

---

## Artigo Científico

---

# Fenômeno religioso: uma perspectiva antropológica e psicológica

*Religious phenomenon: an anthropological and psychological perspective*

**Maurício Aranha** 

Instituto de Ciência Cognitivas (ICC), Juiz de Fora, MG, Brasil

### Resumo

Este estudo tem por finalidade a discussão do fenômeno religioso por um viés interdisciplinar, envolvendo o pensamento antropológico de Otávio Velho e a psicologia analítica de Jung, tendo por foco os fenômenos sociais e a dimensão ideológica em busca do aprimoramento epistemológico. © Ciências & Cognição 2005; Vol. 06: 44-50.

**Palavras-chave:** antropologia; psicologia analítica; narrativa; modernidade; globalização.

### Abstract

*This study presents a theoretical discussion about religious phenomenon on a interdisciplinary perspective, focusing the Otávio Velho's anthropological research and the Jung's analytical psychology, putting emphasis at the social phenomena and ideological dimension searching to improve epistemology. © Ciências & Cognição 2005; Vol. 06: 44-50.*

**Key Words:** anthropology; analytical psychology; narrative; modernity; globalization.

Para despertar o processo de reflexão, tendo como pano de fundo o diálogo inter-religioso e multidisciplinar, adotou-se aqui as obras de Otávio Velho e Carl Jung. Ambos se destacam por articular o pensamento antropológico-religioso e psicológico-religioso num complexo amálgama com a filosofia, a sociologia, a teologia, entre outras áreas do conhecimento, contribuindo para a compreensão da religião enquanto fenômeno.

Já nos primeiros textos de Velho, tais como *O cativo da besta fera* (1995:14), é

possível perceber que este procura analisar possibilidades de interpretação dos fenômenos sociais com fim de conhecer os grupos e promover discussões amplas sobre a sociedade brasileira no campo político e teórico acadêmico, sendo pertinente acrescentar: social e psicológico, bastando para isso considerar que no texto citado discute a ausência de liberdade ou libertação abrangendo desde o contexto sócio-político até o cotidiano. Se ao pensar o “cotidiano” estão inscritos preceitos de ordem sócio-

---

 – **M. Aranha** é Médico pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Especialista em Neurociência e Saúde Mental pelo Instituto de Neurociências y Salud Mental da Universidade da Catalunya. Atua como Pesquisador do Núcleo de Psicologia e Comportamento do ICC. E-mail para contato: [mauricioaranha@uol.com.br](mailto:mauricioaranha@uol.com.br).

psíquica, é possível ampliar a análise até estas fronteiras. Heller (1991:17) refere que a vida do cotidiano é “(...) *a vida do homem inteiro*”, pois dela o homem participa com todos os aspectos de sua individualidade e personalidade. Corrobora ainda o fato de Velho correlacionar o “cativeiro” de modo a categorizá-lo sob os seguintes aspectos: histórico escravocrata; histórico-marxista (analisando o impacto da expropriação e proletarianização capitalista); histórico-bíblico (ênfase no apocalipse); a textualização e o pré-texto (os dois últimos voltados para um processo narrativo circunstancial e *a priori*, respectivamente). Tais idéias de liberdade ou libertação encontram acolhida em pensadores como Hegel que defende a libertação do homem da idéia da lei e do dever, da submissão à razão universal, onde o particular se sujeita ao universal, onde a sensibilidade se encontra sobre o julgo da razão, Hegel acredita na espontaneidade das ações, pois o homem livre é aquele que se torna um com o Todo, que se torna um “*universal concreto*”. Ao defender a idéia de que “(...) não existe desacordo entre a atividade prática [ética] e teórica, porque a razão exerce simultaneamente as funções volitiva e cognitiva, e que não existe ruptura insuperável entre idealidade e atualidade porque tudo que é real é também ideal.” (citado por Mondin, 1977:36), Hegel confronta-se com os idealistas, como Fichte; mas, se reencontra no conceito de *totalidade* de Jung que, como tal, tanto é um potencial quanto uma capacidade. Isto se dá porque ao considerar a totalidade como finalidade ou propósito da vida, Jung defende que a apreensão dos conteúdos imaginários ou ideários quando vivenciados em sua plenitude (seja de forma concreta ou simbólica), adquirem uma natureza real validada pela experiência transcendente.

É interessante notar que todos estes aspectos são percebidos pelo autor como sendo “noções do pensamento popular” (Velho, 1995:15) que adquirem expressão, portanto, a “besta-fera” é associada à expressão tirânica do Estado enquanto elemento de dominação e mercantilização

(idem). Esta análise tem por desdobramento uma “cultura bíblica” implicada no registro das impressões coletivas da relação de poder que permeia as relações sociais e as experiências vividas (idem:16), a este tipo de registro Velho vai estar se referindo como sendo uma “linguagem narrativa”. Estas relações estariam implicadas também num confronto com aspectos pessoais e coletivos do si mesmo, pois o conceito Junguiano de *inconsciente pessoal* guarda relação com o “espírito subjetivo”, na medida que contém as experiências pessoais que são apreendidas por meio de uma vivência interior, e, afirma que o lidar com estes conteúdos envolve um relacionar-se com os instintos, percebidos nos aspectos sombrios da natureza humana, portanto submetidos ao confronto com uma força adaptativa exercida pelo *inconsciente coletivo* que Jung definiu como sendo o “local” que contém toda a herança espiritual da evolução da humanidade, nascida novamente na estrutura cerebral de cada indivíduo (Jung, 1971d:95). Estudiosos comentam que esta forma de pensar tem sua origem na “(...) *narrativa bíblica do afastamento (alienação) do homem em relação a Deus (...)*” (Mondin, 1977:34); deste modo, à “alienação” se investe de característica dialética, uma vez que “(...) *já se estabelece entre alienante e alienado uma situação de definitiva pacificação*”. (idem). Quando Hegel escreve em suas primeiras obras sobre o dogma da trindade já se descortina os primeiros passos em direção a um pensar dialético. Pode-se acrescentar que esta perspectiva também é um determinante no pensamento de Hegel, porém, que recebe o tratamento de “intuição da alienação”. Citando Hegel (idem) que assim aborda a trindade:

“ (...) o Pai significa a totalidade divina ou, em termos humanos, a vida da criança em união inconsciente, imperfeita ou não ‘desenvolvida’, com o todo; o Filho significa o homem comum, o homem que se desenvolve num estado de separação ou de exílio no seu eu finito, no seio do mundo das determinações; o Espírito Santo

*significa a condição do homem que superou o estado de alienação e efetuou um retorno consciente e completo a totalidade divina, da qual saíra.*”

A “alienação” surge então como um princípio de integração entre o sagrado e o profano, pois se ele num dado momento cinde a relação entre os pólos opostos, produz simultaneamente a necessidade de reaproximação dos mesmos para a garantia do equilíbrio dinâmico, o que se traduz num processo dialético. Se assim é, a “cultural-bíblica” acaba por abrir outro horizonte reflexivo que remete às reflexões ao “nível de crenças e atitudes profundas” do ser (Velho, 1995:16), deste modo contrapõe-se o reducionismo do signo (expresso como autoritarismo capitalista) e do evento social aos aspectos profundos e analíticos da perspectiva humana (tais como crenças e atitudes ou comportamentos); ainda na busca de uma maior compreensão do que venha a ser esse reducionismo do signo, podemos buscar em Jung (1971a:444) um maior esclarecimento, pois este fazia uma distinção entre símbolo e signo, uma vez que as imagens podem ser interpretadas semioticamente, quando isso ocorre, como p. ex., na análise dos sonhos e das fantasias, o símbolo adquire umas conotações diferenciadas, únicas e pessoais, o que o torna um signo, pois deixa de conter aspectos coletivos e universais para conter representações particularizadas. Exemplificando:

*“A interpretação da cruz como símbolo do amor divino é semiótica, porque ‘amor divino’ descreve o fato a ser expresso melhor e de modo mais apto do que uma cruz, que pode ter muitos outros significados. Por outro lado, uma interpretação da cruz é simbólica quando põe a cruz além de todas as explicações possíveis, considerando-a como expressão de um fato ainda desconhecido e incompreensível, de natureza mística ou transcendente, isto é, psicológica, (...)”*

Em última análise, implica numa interpretação simbólica como propõe Velho (Velho, 1995:16). Os símbolos devem ser entendidos como elementos transformadores de energia. Jung (1971a:447) assim o define: *“Toda expressão psicológica é um símbolo se pressupormos que declara ou significa algo mais e algo diferente dela própria, e que escapa ao nosso conhecimento atual”*. A importância de uma atitude simbólica reside no fato de que ela permite a construção de um sentido próprio de caráter psicológico que não se deixa prender por uma explicação meramente reducionista. Estes elementos possuem a capacidade de transformar e redirecionar a energia psíquica. Este fato tem importância chave no pensamento Junguiano com vista à individuação, uma vez que os símbolos:

*“Sob forma abstrata, (...) são idéias religiosas; sob forma de ação, são ritos ou cerimônias. São a manifestação e expressão do excesso de libido. São, ao mesmo tempo, degraus para novas atividades que devem ser chamadas de culturais, de forma a serem distinguidas das funções instintivas, que seguem seu curso normal, de acordo com as leis naturais.”* (Jung, 1971e:45).

Velho encontra em P. Ricoeur elementos corroborativos que aliam cativo bíblico a condição humana (Velho, 1995:17), pois ao associar cativo à simbólica do mal ocorre uma analogia com a idéia discorrida por Velho, qual seja, surge à necessidade de se confrontar o “pretensão saber” (dogmático) com a investigação científica (gnóstica) (idem:18), deste modo é possível a Velho dialogar com a natureza intrínseca e extrínseca do mal. O confronto de que fala Velho, também pode ser percebido a nível psíquico, pois Jung costumava unir os aspectos semióticos e simbólicos às abordagens causais e finais, respectivamente. Esta união de aspectos opostos demonstra que na percepção de Jung (1971e:23) a

*coniunctios*, que é uma imagem *a priori* que ocupa um lugar de destaque na história do desenvolvimento mental do homem (Jung, 1971g:40); psicologicamente significa a união dos opostos e o surgimento de novas possibilidades; este termo tem sua origem na alquimia onde tem por significado a “combinação química”; e, literalmente é entendido como “conjunção”, daí resultante oferece ao psiquismo a possibilidade de ampliação da consciência a partir da integração dos contrários, que neste caso, contrapõe o coletivo ao individual, a totalidade à particularidade, o que em outras palavras, nada mais é, que um processo dialético que se constrói a partir de uma “linguagem narrativa”.

As reflexões de Velho vão para além quando, atribuindo ao “cativo” o aspecto do “tolhimento da ação”, “controle sobre a vida, trabalho e tempo”, sugere uma dimensão ideológica ao diálogo (Velho, 1995:24) de tal sorte que “ausência de reciprocidade” e “cumplicidade” se mostre como elementos importantes para se pensar a perspectiva projetiva do tema, ou seja, “para quê?” ou “com que fim?” (Velho, 1995:25-26). Jung (1971e:58) percebeu este pensamento ao fazer uso da “teleologia” onde percebe que as ações se voltam mais para um fim ou propósito do que para uma causalidade, a ponto de afirmar que “(...) não sou eu quem cria a mim mesmo, e sim eu aconteço para mim mesmo (...)”, o que possibilita inferir que existe um fator precedente aos acontecimentos que possui pleno conhecimento da finalidade do existir, este seria o *self*, que não é somente o centro, mas também a circunferência total, que abarca tanto o consciente quanto o inconsciente; é o centro desta totalidade, assim como o ego é o centro da consciência”(Jung, 1971f:51). O exercício do controle, o tolhimento da ação, o ato constritivo – encontrado também no “ato de fé” - legitima o poder a partir da submissão, pois a “cultura bíblica” endossa um paradoxo: a mesma cultura que alimenta o processo “libertário” da alma é a mesma que outorga os dogmas de fé que “cativam os fiéis” aprisionando-os. Velho convida a refletir se não caberia uma mudança do ponto

de observação que se voltaria para a percepção da “cultura bíblica” pelo prisma da “disponibilidade” ou “transcendência” (Velho, 1995:27). Se esta mudança se desse, a reflexão passaria a ter como foco as “relações” que se desenvolvem a nível sócio-político-epistemológico corrigindo equívocos na elaboração e compreensão desses sistemas arrefecidos por regras unilaterais e estreitas (Velho, 1995:29).

Ao discutir o binômio “autonomia-servidão” revelando seu profundo significado ontológico, qual seja, que tais questões se expressam externamente, mas também, habita entre os homens e que num universo relacional, todos estão implicados (Velho, 1995:32), não deixa de lado o “tempo” que como atributo da natureza, transcendente e divino concorre para a ritualização que permite o encontro do homem com sua subjetividade. Heráclito assim traduz esta subjetividade: “(...) o tempo é uma criança movendo as peças de um jogo; o poder real é o da criança” (citado por Osho, 1976:127, frag. 52). Ainda nesta perspectiva, a pesar de estar envolvido com a identidade pessoal, esta subjetividade influencia a personalidade, uma vez que faz a mediação entre consciente e inconsciente, e mesmo as relações tempo/espço, encontra-se submetida a uma instância ainda mais superior, o *self*. Partindo deste princípio, o “Eu” hegeliano ganha uma dimensão criativa capaz de conduzir a autoconsciência de tal modo que, como afirma Mondin (1976:203): “A natureza, a história, a humanidade não é mais do que momentos decisivos da manifestação do Absoluto”. É nesta subjetividade que o binômio acarreta a apropriação dos sistemas dominantes, pois é através da manipulação, da produção e do alheamento (Velho, 1995:32-33) imersos no próprio homem, incrustados no seu mais profundo subjetivismo que aqueles elementos mantêm passado e presente unidos pelo elo dos significantes. Significantes que se traduzem no fato de que o mundo subjetivo ao não ser compreendido em suas necessidades religiosas de transcendência, acabam por aprisionar o ser em sua necessidade de autonomia e servidão.

A importância desse elemento transcendente também aguça o interesse de Jung, pois ao abordar o aspecto compensatório da psique, se preocupa em afirmar que este processo natural tem por finalidade manter a psique em equilíbrio dinâmico, chegando a dizer que “(...) a compensação inconsciente não se opõe à consciência, sendo antes, um fator de equilíbrio e de suplementação da orientação consciente” (1971a:399). Portanto, se este fator surge como um elemento de suplementação, ele permite à psique alcançar outras formas de percepção da realidade, o que é possibilitado, na concepção Junguiana, pelo o que o mesmo denomina de função transcendente, assim explicada: “As tendências do consciente e do inconsciente são os dois fatores que, juntos, compõem a função transcendente. É chamada ‘transcendente’ porque torna organicamente possível a transição de uma atitude para outra”. (1971d:5).

Retomando Velho, isto representaria a retomada da autonomia para entregar-se a si mesmo como ser capaz de “auto-nutrir-se”; e, “servidão” pode ser compreendido no sentido de entregar-se à sua “natureza criativa”, pois caso este elo não seja refeito e o primado do racionalismo, da ciência, da representação venham a se consolidar como perspectiva de desenvolvimento e conhecimento, correr-se-ia o risco que Luz (1988:26) descreve primorosamente, qual seja:

*“A racionalidade moderna pode, assim, ser vista como tentativa de instaurar um pan-racionalismo, tanto na ordem do objetivo (“Natureza”, “mundo”, “coisas”) como na ordem do subjetivo (“homem”). Do ponto de vista do sujeito, entretanto, esta tentativa terá como efeito histórico a ruptura mais significativa da realidade moderna: a ruptura do próprio sujeito de conhecimento, seu estilhaçamento em compartimentos: razão, paixões, sentimentos e vontade. Ruptura que não é apenas epistemológica, mas social e psicológica, na medida em que institui instâncias socialmente*

*exclusivas para o exercício de cada um desses compartimentos: a produção de verdades para a razão (ciência); as paixões para a política e a moral (ética); os sentimentos e os sentidos para as artes (estéticas). Esta compartimentação terá o efeito de “negar” socialmente o sujeito humano e “neutraliza-lo” epistemologicamente, criando condições históricas para torná-lo, como a Natureza, objeto de ciência (...).”*

Quando não há a compreensão deste “ato de fé”, tais elementos emergem da subjetividade por meio da simbólica do mal se expressando pela dominação e barbária. O impacto desta proposição de Velho encontra acolhida também no pensamento Junguiano quando este afirma que o “viver social” é um “viver coletivo”, sendo assim, a cultura é o campo experimental e vivencial dos aspectos coletivos da psique de tal sorte que uma qualidade coletiva adere a elementos e conteúdos psíquicos. Jung (1971b:apêndice) dá tanta importância ao aspecto coletivo que chega a afirmar que “*Tanto a identificação com o coletivo como a segregação voluntária dele são igualmente sinônimos de doença.*”; noutra passagem Jung (1971b:31-32) diz que “*A personalidade consciente é um seguimento mais ou menos arbitrário da psique coletiva. Consiste em uma soma de fatores psíquicos que são sentidos como se fossem pessoais.*”

Estas reflexões levam Velho à “textualização” onde se nota uma preocupação com a ética comprometida com a objetivação, com a descrição imparcial dos fatos e descobertas e do momento histórico como elemento de compreensão isenta (Velho, 1995:34), culminando com o “significado da intenção”, onde mais uma vez se faz presente à “linguagem narrativa”, o que leva Velho a afirmar que “(...) o poder relativo do texto é desdobrado para além da situação existencial em que foi produzido” (idem). Isto implica numa distinção entre texto e contexto para que se possa chegar à universalização da mensagem do texto. Nesta perspectiva, o conteúdo do texto fica legado a

um segundo plano, uma vez que as “possibilidades” por ele oferecidas passam a ser o centro da atenção (Velho, 1995:35); Ricoeur (citado por Velho, 1995:35) ratifica esta perspectiva ao afirmar que o que está em jogo é o fenômeno cultural e as relações sociais. O autor demonstra grande preocupação pelo fato de as pesquisas estarem ou não, preocupadas com a “contextualização sociológica” (Velho, 1995:186). Deste modo, caminhando para uma reflexão ampla e de contraposição tomando como ponto de partida a “noção de texto” anteposta a de “contexto” (idem:187), o que levaria o “texto” a voltar-se para uma “ação social significativa”. Assim, o autor propõe o abandono do texto “em si”, em prol do diálogo inter e multidisciplinar (Velho, 1998:14) e também que o trabalho com grupos religiosos se volte para abduções por meio do diálogo. Esta postura é tida por Velho como uma situação que se desenvolve, produzindo significados, mas que ao mesmo tempo abre, a já citada, “possibilidade” à superação do seu significado imediato, em outras palavras, transcende a si mesmo culminando num processo dialético onde teremos uma contraposição entre “fenômenos culturais” e “condições sociais” forçosamente levando a necessidade de se considerar o papel da “autonomia” do texto, portanto, da narrativa e do símbolo.

Nesta retomada do tema “autonomia”, o autor pondera sobre o fato de que Milbank afirma que a autodefinição que o “texto” propõe a si mesmo na verdade não passa de uma “produção” (uma ficção), portanto, o texto “não é por si mesmo”, ele se faz por adições, inclusive do leitor (Velho, 1995:187), o que traz de volta à tônica da discussão a idéia de “tradição” (como signo e representação), deste modo reconduzindo à temática da contextualização que implica, em última análise, na perda da “autonomia” ou ganho da “servidão”; intrincando a relação que perpassa, num contínuo construir-se e desconstruir-se das relações de autonomia-contextualização-racionalização. Portanto, na defesa da “linguagem narrativa”, Velho vai fundamentar-se em Foucault que defende em seu trabalho a abstenção de uma realidade

extrínseca ao discurso e o poder como princípio organizador (idem:188).

Pelo exposto, a realidade social reassume um caráter simbólico (Velho, 1995:37), tendo em vista que acaba por abordar o necessário critério ao se relativizar ou fundamentalizar um texto sob pena de se cair na superficialidade ou dogmatização de eventos transitórios (idem:38); deste modo, a solução se encontra numa abordagem simbólica dos eventos, portanto, aberta, inconclusa e reflexiva. Velho pensa o “relativismo” como papel público da antropologia (Velho, 1995:171), ou seja, para além do seu papel acadêmico, por meio da valorização da diversidade. Velho ratifica esta abordagem quando em seu texto *O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?* (1998:11), comenta sobre o “tornar-se nativo” ou “tornar-se objetivo”, o pesquisador encontraria a saída a uma abordagem antropológica se voltasse o olhar para o reconhecimento das diferenças, o que remete ao “relativismo” ou ao “metapadrão”; este último, segundo o qual, “tudo se conecta num processo de abdução”, pois o conhecimento é uma pequena parte de algo mais amplo e que se dá a conhecer, ou seja, que se revela por meio do diálogo entre narrativa e representação, donde nasce o conhecimento. É por este motivo que Velho se coloca como um crítico à tradição objetificadora de alguns antropólogos, o que o leva a se contrapor a questão da reificação quando volta seu foco de análise para o texto. Em outras palavras, dizia Jung (1971f: 25): “*Acusaram-me de deificação da psique*”. Foi Deus, e não eu, quem a deificou! Não fui eu quem criou para alma uma função religiosa, Ao contrário, somente expus os fatos que comprovam que a alma é naturaliter religiosa, (...)”, donde se conclui que Jung percebia o homem como naturalmente religioso, chegando a comparar o poder da função religiosa da psique ao instinto para o sexo ou a agressividade; se isto se constitui numa forma natural de expressão psíquica, pode-se cogitar que a religião era também, na opinião de Jung, um objeto apropriado para a observação psicológica e de análise como um todo. Portanto, o diálogo

entre “conhecimento reflexivo” (nativo) e “conhecimento prático” (objetivo) acarretaria a transcendência do saber culminando num “desejo de semelhança” (Velho, 1998:12).

### Referências bibliográficas

Heller, Á. (1991). *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.

Jung, C.G. (1971a). *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, CW 6.

Jung, C.G. (1971b). *Eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, CW 7ii.

Jung, C.G. (1971c). *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, CW 8i.

Jung, C.G. (1971d). *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, CW 8ii.

Jung, C.G. (1971e). *O símbolo da transformação na missa*. Petrópolis: Vozes, CW 11iii.

Jung, C.G. (1971f). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, CW 12.

Jung, C.G. (1971g). *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, CW 16ii.

Luz, M. T. (1988). *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro: Campus.

Mondin, B. (1976). *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 2ª ed., rev. e ampl.

Mondin, B. (1977). *Curso de filosofia*. São Paulo: Paulus, 3ª ed. Vol: 3.

Osho. (1996). *A harmonia oculta – discurso sobre os fragmentos de Heráclito*. São Paulo: Cultrix.

Velho, O. (1995). *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Velho, O. (1998). *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais*. Revista: Religião e Sociedade, pp. 09-17.

### Obras consultadas

Arendt, H. (2000). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10ª ed.

Bornhein, G.A. (19\_\_). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix.

Campos, G.W.S. (1997). *Considerações sobre a arte e a ciência da mudança: revolução das coisas e reforma das pessoas. O caso da saúde*. Em: Merhy, E. E.; Campos, G. W. de S.; Cecílio, L. C. de O. *Inventando a mudança na saúde*. São Paulo: Hucitec.

Herrera, S.E.R. (2004) *Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas Ciências Sociais brasileiras*. 2004. 454 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre: BR-RS.

Moreira, A.S. (1998) *Sociedade Global – cultura e religião*. Petrópolis: Vozes.

Siqueira, J. E. (2000). *Tecnologia e medicina: entre encontros e desencontros*. Revista Bioética. Conselho Federal de Medicina. v. 8, nº 1.