



Texto enviado em

29.05.2020

Aprovado em

16.12.2020

V. 11 - N. 23 - 2021

*Doutor em Ciências pela Escola de Comunicação e Artes (USP, 2009) e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2020). É pós-doutor em Teologia pela Andrews University. Atua como docente e coordenador da Faculdade de Teologia do Unasp. Contato: vanderlei.dorneles@ucb.org.br

A Linguagem da Religião: Binarismo, Simbolismo e Universalidade das Narrativas Míticas

The Language of Religion: Binarism,
Symbolism and Universality
of Mythical Narratives

**Vanderlei Dorneles*

Resumo

As narrativas religiosas e míticas são codificadas pela linguagem simbólica. Predominam nestes textos as metáforas, figuras híbridas, eventos grandiosos, visões oníricas e signos de oposições binárias. O presente artigo explora as características dessa linguagem a partir da narrativa visionária de Apocalipse 12, em que uma mulher com dores de parto é perseguida pelo grande dragão vermelho de sete cabeças. As narrativas religiosas e míticas se apresentam como uma rede de textos entrecruzados entre diferentes culturas. Este estudo contrasta a compreensão mais racionalizada de origem alemã que considera as narrativas míticas e oníricas como decorrentes de um processo natural de simbolização, na linha de Freud, com a visão do sagrado segundo Eliade, que vê as narrativas míticas e os sonhos como comparados apenas em termos de linguagem, mas não de origem. Na fenomenologia do sagrado, a linguagem do simbolismo é considerada como mediadora da relação do homem com realidades ausentes ou transcendentais.

Palavras-chave: linguagem, mito, religião, sonho, binarismo.

Abstract

The religious and mythical narratives are codified by symbolic language which is full of metaphors, hybrid figures, grand events, dreamlike visions, and signs of binary oppositions. The present article explores the characteristics of this language from the visionary narrative of Revelation 12, in which a woman in labor pain is persecuted by the great red seven-headed dragon. Religious and mythic narratives present themselves as a network of texts intertwined between different cultures. This study contrasts the more rationalized understanding from German origin that considers mythical and dream narratives as arising from a natural process of symbolization, in Freud's line, with the vision of the sacred according to Eliade, who sees mythical narratives and dreams as compared only in terms of language, but not of origin. In the phenomenology of the sacred, the language of symbolism is considered to mediate man's relationship with absent or transcendent realities.

Keywords: language, myth, religion, dream, binarism.

Introdução

Narrativas religiosas e míticas com personagens grandiosas e atos heroicos permeiam as mais diversas culturas humanas.

Elas são codificadas em uma linguagem carregada de simbolismo, metáforas, visões oníricas e signos binários, numa representação da realidade a partir de pares opostos. O livro do Apocalipse está repleto desses símbolos e metáforas. De fato, o texto de João reza que toda a Revelação é dada por meio de “símbolos” (CHILTON, 1987, p. 29)¹.

Uma das narrativas mais discutidas e mais desafiadoras é a de Apocalipse 12, em que se descreve uma mulher com dores de parto sob perseguição por parte do dragão vermelho de sete cabeças. A mulher dá à luz um filho prometido. Há um confronto entre o dragão e filho (Miguel), em que se envolvem também anjos de ambos os lados. O filho da mulher ascende ao trono após vencer o grande dragão. Expulso do céu e irado, o dragão persegue a mulher e sua posterior descendência. No entanto,

1. cf. Ap 1:1, em que “comunicar” traduz o verbo grego *semaíno*, “transmitir por símbolos”.

os descendentes perseguidos também vencem o dragão “pelo sangue do cordeiro” (12:11).

Nesta narrativa, destacam-se evidentes elementos da linguagem religiosa: mulher, dragão, gritos de sofrimento, parto, perseguição, conflito, anjos, sangue de cordeiro. Há uma sequência de atos como num sonho, um típico pesadelo, mas com final feliz: a mulher em tormentos é perseguida por uma fera de múltiplas cabeças; o dragão peleja contra Miguel e é derrotado e em decorrência disso há cânticos no céu.

As metáforas dramáticas projetam o texto como uma narrativa mítica capaz de encerrar o leitor em um mundo à parte. Primeiramente, verifica-se no texto um evidente entrecruzamento com diversas narrativas antigas. A mulher com dores de parto lembra Sara, Rebeca e Ana, entre outras hebreias estereis ansiosas por um filho prometido (Gn 16:1; 25:21; 1 Sm 1:2). A mulher que peregrina pelo deserto fugindo da serpente retoma também a narrativa do êxodo com os israelitas em fuga do Faraó (Êx 15-17). Lembra ainda o relato da ressurreição de Moisés, quando Miguel repreende o diabo (dragão) que requeria para si o corpo do patriarca (cf. Jd 9; Zc 3:1-4). A menção ao sangue do cordeiro também retoma o sacrifício de Isaque quando um cordeiro foi provido em lugar do filho de Abraão (Gn 22). Adela Y. Collins (2001, p. 57, 58) acrescenta que, em Apocalipse 12, se acham entrecruzadas diversas narrativas míticas de combate em circulação no mundo greco-romano do primeiro século.

Além disso, a narrativa organiza os signos de forma a evidenciar contraste e binarismo: há oposição entre perseguidor e vítima, agressor e libertador, dores de parto e cânticos de alegria, dragão e cordeiro. Murphy (1998, p. 22) afirma que “o dualismo é típico do apocalíptico ao descrever a realidade a partir de uma oposição binária”. No Apocalipse os símbolos mais centrais ocorrem em pares opostos: há a mulher primordial e a meretriz embriagada (Ap 12; 17); o selo de Deus e a marca da besta (Ap 7; 13); o trono de Deus e o trono do dragão (Ap 4; 13); o rio da vida e o lago de fogo (Ap 21; 22).

Em terceiro lugar, o impacto dessa linguagem religiosa e mítica é evidenciado pela ampla reprodução e forte hierarquização de seus símbolos e narrativas. As metáforas apocalípticas se acham reproduzidas em diversas linguagens artísticas, principalmente em literatura e cinema. Além disso, o Apocalipse de João tem gerado uma infinidade de obras na tarefa de se decodificarem seus símbolos. Em seu comentário do Apocalipse, Aune (1998) lista 750 obras entre comentários, livros, artigos e trabalhos gerais sobre o texto do Apocalipse. Beale (1998), por sua vez, apresenta 865 referências como parte de sua bibliografia sobre o Apocalipse.

Não é o objetivo deste artigo analisar o significado da narrativa apocalíptica em si. Também não se pretende definir o processo de construção do *texto* religioso: os intertextos, memória, fontes etc. Pretende-se analisar a natureza e origem dessa linguagem marcada por um sistema de oposição binário, forma narrativa e signos de elevado teor dramático e ritual: mulher com dores de parto, dragão, perseguição, sangue, derrota e vitória, gritos e cânticos.

1. binarismo luz/trevas

A narrativa de Apocalipse 12 apresenta características de uma linguagem constituída a partir de um sistema de oposição binário: mulher e dragão, Miguel e o diabo, os anjos de Miguel e os anjos do dragão. Cohen (1969, p. 337) afirma que os textos religiosos e míticos narram eventos grandiosos, têm uma natureza sagrada, envolvem o simbolismo, retratam objetos exclusivos do mundo do imaginário e criam elevada carga dramática ao descrever elementos opostos. O simbolismo mítico trata com o conflito ao retratar preocupações universais, temores, perigos, horrores, rivalidades, interdições sexuais e fantasias. Taylor (1983, p. 128) acrescenta que mitos e sonhos são constituídos de “evidentes oposições entre polaridades: luz e trevas, bem e mal, vida e morte, possível e impossível”.

Na narrativa apocalíptica da mulher e o dragão, destacam-se esses opostos binários. O semioticista russo Ivánov (1979, p. 221) afirma que “um dos traços característicos do modelo mitopoético do mundo é sua descrição pelo emprego de duas séries de símbolos polarmente opostos, i.e., com o emprego de uma classificação simbólica binária”. A representação da realidade sob o aspecto de categorias que abrangem oposições mitológicas (dia/noite, vida/morte) é própria das culturas arcaicas e da linguagem religiosa. Ivánov (1979, p. 169) pondera, porém, que nem toda cultura que evidencie um sistema binário seja “dualista”. Ele explica ainda que as “oposições binárias dessas imagens universais se convertem em arquétipos” (1996, p. 172) os quais estruturam a visão de realidade dessas culturas. Meletínski (2002, p. 95) acrescenta que, no plano religioso, as oposições binárias em termos de bem e mal, herói cultural e anti-herói, correspondem ao “dualismo ético”, como entre Deus e o diabo.

Lotman (1978, p. p. 81) destaca que as oposições binárias se manifestam “particularmente de um modo nítido nos sistemas semióticos secundários”, isto é, nas chamadas linguagens modelizantes. Esses sistemas, segundo ele, “reivindicam a universalidade, um açambarcamento monopolizador de toda uma visão do mundo, uma sistematização de todo o real dado ao homem”. As oposições binárias são, portanto, bem evidentes nos sistemas religiosos e mitológicos, especialmente em termos de luz/trevas, bem/mal, sagrado/profano (DEAL e BEAL, 2004, p. 22).

Em tais sistemas, com pretensão de verdades universais e totalizantes, os conceitos definidores da realidade se estruturam a partir de duas cadeias de polarização, sendo que luz e trevas, Deus e diabo são seus polos estruturantes. Lotman (1978, p. 82) explica que “todos os primeiros conceitos dessas oposições binárias, por um lado, e todos os segundos, por outro, intervêm como variantes de uma arqui-significação, que por si mesmo nos dá, com uma determinada aproximação, o conteúdo desse conceito nos quadros da estrutura de consciência” dos textos em questão.

A narrativa apocalíptica em questão, portanto, se enquadra nesse perfil de um texto religioso ou mítico com evidente binarismo no qual a condição humana é retratada sob forte ameaça do dragão, não havendo libertação exceto mediante o sacrifício de sangue e interferência do herói libertador (Miguel, ou o cordeiro).

Uma vez considerada a natureza binária dessa linguagem, o que se pode saber acerca de sua origem? Seria a narrativa apocalíptica derivada da linguagem dos sonhos, uma espécie de texto mediador entre inconsciente e realidade diante da pressão das pulsões sexuais? Seria ainda a narrativa apocalíptica carregada de metáforas apenas um código deliberado para ocultar uma mensagem exclusiva aos cristãos perseguidos pelo imperador romano?

2. Perspectiva moderna

Para alguns estudiosos, a linguagem mítica surge de processos psicológicos naturais e de conjunturas sociais. Nessa perspectiva, as narrativas míticas servem como metáforas dos dramas individuais ou sociais. O inconsciente produz imagens e personagens para com eles representar as experiências do indivíduo frente ao mundo social. Num processo narrativo, o ser humano teria passado a personificar e criar estórias com as figuras que lhe apareciam nos sonhos, atribuindo-lhes um papel específico na ordenação do mundo.

Nesta linha, Campbell (2005, p. 18-19) afirma que, do inconsciente, procedem “toda espécie de fantasia, seres estranhos, terrores e imagens ilusórias”, seja por meio de sonhos ou estados de demência. Para ele, a mente humana abriga, por baixo do que denominamos consciência, “insuspeitadas cavernas” ancestrais. Nesse caso, sonhos e mitos vêm do mesmo lugar e “lidam com o amadurecimento do indivíduo”, ensinando-o como se relacionar com a realidade social (CAMPBELL, 1990, p. 36). Os mitos seriam resultado do processo de coletivização da linguagem dos sonhos, ambos expressando a natural “dinâmica da

psique” (CAMPBELL, 2005, p. 27).

Para Cassirer (1992, p. 18, 19), os mitos de fato são condicionados pela linguagem. O mundo fantasioso que eles criam seria resultado de “uma deficiência linguística originária, de uma debilidade inerente à linguagem” diante da necessidade de nomear o desconhecido. Uma vez que a representação pela linguagem é “essencialmente ambígua”, nesta ambiguidade estaria a “fonte primeva de todos os mitos”. Para ele, a mitologia é “a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento”.

Cohen (1969, p. 339) analisa que a suposição inicial de Cassirer é de que “a criação do mito não pode ser melhor explicada do que a criação da poesia ou música”. Nesse caso, o mito seria “uma maneira de usar a linguagem para fins expressivos, através dos dispositivos simbólicos de metonímia e sinédoque”. Em outras palavras, o que Cassirer parece dizer é que o mito seria “uma fantasia na qual o mundo está imbuído das características da própria mente”. No entanto, Cohen reconhece que o mérito da teoria de Cassirer é que “o pensamento mítico é um modo de estruturar simbolicamente o mundo”.

Na linha de racionalização da narrativa mítica, comentando Freud, Cronbach (1922, p. 588) propõe que o “esclarecimento mais valioso” da psicanálise é mostrar a disparidade entre motivos reais, por um lado, e motivos alegados, declarados ou supostos, por outro. Para ele, lendo os mitos, a psicanálise pode revelar, próximo da exatidão, o *motivo real* ou o *desejo* ocultado na situação particular de um sonho ou visão neurótica. Ele explica que, “em um sonho, nossa aparente preocupação pode ser escapar de uma besta ou um inimigo perseguidor, embora nossa preocupação real possa ser algo de natureza sexual”. A mulher grávida que foge do dragão vermelho, em Apocalipse 12, poderia representar, nesta perspectiva, seres humanos em conflito com seus impulsos sexuais. Como no sonho, o inconsciente do autor teria criado a narrativa à sua maneira para expressar esse conflito à consciência das pessoas.

Por sua vez, comentando Lacan, Detweiler (1979, p. 613) afirma que

“o inconsciente é estruturado como uma linguagem, pela qual ele quer dizer, é claro, uma linguagem susceptível à análise linguística estrutural”. Os polos metonímicos e metafóricos são semelhantes à teoria de Freud sobre “o deslocamento e a condensação” no tratamento dos sonhos. Assim, o inconsciente é “construído para parecer estruturado como uma linguagem adicional”. O processo de simbolização, nesse caso, ocorre dentro do inconsciente e pode ser desvendado pelo exame dos sonhos. “A articulação do inconsciente pela linguagem é realizada por meio do princípio da condensação/metáfora e deslocamento/metonímia.” Para Detweiler (1979, p. 614), Lacan reconhece uma alteridade no inconsciente, um “discurso do outro”, que seria, porém, o nosso “eu total”, tentando revelar ao exterior, pela linguagem dos sonhos, os motivos reais dos dramas do indivíduo.

A relação de derivação entre sonho e mito, de fato, segue uma longa tradição alemã. Vergote (1996, p. 246) afirma que, quando Freud afirmou que os mitos são análogos aos sonhos, a fim de estabelecer sua tese do inconsciente coletivo, ele embarcava em um vasto movimento do século 19 segundo o qual, nos sonhos e nos mitos, um “mesmo espírito flui”, conectando culturas e comunidades através do tempo. “Esse espírito estimula as criações artísticas e religiosas deles e expressa a si mesmo através das produções ‘populares’ típicas do imaginário: contos, lendas e mitos” (VERGOTE, 1996, p. 245). Esse espírito seria a “entidade criativa imanente das produções literárias e religiosas de um povo”, o chamado inconsciente coletivo.

Nesta perspectiva, os mitos são vistos como sonhos diurnos, e ambos são apenas processos mentais humanos. Assim como nos sonhos, nos mitos a experiência com o tempo é diferente (BASTIDE, 2016, p. 25); neles, a mente é enredada num mundo à parte e as sequências podem ser reversíveis; os sonhos se repetem. Na composição dos mitos, a exemplo de um sonho consciente ou devaneio, o criador do texto usa o simbolismo, expressando conflitos e desejos inconscientes.

Da perspectiva da fenomenologia do sagrado, Eliade (1987, p. 210) concorda que “os conteúdos e as estruturas do inconsciente”, manifestos nos sonhos, apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e as figuras mitológicas. Para ele, essas estruturas têm sua origem nas “situações existenciais imemoriais”, e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma “aura religiosa”. Além disso, Eliade (1968, p. 16) afirma que “não há tema ou cenário mítico de iniciação que não esteja também presente, de uma forma ou de outra, nos sonhos e no trabalho da imaginação”. Ele concorda que mitos e sonhos compartilham a mesma “aura sagrada” e a mesma linguagem. Ressalta, porém, que os sonhos não têm a qualidade “constitutiva” dos mitos, nem revelam uma “realidade” ausente aos sentidos (1968, p. 18, 23).

Em reação à visão racionalizada alemã, Vergote (1996, p. 243) ressalta que as diferenças entre as narrativas míticas e as oníricas são mais essenciais do que as semelhanças. Ele argumenta que, “contrariamente ao narrador [artista] que inventa uma estória, o que sonha é habitado por personagem anônimo, que emana de trás de si”. Por outro lado, o que recita um mito, “fala em uma voz que não é sua, uma voz que vem de longe, como tendo escapado de lugar misterioso subterrâneo ou celestial, da qual o recitador é apenas um emissário”. De fato, o texto do Apocalipse é aberto com a afirmação de que o vidente foi tomado em visão e “ouviu” por trás de si “uma grande voz” (Ap 1:10).

Evidentemente a análise freudiana capaz de esclarecer o processo dos sonhos é também eficaz em explicar algumas narrativas míticas. No entanto, alguns autores defendem outras perspectivas em que mitos e sonhos podem compartilhar a linguagem, mas não necessariamente a origem em todos os casos.

3. Linguagem do inconsciente

Na narrativa de Apocalipse 12, os personagens vivenciam suas experiências em um espaço e tempo à parte. A narrativa se move do céu

para a terra de forma instantânea, e o tempo é fluido, pois o filho que se espera logo é um guerreiro em batalha, e o dragão que persegue de imediato é um inimigo expulso. O leitor é arrebatado aos domínios do inconsciente, para um mundo supra real em que as dimensões de tempo e espaço nada são.

As narrativas míticas e oníricas são construídas de material linguístico e semiótico fornecido pela experiência cotidiana ou profana, mas não pertencente ao domínio do consciente. De acordo com Bastide (2016, p. 57, 74), o visionário, assim como o sonhador, busca os “apetrechos de seus sonhos na vasta panóplia das representações coletivas que sua civilização lhe fornece”, o que provoca “trocas incessantes entre o sonho e o mito”. Ele cogita do “acesso a uma supra realidade”, ou ainda de uma introdução “no reino dos mortos ou dos espíritos”.

Sobre a origem do conteúdo dos sonhos, Bastide (2016, p. 36) questiona a tese de Freud, para quem tais imagens e narrativas “emergem do mais longínquo do inconsciente”. No entanto, esses “símbolos”, não seriam derivados da “fantasia individual”, mas “fornecidos pela coletividade, pelas velhas magias, pelas antigas mitologias, pelos cultos que poderíamos acreditar terem morrido para sempre”, mas que na realidade permanecem vivos no “inconsciente coletivo”, sendo o sonho e as visões mágicas uma “exploração dessas trevas acumuladas em nós há milênios, uma descida nas formas contemporâneas de pensamento das sociedades mais primitivas”. Isso ajuda a compreender o entrecruzamento nas superfícies textuais de Apocalipse 12 com a Bíblia hebraica e as narrativas greco-romanas. Braziel (2003, p. 8) afirma que os símbolos estão embutidos originalmente no inconsciente e que são “uma projeção final de um arquétipo após ele se tornar consciente”. Taylor (1983, p. 153) acrescenta que a linguagem do inconsciente é composta desses “arquétipos da experiência humana primordial”, os quais constituem uma supra realidade, compartilhada entre “todos os povos”.

Bastide (2016, p. 37) pondera que, se a tese freudiana fosse esta-

belecida, “forneceria uma verdadeira sociologia do sonho, pois o sonho seria o recurso a materiais coletivos, os símbolos das antigas culturas, e tal recurso seria dirigido pela sociedade”. Tal tese, contudo, defronta com “uma dificuldade insuperável: como conceber, em nós, a persistência dessas formas de pensamento desaparecidas e por quais caminhos as herdamos?” Mas, se isso pudesse ser atestado, Allik (1982, p. 230) pondera que o inconsciente não pode ser definido como “produto de repressão” neurótica ou patológica alheio à complexidade da mente humana, pois “nem toda repressão é neurótica” e “os tipos de repressão normais e normativos proveem uma conexão entre a complexidade humana fundamental e o inconsciente freudiano”.

No sentido psicanalítico, o inconsciente é constituído por conteúdos inacessíveis à consciência. O conteúdo do consciente está acessível no estado de vigília, mas o inconsciente, só nos estados do sono. LaPlanche et al (1972, p. 127) acrescentam que há o nível pré-consciente, teoricamente disponível e constituído de lembranças, conhecimento e estoque de opiniões, ativados oportunamente. A maneira de preservar esses conteúdos passados seria entesourá-los no inconsciente, pois nessa dimensão da psique as lembranças ficam inconscientes, mas não esquecidas.

Sobre a linguagem do inconsciente, LaPlanche et al (1972, p. 151) explicam que “o que diferencia essa linguagem das outras é o que a torna menos linguística do que as demais, pois ela trata as palavras não como palavras, mas como coisas, ou como imagens”. Eles chamam isso de “processo mental primário”. Nesse processo, a maneira de “entesourar” ou preservar uma informação de forma definitiva não seria exatamente memorizá-la no consciente, mas codificá-la na linguagem narrativa dos símbolos no domínio do inconsciente.

De acordo com Eliade (2000, p. 58), pesquisas comprovam que a recordação de um “acontecimento histórico ou de uma personagem autêntica” não permanece por mais de dois ou três séculos na memória popular. Essa fugacidade dos fatos históricos aponta para a dimensão

de sua memória: a mente consciente. A memória popular tem dificuldade em reter acontecimentos “individuais” e figuras “autênticas” porque estes não têm raízes na memória profunda, ou no inconsciente. Por isso, a mente recorre a outras estruturas a fim de preservar o que é essencial: “categorias em vez de acontecimentos, arquétipos em vez de *personagens históricas*”. A linguagem religiosa e mítica mostra-se mais eficaz em termos de preservação e rememoração, ainda que só nos processos oníricos.

Desta forma, os textos míticos, ao empregar o simbolismo narrativo, plantam sua informação de forma permanente na cultura, assim como a mente o faz ao codificar as experiências passadas em seu processo primário no nível do inconsciente. Apesar de a origem supra real das narrativas míticas não poder ser comprovada, a relação dessas narrativas com a linguagem do inconsciente parece atestada.

4. Linguagem universal

Além de a linguagem simbólica mediar a relação com uma supra realidade, ela também se apresenta como uma linguagem compartilhada pela raça humana. Essa universalidade, por sua vez, decorre dos processos mentais primários de simbolização, os quais se desencadeiam com o desenvolvimento natural da mente.

Em seu estudo dos sonhos, Taylor (2009) considera a linguagem mítica e onírica, predominantemente concreta e metafórica, como “nossa língua nativa”, a qual todos os seres humanos são capazes de desenvolver, por isso sua designação como “processo mental primário”. Em vista disso, ele chama os sonhos e as narrativas míticas de “linguagem universal”. Sonhos e mitos falam de fato uma linguagem universal, marcada pelo simbolismo e pelas metáforas, no esforço para se representar o abstrato através do tangível. Por ser universal e baseada no simbolismo, a linguagem dos sonhos é “croscultural”, sendo compartilhada pelos textos e rituais das diversas mitologias e das religiões.

Fromm (2013) destaca que a religião, em seus ensinamentos bem como nos rituais, fala uma linguagem diferente daquela do cotidiano. “A essência dessa linguagem simbólica é que as experiências interiores, do pensamento e dos sentimentos, são expressas como se fossem experiências sensoriais”, em que as palavras são substituídas pelas coisas e por sentimentos. Trata-se da “única linguagem universal” conhecida pela raça humana. Ele afirma que foi Freud quem fez essa “esquecida linguagem” acessível outra vez. “Por meio de seus esforços para entender a linguagem dos sonhos, ele abriu o caminho para uma compreensão das peculiaridades da linguagem simbólica e assim mostrou sua estrutura e seu significado.” Fromm acrescenta que Freud lançou as bases para a compreensão dos símbolos religiosos nos mitos, dogmas e rituais. “Essa compreensão da linguagem dos símbolos não leva a um retorno à religião, mas proporciona uma nova apreciação da profunda e significativa sabedoria expressa pela religião em linguagem simbólica” (FROMM, 2013).

Neste contexto, Weisskopf (2002, p. 118) propõe que a linguagem simbólica, própria dos sonhos e da religião, é a “linguagem pela qual se expressam experiências, sentimentos e pensamentos íntimos como se eles fossem experiências sensoriais, eventos do mundo exterior”. Por meio dessa linguagem, os sonhos, mitos e rituais nos fazem vivenciar experiências reais, mas pertencentes a outro domínio da linguagem. Ao explicar a universalidade e coletividade dessa linguagem, Weisskopf (2002, p. 118) afirma que “o motivo de essa linguagem ser universal são as características universais da natureza humana”. Uma vez que os seres humanos têm todos o mesmo “equipamento físico e mental”, os instrumentos dessa linguagem nos são dados como parte das “propriedades do nosso corpo”. Ele acrescenta ainda que essa linguagem “não conhece as categorias de tempo e espaço”. De fato, a universalidade do simbolismo “resulta da relativamente arcaica e imutável natureza de certos aspectos do inconsciente” (2002, p. 118-119).

Em Apocalipse 12, a narrativa mítica da mulher em fuga do dragão dilui espaço e tempo: a distância entre céu e terra se anula. Os limites de

geografia e época são desfeitos numa descrição universalizante da realidade. Além disso, os signos descritivos concretos retratam a condição humana em sua totalidade e universalidade. Esse aspecto universal de sua linguagem ajuda a elucidar o entrecruzamento textual de Apocalipse 12 com narrativas de outras culturas. Ao mesmo tempo, elucida o fato de as narrativas apocalípticas se reproduzirem posteriormente em diferentes culturas.

5. Linguagem do sagrado

Outro aspecto característico das narrativas míticas é que elas tratam com eventos da ordem do sagrado, embora empreguem imagens do mundo profano. Os símbolos dessa linguagem são extraídos do contexto da experiência cotidiana, mas pretendem retratar uma dimensão transcendente da realidade, a qual não é facilmente percebida pela mentalidade moderna.

O homem primitivo cultiva o impulso religioso, mas o moderno procura racionalizá-lo. Sparta (1970, 11) afirma que a religiosidade e o simbolismo são a vocação renegada das culturas modernas. Bastide (2016, p. 26) sugere que a mentalidade ocidental moderna bloqueou os canais de comunicação com o sobrenatural. Segundo ele, os sonhos foram ensinados a “falar a linguagem da natureza, para transformá-los no desvendamento simbólico de nossa história e não mais da história dos deuses”. Mesmo a Igreja, diz ele, contribui para essa secularização da religião, ao colocar-se ao lado da razão, que é “filha das técnicas e das ciências”. Na mentalidade moderna, mitos e narrativas religiosas, assim como os sonhos, são circunscritos ao “imaginário” e ilusório, e são produto da mente natural. No entanto, ele afirma ser “vã” a tentativa de reduzir o mito, o sonho e a loucura a “fenômenos naturais”.

Entretanto, da perspectiva da fenomenologia da religião, Eliade (1983, I:1:13) defende que “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não uma fase na história dessa consciência”. Para ele, o

modelo cético moderno, em contraste com a espontaneidade do homem arcaico, cedo ou tarde se esgota porque “não se pode viver sem uma abertura para o transcendente” (1987, p. 34). Nessa perspectiva, a linguagem simbólica atua como uma mediadora do contato com o supra real.

Allen (2002, p. 133) propõe três razões para se compreender a natureza religiosa dessa linguagem. Primeiro, o simbolismo religioso é necessário para se representar a manifestação do sagrado, reconhecida-mente o Outro pertencente à “realidade meta-empírica”, na dimensão empírica. Segundo o sagrado se manifesta ao homem como um todo, e não apenas a certas camadas de sua mente. Assim, a experiência e as expressões míticas não são restringidas pelos limites da consciência, mas envolvem o *homo religious* em seu nível “pré-reflexivo, inconsciente e transconsciente”. Por fim, como visto na dialética do sagrado, o simbolismo é parte essencial da extensão da miticização e de outros aspectos da sacralização.

Para Eliade (1987, p. 118), a religião e os mitos tratam sempre com o sagrado e as expressões míticas religiosas se referem a valores e seres transcendentais. Em diálogo com Eliade, Allen (2002, p. 134) afirma que, devido à natureza do sagrado, e assim todos os fenômenos míticos, o *homo religious* precisa usar expressões simbólicas que apontem para além de si mesmas e comuniquem significados que não são diretos, literais ou ordinários. Nessa perspectiva, o motivo de os mitos e a religião utilizarem a linguagem simbólica é que a religião não trata com as coisas presentes, literais ou profanas, mas com a realidade meta-empírica, com o sagrado, que transcende o mundo presente. A linguagem do mundo objetivo e literal não seria capaz de retratar as realidades transcendentais. Eliade (1987, p. 129) argumenta que a relação do homem com o sagrado é sempre mediada, por isso a linguagem dessa relação será sempre simbólica e metafórica.

Eliade defende ainda que a característica básica do sagrado ou da religião é sua evidente diferença daquilo que é profano, terreno e se-

cular. Essa diferença é percebida sempre com espanto e temor, daí a necessidade da mediação de uma linguagem simbólica e metafórica. “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1987, p. 11).

Nesta perspectiva, o símbolo e a metáfora, portanto, não só mediam as relações do homem com o sagrado como algo que transcende a realidade profana, mas também previne o homem de secularizar e racionalizar o sagrado e, por fim, de reduzi-lo a uma dimensão de si mesmo, como uma expressão de realidades psíquicas individuais.

Eliade (1987, p. 130) também enfatiza que “o simbolismo exerce um papel decisivo na vida da humanidade, pois é através dele que o mundo se torna transparente, e é capaz de revelar o transcendente”. Por isso, Allen (2002, p. 137) argumenta que, da perspectiva de Eliade, resiste-se a qualquer abordagem do ser humano como um animal racional, considerando tais conceitos como “estreitos, reducionistas e provincianos”. Ele defende que “o *homo religious* como *homo symbolicus* é o que melhor alcança as dimensões pré-reflexivas, inconscientes e transconscientes da experiência mítica e religiosa”.

Neste contexto, Jensen (2009, p. 42) pondera que, mesmo quando se aceita a “superioridade epistêmica da linguagem científica” em questões cognitivas, o mito e a linguagem religiosa podem ser superiores como “meios de satisfazer as exigências da existência humana”. Ele ressalta ainda que os mitos e a religião, com o emprego de sua linguagem, assumem uma tarefa não compartilhada pela linguagem referencial: “Os mitos são narrativas criativas e performativas mais do que descritivas. Eles frequentemente não *pretendem* descrever o mundo, mas realmente estabelecê-lo”.

Ao procurar estabelecer o mundo, pela linguagem simbólica e universal, as religiões e as narrativas míticas atingem um estado de permanência na semiosfera (LOTMAN, 1996), a qual permite sua constante

recorrência ao longo do tempo, sendo seus arquétipos retomados e ressignificados indefinidamente.

As narrativas apocalípticas assumem essa funcionalidade na cultura. Elas não parecem descrever uma experiência individual ou coletiva dos cristãos do primeiro século. De fato, elas apresentam um quadro da condição humana, em que céu e terra são o cenário de um confronto entre entidades.

6. Metáfora e mediação

A função metafórica da linguagem, nesta linha de pensamento, é central na narrativa visionária da mulher e do dragão, em Apocalipse 12. As metáforas atribuem a este texto sua característica mítica, universal e supra real.

No domínio da língua, a metáfora é definida como uma figura de linguagem em que uma coisa é nomeada pelo emprego de outra. Metaforizar é dar expressão e concretude à linguagem. Na mentalidade moderna, porém, se verifica um estranhamento às metáforas como linguagem, sendo consideradas apenas como recursos estéticos e emotivos da língua, mas não como instrumentos cognitivos de linguagem. Desde a década de 1970, no entanto, a objetividade restritiva do método científico tem sido revisada, e uma nova compreensão da metáfora tem sido articulada, na qual ela é entendida não apenas como um recurso estético, mas como um recurso cognitivo de mediação.

Ted Cohen (1992, p. 10, 11) considera que, na visão moderna predominante até meados do século 20, a metáfora era vista como um recurso de expressão estético incapaz de conter ou transmitir conhecimento, sem conexão direta com os fatos e sem significado real. Ele afirma que nessa mentalidade de modo geral prevaleceu a ideia de que “as metáforas são frívolas e secundárias, quando não perigosas”. Ted Cohen entende que as metáforas, incluindo as míticas, são ainda vistas por muitos como “relativamente inconsequentes, a não ser que sejam cognitivas, isto é, a

não ser que sejam aprovadas nesse teste canônico de respeitabilidade” (TED COHEN, 1992, p. 11).

Em sua argumentação sobre metáfora e mediação, Harries (1992, p. 83) defende que “as metáforas falam daquilo que está ausente”. Rejeitar a dimensão cognitiva da metáfora é acomodar-se ao mundo dado, à realidade presente. Harries (1992, p. 87) afirma que “a recusa da metáfora é inseparavelmente ligada ao projeto do orgulho, o sonho de uma visão não mediada, uma visão imaculada pela ausência, que não se refere a algo além de si mesma que a completaria”. Essa origem, escreve ele, “liga a abordagem estética, apesar de sua presteza em negar toda pretensão à verdade, à esperança cartesiana de que a busca pelo conhecimento possa terminar na plenitude de uma percepção clara e nítida”, percepção esta que Harries considera como “uma esperança vã”. “Nós não temos uma compreensão não mediada da realidade, nem sequer de nós mesmos” (HARRIES, 1992, p. 87), defende ele.

Nesta perspectiva, as metáforas e os símbolos da linguagem mítica e apocalíptica falam de coisas abstratas, obscuras, enigmáticas, paradoxais e incompreensíveis, as quais estão ausentes de nossa realidade, mas sem por isso deixarem de ser reais. Essas “realidades” podem até habitar em nós mesmos, ser parte do nosso mundo, mesmo assim jamais poderemos sondá-las literal e completamente, a não ser metaforicamente.

Para Harries (1992, p. 89), a metáfora é de fato um artifício da linguagem em sua “aproximação” do transcendente, ou daquilo que não faz parte de nossa realidade, do que não podemos captar pelos mesmos sentidos que captamos as coisas tangíveis do mundo à nossa volta. O conhecimento científico moderno requer que a linguagem seja pressionada pelo critério da objetividade e da literalidade. A linguagem religiosa da metáfora é uma abertura necessária na medida em que se compreende que a realidade não pode ser restrita à medida da objetividade cartesiana. A linguagem metafórica, nessa perspectiva, é um recurso *não*

objetivo, próprio da linguagem mítica, em sua busca de se aproximar do transcendente, ou do ausente.

Sobre as metáforas e símbolos apocalípticos, Farrer (1986, p. 19) afirma que empregamos os símbolos e as metáforas “quando queremos que nossas palavras presentifiquem, em vez de analisar ou provar, o conteúdo delas”. Nesse sentido, aquilo que presentificamos através da linguagem mítica será sempre algo que consideramos como não tangível em nossa realidade. Chilton (1987, p. 35), por sua vez, exemplifica que, no Apocalipse, o dragão de sete cabeças é uma metáfora para o Império Romano. Mas, se o autor se referisse a esse império simplesmente, ele teria escrito “Império Romano”. Ao empregar uma linguagem simbólica, própria de “um sistema imagético já estabelecido”, o texto revela uma dimensão intangível do Império que não se nomearia com a expressão denotativa “império”. O símbolo do dragão, nesse sentido, serve como um instrumento de mediação para presentificar essa dimensão mítica da realidade que está além da imagem histórica do império.

Conclusão

A narrativa visionária da mulher e do dragão em Apocalipse 12 apresenta evidentes elementos da linguagem mítica, com riqueza de simbolismo, oposições binárias e cruzamentos de superfícies textuais com outros textos da cultura antiga. Essa linguagem se manifesta como um recurso de mediação na relação com o transcendente e de presentificação de personagens e eventos sagrados e supra reais.

A linguagem religiosa e mítica, marcada pelo simbolismo e pelas oposições binárias, parece ser a mais eficaz em plantar seus textos na memória da cultura. Os entrecruzamentos textuais da narrativa da mulher e do dragão (em Apocalipse 12) com a Bíblia hebraica, com textos míticos antigos e com narrativas posteriores da cultura ocidental evidenciam seu enraizamento amplo nas culturas universais. A relação dessa linguagem com as estruturas simbólicas do inconsciente e com as narra-

tivas oníricas parece bem atestada. No entanto, a noção de que as narrativas religiosas resultam tão somente de processos de metaforização e simbolização, e de que o conteúdo das mesmas se esgota no processo de individualização e socialização próprio dos sonhos, parece restritiva diante da natureza universal e recorrente dessas narrativas.

Os símbolos e metáforas próprios dessa linguagem possibilitam a nomeação e aproximação de dimensões que transcendem o mundo dado. Com esses recursos de linguagem, os textos míticos não apenas relatam fatos históricos, como a perseguição do Império Romano aos cristãos nos primeiros séculos, mas de fato inserem esses eventos em uma realidade superior, religiosa e mítica. Nessa dimensão supra real, os eventos humanos se tornam parte do conflito entre seres espirituais, presentificados nas personagens da mulher primordial que carrega a semente do messias, do dragão vermelho que tem sete cabeças, e do filho Miguel que reordena o caos.

Referências

- ALLEN, Douglas. *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.
- ALLIK, Tiina Katrin. *God and the unconscious: on Karl Rahner, justification by faith, and the Freudian unconscious*. Tese de PhD. Yale University. Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1982.
- BASTIDE, Roger. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- BRAZIEL, Eileen F. *Dreams and ritual about the mother archetype*. Dissertação de Mestrado. California State University Dominguez Hills, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva.

1992.

- CHILTON, David. *The Days of Vengeance: an exposition of the book of Revelation*. Tyler, TX: Dominion Press, 1987.
- COHEN, Percy S. Theories of myth. *Man*. New Series. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 4, No. 3 (Sep., 1969), p. 337-353.
- COLLINS, Adela Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001 (1976).
- CRONBACH, Abraham. Psychoanalysis and religion. *The Journal of Religion*. The University of Chicago Press. Vol. 2, No. 6 (Nov., 1922), p. 588-599.
- DEAL, William E.; BEAL, Timothy K. *Theory for religious studies*. New York: Routledge, 2004.
- DETWEILER, Robert. A Month of Sundays and the language of the unconscious. *Journal of the American Academy of Religion*. The Oxford University Press. Vol. 47, No. 4 (Dec., 1979), p. 609-625.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. 6 vols. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- ELIADE, Mircea. *Myth and reality*. New York: Harper & Row, 1968.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ELIADE, Mircea. *The sacred and the profane: the nature of religion*. New York: Harcourt, 1987.
- FARRER, Austin. *A rebirth of image: the making of St. John Apocalypse*. New York: State University of New York Press, 1986.
- FROMM, Erich. *Psychoanalysis and religion*. Open Road Media, 2013. Originalmente publicado por New Haven, CT: Yale University Press, 1950.
- HARRIES, Karsten. A metáfora e a transcendência. In: SACKS, Sheldon (org.). *Da metáfora*. São Paulo: Editora da PUC, 1992. 77-93.
- IVÁNOV, V. V. O papel das oposições na abordagem mitopoéticas do tempo. Trad. Aurora Fornoni Bernardini. In: Boris Schnaiderman (org.). *Semiótica russa*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- JENSEN, Jeppe Sinding. *Myths and mythologies: a reader*. New York: Routledge, 2009.
- LAPLANCHE, Jean; et al. The unconscious: a psychoanalytic study. *Yale French Studies*. French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis. Yale University Press. No. 48, (1972), p. 118-175.

- LOTMAN, Iuri. *A estrutura do texto artístico*. Trad. M.C.V. Raposo e A. Raposo. Lisboa: Estampa, 1978.
- LOTMAN, Iuri. *La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto*. Tradução de Desiderio Navarro. Vol. I. Frónesis Cátedra: Universitat de Valencia, 1996.
- MELETÍNSKI, E. M. *Os arquétipos literários*. 2ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002.
- SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás: as relíquias brasileiras da Afro-Ásia pré-bíblica*. São Paulo: Harder, 1970.
- TAYLOR, Jeremy. *Dream work: techniques for discovering the creative power in dreams*. New York: Paulist Press, 1983.
- TAYLOR, Jeremy. *The wisdom of your dreams: using dreams to tap into your unconscious and transform your life*. New York: Penguin, 2009.
- TED COHEN. A metáfora e o cultivo de Intimidade. In: SACKS, Sheldon (org.). *Da metáfora*. São Paulo: Editora da PUC, 1992. P. 9-17.
- VERGOTE, Antoine. *In search of a philosophical anthropology*. Atlanta, GA: Leuven University Press, 1996.
- WEISSKOPF, Walter A. *The psychology of economics*. New Fetter, Londres: Routledge, 2002.