver. Tiveram de o levar pela mão até Damasco, onde ficou três dias sem poder ver, e em que não comeu nem bebeu.” (ATOS 9:3-9).

Ao analisar o contexto dos textos bíblicos as manifestações de procedência divina manifestada sagrada para os indivíduos acontece várias vezes, os exemplos

¹⁵ Não confere sentido ao gênero, e sim ao indivíduo.

acima conferem a interação dada, portanto, a configuração expressa de hierofania, também ocorrem no universo cristão, em especial a conjuntura judaica-cristã.

Os ordenamentos divinos que são dados aos homens como método de estarem próximos de Deus e da salvação da alma são redefinidos com a manifestação de Jesus Cristo como Deus. Haviam as leis advindas do contato de Moisés com Deus, que proferiu os dez mandamentos, e fora seguido como norma não só religiosa como moral pelos seguidores da religião. Quando Jesus Cristo manifesta seu caráter numinoso ele sobressai dois mandamentos acima dos demais, e redefine dentro da religião o contexto de proximidade com Deus e de salvação.

Essas “normas” conferidas dentro da religião também englobam os aspectos do sagrado e do profano, como já mencionadas no início, como as significações de puro-impuro, dos pecados, da alimentação correta, etc. Todas essas condições são métodos do *homo religiosus* estar em constante proximidade com Deus.

“Também a história da salvação foi marcada profundamente por este dualismo entre história profana e história sagrada, entre o plano da criação e o plano da salvação, entre o natural e o sobrenatural, entre a história e a escatologia, com uma concepção do Reino de Deus reduzido ao interior do coração e a escatologia sem repercussões históricas.” (CODINA, 2008, p.14.)

Essa proximidade com Deus, dentro do contexto cristão, é rejeitar o profano - no que lhe é atribuído como tal - pois há a cisão entre as coisas do bem-mal na denominação, as coisas do bem são conferidas como próximas de Deus e conotação sagrada, como objetos e espaços, enquanto as do mal, não possuem contato com Deus, não são relacionadas a sua manifestação enquanto ente sagrado, e sim são conferidas atributos da malignidade, do próprio sentido de mau e subitamente profanas.

Portanto, a partir do cristianismo, o profano configura um caráter de ente maligno, que possui força contrária às divinas. A religião encarrega-se de denominar a posição que o profano cumpre dentro dela, o que é elemento essencial para a

compreensão. O profano tem significação atribuída a partir da significação dela dentro da religião, onde nesta é colocada como má e adversa de Deus.

Por último, a condição da palavra deve ser atribuída pelo contexto religioso em que ela é empregada, por haver no cristianismo essa cisão brusca entre coisas de Deus e coisas que não são de Deus, a conferência do profano é atribuída a oposição de Deus, porque é o sentido posto pela religião.

12. SÍNTESE: A RELAÇÃO MUTUALISTA DO SAGRADO-PROFANO

Ao apresentar todo o conteúdo até aqui já foi reunido uma série de elementos que caracterizam a experiência religiosa e o fenômeno religioso, bem como as noções empregadas sobre o sagrado e o profano. Ainda que se tenha comentado e exposto alguns argumentos no que condiz com a relação do sagrado e o profano como termos mutualistas, no entanto, não parece evidente ainda de forma categórica essa relação mutualista.

Quando abordamos o tema pela concepção de que estes não estão tão distantes como parece ou como é colocado pela perspectiva durkheimiana, em que estes termos não conferem nada de comum ou relacionável, a proposta confere que os entes são próximos e mutualistas.

Mutualismo não quer dizer que são termos parecidos ou com equivalência, porque o profano se caracteriza pelo amorfismo do significado sagrado, sendo relativo às coisas que compõem o mundo natural, físico de fato. A colocação mutualista aqui expressa que, o sagrado sendo conferente as relações estabelecidas pelo fenômeno religioso, a parte do princípio que o sagrado de fato é do universo do numinoso, o que colocamos nesse trabalho é que o profano por não possuir forma carece de um significado que deve ser colocado a partir do que uma determinada religião confere a ele.

Sabemos que o profano em síntese é o que não está relacionado com o sagrado, agora se ele é de caráter mau, expressa um comportamento, por exemplo, quem deve conferir esse sentido a ele é a própria realidade religiosa vivenciada na interação do *homo religiosus* com os fenômenos religiosos que geram a experiência religiosa.

A relação mutualista provém dessa relação de necessidade do profano da conferência de sentido no sagrado para que ele possua sentido em si, mas que, para o sagrado se manifestar em algo ele precisa da materialidade presente no profano.

Ao realizar este trabalho conversei com pessoas na internet, em grupos, com amigos e familiares, o que eles atribuem ao profano, porque queria estabelecer a noção advinda do senso comum. De maneira geral, embora não considero essa conversa como um trabalho etnográfico, mas ainda sim de autoridade valorativa, usual para a noção empregada no senso comum. A pergunta elaborada foi: “O que você entende por profano?”, as significações atribuídas ao profano foram: “aquilo que é errado, vai contra um dogma ou o que é estabelecido, ritual satânico, orgia, transgressão, coisas do diabo.”

As significações giraram em torno deste contorno, conforme a explicação sustentada é que, como o cristianismo desempenha um fator de domínio dessas premissas religiosas, a configuração e atribuição do significado do profano é dotado pela sua denominação maligna, pecaminosa, de rituais para outros deuses, lascívia. O senso comum dos entrevistados assumem uma posição congruente em como é colocado o profano no contexto cristão, pelo Brasil ser majoritariamente dessa religião é um tanto quanto óbvio que se obteriam essas respostas.

Portanto, a relação mutualista é conferida na interação entre os termos para receberem significado conforme a designação religiosa que eles forem utilizados para explicar. No mais, podemos conferir que para o sagrado se manifestar no mundo material ele necessita da existência do profano para que ele possa revelar aos homens o fenômeno religioso, e o profano para ter significado é necessário de uma conferência a uma significação a partir do sagrado.

CONCLUSÃO

O encerramento deste se baseará em sintetizar as noções atribuídas e mencionadas neste trabalho, com intuito de elucidar a proposta.

Começamos na introdução com a implementação do cristianismo, ressaltando os fatores que condicionaram sua hegemonização enquanto prática cultural no ocidente, que impactaram notavelmente o pensamento europeu e por consequência da colonização europeia ao redor do mundo influenciou a maneira que até hoje pensamos. Por isso é colocado neste texto que a atribuição de profano como ente oposto de bem é dada pela significação empregada pelo cristianismo, onde de fato o profano é reconhecido nesse sentido.

Portanto, as generalizações quando se evoca o termo pensa-se a partir do senso comum em que o profano é mau em um aspecto generalista, mas sua atribuição é assim congruente com o que o cristianismo compreende pelo termo.

O sagrado em sua totalidade é referencial quanto a representação do numinoso e seu universo transcendente, o sagrado se manifesta como ente revelador do mundo sobrenatural para o *homo religiosus*.

Já o profano é um ente sem forma, que representa os elementos do mundo natural, cuja atribuição própria em essência não é relativo ao mal, mas sua significação reside no contexto de não relação com o que é sagrado, justamente o que está fora do templo sagrado. No entanto, seu significado não é presumido como um ente maligno, o que confere a característica deve ser dado a partir da religião e do seu contexto para que assim a caracterização do termo seja de fato assumida, mas não em uma visão totalizante com aplicabilidade a todas as religiões a partir de uma significação particular - como no contexto cristão.

No que tange às dicotomias, a obra *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim foi usada para tal análise, pelo fato do autor ser o maior expoente dessa percepção dicotômica, e além do mais dessa atribuição dos termos sagrado-profano assumirem de uma maneira generalizada sempre o caráter opositor e serem entes que nunca são comuns ou que estabelecem qualquer relação.

Quando falamos que os termos são próximos isso não significa que sua significação seja parecida, mas no estabelecimento da existência mútua dos termos para que assim eles possam conferir sentido. E em perspectiva materialista, o sagrado só consegue se manifestar no mundo natural a partir da sua interação com o profano que é todas as coisas do mundo natural.

O *homo religiosus* quando reconhece a hierofania em um objeto, ele não adora aquele objeto em si que é profano - porque é natural - mas sim o elemento transcendente sagrado que aquele objeto recebe. Um objeto continua sendo um objeto, o que muda é a conferência do caráter sagrado atribuída a ele a partir da experiência religiosa do *homo religiosus*.

No mais, a maior problemática que compreendemos estar presente na obra de Durkheim é sem sombra de dúvidas a tentativa de aplicabilidade geral das religiões em percepções particulares, como o totemismo, que na visão do autor seria uma religião mais simples e primitiva, seria portanto mais fácil de estudar o tema religioso.

A atribuição de simples e primitivo de fato gera um desconforto em nós hoje, tal utilização se dá pela presença do pensamento eurocêntrico na obra do autor, que culmina na redução de significado dos fenômenos religiosos daquela sociedade. A utilização desses termos por Durkheim se dava porque ele era um homem de seu tempo e tal percepção quanto às outras culturas era normalmente visualizada assim. Mas de qualquer forma, a utilização destes termos na atualidade é retroativa, quando não, futre.

“Asad’s genealogy of universal definitions of religion is important. It calls for a social history of religion with an emphasis on the social conditions of particular discourses and practices. This demand is also of great importance for the anthropology of religion, since it is only through historical analysis that one can deconstruct the commonplace dichotomy of a supposedly secular and modern West and a supposedly religious and back-ward rest. Non-modern forms of religion—especially when they are not forms of Christianity—gradually come to stand for irrationality.” (BARNARD; SPENCER, 2002, p. 727.).

De fato a visão ocidental sobre religião e sua conceitualização é deformada a partir dela mesma, até mesmo o que se entende sobre religião, das demais formas as características e modos de explicar o universo religioso de certa forma sempre tende a estar condicionada pelos fatos sociais. Por essa razão é frisado neste trabalho a importância da análise particular de cada manifestação, principalmente ao empregar termos que teriam intuito de explicar todos os contornos da vida religiosa humana. O que fazemos neste trabalho é, assimilar a partir das bibliografias o que

nós compreendemos dentro do estudo da religião sobre o significado de alguns termos empregados e a necessidade da avaliação a priori de uma perspectiva particular se esses termos contém os moldes necessários para explicar um determinado fenômeno religioso em uma determinada sociedade.

Vimos que os termos aqui trazidos de sagrado e profano se encaixam dentro do contexto religioso cristão, dado ao fato da religião ser dominante no ocidente, a atribuição dos termos tem validade dentro da religião, porque as explica. No mais, é defendido o uso de qualquer natureza de terminologia se ela tiver aplicação no contexto religioso que ela for empregada.

Não é negado a influência que o cristianismo teve de outras culturas como a grega durante seus primórdios, principalmente por parte da Igreja Católica, que abrangeram elementos constituintes de outros povos, bem como, maneiras de percepção acerca de Deus. O protestantismo em certa medida parece ter sofrido menos influência grego-romano, devido especialmente à distância histórica que a reforma acontecera, bem como, na tentativa de resgatar a autonomia e interpretação bíblica sem influência mediadora da Igreja Católica.

No mais, por mais que a Igreja e o cristianismo tenham sofrido influências de outras culturas e religiões, ela ainda sim como ente religioso foi difusor de uma série de comportamentos, práticas culturais e costumes, o que reforçamos é que principalmente no mundo ocidental as noções concernentes a uma ideia de religião - sobretudo - é influenciado pela forma como a Igreja conduziu os processos históricos através do seu domínio e poder na Europa e depois se difundiu através da colonização ao redor do mundo.

“Fruto desta helenização do cristianismo foi uma visão de Deus mais como poder do que como amor. Deus é antes de tudo o todo-poderoso, o onipotente, o pantocrátor, o Senhor absoluto, diante de quem a criatura se sente nada e pecadora. Este Deus todo-poderoso é também o juiz dos vivos e dos mortos, diante de cujo juízo inapelável joga-se a história das pessoas e da humanidade. Toda uma espiritualidade do medo da condenação e do demônio, a obsessão neurótica diante da culpabilidade, o sentimento de indignidade diante da santidade divina ..., são consequência desta concepção mais helênica que bíblica de Deus.” (CODINA, 2008, p.15)

Considerando a influência que o cristianismo sofreu e depois a que ele desempenhou e desempenha nota-se um certo caráter de domínio cultural presente na narrativa, como método certo de ver o mundo e/ou compreender suas nuances, e em algum momento na história a religião e o eurocentrismo se aproximaram e deram os contornos ao redor do planeta dos quais já são bem conhecidos.

A forma como tendemos a ver uma outra cultura ou uma outra religião, em especial a última como algo demoníaco - muitas vezes - advém da conjuntura de significados formados pela história da religião cristã ocidental que atribui que se algo não provém de Deus ou não tem relação com ele, imediatamente recebe conotação de adverso. Portanto as noções empregadas ao sagrado e ao profano são compreendidas como tal, eis a necessidade de abstrair esses conceitos cristãos e quando empregar os termos sagrado-profano atribuí-los dentro de um contexto particularista para explicar uma determinada religião.

A relação do sagrado-profano foi conferida em três momentos, a primeira no sentido de oposição, quanto a caracterização do profano estar fora do sagrado, a segunda, a hierofania, que é a manifestação do sagrado no profano, e a terceira a mutualista, onde há a atribuição de significação a partir da existência do outro termo. Por mais que haja a conferência, a análise é feita a partir da perspectiva cristã, onde a cisão do mundo em bem-mal atribui essa relação de mútuo interesse de significação entre os termos, mas não é negado que essa atribuição mutualista possa cair em falseabilidade diante de outros contextos e narrativas religiosas.

Assumimos que dentro do cristianismo a oposição, a hierofania e a relação mutualista estabelecem sentido em três momentos. O profano está em contrapartida ao que é referencial sobre Deus, portanto o caráter de oposição é conferido. A hierofania, o sagrado se manifesta perante o mundo profano para o *homo religiosus*, um objeto torna-se sagrado se acontecer a hierofania. O mutualismo é a estrutura que condiciona sentido ao sagrado e ao profano simultaneamente para que confirmem sentido em si mesmos.¹⁶

O numen é ligado ao sagrado, o profano não constitui nenhuma relação como o numen - de fato - mas a característica que esse profano tem e seu papel

¹⁶Não significa possuir o mesmo significado, mas a necessidade da existência do outro termo para conferir sentido nele mesmo.

desempenhado só pode ser conferido na relação com o sagrado que estabelecerá seu sentido, bem como, o sagrado tem a necessidade do profano para realizar sua manifestação.

O intuito não é ser redundante, mas uma busca de ser mais claro possível, pois as atribuições dadas conferem sentido conforme a perspectiva empregada. Rejeitando, portanto, noções generalistas e que reduzem os significados de alguma cultura ou religião, no todo, podemos dizer que este trabalho se estabelece em uma busca dos critérios particularistas para análise de qualquer situação.

O aspecto particularista talvez seja o método mais apropriado de preservar o significado e simbologia presente em determinada religião ou sociedade, de modo que por mais que hajam terminologias universalistas, nos concentremos enquanto estudiosos na busca da preservação dos contornos existentes e suas significações, e se é necessário empregar alguma terminologia, pois ao tentar abranger todos os significados existentes na história humana em um simples termo acabamos por corromper alguns significados e exaltar outros.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Fernando de, 1874-1947. A transmissão da cultura: parte 3. da 5.ed da obra A cultura brasileira. São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL, 1976.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. ENCYCLOPEDIA OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY. Edited by Alan Barnard and Jonathan Spencer. First published 1996 by Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE Simultaneously published in the USA and Canada by Routledge 29 West 35th Street, New York, NY 10001. This edition first published 2002

BENEDICT, Ruth, 1887-1948. Padrões de cultura / Ruth Benedict ; tradução de Ricardo A. Rosenbusch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Coleção Antropologia).

BOAS, Franz, 1858-1942. Antropologia cultural/ Franz Boas; organização e tradução Celso Castro - Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed, 2004.

CODINA, Vitor. Desocidentalizar o cristianismo. Persp. Teol. 40 (2008) 09-23.

CORREA, Felipe Duarte. El Hinduismo: consideraciones históricas y conceptuales. Intus-Legere Historia. Año 2012, Vol. 6, Nº 1; pp. 45-62

CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa : uma Introdução à fenomenologia da religião / José Severino Croatto , tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez — 3 ed — São Paulo : Paulinas, 2010. — (Coleção religião e cultura).

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da vida religiosa. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Luz Cury, Margarida Garrido Esteves e J. Vasconcelos Esteves. Editor: Victor Civita. 1983.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. 1957. Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo, 1992, para a presente edição.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Antropologia social da religião; tradução de Jorge Wanderley. Rio de Janeiro, Campus, 1978. (Contribuições em Antropologia, História e Sociologia).

FREYRE, Gilberto. 1900-1987. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 481 ed. rev. — São Paulo : Global, 2003. — (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil ; 1).

HECK, Egon. Povos Indígenas: terra é vida/ Egon Heck e Benedito Prezia; Coordenação Wanderley Loconte. - São Paulo: Atual, 1999, - (Espaço e Debate)

LIMA, Antônio Balbino Marçal. Ensaio sobre fenomenologia : Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty / Antonio Balbino Marçal Lima (organizador). – Ilhéus, BA : Editus, 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. 2 ed. Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora Unesp, 2000.

OTTO, Rudolf. O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIS, Marco Antônio de Oliveira. A formação da Europa: a alta idade média / Marco Antônio de Oliveira Pais; coordenação Marly Rodrigues, Maria Helena Simões Paes. - São Paulo: Atual, 1994. - (História geral em documentos).

SILVA, Yask Gondim da. Fenômeno religioso: uma busca pela verdade. FRAGMENTOS DE CULTURA, Goiânia, v. 22, n. 4, p. 345-353, out./dez. 2012.

VELASCO, Juan Martín. Introducción a la fenomenología de la religión. Séptima edición corregida y ampliada. Ferraz, 55. 28008 Madrid. Editorial Trotta, S.A. 2006.