

## ESTUDOS CRÍTICOS

**A ABORDAGEM DA ANTROPOLOGIA PROFUNDA SOBRE  
A DISSIDÊNCIA RELIGIOSA:  
imaginários e transgressões da cristandade ocidental\***

**José Carlos de Paula Carvalho**  
Faculdade de Educação – USP

Para Renate Viertler.  
para Metropolita Ignatios Ferzli

“...Entfliehe dem Entstandnen  
In der Gebilde losgebundne Reich!”

(Goethe)

“La transgression est un geste qui concerne la limite... Le jeu des limites et de la transgression semble régi par une obstination simple: la transgression franchit et ne cesse de franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable.”

(M. Foucault)

“Sequitur itaque, ut video mutari nolimus, quia nos optimus esse credimus.”

(Sêneca)

“Le phénomène de la “prise de conscience” et ses moyens importe plus finalement que l'objet dont on prend conscience. Aussi en dernier ressort est-ce toujours à l'exégèse des moyens de prise de conscience que se réfère toute vérité anthropologique.”

(G. Durand)

“Plus profondément et au-delà, se situe l'aristocratie ésotérique, spirituelle et supérieure, d'où toutes créations, découverte et révélation prennent naissance et qui permet à l'homme de franchir les bornes de ce monde-ci. Elle est le royaume de la sainteté, du génie et de la chevalerie, celui des hommes grands et nobles.”

(N. Berdiaev)

“Elthe to phos to alethinon...”

(S. Simeão, o Novo Teólogo)

Nossa exposição constará de três partes.

Na primeira delas apresentaremos os traços gerais, a proposta e o sentido de uma “antropologia profunda”; aqui tomada

---

(\*) Texto-base apresentado na ANPOCS-1986 (Grupo “Religião e Sociedade”)

como referencial, não poderemos nos excusar tocar na correlata “questão paradigmática”.

Nossa abordagem encontra “legados” com os quais deve se haver. Na segunda parte cuidaremos da “problemática ortodoxia/heresia” e daquela envolvida numa “sócio-tipologia da dissidência religiosa” que, entretanto, serão “pilotadas” e “trabalhadas” visando-se ao redimensionamento que a elas nos propomos dar.

Por fim, na terceira parte, enfocaremos as dinâmicas da dissidência religiosa, sua estruturação imaginária, suas funções e sentido, até chegar à abordagem profunda da “morfologia religiosa das teofanias” instaurativas da “fides christiana” no Ocidente.

## 1. SOBRE A “ANTROPOLOGIA PROFUNDA”

“... L’anthropologue ne doit-il pas en général prêter- en son âme et conscience et sous peine d’insignifiance- ce que j’appellerai le Serment d’Hermès? Triple serment, comme il se doit, qui d’abord affirme que l’homme est une constante et que l’on ne peut bien prévoir que les récurrences, ensuite que l’homme est l’ambigüité paradigmatique, la multiplicité antagoniste, le paradoxe créateur, enfin que l’homme est le modèle primordial- l’image même d’Hermès- pour lequel tout l’univers dont il use n’est qu’un miroir, c’est-à-dire, un symbole et quelquefois un signe. Triple serment qui fonde précisément l’art et la science de l’anthropologue sur la récurrence, le paradoxe et la similitude.”

(G. Durand)

Quando perspectivamos<sup>1</sup> a “antropologia do imaginário” de Gilbert Durand e a “antropologia da complexidade” de Edgard Morin fizemo-lo, por um lado, desvendando-lhes o caráter de “antropologia profunda” e, por outro lado, nos quadros epistêmicos dos “projetos de unidade de uma Ciência do Homem”. Em ambos os casos, definir os traços básicos de uma “antropologia profunda”, sobretudo deles retendo os mais pertinentes para nosso propósito atual, não seria tarefa passível de ocorrer de modo independente de se considerar aquilo a que chamamos de “questão paradigmática”<sup>2</sup>. A “questão paradigmática” veio ao nosso encontro por uma via dupla: por um lado, pelas reflexões epistemológicas de Collingwood, Kuhn, Lakatos-Musgrave já lançando, entretanto, suas iscas antropológicas através das considerações de M. Douglas; por outro lado, elaboradas desde 1960, de modo quase contemporâneo, as investigações de Durand – sobretudo com “L’imagination symbolique” e “Les structures anthropologiques de l’imaginaire: introduction à une archétypologie générale” – e de Morin – sobretudo em “Le paradigme perdu: la nature humaine” – tematizavam, de modo percuciente e incisivo, uma “razão

outra". E, assim, por tais vieses de uma epistemologia da antropologia, chegávamos a um ponto de não-retorno. Tal ponto se vira reforçado, reforçando um repensamento, quando, estudando a "mentalidade mágica" e a "polêmica anti-mágica" em De Martino — e algumas etapas da historicidade do conceito ocidental de magia<sup>3</sup> —, os desenvolvimentos dados por Isambert à leitura da "eficácia simbólica", ficamos com a noção de "etnologocentrismo". A isso se juntavam as críticas de Dan Sperber<sup>4</sup> ao "obstáculo epistemológico" representado pelo relativismo cultural etnológico. Exploramos, pois, as nuances do "etnologocentrismo", vendo-o não só como "etnocentrismo" e "etnologocentrismo", mas sobretudo como "etno-logos-centrismo": as denegadas operações daquilo que De Martino chamara de "colonialismo cognitivo" explodia, então, como um "logos" civilizacional, ou como uma "questão paradigmática". E lembramo-nos da advertência sugestiva de Tart<sup>5</sup>: a exploração e discussão científicas são obstaculizadas porque nelas se fala mais "contra o outro" do que "com o outro". Eis porque não podíamos, como agora não podemos deixar de aflorar, "à vol d'oiseau", a "questão paradigmática": situar o lugar de onde parte a Voz, como nos lembra Foucault nas pegadas de Husserl.

### 1.1 A "questão paradigmática" e os "projetos de unidade da Ciência do Homem"

O "paradigma" é essa "estrutura de pressuposições absolutas" (Collingwood) — os "epistemas" de Foucault — que, progressivamente, instaura e é instaurada pela "comunidade científica" promovendo, entretanto, e aos poucos, um "discurso competente"<sup>6</sup> que se desconhece como "lacunar e pleno" (pois se pretende objetivo e neutro), e mais, denega outros "estilos" de conhecimento, pretendendo-se o único e eficaz, portanto universal, porque suas motivações profundas cognitivo-axiológicas tornaram-se inconscientes, tendo tal discurso científico se tornado norma de existência social de um grupo e de uma antropolítica de conhecimento. Essa normatização faz deslizar o paradigma para o nível do funcionamento inconsciente e o discurso para o nível da ideologia. Morin mostra<sup>7</sup> o progressivo destino dessa "racionalidade", daquilo que chama de "paradigma simplificador/disjuntor"<sup>8</sup>, que Durand chamara de "paradigma clássico" e cuja política cognitiva da "razão técnica" é tão bem caracterizada por Lefebvre<sup>9</sup> como "projeto de redução ampliada". Por isso, lembra-nos Morin, é tão importante o esforço de "re-paradigmatização", "... pois é ao nível do **paradigma** que mudam a visão da realidade, a realidade da visão, a face da ação e que, em suma, muda a realidade."<sup>10</sup> Entretanto, essa "re-organização conceitual e perceptiva" para "des-aprender" e "aprender a aprender", essa "re-paradigmatização" pelo "pensamento da complexidade" (pelos "estilos" cognitivos Outros) "... deve correlativamente ser posta

nas molduras gnoseológicas (o pensamento da realidade) e nas molduras ontológicas (a natureza da realidade). Ou seja, a complexidade simultaneamente diz respeito aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais metodológicos, lógicos, epistemológicos — que regem e orientam nosso pensamento...<sup>11</sup> Não teremos aqui condições de realizar tal exploração<sup>12</sup>; não obstante, “grosso modo”, em se adotando o quadro de Bentov<sup>13</sup>, poderíamos — descurando matizes — contrastar o paradigma “clássico” (simplificador/analítico/disjuntor) e o “paradigma holista” (que caracteriza os “projetos de unidade da Ciência do Homem”) do seguinte modo:

PARÂMETROS	MECANICISMO	HOLISMO
Ontologia . . . . .	Dualismo . . . . .	Monismo/Pluralismo
Gnoseologia/Epistemologia . . . . .	Objetiva/Disjuntiva . . . . .	Interativa/Holonômica
Lógica . . . . .	Binário-digital . . . . .	Polivalentes do “tertium datum” Fenomenológica/Analógico-holológica/Transdutiva
Metodologia . . . . .	Empírico-analítica . . . . .	Probabilismo/Teleonomia/Sincronicidade
Causalidade . . . . .	Determinismo . . . . . Reduccionismo/Sobre-	
Análise . . . . .	determinação . . . . .	Estrutural
Dinâmica . . . . .	Entrópica . . . . .	Neg-entrópica
Estruturação imaginária . . . . .	Esquizomorfa . . . . .	Sintético-disseminatória

Tanto a antropologia do imaginário quanto a antropologia da complexidade reconhecem-se nessa busca de re-paradigmatização pela “razão holonômica”, o que progressivamente pôde convergir no que chamamos de “projetos de unidade da Ciência do Homem”. Ambas as vertentes, nutridas pela epistemologia da nova física e da nova biologia, desenvolveram uma crítica epistemológica ao universo das “ciências humanas e sociais”; conquanto provenientes de setores diferentes convergiram, entretanto, numa plataforma epistemológica de transdisciplinaridade, não-reduccionismo integrativo e pilotagem de uma “noologia” (a futura perspectiva “meta-disciplinar” centrada na estruturação e funcionamento da “esfera noológica” ou do “Imaginário”, como lembra Morin<sup>14</sup>). No esteio de Bachelard e do “NES” (“nouvel esprit scientifique”<sup>15</sup>), mas também da “razão aberta” de Gonthier<sup>16</sup> e da “lógica da energia” de Lupasco (lógica do antagonismo contraditorial<sup>17</sup>), Gilbert Durand pensa o “NEA”

("nouvel esprit anthropologique"<sup>18</sup>), centrado numa releitura do universo da hermenêutica antropológica mediando-se a "hermetica ratio" e o "princípio de similitude", por onde integra, resgatando-as antropológicamente, o pensamento hermenêutico-fenomenológico, a etnologia simbólico-humanista e a psicologia profunda, numa densa "exploração do Imaginário"<sup>19</sup>. Certas tendências à unificação da Ciência do Homem haviam, entretanto, já aparecido e apresentavam como centro perspectivador a "função simbólica": trata-se das "formas simbólicas" de Cassirer e da "ciência da comunicação" de Lévi-Strauss, Nessa integração persistira, entretanto, desde Kant, e a despeito dos trabalhos etológicos, a ruptura epistemológica, reforçada por Dilthey e Rickert, entre Natureza e História (ou Cultura). Edgard Morin enfatizará, pois, ao mesmo tempo em que propõe a "nova racionalidade" e a "nova lógica"<sup>20</sup>, a "sutura epistemológica" entre Natureza e Cultura<sup>21</sup>, carreando as contribuições de uma hermenêutica cibernética em "La Méthode"<sup>22</sup>. Em suma, as teclas dos projetos são a função simbólica e a sutura epistemológica e, respectivamente, nas obras de Durand e Morin, o destaque dado ao Imaginário e à esfera noológica. Enquanto Durand, ao pensar o "estatuto do Imaginário"<sup>23</sup>, lembra-nos que as "polissemias simbólicas" recobrem do crêodos-arquétipo ao conceito-sintema, o campo do que exploramos como "aparelho simbólico e instrumentos simbólico-organizacionais"<sup>24</sup> centrando-se, entretanto, fundamentalmente nas produções do universo das imagens simbólicas e configurações mítico-rituais, por seu lado Morin — retomando sérias considerações de Brillouin e Castoriadis — evidencia a esfera noológica como um fluxo de ideações que, por um lado, no seu aspecto de "dura condensação", cristaliza-se nos núcleos ideativo-paradigmáticos e, por outro lado, no seu aspecto "pervasivo" de turbilhões do "onirismo coletivo", é constante e retomado engendramento de imagens. Eis como esse "pensamento imaginante"<sup>25</sup> é extremo "potencial de complexificação neg-entrópica". Assim, não só a re-paradigmatização é nutrida pelos domínios do Imaginário, mas sobretudo sua onto-lógica é a onto-lógica da "energia psíquica" (o sistema T de Lupasco ou a energia psíquica de Jung<sup>26</sup>) e de seus produtos por excelência: os símbolos-imagens e os símbolos-macroconceitos recursivos (em Morin). Essa onto-lógica é a "dialógica"<sup>27</sup> de que nos fala Morin: a coesão é dada pelo "antagonismo contraditorial", pela "conflitorialidade" (Derrida), pela "tensão de opostos re-unidos" (expressão da velha "coincidentia oppositorum" do cusano), em suma, pela re-união "complementar, concorrente e antagonista"<sup>28</sup> daquilo que até então fôra simplificado, separado, disjunto e ...exorcizado pelo paradigma clássico e a "paciência do conceito". Tal é, pois, a natureza do pensamento simbólico.

## 1.2 Alguns traços da antropologia profunda

Referindo-se à obra exemplar de Mircea Eliade como "antropologia profunda" — mais modestamente Durand pretende desenvolver

uma “sociologia profunda” — diz Durand que se trata de uma “antropologia que vai procurar, por trás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas, mesmo etnográficas, que vai procurar a coerência significativa profunda.”<sup>29</sup> Trata-se do engendramento do sentido no jogo das formas, ou seja, a problemática da antropologia profunda é a resolução (no sentido musical do termo) da “unitas multiplex”. É, pois, como lembra Ricoeur<sup>30</sup>, um “pensamento das estruturas” articulando o “arqueológico” e o “escatológico”; é, pois, como mostramos<sup>31</sup>, uma “eidética figurar”: por um lado, a reflexão sobre as “formas” — e aqui poderíamos lembrar a tradição do “formismo” de Simmel que, pela eidética de Husserl, de Schütz, hoje despontam nos trabalhos da antro-sociologia do quotidiano e da sociologia compreensiva de Michel Maffesoli<sup>32</sup>, mas sobretudo nas densas investigações de Raymond Ledrut<sup>33</sup> relacionando forma e sentido, sócio-morfologia e semiologia, domínios desconectados desde Durkheim e Saussure — dos fenômenos e sobre o engendramento do sentido nas “figuras” (as “fisionomias” de Spengler, as “mentalidades” e as “paisagens mentais” da “nouvelle histoire” e da antropologia histórica); por outro lado, a reflexão sobre os “transcendentais” (no sentido kantiano) e os “existenciais” (no sentido heideggeriano) da historicidade, ou seja, sobre as condições de possibilidade lógica e de possibilidade real das manifestações históricas das estruturas, de sua fenomenologia, por onde cruzamos com a problemática da diferença e da repetição. A “resolução” como “unitas multiplex” não pode ignorar quer, por um lado, a diferença e a alteridade — daí a “pedagogia da escuta” que a obra de Ricoeur sugere, daí o reconhecimento de um irredutível “pluralismo” e de uma “irredutível aprendizagem da tolerância” pelos matizes schelerianos do “Mitgefühl”, daí as lições da etnologia simbólico-humanista de um Griaule, Dieterlen, Leiris, Zahan e Servier quer, por outro lado — como Lévi-Strauss<sup>34</sup> se refere aos “níveis” de análise —, a recorrência estrutural do mesmo, esse “metabolismo” e essa “metalepse” (são expressões de Durand<sup>35</sup>) de formas-figuras que não são, entretanto, “vazias”. Eis como, em termos de Deleuze, lidamos com uma “diferença livre” e uma “repetição complexa”. Eis como poderemos nos aproximar dos “universais do comportamento humano como comportamento simbólico”, pois o símbolo — e confronte-se a investigação de Leroi-Gourham<sup>36</sup> —, “Sinn-Bild”, como “Sinn” (sentido) remete às “raízes idiográficas” (sócio-culturais, diferenciadas) do simbólico, ao passo que, como “Bild” (forma), o faz às “raízes etológicas” (às persistências arquetípicas). E a antropologia profunda será a construção reflexiva dessa “unitas multiplex” por uma pilotagem do “universo do símbolo”<sup>37</sup>, num jogo entre sócio-morfologia e epifanias do “imaginário social e cultural”. Por isso que a apreensão dos fenômenos religiosos, sobretudo aqueles onde se cotejam a norma/limite e a dissidência/transgressão, deverá articular sócio-morfologia e teofanias, como adiante veremos.

O centramento no universo das imagens simbólicas desenvolve-se, na obra de Durand, por meio de quatro níveis de abordagem específicos a dimensionar essa “profundidade plural e pluridimensionalmente conflitiva”: temos, inicialmente, uma “arquetipologia geral” (que capta as invariâncias do “trajeto antropológico”, e que será generalizada como “sociologia profunda”), uma “mitocrítica” (que reflete sobre as “obras de civilização” e sobre os “mitos pessoais”), uma “mitanálise” (que amplia tais reflexões rumo aos “mitos coletivos” e propõe uma “mitodologia”<sup>38</sup>) e, enfim, a “sociologia profunda”. O epíteto “profundo” deve ser entendido, como as considerações acima já prenunciaram, não só no sentido em que Bleuler se referia à psicologia complexa de Jung, de que a “sociologia profunda” é um contra-ponto, mas no sentido em que Gurvitch usa o termo<sup>39</sup>. De qualquer maneira, situa-a Durand no esteio de Jung, Weber, Pareto, Dumézil e, atualmente, das investigações de René Thom. Intimamente unida ao pluralismo antagonista dos dados sócio-psico-organizacionais, Durand observa no texto primeiro que a formula — “La Cité et les divisions du Royaume: vers une sociologie des profondeurs”<sup>40</sup> — que, infelizmente “o admirável pluralismo de Jung não acolheu, ao lado das instâncias arquetípicas do Selbst, os grandes devaneios sobre a Cidade... etologicamente tão inelutáveis quanto os demais famosos arquétipos... Pensamos que seria promissor completar a psicologia profunda por meio de uma sociologia profunda que, à construção do Homem primordial, acrescentasse os parâmetros arquetípicos da cidade sonhada e vivida...<sup>41</sup>” Assim, “as relações contraditórias do um/múltiplo e seus paradoxos” apresentam-se de modo diferente e complementar na psicologia profunda e na sociologia profunda pois, “para o psicólogo, é a proliferação do múltiplo que é problemática e pode obstaculizar a unificação do eu, ao passo que na Cidade (polis), que o sociólogo estuda, é a Unidade, por vezes a unicidade da Cidade histórica, da “consciência coletiva” transbordando as consciências individuais múltiplas, que coloca o problema da variedade, da multiplicidade, por vezes da liberdade dos cidadãos. Do sociólogo ao psicólogo a problemática é semelhante mas inversa; do mesmo modo que em psicologia o indivíduo... parece firmemente dado como unidade ou a menos como princípio unificador, em sociologia a variedade, a “diferencialidade” dos indivíduos, dos papéis e dos costumes prima, de modo “natural”, sobre a unicidade histórica da Cidade...<sup>42</sup>” Assim — essa obra conjunta sócio-psicológica definiria a visão mais ampla, a nosso ver, da antropologia profunda — Durand, confrontando “arquétipo “tipo ideal” e “resíduo”, como as “funções” em Dumézil, mostra como há “Grandes Imagens tão pregnantas para o comportamento social como o são os arquétipos junguianos para o comportamento individual. Assim a noção antropológica de Arquétipo é universalizada e... no Inconsciente específico da espécie humana, não só as grandes imagens arquetípicas são reitoras da individuação mas, por um mesmo movimento, são normativas da socialidade do indivíduo... O In-

consciente Coletivo é de natureza plural, sendo constituído por arquétipos irredutivelmente heterogêneos, de modo tal que a axiomática da pluralidade está intimamente ligada à própria noção de profundidade... que sempre implica uma “dualidade”, i.e., uma dualidade conjunta “ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”, senão uma “pluralidade”, onde as “profundidades” sempre são corolários de uma “superfície”, de uma “superficialidade”<sup>43</sup>.” Não desenvolveremos aqui a extensa fundamentação que já fizemos alhures<sup>44</sup> dessas “ordens” e “funcionalidades” da Cidade. Esse texto de Durand é a primeira elaboração da “sociologia profunda”, como o texto que teremos a explorar nessa comunicação — “La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne” — trata-se da segunda elaboração, como veremos. Caberia tão só, a título conclusivo desse traços de uma “antropologia profunda”, sintetizar a modo de “sumário” do “objeto” dessa “antropologia profunda”.

Gilbert Durand<sup>45</sup> indica como traços: a complexidade, a totalidade solidária, a profundidade ou pluri-dimensionalidade, o corte e a bi-frontalidade, a diferencialidade e o simbolismo. Remetemos o leitor ao texto referido acima.

## 2. SOBRE A ORGANIZAÇÃO E A PROTESTAÇÃO ECLESIAIS

“Le Mème, n’est-il pas dans l’Autre? Mème fonction, mème structure, mème signification? ”

(H. Desroches)

“El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal, vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”.

(J. L. Borges)

Aqui consideraremos, por um lado, a problemática das relações entre ortodoxia e heresia tal como tem sido escalonada, pela dogmática — contudo, fundamentalmente referente à “fides christiana”, com que temos de nos haver nesse trabalho —, desde a primitiva apologética e hereziologia cristã até os atuais debates doutrinários; nesse percurso, entretanto, tão só reteremos o “caráter categorial” e seu provável sentido, não seu conteúdo normativo e axiológico; além do mais, o referido “caráter categorial”, ao longo da análise, será trabalhado num duplo sentido: no sentido



de nossa “pilotagem” e no sentido da releitura que dele podemos fazer desde as considerações conclusivas do Simpósio “Hérésies et sociétés dans l’Europe pré-industrielle: IIème-l’ème siècles”. Por outro lado, visto como integram também o “legado” com que devemos dialogar, examinaremos a sócio-tipologia da dissidência religiosa, especialmente destacando a síntese integrativa da sociologia fenomenológica das religiões de Joachim Wach.

## 2.1 Sobre a problemática ortodoxia/heresia

Começemos com as considerações de dogmática, logo após retomadas pelas observações de M. Chenu e G. Duby no referido Simpósio e reconsideradas de modo histórico.

Dentre as primeiras levaremos em conta a “teoria clássica”, as críticas de Bauer e o questionamento de Turner.

A “teoria clássica” estabelece a anterioridade, em termos lógicos e históricos, da ortodoxia sobre a heresia. Tal opinião que, “grosso modo”, encontramos, com alguns retoques críticos, nas histórias da Igreja e dos Dogmas, foi essencialmente obra dos próprios teólogos ortodoxos da primitiva Igreja empenhados na luta contra os “desvios”, sobretudo contra os “hereges exemplares”, como diz Eliade<sup>46</sup>, os gnósticos, contra quem será mobilizado todo o aparelho apologético-dogmático da Igreja para enfrentar a crise do século II. É, aliás, interessante marcar como origem da polémica as diatribes anti-gnósticas: por um lado a ortodoxia posicionar-se-á contra o “gnosticismo” e, ampliadamente, contra a gnose: por outro lado, a exemplaridade herética será definida como recorrências de temática gnóstica. Ambos os pontos serão de vital importância para nossa pilotagem e recondução da problemática, sobretudo na parte final desse trabalho. Sigamos, pois, as sumárias indicações de Eliade na confrontação de princípios. As heresias das seitas gnósticas incidiam em dois pontos-chaves da tradição judaico-cristã: pregavam o dualismo anti-cósmico e o docetismo; ignoravam, pois, como comenta CL. Tresmontant, os princípios reitores do pensamento hebraico e negavam a Encarnação, ou seja, respectivamente, por um lado não compartilhavam da doutrina vetero-testamentária sobre a gênese do mundo e da natureza do homem depreciando, de modo fundamental, as específicas contribuições judaico-cristãs, quais sejam, a Criação e a História e, por outro lado, fundamentavam sua doutrina na noção de “retorno”. Tresmontant anota que “(na perspectiva judaico-cristã) não se visa ao “retorno” a nossa anterior condição, primitiva, como no mito gnóstico mas, ao contrário, tende-se para o que se situa à frente, sem se olhar para trás, visa-se à criação que advém e que se produz. O cristianismo não é uma doutrina do “retorno”, como a gnose ou o neo-platonismo, mas uma doutrina da criação.”<sup>47</sup> Vimo-lo noutra lugar<sup>48</sup>,

assim como Leisegang, Jonas e Puech<sup>49</sup> amplamente explicitaram, a “gesta do gnóstico” é uma “enosis” que, pelo docetismo, relativiza o mundo como casa e faz incidir o caminhar na rememoração e na libertação da história, exatamente pelas dimensões do “imaginal” e da “meta-histórica” (segue-se, daí, a tão criticada pelos ortodoxos, importância da “alegoria”, do simbolismo e do mito...). O caráter “pessimista” do gnosticismo (constante em quase todo o “corpus” de escritos<sup>50</sup>) defronta-se com a glorificação da criação e santificação da vida, com a esperança escatológica, tais como firmadas pela “visão otimista” do cristianismo ou da escola judaica de Yabna, de Yochanan ben Zaccai; mesmo certa “recusa da vida” — que, logo mais, com a crise do século IV, de onde emergirá o movimento monástico, como vimos<sup>51</sup> — é uma atitude “atletica” a desmontar no triunfo sobre a derrelição e a dejeção mundanais “ad majorem Dei gloriam”. Essa função polêmica no engendramento da ortodoxia, como normatização e profilaxia da vida do espírito, é que levará a “teoria clássica” a firmar a anterioridade da ortodoxia sobre as heresias pois, como dirá Tertuliano, “em tudo a verdade antecede a imagem”...; pode-se, não obstante, tratar de uma ilusão retrospectiva... e por isso situamos a funcionalidade no campo da luta anti-gnóstica... Considerando-se, assim, os grandes heresiólogos, Irineu, Hegesipo e Tertuliano, vemos que a “transmissão do Evangelho, i.e., da reta doutrina, inicia-se com o próprio Cristo, passa pelos apóstolos e chega aos bispos e sucessores: é, em suma, o ministério instituído, o episcopado, que garante a ortodoxia.”<sup>52</sup> Trata-se pois, como a imediata exegese da Primeira Epístola de Clemente<sup>53</sup> deixa estabelecido, de um crivo histórico de sucessão apostólica onde ainda inexistente, entretanto, a noção de “charisma veritatis”, por onde se reforçará a mecânica do instituído em institutos/instituição eclesial, o que tornará suspeitos a muitos “heréticos”, como posteriormente, aliás, os “místicos” estarão às voltas com a Santa Sé... e a Santa Fé. Para sua defesa, muitos “heréticos” valer-se-ão do mesmo argumento da ortodoxia, provando uma sucessão que, ademais, será considerada, pelos heresiólogos, como fantasiosa, a menos que se refira exclusivamente a Simão, o Mago... Não obstante, como se pode observar, em Epifânio, na carta de Ptolomeu a Flora, é na literatura herética que, pela primeira vez, aparecem os termos “tradição” e “sucessão”... Assim, infelizmente, as “heresias” são um fato; Tertuliano mostra-as mesmo antecipadas no próprio texto evangélico. Então, por que as heresias? Sendo posteriores à “ortodoxia” não são exclusivamente seqüela do pecado do homem: suas raízes estão na contaminação do Evangelho pelo pensamento filosófico; assim afirmaram Irineu e Hipólito... continuados pelos trabalhos de Harnack; a “heresia” é um fenômeno secundário enxertando-se na ortodoxia... poderíamos, para eufemizar a “teoria clássica”, e dotá-la de alguma verossimilhança antropológica falar, com Duvignaud, nos “buracos e claros” da memória ortodoxa...

Passemos às críticas de Bauer. Em "Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum", procedendo à uma crítica de ordem histórica, tentando determinar como então se constituiu a oposição entre ortodoxia e heresia, Bauer procura desmontar a "tese clássica". O texto, publicado em 1939, gradativo e de modo perfunctório mostra que a oposição ortodoxia/heresia não é primitiva: aparece tardiamente, durante a depuração da crise do século II. As primeiras manifestações cristãs foram heréticas, ou melhor, retrospectivamente vistas desde aquilo que posteriormente se convencionou ser a "ortodoxia", tais formas aproximar-se-iam daquilo a que se chamaria de "heresias". Como, no seu texto clássico de 1968, sintetiza Benoît, "nas origens, não há, a rigor, um cristianismo ao qual conviriam os epítetos de ortodoxia ou de heresia, pois temos como que um cristianismo indiferenciado, entretanto apresentando fisionomia mais próxima e maiores pontos de contato com o que posteriormente seria identificado como heresia mais do que como ortodoxia."<sup>54</sup> Bauer se propõe examinar as práticas vigentes nos grandes centros cristãos conhecidos nos dois primeiros séculos: Edessa, Alexandria, Ásia Menor e Roma. Pelo que diz respeito aos três primeiros, as origens são inequivocamente heréticas: para Edessa, Bauer estabelece rigorosa crítica à conversão de Abgar veiculada em Eusébio, ademais do fato incontestável de as crônicas se referirem explicitamente a Marcion, Bardesane e Mani, ou seja, a primeira forma de cristianismo aqui fôra herética e marcionita; só com o bispo Palut, e posteriormente com Ephrém, é que se introduz a ortodoxia. Com relação a Alexandria, sabemos os mistérios e as omissões, nas histórias eclesiásticas, que envolvem o cristianismo egípcio, onde são nítidas as influências gnósticas; Bauer levanta a hipótese, em parte posteriormente confirmada, de um cristianismo constituído por sincretismo de caráter pagão e pelo judeu-cristianismo. Marcos não passa de uma lenda de fundação e sucessão apostólica legitimadora a posteriori: só com o episcopado de Demétrius, em fins do século II, assistimos à implantação da ortodoxia. Na Ásia Menor, idêntica é a situação: só o grupo constituído em torno de Ignácio de Antióquia, pelo episcopado monárquico, arca com o peso da ortodoxia. Somente em Roma vemos a triunfal implantação de uma ortodoxia, não só porque a flutuante minoria de heréticos é imediatamente alinhada, recuperada pelos institutos jurídico-administrativos e eclesiásticos, mas porque, não-lo evidencia a ação evangélico-persuasiva, sobre Corinto, da Primeira Epístola de Clemente, a ação romana estende-se a modo de árbitro mediador, e mais, de exemplo de retidão, coerência e... homogeneização. Assim, "a vitória da ortodoxia na Antigüidade é a vitória do cristianismo romano". Como resultados persistem o que as investigações de Bultmann sobre as teologias do Novo Testamento, estruturando de modo pluralista comunidades cristãs plurais e diferentes, ademais das investigações candentes sobre o cristianismo helenizante e sobre o judeu-cristianismo, viriam a confirmar: não houve, nas origens do cristianismo, uma orto-

doxia oposta a uma ou a várias heresias; não houve um monolítico bloco de fé cristã, mas uma pluralidade de formas de expressão, de modo que a oposição ortodoxia/heresia não é originária mas sim um construto dogmático do século II. Permanece, entretanto, em Bauer, uma lacuna: ortodoxia é, para ele, só o cristianismo romano, uma instituição assente no episcopado jurídico-político; heresia é o que não é cristianismo romano. Precisamos, entretanto, de uma análise também teológica do conteúdo de tais fatos históricos incontestes. É o que fará, em 1954, Turner, em "The patterns of the christian truth".

A análise de Turner atesta sobre a inverossimilhança de uma cristandade primitiva existente sob a égide homogeneizadora de uma elaborada ortodoxia a fazer face judicante à população gerética, e mais, evidencia também que a referida potencial ação judicante está intimamente vinculada, mas de modo posterior, à proliferação original de toda fé, que sempre se apresenta de modo plural e contraditório, tendo-se como referencial a ortodoxia romana, vale dizer, um arcabouço de instituições e institutos de caráter jurídico-político-administrativo-eclesástico. Pergunta-se, entretanto, o autor sobre a relação existente entre a pluralidade das práticas písticas dos agentes de Cristo e o pluralismo das manifestações das comunidades cristãs, ou seja, "procurará definir as relações entre a unidade e a diversidade na primitiva Igreja ou, em termos de Turner, a relação entre os "elementos fixos" e os "elementos flexíveis" do primitivo cristianismo."<sup>55</sup> São considerados "fixed elements": os fatos definidores da "lex orandi", anteriores à "lex credendi"; a revelação bíblica e a questão da canonicidade vetero e neo-testamentárias; os símbolos e o "Símbolo de Fé" (o "Credo"). "Flexible elements" são instrumentos que provêm, para a exegese, por vezes, da língua filosófica e dos métodos hermenêuticos, assim como da criatividade individual apropriando-se, pela experiência vivida, pela "lex credendi", dos dados revelados. O cristianismo primitivo é um jogo entre tais elementos, pois que não existem símbolos sem interpretação... Resta tão só a questão, e esse é o cerne, da dosagem "adequada": a "ortodoxia é a sadia tensão e a recíproca interação entre as duas séries de elementos", elementos que, por um lado, definem a tradição e que, por outro lado, acolhem as perspectivas de desenvolvimento e novação. Mas, então, o que é a "heresia"? Por um lado ela rejeita explícitas doutrinas eclesiais; por outro lado, deteriora, faz degradarem os específicos conteúdos da fé cristã; em suma, diz Benoît, "a heresia representa um desvio com relação à fé tradicional", ou seja, ao padrão de normatização, como depois trabalharemos em a dinâmica da dissidência. Assim é que Turner, no cap. III, pp. 97-163, especifica os "modos de desvio" (com relação à Norma, acrescentaríamos). Teríamos pois: 1. a "diluição" da tradição disseminada por e em motivos/temas alheios ao universo cristão específico (p.e., os gnósticos); 2. a "mutilação" dos dados tradicionais, seja por seleção fragmentária que rejeita e destaca de modo invertido elementos "bem"

distribuídos (normatizados) (p.e., o marcionismo); 3. a “distorsão” dos princípios fundamentais da fé unilateralizando, p.e., a profecia, a escatologia, o ascetismo (p.e., o montanismo); 4. o “arcaísmo”, espécie de conservadorismo litúrgico-simbólico-ritual (p.e., o binitarismo dinâmico e o monarquianismo modalista). Assim, “em profundidade a heresia não é de natureza diferente da ortodoxia, é somente a superação da sadia tensão que se torna tensão málsã; representa um exagero, um extravazamento dos elementos flexíveis sobre os fixos, uma perversão dos próprios elementos fixos. Assim os limites entre a ortodoxia e a heresia são extremamente variáveis, de delimitação difícil: freqüentemente há uma gradação de difícil e clara distinção...”<sup>5</sup> <sup>6</sup> Sublinhando sempre a dificuldade das zonas limítrofes, e a indecibilidade que impõem, as “regiões de penumbra”, as franjas gradativas, os gradientes de passagem, insidiosos, de uma a outras regiões, em suma, a problemática dos limites, não obstante Turner acentua — e “avalia”... — o caráter de “desenvolvimento retilíneo” da ortodoxia e o “desenvolvimento anárquico” da heresia, na combinatória de elementos fundamentais comuns a ambas as tendências: a base doutrinal constituída pela Escritura, pela Tradição e pela Razão Humana. Nos cap. IV a VII, Turner desenvolve essa combinatória que, segundo o autor, justificaria traçar o perfil e o campo de forças de tais desenvolvimentos. Se considerarmos a Escritura: é em “função da sensibilidade da Igreja”, uma como que “epignósis” (Orígenes e São Gregório de Nissa falam em “sensus Dei”, em suma, o senso comum da cristandade na sua condução pelo Santo Espírito), que possibilita a constituição dos cânones vetero e neo-testamentários. A origem apostólica e a antigüidade matizam a canonicidade na ortodoxia, ao passo que a “escolha” fragmentar das heresias atém-se ao arbítrio (?) e ao preenchimento de lacunas por meio de textos clássicos. Já a Tradição desponta, na ortodoxia, na elaboração simbólica e no Símbolo de Fé, ao passo que, prescindindo da sucessão apostólica e das mediações eclesiais — ponto de capital importância na posterior qualificação da via mística e na perda da “dimensão do Anjo”<sup>5</sup> <sup>7</sup> e, pois, redução ao monopólio da distribuição de bens de salvação independentemente de “charisma veritatis”...—, como já anteriormente introduzira “elementos míticos e alegóricos”, as heresias falam numa tradição por canais de transmissão “esotérica”, por onde a “lógica se torna logística” (Turner), ao passo que, na ortodoxia, temos uma “teologia científica” (?) ... Bem, é escuso dizer como são altamente contestáveis, como depois evidenciaremos, tais capítulos, onde aliás Turner tem pelo menos o mérito de não ocultar predileções... Do balanço que Benoît faz da polêmica teológica, nessas suas duas etapas, ficaria o seguinte: “Se nos situarmos sob um ponto de vista estritamente histórico, a vitória da ortodoxia é a vitória do cristianismo romano, do catolicismo romano. É a vitória de uma instituição jurídica, de uma política eclesíástica. Parece entretanto que, do ponto de vista histórico, de história das idéias, do ponto de vista do pensamento cristão, a vitória da

ortodoxia é a vitória da coerência sobre a incoerência, de uma certa lógica sobre elocubrações fantasiosas, de uma teologia elaborada de modo científico frente a doutrinas sem organização. E, na realidade, isso é a face do antigo cristianismo. A ortodoxia aparece ligada a uma instituição jurídica, a uma sociedade com sua história e sua política. Mas aparece também ligada a um sistema de pensamento, a uma doutrina. Simultaneamente participa da instituição jurídica e da teologia.<sup>58</sup> Trata-se da definição gradativa, de modo dogmático e, pois, axiológico — que o texto do próprio Benoît não faz por também ocultar —, da racionalidade da “fides christiana”. E seríamos levados a realmente grifar “racionalidade da “fides christiana” pois assistimos realmente à definição do que Balandier<sup>59</sup> chamaria de “imaginário da ordem ou da segurança” que, aqui, se alia ao que Durand chama de “logomaquia” e “iconoclasia”. Aliás, o balanço de Eliade é melhor “dosado” e mais “sadio”. Diz: “Em suma, a ortodoxia define-se por: 1. fidelidade ao Velho Testamento e a uma tradição apostólica atestada pelos documentos; 2. a resistência contra os excessos da imaginação mitologizante; 3. a reverência pelo pensamento sistemático (assim, a filosofia grega); 4. a importância dada às instituições sociais e políticas, em suma, ao pensamento jurídico, categoria específica do gênio romano.”<sup>60</sup> É exatamente contra essa racionalidade da instituição e dos institutos jurídico-eclesiásticos, contra essa administração burocrática de bens da salvação, contra essa logomaquia, contra essa iconomaquia, contra essa desviada vida de realização simbólica, contra essa tendência anti-pneumatófora, em suma, por um imaginário Outro, que veremos lutarem as “heresias” e, posteriormente, a “mística” e o “esoterismo”, em suma, a “ecclesia spiritualis” de Pascal.

Consideremos, agora, as observações de M. Chenu e de G. Duby, respectivamente abrindo e encerrando o já referido Simpósio sobre a época de turbulência das heresias: a Idade Média.

Como historiador e teólogo, M. Chenu propõe captar o campo semântico da noção de heresia através de uma “definição nominal” desse “fenômeno mental complexo”. Não descarta, entretanto, considerações sobre a operatividade, ou injunções praxeológicas da heresia, motivo porque, nas entrelinhas, vislumbramos uma “pragmática” que, exatamente, permitirá certa recondução da dogmática rumo à historicidade. E, ao invés das referências técnicas aos mestres heresiólogos — no que se correria o progressivo risco de gradativamente vermos dissolvidos, pelas práticas que a política eclesial subsumiu na noção de heresia (cisma, apostasia, simonia, seita, judaísmo, magia, feitiçaria), os matizes do campo histórico de forças definidoras do semantismo —, o que, se é de extrema importância histórica para o estudo de uma mentalidade da exclusão e do estigma, assim como dos instrumentos de operacionalização desse exorcismo por via semântica, de aspectos de práticas simbólico-sociais, realmente corre o risco de ter por

noção a um “saco de gatos...”, o autor prefere repetir, tornando a chamar para testemunhar sobre a “autêntica” noção — como o fôra também contra o dominicano Jean de Saint-Gilles —, ao grande Robert Grosseteste, de Oxford. Ele declara ao dominicano: “Eu os considero manifestamente hereges... O que é a heresia? Qual sua definição?” E ante a hesitação do outro, que não mais se lembrava com clareza do conceito e da definição, retoma Grosseteste a “exata interpretação do termo grego: haerresis est sententia humano sensu electa — scripturae sacrae contraria — palam edocta — pertinaciter defensa. Haerresis graece, electio latine...”<sup>61</sup> Assim, observa Chenu, “heresia-haerresis é escolha. Diante de um dado que intrinsecamente se apresenta como homogêneo, decide o espírito desfazer essa unidade objetiva para eliminar, segundo o próprio alvitre, tal ou qual dos elementos considerados. Desde que os teólogos ocidentais refletiram, nos séculos XII e XIII, sobre o que seria a fé, sobre as condições e os valores de seu assentimento, lucidamente recorreram a tal sentido etimológico, tornando-o o centro dos diversos elementos psicológicos e sociológicos observáveis no fenômeno da heresia.”<sup>62</sup>

Estabelece o autor os seguintes pontos decorrentes dessa “definição nominal” e do campo de forças engendrado com várias práticas simbólicas “categorizáveis”, conquanto de modo não rigoroso, sob a injunção de “heresia” (o que, entretantes, tornou-se num eficaz instrumento de política sócio-eclesiástica do estigma, da disjunção, da exclusão...). O primeiro ponto é o seguinte: ortodoxia/heresia são, no sentido próprio ao campo religioso, usadas de “modo correlativo” e com referenciação a uma “fé” instituída. “... tais categorias ocorrem com pleno sentido no assentimento a um dado — que comporta a comunhão com a divindade — que, em si, é supra-racional e mistérico. É ortodoxo aquele que consente no conjunto das verdades recebidas, de modo totalmente leal e confiante no diálogo com Deus. É herege aquele que, por motivos e ampla contestação de caráter psicológico e sociológico, separa, por “escolha” própria, tal ou qual conteúdo do mistério. Heresia é, pois, verdade, mas verdade parcial que, como tal, torna-se erro exatamente na medida em que se concebe como verdade total, exclusiva e excludente de verdades primitivamente conexas.”<sup>63</sup> Observemos que, a despeito de acima, nas entrelinhas, haver persistência da idéia, já criticada de anterioridade; a despeito da “ilusão monolítica” em contradição com a referencialidade da fé instituída; apesar da sutil operação de deslize “verdade parcial”, por onde a heresia se apresenta como “dia-bólica” (no sentido etimológico), por onde a ortodoxia aparece como o sistema da verdade total; apesar dessa interessante e global argumentação de “viração” e disfarçada “ilusão retrospectiva”, por onde, mais uma vez persiste, no fundo, com toques críticos, a posição “clássica”; apesar disso tudo, se concebermos o “modo correlativo” definicional, com rigor e clareza epistemológicos, poderemos ter outras interessantes observa-

ções críticas. Não só a heresia — como é claramente definida acima —, mas a própria ortodoxia — como acima é silenciada no engendramento histórico de que Bauer e Turner já nos deram elementos com relação à “operação da anterioridade”... —, como “definições correlativas”, são passíveis da seguinte observação: em ambos os casos, e de modo correlato, mas diferentemente assumido e apresentado (pois a heresia é “verdade parcial” e erro quando pretende à totalização, ao passo que a ortodoxia é verdade sistêmico — total porque a fé é garantida pela Sé na sua pretensão monolítico — original de apreensão da totalidade...), como nos mostraram M. Chauí e M. Maffesoli<sup>64</sup>, estamos a lidar exatamente com um dos mecanismos básicos de constituição do discurso lacunar e pleno, na realidade profunda, que é a ideologia; nessa operação o local, sempre dentro de uma denegada pluralidade das diferenças, manipuladas pela obsessão homogeneizante, como diz Lupasco, esse local se aventa, mediante a distorsida promoção do particular ao geral, como condições de possibilidade, e únicas, de todo e qualquer equacionamento e questionamento num referido campo de conhecimento. Ademais, não só na heresia, mas na ortodoxia, correlativamente definidas, detectamos a mesma e referida operação patrocinada pelo “paradigma clássico” (a operação de simplificar, disjuntar e separar), conquanto a “heresia” possa, de fato, ainda ser salva pelos “excessos de alegoria, simbolismo e mitologização”, e a “ortodoxia” pela antropolítica cognitiva da Sé e seus rituais de ocultação/reversão: trata-se da operação de “separar” (que parece “natural” para a heresia, mas “contraditória” para a ortodoxia, se considerarmos o referencial, que se esquece como tal, da fé instituída...) que aliás define, em termos de figura mítica, a política do próprio Adversário... não importa se “extra muros ecclesiam” ou “intra muros ecclesia”: “dia-bolos” ou “Anti-Cristo” tomam água benta, como “demônio” ou como a “grande prostituta”... Em suma, com essa rápida “lecture du soupçon” estamos a fazer deslizar uma “poética da sugestão” como Maffesoli nos mostra que, dentre outros, no caso acima, está — se denegando uma “poética da quotidianidade” do plural contraditório irreductível. Porque realmente ali o que se denega, como Bauer e Turner já reconheceram, é o pluralismo contraditório, ou seja, “para se retomar uma expressão de Jung, “o homem não pode ser descrito senão como um complexo de antinomias”. Uma luta permanente o animará, constituindo-o desde então. Esse conflito também se faz presente na sociedade. É vão pensar num consenso sem fricções, numa sociedade plana sem asperezas, sem qualquer perturbação. O “terceiro”, como tão bem evidenciado o foi por J. Freund, é a origem de múltiplas perturbações mas, ao mesmo tempo, é a fonte de todas as sociedades. O problema da alteridade sempre e novamente renasce e invalida as teorias unidimensionais. Aquilo que não sabemos ritualizar, considerar, gerir, acaba sempre ressurgindo, e cada vez mais exigentemente quanto mais tempo tenha sido denegado. A complexidade do cosmos e do societal precisa de prudências, pede a arte do equilí-



brío. E do mesmo modo os deuses tectônicos vingam-se, por vezes, de uma exploração descabida da natureza, e também lembram que é perigoso brincar de aprendiz de feiticeiro; assim também a homogeneização social, o controle, a assepsia exagerada, acabam sempre por acarretar revoltas “perversas”. Ao contrário, a aceitação do homem contraditorial permite manter, sem querer “superar”, todos os elementos da complexidade. Isso constitui o que poderíamos designar por poética quotidiana.”<sup>65</sup> Passemos ao segundo ponto de que nos fala Chenu. Se o par correlativo remete às estruturas e dinâmicas da fé, essa, entretanto, “ao menos no seu estatuto normal e explícito, comporta dois elementos estreitamente coerentes, apesar de uma tensão assaz delicada em equilibrar, prática e teoricamente: uma adesão interior do espírito à divindade com quem estamos em comunicação de mistério, e isso, em segundo lugar, numa comunidade cujo laço íntimo é precisamente constituído pela adesão supra-referida de cada um dos participantes. Assim, a fé pessoal estrita não encontra espaço e regulação senão por meio de e no meio de uma comunidade de crentes, caso eminente da dialética da pessoa e da comunidade.”<sup>66</sup> Assim, apesar das várias religiões, desde a “regra de fé por um magistério instituído” (a fides christiana), por uma Igreja, até ao “consenso comunal” (o Islão), nesses gradientes, da eclesialidade instituída até os “grupos místicos”, como logo mais veremos numa sócio-tipologia religiosa, “o condicionamento sociológico da crença é uma exigência interna e estrutural da fé”; por isso a heresia como “escolha”, como ruptura de assentimento é, ao mesmo tempo, ruptura não só de crença, mas ruptura com a comunidade, que é o “locus” da ortodoxia. Desse modo o herege, i.e., o crente que “escolhe”, comete: “1. uma impertinência com relação ao Deus cuja Palavra ele escuta; e 2. um desvio, logo uma ruptura com relação à comunidade cujo “consenso” é, se não uma regra jurídica, ao menos a superfície que suporta e transporta a comunicação dos mistérios divinos. O crente não tem o “direito à heresia”.<sup>67</sup>

A exposição de Chenu conclui com quatro observações. Em primeiro lugar, “o ato herético se produz no interior da fé”: o herege não é apóstata e, por outro lado, não é também infiel: é um “crente fervoroso”, “intelectualmente apaixonado, antes de o ser sociologicamente”; o “intellectus fidei” é responsável pela “ávida curiosidade em penetrar o mistério”. Chenu diz que a “intimidade dessa santa exigência é comovente na grandeza do herege” e, se pensarmos nos grandes heresiarcas, poderíamos até nos perguntar se a “escolha” não é realmente “Schicksal” (no sentido do romantismo alemão) e se a grandeza da figuração não provém — como sugerem a psicocrítica de Mauron, Baudouin e a mitocrítica de Jung e Durand — da vivida realização do “mito pessoal” que, ampliadamente, é “mito coletivo”. Mesmo que não lidemos com heresiarcas, mas com a mera dramaturgia da massa que flui, como nos quadros de N. Cohn e de E. Canetti, ficamos com a impressão que as fronteiras de conversão

entre “escolha” e “heimarmene” são fluidas e tênues. A grandiosidade das figurações simbolicamente vividas na vida pessoal/nos movimentos coletivos, essas figuras míticas e suas gestas, fazem com que a comunidade “simultaneamente ame e tema” — seu “charisma” é o trajeto do que Otto chamara de “numinoso”, o mistério que “fascina” e “horroriza” —, pois se trata da passagem pela ambivalência do sagrado, da alteridade radical como “alienidade”, daquilo que “promove e rompe” porque é desordem portadora de uma ordem mais complexa — como veremos na dinâmica da dissidência, trata-se de algo destruidor e fundador — que angustia e seduz... Heresiarca/movimento coletivo são portadores de um destino mítico que faz a história implodir, irrompendo a dimensão da meta-história ou do imaginal. Configura-se, aqui, em oposição ao que Balandier chamara de “imaginário da segurança”, o “imaginário da con-testação”, e mais, da “ruptura”: a angústia sócio-institucional assiste à parturição do “rebelde”. Por isso, em segundo lugar, a “marca” distintiva na ruptura com as fronteiras, com os limites da verdade revelada: o herege é “pertinax” e, independentemente do “capital homogêneo” da eclesialidade, da comunidade, mais do que um “insano” (veja-se o texto de Foucault no Simpósio<sup>68</sup>) é o mítico portador de um destino, é um transgressor por missão de fundação. Assim, em terceiro lugar, “sutil confirmação de seu caráter sociológico, ora a heresia se apresenta como inovação progressista, ora como um retorno à pureza primitiva; e mais, simultaneamente como os dois, como aliás transparece até na trama das palavras “renovatio”, “re-formatio”, de tão significativa ambigüidade, cuja dialética estonteante é perfeitamente coerente com a noção de fé, desde que identificada por uma comunidade na história.”<sup>69</sup> E aqui seria preciso lembrar toda a dinâmica “mythopoiética” das utopias e dos milenarismos nutridos, respectivamente, segundo J. Servier<sup>70</sup>, pela “imago materna” e pela “imago paterna”, pelo “regressus ad uterum” e incubação, e pelo “eschaton/apocatástasis”. O belo texto de J. Wunenburger explora, em tais conexões, aquilo que Laplantine chama de “as grandes construções do desejo”, as “vozes do imaginário”... “crítico” (no sentido de “crise”).<sup>71</sup> Por isso, em último lugar, afirma-nos o próprio Chenu, “atendo-nos à autêntica etimologia, a noção de heresia pode ser estendida além dos limites das confissões religiosas propriamente ditas, rumo às ideologias que, persistindo como profanas no seu objetivo e na sua intencionalidade, envolvem um total engajamento do ser humano, entregue a uma causa, com o absolutismo que envolve tal destino supremo, tal o profundo assentimento, e apaixonado, a uma concepção política de mundo...”<sup>72</sup> E aqui só poderíamos remeter ao magnífico tratamento dado por J. P. Sironneau<sup>73</sup> às “religiões políticas”, em suas dimensões mítico-ideológicas, rituais, comunitário-organizacionais e fideístas. O texto de A. Reszler<sup>74</sup> ampliaria, por fim, sobretudo em relação à massa como herói, essa leitura das ortodoxias/heresias políticas da modernidade, de suas figuras e dinamismos míticos. Afinal, essas progressivas ampliações, desde as

“definições correlativas” às linhas de força de uma sócio-morfologia do imaginário, especialmente, em saudosista maneira durkheimiana lembrando as conexões entre o (imaginário) mágico-religioso e o (imaginário) sócio-político como reverberações da organizacionalidade social, lembrar-nos-ia a afirmação, tão cheia de vida... e de reflexões, de R. Debray<sup>75</sup>: em 1968 fazia-se política e pensava-se religião... agora fazemos religião e pensamos política...

Progressivamente vimos como as heresias — fundamentalmente formas plurais e ainda não unificadas, em comunidades plurais, de expressão de “elementos” religiosos — acentuam uma pluralidade de base do dado sagrado e do dado comunal; entretanto evoluem, paralelamente à unificação eclesial ou à dispersão sectária, rumo à ortodoxia ou às confrarias internas, se a dispersão não conduzir, ao invés do alinhamento, à morte pura e simples do aglomerado. Assim, as heresias precedem a ortodoxia; foi tal o resultado da exposição teológica. Mas a constituição da “fé” como referencial e, no nosso caso, da “fides christiana”, leva a uma peculiar projeção retrospectiva (ilusão projetiva?) que, suscita duas observações de G. Duby. Por um lado, a questão de investigar o que é a “heresia” — a concepção histórico-teológica da heresia como “escolha” e como “verdade parcial” tendo, entretanto, como referencial o já constituído “símbolo da fé” e a sugestão de que as heresias procedem da “curiosidade do intellectus fidei” e do “jogo alegórico-simbólico” e das especulações “mitológicas” — deveria, em se considerando os resultados da investigação do referido Simpósio, ser re-posta como investigação do “contorno do meio herético em dados momentos históricos”, como “perfil heresiogênico” (parafraseando Bachelard), por onde elidiríamos a insensata impressão de um arbítrio na imputação de heresia que, além do mais, diz Duby, pesa sobremaneira na (des) — “orientação” do trajeto herético, visto como “a parte imediata e fundamental assumida pela ortodoxia, no engendramento e na secreção da heresia, afeta o próprio conteúdo das doutrinas heterodoxas. Com efeito, é a sentença de condenação pronunciada por “clérigos” que isola um corpo de crença nomeando-o e, por vezes erroneamente o que é um meio de assimilá-lo... —, assimilando-o a conjuntos dogmáticos já conhecidos e inventoriados. Não se segue, daí, uma manipulação que faz a doutrina herética se nutrir às expensas de antigas heresias? Não manipulará a própria evolução da crença herética?”<sup>76</sup> Entretanto, não só o repensamento em termos de “contorno”, ou mesmo melhor, de “entorno” (de balizas da/na ortodoxia) viria a dar um enfoque mais dinâmico, ainda que estrutural como o tentará Durand, ao fenômeno das heresias; mas também, como propõe Duby, um estudo sobre as “fases da história da heresia” seria de molde a possibilitar explicitar, por um lado, a gênese de uma sócio-tipo-logia religiosa e seus móveis e, por outro lado, perceber-se da própria dinâmica recorrente dos fenômenos heréticos e de sua eventual recuperação, atenuação, alinhamento, complementação ou paroxismo. Assim, por um

lado, "... quando uma heresia emerge no âmago de uma heresia, é porque uma parte do meio herético tornou-se Igreja. Talvez seja a heresia sempre uma Igreja potencial; mas apesar disso, para que em seu seio secrete suas próprias heresias, é preciso que se tenha tornado uma verdadeira Igreja, ou seja, tendo-se posto a excluir e a condenar... Por outro lado, se considerarmos as fases, não poderemos pensar que os períodos em que a violência parece se atenuar, onde os testemunhos sobre a heresia desaparecem das fontes, são talvez aqueles em que a ortodoxia se torna menos tensa, mostrando-se indulgente e acolhedora? Por preguiça ou porque a Igreja ocupa-se com a própria reforma e assume, pois, em parte, a inquietação herética ou porque ela se esforça, ao contrário, debilitada, às reconciliações. O estudo da heresia cai no estudo da tolerância e de suas diversas motivações<sup>77</sup>". Ora, essa frase final é de suma importância para nossa pilotagem porque, por um lado, o aprendizado da tolerância acaba por recortar o pluralismo herético inicial e, por outro lado, porque recoloca a questão da vida das heresias e da Vida que veiculam. Duby observa que o "tempo medieval" é o "tempo das heresias vencidas ou implodidas"; entretanto, a despeito de, ela persiste, de modo recorrente, "permanente, prolífico, endêmico, vital, orgânico... mas sempre elidida". E se considerarmos os dois períodos a "fase das curtas heresias", séc. XII, e a "fase da tenacidade e da resistência herética", séc. XVI, com o luteranismo assistimos, e daí por diante, a uma redistribuição territorial e de poder, à transformação das heresias em "sociedades externas" — veremos que, não obstante um destino mais domesticado e um destino mais refulgente, persiste o problema da recorrência herética quase como um dado de "universal de comportamento simbólico-religioso (e político)". A "heresia-hidra", de que nos fala Duby, na primeira das conclusões ao Simpósio, pede situar-lhe "a permanência, a persistência, a recorrência, a ubiqüidade, o proteiforme renascimento... e as constantes decapitações". Por que? Tentaremos mostrar, na dinâmica transgressiva da dissidência, o por que dessa situação recorrente de "violência fundante" (ou reformista). Mas a segunda conclusão de Duby é de intensa valia para nossa pilotagem e, conquanto estejamos a ler nas entrelinhas, por nossa conta, já encaminha, de modo antecipado, não só uma resposta para o fato acima mencionado, mas também a própria abordagem da antropologia profunda. Progressivamente, no correr do Simpósio, o termo heresia deslizou para "heterodoxia", e com felicidade: poderíamos ler esse deslocamento ao modo de como Rickert propôs a substituição de "antítese" por "heterótese": de heresia para heterodoxia teríamos, a nosso ver, as mesmas vantagens em termos de compreensão profunda do fenômeno, como mostramos em outro lugar<sup>78</sup>. A comutação realmente introduz com autonomia e dignidade a voz da Alteridade, do Outro, e sua dinâmica própria, ainda que "complementar, concorrente e antagonista", como diz Morin, mas não "anti", mera negatividade definida por uma centralidade hipostasiada, mas "negativo do negativo" ("contra", diriam os institu-

cionalistas franceses, “meta”, diria Durand) e, desse modo, vida desvivida resgatada no seu potencial de transformação. Realmente o caminho se torna outro, como veremos. Mas o texto de Duby, também nas entrelinhas, já sugere o real e profundo enfoque — não o instituído plano de leitura das “definições correlativas” — do par ortodoxia/heresia, ou melhor, agora, ortodoxia/heterodoxia: a dinâmica das polaridades e uma lógica outra, que Derrida chamou de “conflitorialidade”, nova versão da velha “coincidentia oppositorum”. Duby afirma: “É preciso refletir com profunda seriedade sobre o fato que todo herege se torna herege por meio de uma decisão das autoridades ortodoxas. É inicialmente, e persiste sendo-o sempre aos olhos de todos, um herético. Especifiquemos: aos olhos da Igreja, aos olhos de **uma** Igreja. Consideração essa de suma importância porque evidencia como historicamente indissolúvel o par ortodoxia-heresia. Também não deveríamos considerá-lo como duas províncias vizinhas delimitadas por uma clara e inequívoca fronteira. **Trata-se realmente de dois pólos** entre os quais se espriam amplas margens, enormes zonas, talvez de indiferença, talvez de neutralidade, em todo caso, franjas indecisas e movediças. Semoventes, constatação que pode se tornar fecunda para aqueles que se perguntam não só sobre os contornos do meio herético, mas sobre as fases da história da heresia e sobre o próprio conteúdo das doutrinas heterodoxas<sup>79</sup>”. A aproximação heresia/heterodoxia/heterótese e, pois, a tolerância da alteridade e do pluralismo; as conseqüentes relativizações do monolitismo ortodoxo da “definição nominal”, pela lógica das polaridades entre ortodoxia/heterodoxia; os balizamentos e delimitações crepuscularizados e as zonas de indecibilidade limítrofes, tudo isso sugere — e esse será o eixo de leitura da antropologia profunda, que já estamos a pilotar — a ironia daquilo que Heráclito chamara de “enantiodromia” (ou “enantiomorfia”), pois estamos a assistir, realmente, nesse questionamento desde os heresiólogos, a uma “reversão enantiodrômica”<sup>80</sup>, e mais, a uma irônica “heterotelia” da ação depuradora da fé central ortodoxa, valendo-nos de Monnerot<sup>81</sup>: realmente, quando Duby menciona o risco de os conteúdos (ortodoxo e heterodoxo) se comutarem, o melhor comentário a essa ironia, mas tão real e profunda que, cedo ou tarde acaba por pegar as unidimensionalizações dando-lhes a roupa contrária, o melhor comentário seria o dialógico diálogo de um conto de J. L. Borges: Os Teólogos. Mas, em profundidade, vamos assistir ao cheque-mate do paradigma clássico (simplificador/reductor/disjuntor) através de uma progressiva “dialetização do simples e claro” (Bachelard): chegamos à “questão paradigmática” das profundas subjacências à problemática ortodoxia/heresia, ainda que por muitos meandros, entretanto circulando no próprio campo examinado... e caberia somente evidenciar o que já está preparado por todas as aproximações acima feitas, anunciadoras de irônicas reversões: a problemática do símbolo e a “mitodologia” (Durand). Não diz a ortodoxia que a “curiosidade do intellectus fidei” (pense-se sobretudo na diatribe contra os gnósticos...)

manifesta-se, sobretudo no que mais se criticou na apologética heresiológica primitiva assim como nos debates teológicos da modernidade, nas interferências filosóficas do helenismo alegorizante e nas especulações mitológicas dos gnósticos? Não foram essas as sobretudo apontadas fontes de “parcelização” da verdade? A defesa da verdade “plena” (entenda-se, monolitismo da fé-Sé) não estaria destinada a ser uma empresa histórica com os avatares da logomaquia, da iconomaquia, da desmitologização, da secularização, etc... da “libertação”? Realmente, vimo-lo com Eliade — que, aliás acentua as dificuldades por que passou a “gnose cristã”, e mais, prolongando a ironia, mostra como toda a “universalização” do cristianismo só foi possível, por um lado, pela assimilação “batizada” de um “cristianismo cósmico” ao mesmo tempo em que, por outro lado, denegava essa cultura-folk...<sup>82</sup> —, como a denegação ortodoxa/acusação de heresia incidirá sobre a problemática simbólica e, mais amplamente diríamos, com H. Corbin e G. Durand, sobre a problemática das mediações não-instituídas; e eis porque a “catástrofe averroísta latina”<sup>83</sup> marca a regressão da angelologia e do contato amical, denegando a “dimensão do Anjo”<sup>84</sup> frente ao colonialismo “cognitivo” sobre o “saber do coração” (não obstante tão intenso no cristianismo oriental...<sup>85</sup>), empreendimento esse capitaneado pela Igreja como administradora/gestora dos bens de salvação. Eis porque regride o universo das imagens simbólicas e do mito. Eis também porque a contestação (no sentido etimológico) testemunhará pela “ecclesia spiritualis” e eis porque uma re-condução hermenêutica será uma “mitodologia”, o que já se explicita com a fenomenologia da dissidência religiosa, das formas de “organização especificamente religiosas da sociedade” como o prefere J. Wach.

## 2.2 Alguns aspectos da sócio-tipologia da dissidência religiosa

De certo modo poderemos, assim como DUBY observou que entre ortodoxia e heterodoxia (heresia) havia uma polarização, homologar a mesma polaridade entre Igreja e Seita que, desde Max Weber, passando por E. Troeltsch, H. Niebuhr, J. Wach e J. Séguy, é mantida, com matizes, sendo somente abandonada por B. Wilson. De qualquer maneira, é a partir dessa homologação de polaridades, e dessa homologia, que pode ser abordada uma sócio-tipologia da dissidência religiosa como sendo uma sócio-tipologia da seita, que tem como referencial ao universo eclesial.

Y. de Gibon observa que, “no sentido original, a seita é um grupo de contestação da doutrina e das estruturas da Igreja, freqüentemente engendrando a dissidência. Num sentido mais restrito, será todo movimento minoritário de caráter religioso. O termo foi tomado à língua latina pela linguagem teológica: significava um modo de seguir a um mestre (“sequi”), a que posteriormente se acrescenta a noção de recusa, de ruptu-

ra ("Secare"). A conotação pejorativa conservada pelo termo é consequência da valorização do termo "Igreja", quando essa atinge, no século IV, o triunfo político."<sup>86</sup>

Para nosso propósito reteremos, como "legados", dos referidos autores, só a caracterização geral, concentrando-nos mais na persistência dessa homologia — entretanto agora abordada de modo sociológico-político — entre ortodoxia/heterodoxia (heresia) e Igreja/seita, além de a análise incidir, por razões de uma maior amplitude de visão, na obra de Wach.

O conteúdo sociológico foi inicialmente elaborado por Weber; aqui a "Igreja" é a instituição de salvação, enquanto a "seita" é um grupo contratual. Na "associação hierocrática" há dominação na exata medida em que há "coação hierocrática", ou seja, a coação psíquica obtida graças à distribuição, ou a sua recusa, de bens de salvação. E para a associação hierocrática não é traço característico a classe de bens de salvação (desse ou de outro mundo, internos ou externos): sua administração sim que é o fundamento da dominação espiritual sobre grupos sociais. Para Weber, então, a "igreja é um "instituto" hierocrático de atividade contínua quando e na medida em que seu quadro administrativo mantém a pretensão ao "monopólio" legítimo da coação hierocrática... Para o conceito de "igreja", ao contrário, é característico seu caráter de instituto racional e de empreendimento (relativamente) continuado, como se exterioriza em suas ordenações, em seu quadro administrativo e em sua pretendida dominação "monopolista". À sua "tendência" normal de instituto eclesiástico corresponde-lhe a dominação "territorial" hierocrática e sua articulação territorial (paroquial)... O caráter de "instituto", sobretudo a condição de "nascer-se" dentro de uma igreja, separa-a da "seita", cuja característica é ser "união" que só acolhe pessoalmente aos religiosamente qualificados."<sup>87</sup> Posteriormente Weber observa ainda que "a hierocracia desenvolve-se até formar uma "Igreja": 1. quando surge um estamento sacerdotal separado do "mundo" e cujos ingressos, ascensões, deveres profissionais e específica conduta (extra-profissional) estão submetidos a regulamentação própria; 2. quando a hierocracia tem pretensões de domínio "universais", tendo superado a vinculação local, clânica, tribal, sobretudo quando se esmaeceram as fronteiras étnico-nacionais existindo, portanto, completo nivelamento religioso; 3. quando o dogma e o culto foram racionalizados, consignados em escrituras sagradas, comentados e convertidos, não só como rotina técnica, mas como objeto catequético; 4. quando tudo isso acontece dentro de uma comunidade "institucional". Pois o ponto decisivo... é a separação entre o carisma e a "pessoa" e sua vinculação à instituição e especialmente ao "cargo". Pois a "igreja" distingue-se da "seita", no sentido sociológico, pelo fato de considerar-se administradora de uma espécie de fideicomisso dos eternos bens de salvação oferecidos a todos, e onde não se ingressa normalmente de modo espontâneo, como numa associação,

mas onde se nasce submetendo-se à disciplina. A Igreja não é, como a “seita”, uma comunidade de pessoas carismaticamente qualificadas segundo um ponto de vista pessoal, mas é a portadora e administradora de um carisma “oficial”...<sup>88</sup> Vemos, assim, a solidariedade entre “racionalidade técnica”, “burocratização” e “dominação hierocrática”, mediando-se a gestão autorizada, pelo “carisma oficial” e investidura institucional, dos bens de salvação. Já a “seita”, em sentido sociológico, sintetiza-o o próprio Weber, “não é uma comunidade religiosa “pequena”, nem necessariamente uma comunidade que se desgarrou da Igreja e que, por conseguinte, “não é reconhecida” por ela, sendo mesmo perseguida e considerada herética... Trata-se de uma comunidade que, “por seu sentido e natureza”, recusa necessariamente a universalidade e deve basear-se, assim, num pacto completamente livre de seus membros. Assim deve necessariamente ser por se tratar de uma organização aristocrática, de uma associação de pessoas “qualificadas” desde o ponto de vista religioso. Não é, como a “igreja”, um instituto dispensador de graça, que projeta luz sobre justos e injustos e queira reconduzir cabalmente os pecadores ao redil dos que cumprem os mandamentos divinos. A seita apresenta o ideal da “ecclesia pura” (daí o nome “puritanos”), da comunidade “visível” dos santos... Quanto menos puro for seu tipo, recusará as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial. Por causa da predestinação divina desde a eternidade (como nos “particular baptist”...), ou da “luz interior”, ou da capacidade pneumática para o êxtase ou (como entre os antigos pietistas) pelo “arrependimento” e o “desdobramento psíquico”; de qualquer modo, em virtude de uma capacidade pneumática específica (como entre os precursores dos quakers, ou entre esses mesmos, ou nas seitas pneumáticas em geral) ou por causa de um carisma específico outorgado à pessoa ou por ela adquirido, o indivíduo está qualificado para se tornar membro da “seita”. O motivo metafísico pelo qual os membros da seita se reúnem em comunidades é vário. Sociologicamente importa o seguinte motivo: a comunidade é o aparelho seletivo que separa os qualificados dos não qualificados...<sup>89</sup>.

Essa caracterização-mãe foi ampliada por Troeltsch. Salientando que a mensagem cristã primitiva é uma “instável mistura de ideologia de mudança e de princípio de ordem” sem postular, entretanto, uma organização social determinada, Troeltsch identifica “três lógicas sociais” que constituem tipos de expressão da idéia cristã na história: o “tipo Igreja”, a “seita” e o “tipo místico”. Interessante observar que, para o autor, entre o “tipo Igreja” e a “seita”, recobrindo-se como “conservadorismo” e “radicalismo”, não há uma oposição, mas uma dialética, também uma polarização. Assim, o “tipo Igreja é a instituição que, tendo recebido, em conseqüência da obra de redenção, o poder de dispensar a salvação e a graça, pode se abrir para as massas, adaptando-se ao mundo, porque pode, em certa medida, fazer abstração da santidade subjetiva em



prol de bens objetivos, que são a graça e a redenção.”<sup>90</sup> Já a “seita” é uma “livre associação de cristãos austeros e conscientes que se reúnem, separando-se do mundo e restringindo-se a pequenos círculos”; acentua a lei do amor e a expectativa da Redenção e, por isso, sua prática colide conflitivamente com a sociedade global. A Igreja como “ordem estabelecida por Deus” é uma “instituição transcendente, permanente, dominante e gestora da graça”, fundando-se na sucessão dos chefes; integra-se ao mundo e à sua gestão, celebra liturgias rituais para o fiel coartado; como “instituição de multidões”, caráter “extensivo” de suas práticas, pretende-se co-extensiva à sociedade global e procura cristalizar sua teologia num sistema filosófico; desenvolve as mediações, não só como instrumento de engendramento do Reino, na ação continuada de administração dos sacramentos e da prédica, mas também como membro da sociedade global desenvolve uma ética do compromisso com os poderes instituídos e realiza uma confraternização dos Reinos de Deus e de César. Já a “seita” apresenta um caráter “intensivo” de “comunidade orante”, recusando-se a agir no sentido de administrar a salvação, que é essencialmente de caráter pessoal; como “profética”, é “evangelho puro”, o que lhe dá a liberdade interior de romper com as rígidas dogmatizações por inspiração pneumática oposta; como “comunidade interior” centra-se no sacerdócio universal, na santidade, na espontaneidade das confrarias ou fraternidades espirituais e prefere o estatuto de adepto voluntário; sua ação, fundada num agrupamento seletivo, implica freqüentemente a contestação da sociedade e da cultura. Eis como, resumidamente<sup>91</sup>, acontece a dialética popular entre Igreja e seita. Entretanto Troeltsch ainda fala no “tipo místico”, que “representa a interiorização e a imediatez do universo das idéias esclerosadas sob a forma de dogmas e cultos vigentes na Igreja, tendo-se em vista a apropriação verdadeiramente pessoal, sem mediações e íntima dos itens de fé”<sup>92</sup>, como se expressa A. Rousseau. O referido tipo reúne “grupos flutuantes estruturados por laços pessoais”, como diz Troeltsch<sup>93</sup>. Por fim, “como a seita, a mística postula um espaço social pluralista que tolera as redes informais... e sua teologia da salvação acentua a união da alma com Deus; a ascese radical e individual, e não comunitária, como na seita, e o culto exagera no sentido de uma indiferenciação de papéis, relativamente presente na seita e recusada na Igreja.”<sup>94</sup> Eis onde, com o tipo místico potenciando a ação da seita, exagerando-a, acentuamos a polarização, sobretudo quando aqui se refere ao “espaço social pluralista”.

Antes de nos atermos à obra de Wach lembremos que J. Séguy<sup>95</sup> pontua também no sentido de uma polarização onde a seita, mais que “contra-Igreja” é vista como uma “contra-sociedade”, ou seja, a contestação e a compensação por desfavoráveis situações culturais, ao invés de agenciar estruturas políticas e sociais, aparece como uma contestação religiosa. Assim, “com J. Wach, acreditamos de bom grado que a seita (ou

qualquer outra forma de não-conformismo) representa um esforço global de uma sociedade religiosa para se repensar e se reintegrar num complexo emergente de transformações. Protestação, a dissidência também é uma busca de um contato, tentativa de responder melhor a uma nova realidade repelida pelo corpo primitivo."<sup>96</sup>

Passemos a destacar os pontos fundamentais da obra de J. Wach, que também acata, ao final da análise, ainda que com restrições, a polarização, e a relativa homologia, entre ortodoxia/heresia ou Igreja/seita, em termos do autor, uma dialética entre "corpo eclesiástico-organização" e "tipos e formas de protestação". Wach observa que, nas culturas menos complexas, os "tipos de organização religiosa e social são "idênticos" mas, com a complexificação seja estrutural, seja do teor e gama das experiências religiosas, poderemos especificamente lidar com uma "organização especificamente religiosa da sociedade". Isso significa que o enfoque da diferenciação e da pluralidade religiosa e organizacional, meramente em termos de "origens" históricas e "evolução linear", pode deixar a desejar porque, quer consideremos o "maximalismo", quer o "minimalismo", há um processo de diferenciação de ordem fenomenológico-estrutural, vale dizer, interno aos fenômenos, porque os "tipos" remetem aos "princípios" que refletem características religiosas específicas dadas em "experiências religiosas características". Eis porque Wach matiza certa tendenciosidade a conduzir de modo historicista as leituras de Weber e Troeltsch. Eis porque convém que, aqui, partamos da polarização entre "corpo eclesiástico"/organização e universo das "protestações".

Com relação ao primeiro dos termos Wach mostra que a designação "Igreja" é melhor abordada, e especificamente como "instituição", se a considerarmos mais propriamente como "organização eclesial" ou "corpo eclesiástico". O exame do seu processo de formação é instrutivo porque jogará com as três variáveis "doutrina, culto e organização" por onde, não só se definirão os tipos maximalista e minimalista, mas a própria dinâmica da protestação. O ponto de partida, o "dado", será sempre a já referida pluralidade inicial de "grupos minoritários" cujo encaminhamento da ação pode conduzir ao "corpo eclesiástico" ou ao que poderíamos chamar corpos alternativos, se tivermos em mente as perspectivas maximalista ou minimalista, conquanto a regra geral seja a constituição de uma estrutura doutrinária, ritual e organizacional que encampe ou manipule as tendências minimalistas, como nucléolos que, posteriormente, podem acionar a dinâmica da protestação. Essa "homogeneização" define já, entretanto, os heréticos. Se considerarmos as constantes que Harnack aponta nessa primeira etapa do processo (a elaboração polêmica de uma tríplice estrutura, entretanto centrada na ação conjunta de um corpo doutrinário e de práticas organizacionais), teríamos como "caminho para o dogma": 1. idéias provenientes das escrituras canônicas; 2. tradição primitiva

va; 3. necessidades culturais e constitucionais; 4. ajustamento às idéias do tempo; 5. condições políticas e sociais; 6. mudança dos princípios morais; 7. coerência lógica e analogia; 8. tendência à harmonização das diferenças; 9. a exclusão e o expurgo dos erros; 10. a força do hábito e da rotina. À medida que se esmaece o carisma das origens, acentua-se, com a fundação do colégio apostólico, a organização eclesiástica como corpo de funcionários: é o processo de constituição da "instituição" ou do "corpo eclesiástico". Entretanto, nessa formação, é de extrema importância acentuar os caminhos da forma de poder ou "governo da Igreja", seja porque destacaremos as formas e os tipos maximalista e minimalista, seja porque teremos as pistas para detectar os indícios e as vias da contestação e da dissidência. Tudo se reduz, em suma, à organização (que operacionaliza a doutrina e a ritológica); e temos o "tipo maximalista" e o "tipo minimalista": esse desenvolve "uma concepção altamente espiritual da fraternidade que rejeita, em parte ou na totalidade, a organização, a lei, a disciplina no interior do corpo e que insiste sobremaneira no princípio da igualdade, assim periodicamente retornando ao ideal inicial; aquele é caracterizado, em primeiro lugar, pela aceitação mais ou menos absoluta da tradição, atitude que não é um simples resultado de um processo histórico... mas é justificada por razões de princípio (continuidade do carisma, "sucessão apostólica"); uma segunda característica é o vigoroso impulso dado à evolução, à standardização e à codificação da expressão das experiências religiosas julgadas em conformidade com o todo da doutrina... E, além da elaboração da doutrina e das devoções, há o desenvolvimento de uma estrutura hierárquica, a distinção entre o laicato e o clero, esse organizado em graus que outorgam privilégios e prerrogativas próprios, um direito canônico e uma disciplina..."<sup>97</sup> Devemos, ainda considerar, pois que reforçam os contrastes, a questão da "definição dos critérios de admissão" e o "problema da ortodoxia/autoridade". Quanto à admissão, os grupos minimalistas, coerentemente com a concepção da natureza da comunhão religiosa, são adeptos do princípio da adesão voluntária e da idéia de contrato ou de sociedade que une os "membros" de uma organização "livre" ("Freikirche"). O termo "Igreja livre" significa, ao mesmo tempo, liberdade com relação às intervenções seculares (p.e., pelo Estado) e liberação de qualquer coerção em matéria religiosa (p.e. disciplina de ingresso obrigatória). Os partidários do maximalismo insistem no fundamento metafísico (revelação) sobre que se apoia a instituição eclesiástica, ademais dos canais sacramentais da graça, e na necessidade essencial de seus instrumentos e de sua disciplina salvífica ("Anstaltkirche"). Insistem reforçadamente sobre a pureza de uma doutrina expurgada de erros e compromissos. A restrição imposta à definição de adesão implica limitações que podem originar crises e eventualmente um cisma com a exclusão das minorias, por razões teológicas, disciplinares ou éticas (ou mesmo étnicas, como na exclusão do judeu-cristianismo)..."<sup>98</sup> Com relação ao problema da orto-

doxia/autoridade, poderíamos sintetizar dizendo que o “fantasma piramidal” e o “complexo de poluição” caracteriza os maximalistas, ao passo que a “inspiração pneumática” marca os minimalistas, ou seja, um “complexo de Penteu” em oposição a um “complexo de Proteu”, lembrando Bachelard... J. Wach mostra que Sohm descreveu e interpretou de modo eficaz o funcionamento da primitiva Igreja cristã segundo um ponto de vista minimalista que, aliás, encontra “paralelos” nas “comunidades cristãs de tipo dissidente ou nas seitas”. Grupos cristãos minimalistas são representados, por exemplo, pelas comunidades protestantes dissidentes (anabatistas, batistas, quakers, mennonitas, os discípulos, espiritualistas, os místicos e os racionalistas, as seitas da Christian Science ou dos russelitas), pelas fraternidades fundadas por Marcion, Montan, Arius, Nestorius, Novaciano, Donat (apesar de sua intencionalidade eclesial...), pelos gnósticos (apesar da interessante combinação entre seita e sociedade de mistérios), etc. Como maximalistas temos: a Ortodoxia oriental, o Catolicismo romano e oriental, o Anglicanismo e, com atenuantes, o presbiterianismo, o luteranismo, o metodismo episcopal, etc.

Passemos à dinâmica da protestação. Wach afirma que, em se considerando os três elementos (teologia, culto, organização), temos “três grandes categorias de protestação: divergência no plano doutrinal, crítica à expressão cultural e objeção, contra a natureza ou a evolução da estrutura organizacional. Na maioria dos casos, há a tendência ao retorno à experiência originária do fundador ou à comunidade primitiva. Essa reorientação rumo ao fundador pode variar da contemplação mística, visando à união espiritual, à imitação e emulação praticada por um indivíduo ou um grupo intencionando reencontrar os hábitos e a conduta de vida do mestre ou de seus discípulos.”<sup>99</sup> Ademais, há dois “tipos de protestação”: individual e coletivo. E duas “formas de protestação”: individualismo e novo agrupamento. Assim, temos quatro gêneros de protestação: “1. a protestação isolada, crítica individual e desvio com relação ao “modus vivendi” da comunidade; 2. a protestação coletiva: ambas podem persistir no interior da comunidade; ou 3. e 4. sair do grupo e dele se separar.”<sup>100</sup> Criticando a imprecisão de Troeltsch sobre o “misticismo”, Wach mostra que ele pode “orientar” (no sentido weberiano) o “individualismo, por onde teríamos conseqüências sociais de certas atitudes religiosas: no caso, aqui estariam ligadas as possibilidades organizacionais de emergência da sociedade de mistérios, da fraternidade e da seita, como amplamente Wach expõe<sup>101</sup>. Há, também, a forma-possibilidade de uma “nova comunidade religiosa”, por remanejamento eclesial interno ou paralelo que, entretanto, não é o “paralelismo de espontaneidade” (a fraternidade humana quotidiana e o “esprit de corps” na crítica institucional) com o qual Troeltsch identifica o protesto místico. Em ambas as “formas” surge a possibilidade da “heresia” e do “cisma” também<sup>102</sup>. Assim, “apesar das diferenças de conteúdo evidentemente consideráveis, há semelhanças no aspecto geral de todos os

movimentos “heréticos”. Os desvios podem afetar certos pontos dados da doutrina (cosmologia, antropologia, soteriologia, escatologia, moral) ou então princípios gerais de método e procedimento.”<sup>103</sup> A consequência sociológica da “protestação interior”<sup>104</sup> é dada pelo princípio “ecclesiola in ecclesia” (expressão do pietismo de Spener) e algumas formas de arranjo estruturais e conjunturais são: o “collegium pietatis”, a “fraternitas”, o monaquismo e as ordens. Não detalharemos aqui essas “saídas”. Mas se a “protestação é radical”, a consequência social é a “secessão” e assistimos à emergência do “grupo independente” e da “seita”<sup>105</sup>. Eis como a tipologia de Wach é mais matizada que a de seus antecessores, ao mesmo tempo que mais abrangente de óticas: dogmática, histórica, fenomenológica, estrutural, sócio-política e... arque-tipológica, de modo larvar... Em suma, a orientação “maximalista” propiciaria os traços da ortodoxia/“corpo eclesial”/Igreja, ao passo que a orientação “minimalista” definiria as dinâmicas da protestação, em gradientes do “ab intra” ao “ad extra”, das “ecclesiolas” às “seitas”, da protestação (no sentido etimológico) à dissidência/contestação (ambas no sentido etimológico); entretanto, em quaisquer casos passando pela ordália das “heresias e cismas”. Eis por onde evidenciamos, conquanto impossivelmente nos detalhes, a pregnância simbólica daquela já referida polaridade, e daquela já referida relativa homologia. Há mesmo como que um “esquema mental”, ou melhor, “ideativo” em “forma social” a captar uma constante do comportamento humano simbólico-religioso: arquétipo e tipo-ideal seriam o Mesmo? E, no caso, o que expressariam? Daremos só algumas indicações nesse sentido, por onde conectaremos a primeira parte com a segunda, antecipando/introduzindo as partes finais.

### 2.3 Mais que meras sugestões... o quê?

Realmente temos, para o que se seguirá em termos de abordagem de antropologia profunda, que encaminhar, ao menos em linhas gerais, três questões: 1. a questão de uma evidenciada sócio-morfologia do imaginário religioso presente através das considerações anteriores polarizadas, dinamizadas, em torno do par correlativo “ortodoxia/heterodoxia (“heresia”) ou Igreja/“seita ampliada”; 2. a questão das relações entre “Idealtypus” e “arquétipo” e, em profundidade, através das já consideradas observações em torno das “polaridades”, a explicitação da “questão onto-lógica” (sempre com Korzybski<sup>106</sup> marcamos o hífen para evidenciar os matizes semânticos de um enfoque não-aristotélico) e “sócio-antropo-lógica”, em suma, lógica, do “dualismo” e/ou “polaridade”; 3. as questões específicas dos simbolismos no arquétipo/tipo ideal, por onde seriam “figurais” e não meras “formas vazias”<sup>107</sup>.

Não teríamos aqui condições de examinar quer a conceituação de imaginário, que se desprende de uma teoria antropológica do imaginário<sup>108</sup>, quer o estatuto antropológico do imaginário e sua cibernese<sup>109</sup>. Não obstante, algumas indicações sumárias fazem-se necessárias como mediações. Assim, por um lado, se o imaginário “é o capital inconsciente de gestos e “schèmes” constitutivos da atividade simbólica do sapiens”, como diz Durand ou, como diz Morin, se o “pensamento imaginante é o potencial imaginário criador de neg-entropia” e especificamente definidor, sob seu duplo aspecto (o núcleo “duro”, paradigmático, e o núcleo com as franjas “turbilhonares”, respectivamente, as ideações e o onirismo coletivo), da “esfera noológica” (ou “noosfera”<sup>110</sup>), teríamos definidas as condições de possibilidade, a universalidade do comportamento simbólico, como as obras de Leroi-Gourham e Château<sup>111</sup> exprimem o engendramento paleo-antropológico. Teríamos, aqui, pelo “trajeto antropológico”, em Durand, ou pelo “processo de hominização”, em Morin<sup>112</sup> expresso o Imaginário e o “homo symbolicus” como a instauração das polissemias simbólicas sob as formas da ideação/ideário e da imaginação/imaginária. Teríamos captadas as “raízes bióticas” (os invariantes que são o crêodos/arquétipos), no polo de imersão na physis/bios, e as “figurações” (que são as “imagens simbólicas”) no polo de imersão no eidos/nous. Ou seja, teríamos a “unitas multiplex” representada pelo próprio “sím-bolo” (“Sinn-Bild”) e sua lógica da “complementaridade, da concorrência e do antagonismo”<sup>113</sup>, como diz Morin. Assim teríamos, por outro lado, que o imaginário não acontece, não se configura histórico-socialmente e culturalmente, independente de uma “sócio-morfologia do imaginário”<sup>114</sup> e de “estruturas antropológicas do imaginário”<sup>115</sup>; vale dizer que, em cada ocorrência sócio-cultural das configurações e processos simbólicos mediadores da vida social, deveremos captar as “estruturas”, “... o isomorfismo dos “schèmes”, dos arquétipos e dos símbolos no âmago dos sistemas míticos ou de constelações estáticas que nos levam a constatar a existência de certos protocolos normativos das representações imaginárias, bem definidos e relativamente estáveis, agrupados em torno de “schèmes” originários...”<sup>116</sup>; esse trabalho deve ser feito caso a caso e, para nós, deveríamos — o que é matéria de um outro trabalho, conquanto logo mais encaminhemos sugestões — assim ler as “estruturas do imaginário” no conteúdo plural das “heresias” e da ortodoxia de per si; mas tal trabalho já está em parte facilitado pela obra taxionômica (ou melhor, isotopia das imagens) de Durand, pela “formulação experimental do AT-9”, feita por Y. Durand<sup>117</sup> e sobretudo pela sua ampliação (padronização) rumo ao imaginário sócio-cultural feita por D. Rocha Pitta<sup>118</sup>. Mas, de modo mais genérico, também precisamos de uma sócio-morfologia do imaginário que permitiria, “ab initio”, situar as manifestações do imaginário em linhas de força captadas segundo a constituição de tipos e mentalidades; e aqui, a despeito do trabalho em andamento, há mais a fazer conquanto já

possamos, de modo heurístico, utilizar as indicações de Duvignaud, Balandier, Laplantine, Kaes, e a nossa própria “cibernese do imaginário”<sup>119</sup>. Seria um modo denso de se a-presentar a fenomenologia do pensamento imaginante, que posteriormente deveria ser nutrida pela démarche antes mencionada. E, no nosso caso, de nossa primeira questão, eis por onde encaminharemos essas “mais que sugestões”. Dissemos que, na problemática polar da ortodoxia/heresia, ficara evidenciada uma possível forma de imaginário, que deveríamos “pilotar” pela nossa ótica. Realmente, como conclusão de uma investigação de caráter de história das mentalidades, Le Goff afirma, com relação à Idade Média, que “numa sociedade acuada entre o medo da poluição ideológica e a hesitação em excluir aqueles que talvez possam contraditoriamente concorrer para a Salvação dos puros, prevalece uma atitude ambígua com relação aos marginais. A cristandade medieval parece detestá-los e simultaneamente os admira, temendo-os numa estranha mistura de atração, fascínio e temor. Ela os mantém à distância, fixando-a, entretanto, de modo próximo para que os possa ter às mãos. Aquilo que ela chama de caridade, com relação a eles, assemelha-se à atitude do gato brincando com o rato... A sociedade medieval precisa desses párias expulsos porque perigosos, mas visíveis, porque, por meio deles, pelos cuidados e atenção que lhes dá, ela se constrói uma boa consciência, e mais ainda, neles projeta e fixa, magicamente, todos os males que visa dela afastar.”<sup>120</sup> E B. Vicent acentua que “os processos de marginalização e de exclusão são o mesmo. É marginal aquele que voluntariamente se despede da sociedade ou aquele que é rejeitado, pelo mundo da produção, rumo às fronteiras e limites. É excluído quem é deliberadamente condenado pela legislação ou pela cultura dominante. A marginalidade é um estado transitório, efêmero, a exclusão é persistente, em muitos casos é mesmo definitiva. Viver na marginalidade será tanto mais precário quanto devido ao fato de o marginal não poder romper todos os laços com a sociedade dominante. Está permanentemente sob seu olhar e, cedo ou tarde, acaba por ser excluído ou “reinserido”...”<sup>121</sup> Assim, por um lado, o texto de Le Goff permite-nos ver o herege exatamente como portador do “numinoso” — prova a ambivalência da atitude sócio-instituída com relação a ele —, no que reside seu poder de estranho-estrangeiro e os remédios sócio-simbólicos que lhe são aplicados, ao mesmo tempo em que, de certo modo, deve ser preservado como “manancial futuro” propulsor de eventuais transformações, como exemplo de “espaço potencial”; e, por outro lado, Vincent nos mostra o sentido dos graus de exclusão e, por conseguinte, de protestação e tolerabilidade. Como estudamos, com Bourdin<sup>122</sup>, longamente sobre as dinâmicas da anomia, podemos tanto assistir a uma “transgressão em circuito fechado” (em ambos os textos prevista), e correlatos “rituais de inversão”<sup>123</sup>, como ao “resgate recuperador” (que, lembra-nos Duvignaud, em nada diminui o poder do imaginário “recuperado” na sua protestação, haja visto a série de estudos sobre

o “reversible word!” e sua ação simbólica<sup>124</sup>), mas também ao “vazio institucional” e à ação instituinte: em qualquer dos casos o par “ortodoxia/heresia (heterodoxia) e formas de contestação oscilaria entre a polaridade e o dualismo. Eis por onde poderemos caracterizar a forma de imaginário envolvida no par e nas contestações (pois que um estudo dos imaginários específicos envolvidos por caso, como mostramos, seria obra de posterior investigação), o que nos daria a forma de estruturação mais abrangente de um imaginário das contestações. E para isso lembremos, com Balandier<sup>125</sup>, que as “linguagens do imaginário envolvem a comunicação entre o sagrado, o político e o histórico”. Realizamos<sup>126</sup> a “convergência de hermenêuticas” entre as sugestões sócio-morfológicas do imaginário de Laplantine, Balandier, Kaës a nossa, a que agora poderíamos acrescentar a de Wunenburger<sup>127</sup>. Utilizando-a, em parte, poderíamos dizer o seguinte: “de um modo genérico e tendencial” poderíamos homologar ao par “ortodoxia/Igreja, heterodoxia (heresia)/seita” e, respectivamente, aos termos que o constituem: em Laplantine (onde temos três formas de “imaginação social”, o despeito dos nomes restritos a determinados fenômenos que estuda, e que demandaria uma ampliação, feita por Balandier e por nós)<sup>128</sup>, a “atitude utópico-eclesial” e as “atitudes extático-anarquista e messiânico-revolucionária”; no redimensionamento de Balandier<sup>129</sup>, e na precisão definicional, teríamos o “imaginário da segurança e da ordem” e os imaginários do “conflito e da ruptura”, esses recobrando exatamente os “conflitos domesticados” e as “vetorializações escatológicas” o que nos daria as heresias mitigadas, ou a “contestação interna” de Wach, e as heterodoxias profundas e cismas, ou a “contestação radical” de Wach; no interessante texto de Wunenburger teríamos, exatamente na definição das relações entre “marginalidade e heresia”, como abrangentes das vias heréticas da imaginação utópica, as “utopias de alternância e as utopias de alteração”, fundamentalmente abrangentes da alteridade à “alienidade”, em suma, as heterodoxias eficientes<sup>130</sup>; no estudo sobre as “mentalidades do ideal”, Kaës<sup>131</sup> propõe a “mentalidade de sutura” — no nosso caso homologável à ortodoxia/Igreja e, em termos do autor, a definir a “ideologia” e a “posição esquizo-paranoide” —, a “mentalidade de Ruptura” — a definir a “mytho-poiésis” e a “posição depressiva”, homologável à “contestação radical” — e a “mentalidade paradoxal”, bastante próxima à “contestação interior”, “utópica” segundo Kaes; por fim, em termos nossos, onde a convergência de hermenêuticas possibilitou a “redução” das tríades à díade<sup>132</sup>, teríamos exatamente os imaginários da ordem e da “conflitorialidade” a recobrirem os pares ortodoxia/Igreja e heterodoxia (heresia)/seita. Como dissemos, essa primeira “tipificação” introduziria o trajeto de uma detalhada análise dos imaginários e suas estruturas específicas subsumidas pelos “tipos e formas” dessa provisória sócio-morfolgia do imaginário religioso. Retomamos, desde aqui, a segunda e terceira questões de modo conjunto, mesmo porque já encaminhadas conjuntamente, Tra-



ta-se do desenvolvimento de três aspectos que permitirão, como já o introduziu a primeira questão, uma articulação entre “tipologia” e “arquetipologia” e, portanto, entre níveis e patamares de abordagem de uma sociologia e antropologia profunda: as relações entre “Idealtypus” e “arquétipo”, o conteúdo “figural” dessas formas sócio-psico-antropo-organizacionais e, por fim, a questão da lógica profunda subjacente ao par ortodoxia/heresia, Igreja/seita, por onde deixarão seus termos de serem tratados de modo binário-dicotômico e “escotomizados”, passando-o a ser de modo “dialógico-conflitorial” ou “polar”, como já vimos introduzindo.

Consideremos o primeiro aspecto. Fundando a sociologia profunda, ao mostrar o dilema da “unitas multiplex” ao nível psicológico e sociológico, ao salientar a necessidade de se desenvolver os aspectos sócio-culturais da dinâmica arquetipológica, ao evidenciar o inconsciente coletivo como imaginário social, Durand — numa tarefa que seria aprofundada posteriormente tanto por M. Maffesoli como por R. Ledrut, ambos através do “formismo” — observava que podemos dizer que “... Jung, Weber ou Pareto se completam, se não se corrigirem reciprocamente... Os sociólogos da primeira metade de nosso século nos ensinaram, de modo contrário ao individualismo preferencialmente focado pela demarcação psicanalítica, que há grandes instâncias sociais e não somente arquétipos puramente psíquicos e individuais. Com naturalidade o “Idealtypus” se prolonga no “Arquétipo”. A etologia contemporânea ensina-nos que a socialidade é inseparável da individualidade e, para a espécie humana, inseparável da realização do si-mesmo humano. Mas, reciprocamente, e de modo contrário às concepções de um Pareto ou de um Weber, aquilo que os sociólogos detectam como constantes normativas ou axiomáticas, mais que “resíduos” (Pareto) ou “tipos”, ainda que “ideais”, são símbolos universalizáveis na espécie, Imagens Primordiais tão pregnantes para o comportamento social como os arquétipos junguianos o são para o comportamento individual. A noção de Arquétipo antropológico e, assim universalizada. Eis porque a mais moderna matemática, a teoria das catástrofes de R. Thom, tendo-o evidenciado, apropriou-se da noção de “arquétipo”... no Inconsciente específico da espécie humana não somente as grandes imagens arquetípicas são reitoras da individuação, mas pelo mesmo movimento são normativas da socialidade do indivíduo...<sup>1 3 3</sup>”. Assim, por um lado, “Idealtypus” e “arquétipo” não só designam campos, patamares e estratégias específicas de abordagem do “mesmo” mas, por outro lado, tendo-se em vistas as considerações da antropologia profunda, poderemos “pilotar” a tipologia “ortodoxia/heresia” — “Igreja/seita” (o que não implica dissolver o “multiplex” na “unitas” mas, ao contrário, como veremos logo mais, tentar elaborar um “macro-conceito recursivo” ou “polar”) como uma arquetipologia de formas sociais do imaginário (ou de formas do imaginário social) religioso: os arquétipos, como “formas”, seriam empuxos-orientações no sentido de dotar de tendências a um fluxo e re-

vesti-lo com determinadas imagens, por onde cruzamos com o segundo aspecto da questão. Seria preciso explorar não só o texto de Durand<sup>134</sup> sobre as “figurações arquetipais”, por onde não teremos formas vazias nas estruturas, por onde acolhemos as diferenças e as “imaginários”, mas sobretudo o denso texto de R. Ledrut — dele destacando-se sobretudo o cap. 8<sup>135</sup> —, onde o autor investiga os “arquétipos do imaginário social” e, ao lado dos “patterns” (os “logoi arquetipais em R. Thom<sup>136</sup>) e da abordagem “formista”, destaca a bela dialética de preenchimento e dação figural às formas, a dialética entre o “desejo e o imaginário”, onde o “arquétipo sempre será uma Face do Desejo existenciado”... Ficamos por aqui com o segundo aspecto da questão.

E, realmente, esse tópico só poderá introduzir sugestões. E mais o quê? Não meras sugestões, porque o material que aventamos está, de há certo tempo, já equacionado. Entretanto, por um lado, dada a impossibilidade de ele aqui ser desenvolvido mas, por outro lado, porque é fundamental, no sentido de “fundante” da abordagem que introduzimos, a ele não poderemos deixar de nos referir e, assim, mais que meras sugestões, mas também sugestões, vai mais uma sugestão: a de abertura da “comunidade científica” para universos antropológicos relativamente comezinhos em outras paragens — e mesmo entre nós, é claro, não no universo do saber universitário instituído... — e que muito têm a nos dar, desde que estejamos abertos para desaprender e aprender a aprender, como diz Morin, como aliás todo e qualquer programa de educação científica permanente de há muito vem nos propondo. Desafio? Sem dúvida. Trabalho? Mais ainda, como temos os depoimentos de um Bachelard e de um Morin, por exemplo... e por que não nos lembrarmos da ética do conto de J. L. Borges, “El etnografo”? Por isso que, mais ainda, com o terceiro aspecto da questão, de suma importância epistemológica e metodológica, e ainda de caráter “conteudístico” para nossa exposição, logo mais, sobre a arque-tipologia e dinâmicas envolvidas em nosso “par diádico”, por isso que, seguindo o espírito desse item, limitar-nos-emos a fazer as indicações basais, deixando um como que possível fermento de interesse... é evidente, para aqueles não familiarizados com esse universo. Entretanto, uma vez mais cremos não estar, com a pouca de exposição desadensada, deixando de fornecer as linhas gerais de situacionamento para a compreensão, ao mesmo tempo em que — por vezes nem sempre é fácil... — tentamos passar o rigor científico dessas construções teórico-práticas. Passemos, pois, ao terceiro aspecto da questão.

É interessante observar, no manuseio dos documentos ortodoxos e heréticos, a recorrência das recíprocas e reversíveis acusações, após a sintomática divisão do mundo em duas metades, feita por uma cabeça dividida em duas metades — modo pitoresco de se falar numa “onto-lógica” de dualidades e metades... —, de “Anti-Cristo”, “Reino do Mal”,

“Grande Prostituta”, etc. que, com N. Cohn<sup>137</sup>, podemos nos deliciar no campo religioso e, com Leach<sup>138</sup>, no campo “profano”: a rixa entre o Eu e o Outro. Mas o Outro, mostrou-nos Jung é, no mínimo e inicialmente, nossa Sombra, a Sombra do Eu... e a ironia ocorre quando, não confrontado com a Sombra, nela projetando os conteúdos de nossos “bodes expiatórios”, o Eu se vê às voltas com uma velha lei, detectada já por Heráclito, que rege não só a dinâmica psíquica, mas sócio-organizacional (veja-se Monnerot<sup>139</sup>): a enantiodromia ou reversão automática dos contrários. Por isso não era surpreendente não só vermos o par, a díade “ortodoxia/heresia” e “Igreja/seita” “correlativamente definida, mas também entre si comutáveis... nas acusações e nas identidades revertidas. Isso nos levou a pensar, mediando-se a noção de heterodoxia, em termos de polaridades e, mais que polaridades, polarizações. Pois bem, e aqui se situa prolongando-se o referido par com as referidas formas de imaginário social correlatas — uma densa problemática que, nas entrelinhas dos estudos de Durkheim e Mauss sobre os “sistemas de classificação”<sup>140</sup>, procura estabelecer uma correlação entre sistema social e sistema lógico, ou entre lógicas dos sistemas sociais e sistemas de representações coletivas, para se preservar o pluralismo do dado societal, apesar das dominâncias. E é esse problema abarcante de sócio-morfologia das representações coletivas que subsume nosso par. Há três textos densos, um de Eliade e dois de Durand que discutem, exatadamente, essa questão, sobretudo no campo do imaginário mágico-religioso, das paisagens mentais e das funções sociais. Mais uma vez, nesse tópico, a título de indicação, lembremos que o texto de Eliade — “Remarques sur le dualisme religieux: dyades e polarités”<sup>141</sup> —, ampliado por dois textos outros — “Méphistophélès et l’androgynie ou le mystère de la totalité”<sup>142</sup> e “Le Créateur et son ombre”<sup>143</sup> —, apresentando, e resguardando os direitos e o campo de aplicação das “reduções sociológicas” e “historicistas”, encaminha a proposta “estrutural” e a proposta “hermenêutica”, ambas bastante próximas de nosso enfoque sobre o “par”. Se lembrarmos, fazendo-se o devido desconto, que o estruturalismo é tributário de uma lógica binária e, de certo modo, do paradigma clássico, como Ricoeur e Durand evidenciaram<sup>144</sup>, não obstante tal senão poderemos reconduzi-lo, como o fizemos via Lacan<sup>145</sup>, e, assim, acolher suas afirmações sobretudo no que ora está em pauta. Com clareza diz Eliade — e lembremos a “matriz algébrica” de que nos fala Leach — que, “para os estruturalistas, as polaridades, os pares de contrários, as oposições, os antagonismos não têm uma origem social e também não se explicam por meio de eventos históricos. Traduzem eles um sistema perfeitamente coerente que informa a atividade inconsciente do espírito. Em suma, trata-se de uma estrutura da vida, e Lévi-Strauss mostra que tal estrutura pode ser idêntica à estrutura da matéria. Em outras palavras, não há solução de continuidade entre as polaridades e as oposições registradas nos níveis da matéria, da vida, da psyche profunda, da linguagem ou da

organização social — e o nível das criações mitológicas e religiosas...<sup>146</sup>. E, realmente, estaríamos a esperar pelas investigações de Lupasco sobre a “lógica da energia” e pelas investigações de McLean e Laboritt sobre o “triunic brain”<sup>147</sup>, a fundarem as homologias lévi-straussianas, apesar da anterioridade de Jung, único autor a quem se refere explicitamente Lupasco como “antecessor”... Mas, em coerência com a postura hermenêutica e a crítica aos reducionismos, ainda que reconduzidos, Eliade faz a afirmação seguinte — que Durand citara como constitutiva por excelência das preocupações e do trajeto de uma antropologia profunda, como já evidenciámos —: “(com relação às criações espirituais)... é sua significação profunda que procuramos apreender. Apresentando um certo número de documentos colhidos em culturas diferentes, escolhêmo-los de modo a poder ilustrar a esfusante variedade de soluções dadas ao enigma “sempre recommencado” da polaridade e da ruptura, do antagonismo e da alternância, do dualismo e da união dos contrários.”<sup>148</sup> Mais ou menos contemporâneo os dois textos de Durand — “Dualité et Drame: des winnebago à Victor Hugo” e “Polarité et Psyché individuelle et culturelle”<sup>149</sup> — explorariam, de modo erudito e rigoroso, o universo das onto-, cosmo-, antro-po-, sócio-, psico-lógicas e lógicas dos dualismos (absoluto e mitigado, bi-polar e polimorfo) e das polaridades, explorando fundamentalmente as várias vertentes da “heresia exemplar”, o gnosticismo e a formulação, também “exemplar”, de nosso par, agora “figurado” em torno de “Cristo-Satanael” (vale dizer que o par “ortodoxia-heresia” e “Igreja-seita”, na sua dialética argumentativa, disjuntora-excludente, separadora (“diabólica”) adquire rosto através das acusações que se “figuram” por Cristo e Satã conquanto, em profundidade, toda essa zelosa heresiologia e esse não menos zeloso sectarismo acabem sendo presas da ironia enantio-drômica). O que aqui afirmamos fôra em profundidade analisado por Jung, sobretudo em “Aion” e em “Antwort auf Hiob”. Poderíamos concluir com a citada epígrafe de J. L. Borges. Fazêmo-lo com a conclusão de Jung: “... prefiro não entrar no mérito da questão de saber se o exacerbamento dos opostos, que agrava o sofrimento, não corresponde a um grau maior de verdade, expressando simplesmente o desejo de que os acontecimentos mundiais do presente, que dividem a humanidade em duas metades aparentemente irreconciliáveis, sejam considerados à luz da regra psicológica acima proposta: quando um fato interior não se torna consciente, ele acontece exteriormente, sob a forma de fatalidade, ou seja: se o indivíduo se mantém íntegro e não percebe sua antinomia interior, então é o mundo que deve configurar o conflito e cindir-se em duas partes opostas.”<sup>150</sup>

### 3. SOBRE A DINÂMICA DOS LIMITES NA CRISTANDADE OCIDENTAL

“Il faut le système, il faut l'excès... Par exception la transgression illimitée est concevable... elle ouvre un accès à l'au-delà des limites ordinairement observées, mais elle réserve ces limites.”

(G. Bataille)

"L'Ange est à la fois le hiérophante de l'être, le médiateur et l'herméneute des Verbes divins."

(H. Corbin)

"Jeder Engel ist schrecklich... Fangen die Engel wirklich nur Ihriges auf, ihnen Entströmtes, oder ist manchmal, wie aus Versehen ein wenig unseres Wesens dabei? ..."

(Rilke)

"L'autorité pneumatophore des startzi, le monachisme intériorisé de tout laïc, le charismatisme de tout fidèle, s'apparentent à la théologie de l'Esprit Saint et non pas à la théologie de l'Institution dans le sens occidental. Il y a lieu de parler plutôt de "l'institution événementielle", donc inorganisable de par sa nature."

(P. Evdokimov)

Já que "pilotamos" e "orientamos" nosso material expositivo visando ao trabalho por uma antropologia profunda, a que agora propriamente chegamos, cabe-nos lembrar os principais passos dessa articulação, de modo remissivo.

Precisamos, inicialmente, situar nossa ótica em termos de epistemologia da antropologia — o que já é corriqueiro em outras paragens, por exemplo o trabalho de Schulte-Tenckhoff<sup>151</sup> — por uma dupla razão: por um lado, para explicitar o quadro epistêmico de onde falamos tentando, assim, falar "com" e não "contra"; por outro lado — a despeito dessa abordagem ter começado, por vertentes diversas, na década de 70... — para dar certa notícia desse campo "transdisciplinar" e dessa abordagem também "transdisciplinar" que, tendo começado com a criação do "Centre de Recherches sur l'Imaginaire", sob direção de Gilbert Durand — paralelamente tínhamos, em linhagem paralela, as pesquisas de Duvignaud no "Laboratoire de Sociologie de Connaissance", de Morin no CNRS, para citar os mais destacados em resultados —, acabou por congregar (como CRI-Groupement de Recherches Coordonnées du CNRS-56) os grupos que, em França, e no exterior, desenvolviam uma pesquisa antropológica sobre o imaginário, social; e juntaram-se nomes como Durand, Morin, Vernant, Moles, Duby, Duvignaud, Balandier, Ledrut, Cazeneuve, Maffesoli, Leroi-Gourham, Starobinski, Milner, Eliade, dentre outros. Assim visamos, também, lembrando do que Kuhn nos dissera tocante às resistências das "comunidades científicas" instituídas com relação às "mutações paradigmáticas" e "re-paradigmatizações", naquele conluio institucional típico entre monopólio do discurso competente e tecnoburocracia do saber aliada ao desempenho de atividades como corpo de funcionários gestores do saber permitido/excluído... lembramo-nos que essas rigidezes denegadas é que obstaculizam a pesquisa, e mais, acabam por criar, na defesa da cidadela, os "obstáculos epistemológicos" de que Bachelard fornecera inúmeros exemplos e, em antropologia, Sperber, Durand e Morin não deixam constantemente de denunciar. Situamos, pois, de modo crítico a ótica de abordagem de uma antropologia profunda.

A seguir, pensamos as clássicas questões da dissidência religiosa seja em termos dogmático-críticos de “ortodoxia/heresia” — por onde a noção de “heterodoxia” apresentava um viés para uma leitura transversal rumo à antropologia profunda —, seja em termos de uma sócio-tipologia da dissidência religiosa como “Igreja/seita”. Trabalhamos as “definições correlativas” no sentido de transformar, como se expressa Morin, “círculos viciosos em círculos virtuosos” e, assim, já com a “/”, sugeríamos a existência possível de um “macro-conceito recursivo”<sup>152</sup> — um foco relacional que torna a unir e pensar, de modo “complementar, concorrente e antagonista”, o que fôra simplificado, reduzido, separado e excluído pelo paradigma clássico — e, portanto, de uma “onto-lógica”. Outra implicada nessa releitura: configuraram-se os pares de opostos, as polaridades e as polarizações. Por fim, aos já referidos pares “ortodoxia/heresia”, “Igreja/seita”, homologamos uma sócio-morfologia do imaginário através do “imaginário da ordem/imaginário da “conflitorialidade”. E sugerimos, por fim, não só de modo psicológico (profundo), mas de modo histórico-socialmente verificável, por um estudo das mentalidades e dos imaginários específicos, nos referidos pares, a larvar “coincidentia oppositorum”. E, assim, passamos à parte final de nosso trabalho.

### 3.1 Mais uma vez... desde o solo paradigmático... a questão da dissidência

Desenvolveremos um peculiar, mas não original modo de reconduzir a problemática da dissidência, e o jogo entre normas e transgressão, a uma peculiar problemática dos limites e umbrais, que possibilitarão redimensionar as dinâmicas de nossos já referidos pares de opostos da/na cristandade do Ocidente.

Tanto as considerações de ordem dogmática (ortodoxia/heresia) quanto as de ordem sociológica (Igreja/seita) acabam por envolver, seja como contestação eclesial, seja como contestação radical ou secessão, uma visão agônica da relação, e mais, uma visão que agencia uma simples positividade e/ou uma simples negatividade como “afirmação”: trata-se do “trabalho” da Norma e/ou do “trabalho” “anti-” ou “contra-”. Ora, como já sugerimos pela “dialeitização dessas simplificações” nos/dos pares de opostos, trata-se de uma visão, em última instância, da realidade complexa de um fenômeno, então reduzido, “por cortes” e que, só em aparência, capta a complexidade de inovação da dissidência, assim como só em aparência capta a complexidade de organização da Norma. E os avatares “dialéticos” seguirão o mesmo caminho, como veremos. No fundo o que se deixará de ver é a ordem da diferença, o limite que põe o irredutível Outro num processo que desvincula e desolidariza interdito e transgressão o que, entretanto, a consideração da “heterodoxia” como “heterótese” possibilitaria já contornar... Num belo texto — “Dynamique de la dissidence”<sup>152</sup> —, que já

capta de “modo complexo” a dissidência como “afirmação Outra”, como “vetor de antecipação escatológica”, como “parte de sombra e parte maldita” (remissão a Bataille), como “ordem simbólica” (remissão a Baudrillard), Maffesoli mostra como a “dissidência” encaminha o macro-conceito recursivo do “tetrálogo”<sup>153</sup> fundamental em Morin: ordem/desordem/interações/organização complexa. O fundamento desse mecanismo é a “normatização”, pois a “Norma cria um centro (ou os centros) e as periferias” e sua extensividade é “uma dominação insidiosa que se capilariza no complexo do corpo social engendrando o domínio da equivalência generalizada, o que significa que a imputação à normalidade não pode tolerar a diferença no que sempre ela apresenta de excessivo e mesmo cruel. Do “homo hierarchicus” ao “homo aequalis” há o referido processo de nivelamento que, negando a ordem do qualitativo (ou seja, da diferença), chega a desconstruir exatamente aquilo que permitia a coesão social e que, à maneira de Fourier, poderíamos chamar de arquitetônica das paixões...”<sup>154</sup> Assim, e é a tese do autor, “... a dissidência social inscreve-se num duplo movimento de destruição e fundação, ou ainda, ela revela uma desestruturação social mais ou menos pronunciada e conclama a uma nova fundação. Assim a dissidência (a violência) pode ser simultaneamente analisada com relação a um instituído de que testemunha (“con-testare”), ou com relação a si mesma como uma forma dotada de uma dinâmica própria.”<sup>155</sup> No primeiro sentido temos a dinâmica “tradicional” da contestação e da secessão eventuais como fatores de organizacionalidade social, entretanto, complexa, motivo por que, em sendo “afirmação Outra”, não se conjuga à visão antes criticada (visão “por cortes”), não só pelo fenômeno da alteridade afirmada, mas também em virtude da indução “tetralógica”. Mas é no segundo sentido que poderemos melhor reconduzi-la, pela transgressão, à problemática dos limites. E aqui nos valem sobretudo de Bataille e de Foucault sem, entretanto, retornar a um desenvolvimento ampliado já conduzido alhures<sup>156</sup>.

Criticando-se tanto uma “visão kantiana” quanto uma “visão dialética” da transgressão, pois que ambas a tornam ontologicamente solidária dos interditos, da Lei e da Norma, reduzindo-lhe, pois, o dinamismo a um mero jogo de reforçamentos, para vermos a transgressão não como mera “negação de valores” nem como mera “afirmação por inversão”, em suma, para que a transgressão seja apreendida como “negatividade sem uso”, como “afirmação não positiva”, como “transgressão indefinida e interminável”, como “alteração/alteridade”, como “recondução aos limites do Outro”, citaremos, como síntese, só um texto de Foucault, do “Préface à la transgression”. Foucault diz que, “(a transgressão, essa existência tão pura e tão amaranhada) para se tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço que ela perfaz, é preciso desvencilhá-la de seus canhestros parentescos com a ética, libertá-la daquilo que ó escandaloso ou o subversivo, i.e., daquilo que é animado pelo poder do negativo. A transgressão nada

opõe a nada, não faz nada deslizar no jogo do irrisório, não procura abalar a solidez dos fundamentos, não faz resplandecer o outro lado do espelho além da fronteira invisível e inabordável. Justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético), nem triunfo sobre limites que ela apague (num mundo dialético ou revolucionário), justamente por isso ela adquire, no âmago do limite, a desmesurada medida da distância que nele se aprofunda, se cava e esboça a marca fulgurante que a faz nascer. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, ela afirma esse ilimitado onde salta, abrindo-o para a existência, por vez primeira. Mas podemos dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode ligá-la, pois que, por definição, nenhum limite pode retê-la. Talvez ela não seja mais que a afirmação da partilha. Contudo ainda seria preciso atenuar nessa palavra o que possa lembrar o gesto do corte, ou a instauração de uma separação, ou a medida de um desvio, deixando somente aquilo que puder designar o ser da diferença. Talvez a filosofia contemporânea tenha inaugurado, descobrindo a possibilidade de uma afirmação não positiva, um desnivelamento de que encontraríamos o único equivalente na distinção, feita por Kant, do "nihil negativum" e do "nihil privativum", distinção que sabemos abriu o caminho ao pensamento crítico. Essa filosofia da afirmação não positiva, i.e., da provação do limite, é aquela que Blanchot definiu por meio do princípio de contestação. Não se visa, aqui, a uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada, em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites e, por aí, ao Limite onde se dá a decisão ontológica: contestar é ir até o âmago vazio onde o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Lá, no limite transgredido, ressoa o sim da contestação...<sup>157</sup>. Teríamos, pois, uma "proxêmica dos umbrais", o pluralismo das diferenças, a "transversalidade" de alteridades. E assim poderemos compreender, com Durand, a "estrutura religiosa da transgressão" e a noção de "limite" como definidores da ótica de abordagem da "fides christiana" e suas trans-gressões liminares.

Durand mostra que "toda religião é transgressiva", não por essência, natureza ou função, mas por funcionamento: funciona sempre como "algo que está aquém ou além de certo limite laico ou profano". Lembrando a etimologia de "transgressão" (trans-gradior, atravessar uma linha, passar além de) afirma que na origem do ato religioso (ou político) há uma transgressão que, através daquele que ultrapassou, se torna uma instituição e uma tradição (ambos os termos no sentido etimológico). Entretanto a transgressão se dá e se põe em relação a uma "norma dietética" e, estudando a estruturação de algumas festas do calendário litúrgico, Durand evidencia a realidade polar, e ambivalente, da transgressão pois, nas festas, temos períodos de contenção e de expansão, sendo que a Igreja regulou a ambos. Essa estrutura da transgressão que, por um lado, é polar e



ambivalente e, por outro lado, remete às duas formas de “contestar”, reconduzir aos limites a “norma dietética” sendo, pois, transgressão em “hipo” e transgressão em “hiper”, Gilbert Durand ancora-a no próprio “Schème” do sagrado. “Penso no velho esquema sefirótico que situa a manifestação do sagrado entre o Rigor e a Clemência, p.e., ou mesmo em Otto, para quem o sagrado é o “tremendum” e o “fascinendum”, penso no que chamaria de a fase privativa e a própria ascese do jejum, da abstinência e do sacrifício e, ao contrário, encontramos o “fascinendum” na fase orgiástica da grande festa. Ora, em ambos os casos, trata-se de transgressão... com relação à ordenação do quotidiano, que é uma regra dietética...”<sup>158</sup> Assim, com relação ao “dever antropológico horizontal” de um tempo banal, a religião instaura “segmentos verticais de transgressão”, dimensões e aberturas de “meta-história” que, rigorosamente codificadas nas suas atividades são, entretanto, transgressivas... e uma transgressão é, por definição, “sem limites”, conquanto reconduzora de limites... Além do mais, as “duas intervenções” ou os “dois tipos” de transgressão são “solidários”, “sempre apresentando-se conjuntamente. Em suma, “... a religião, senão o sagrado, é transgressiva por funcionamento porque sempre pretende introduzir uma direção de “sur-nature” coroando a natureza no fio quotidiano da história e das culturas. Porque a cultura não é diferente da natureza humana, há a necessidade da “superação” religiosa... Mas essa transgressão se dá em “hiper” e em “hipo”... A estrutura religiosa da transgressão é essencialmente constituída por variações em torno do eixo do quotidiano, do que se poderia chamar a quotidianidade. E é precisamente na vida religiosa que instantaneamente apreendemos de modo vivo essa vocação do homem para, como dizia Malebranche, “ultra-passar”...<sup>159</sup> Mostremos, pois, como essa vocação transgressiva e contestadora do homem agencia uma “proxêmica dos limiares” e uma “poiética dos limites”. Porque a “dialógica” de nossos referidos pares de opostos é uma regência de polaridades, de polarizações pelo “princípio dos limites” numa “hipercomplexidade sistêmica” (Morin) que, em nosso caso, é o “sistema da fides christiana”.

No denso ensaio de Durand — “La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne” —, que agora passamos a explorar detalhada e ampliadamente, o autor considera a noção de limite, desde seu campo semântico clássico, complexo e contraditorial — “limen” simultaneamente significa “a marca” e o que é marcado, o “território”, aquilo que rompe essa barreira, “o umbral”, o “limiar”, e o “alvo”, “o fim”, a cessação e a morte —, que é “declinado” em campos semânticos ampliados pelo acréscimo da preposição “trans”, passando fundamentalmente pelo seu campo definicional na moderna física e na topologia, em suma, naquilo que define o “N.E.S. 1980”, cujos paradigmas permitirão encaminhar uma concepção “sistêmico-sistemática” de limite “aplicável a um objeto antro-po-sociológico” pelo viés de uma antropologia

profunda. Vimos, anteriormente, que os pares de opostos como pólos (o significado simbólico do “pólo” é a orientação e imantação tendencial da ação) configurados em “ortodoxia/heresia (heterodoxia-heterótese)” e “Igreja/seita” (com Wach, matizando, “corpo eclesial/protestação interna/protestação radical/secessão”) e “imaginário da ordem/imaginário do conflito-ruptura” (“conflitorialidade” capta melhor essa dialética da “afirmação não positiva” pelo “princípio dos limites”) foram progressivamente reconduzidos à onto-lógica das polarizações, em suas dimensões sócio-psíquicas e organizacionais, e às dinâmicas profundas da “dissidência”. Entretanto também reconduzimos a “dissidência”, encampando-a num abarcante mais amplo, desde o movimento destruição/desordem e fundação/ordem complexa (a “tetralogia” da organizacionalidade em Morin), à “forma em si da dissidência”, por onde evidenciamos a “transgressão” que, então, fôra lida, mediando-se Bataille, Foucault e Blanchot, como a profunda instauração de (re-)conhecida alteridade, do Outro e da Diferença dinâmicos e plurais, através da “afirmação não positiva” e do “princípio dos limites”. Essa recondução não desfizera, entretanto — somente relativizara, na medida em que elidira o movimento do “anti-” e do “contra-” —, a Norma, centro da quotidianidade dietética, mas também “promovera” as “franjas”, “os interstícios”, os “espaços potenciais”, em suma, de emergência da alteridade, por onde as “margens” foram lidas como “transgressões”, essa também reconduzida a dois tipos e a uma estruturação re-religiosa. Teríamos perdido, então, a dinâmica da “contestação” radical aparentemente configurada no modo original dos pares Igreja/seita e ortodoxia/heresia? De modo algum, mesmo porque persistente um Centro-Norma relativizado no seu poder vinculador, definidor de uma mera negação ou de uma mera afirmação, avolumou-se o enfoque da dinâmica polar da dissidência como “conflitorialidade” (que, como a define Derrida, capta exatamente o aspecto mais tensional, o “sistema T” em Lupasco, da lógica da energia vital e suas configurações “complementares, concorrentes e antagonistas”: ao lado do “antagonismo contraditorial”, a “hipercomplexidade” nos embates desse “neóteno neg-entropo”, que é o homem, e na lógica de manifestações de suas formas de “socialidade”<sup>160</sup>).

Em se considerando, pois, a noção de “limite”, se há uma exacerbação temos, no sistema, uma reação em “hiper”; ao contrário, se ocorrer uma atenuação acentuada, temos uma reação em “hipo” e, assim, respectivamente, duas séries de transgressões: no primeiro caso configura-se a “transgressão herética” e no segundo caso, a “transgressão cismática”, persistindo o “limite eclesial” como regulador do sistema. Como o movimento de dissidência-transgressão era uma afirmação não positiva da alteridade e da diferença, do Outro, na “transgressão herética” configura-se a “alteridade” e na “transgressão cismática”, a “alienidade” (Dauge). Assim deveremos evidenciar agora: 1. as funcionalidades da moderna noção de

limete: 2. seus alicerces epistemológicos; 3. sua aplicabilidade ao sistema histórico-sócio-antropológico de constituição da "fides christiana" ocidental.

Com relação ao primeiro item Durand afirma que poderemos evidenciar três funções: "1. a função de contraditorialidade sistêmica interna: as delimitações da cristandade são constitutivamente contraditoriais dois a dois; 2. a função neg-entrópica: a exasperação (a transgressão em hiper) obriga o sistema no seu todo a se reajustar e a se diferenciar; 3. a função contraditória entrópica: toda exasperação de um limite abre uma diáclase desequilibrando a totalidade do sistema."<sup>161</sup>

Com relação ao segundo item, Durand caracteriza-o que, em parte já introduzimos na primeira parte desse trabalho como NES de Bachelard e questão paradigmática — o NES. 1980 por meio da conjunção de três paradigmas: o paradigma da relação antagonista, o paradigma da complexificação organizacional e o paradigma da realidade operatória do negativo. Vejamos como cada paradigma trabalha a noção de "limite", o que nos possibilita a tríplice convergência e a novo enfoque da noção. Assim: 1. "paradigma da relação antagonista": elaborado, desde a lição da microfísica, por Lupasco, Beigbeder e Faysse<sup>162</sup>, trata-se da lógica da energia e das orto-sistemogêneses<sup>163</sup> regidas pelo "princípio do antagonismo contraditorial" e pela lógica do "tertium datur"; a noção de limite é integrada mas de modo que "não se trata mais de distinguir para excluir, como na lógica cartesiana, mas graças ao novo princípio do "terceiro dado", de "incluir" o "limite" de A e de não — A no âmago, do próprio processo operatório. "O objeto" de nossas ciências contemporâneas inclui necessariamente, para existir, uma "membrana" teórica que "delimita", no próprio objeto, tensões antagonistas. "O objeto" de nossas ciências não é nem atomisticamente decomponível, nem unitariamente "holista": é constitutivamente contraditorial e o "limite" que inclui é precisamente formulado pelo princípio do "terceiro dado ou incluído". É um complexo "aparelho" formado de partes, órgãos, de "topoi" heterogêneos de onde decorre..."<sup>164</sup>; 2. "paradigma da complexificação organizacional": elaborado, dentre a equipe de pesquisadores, sobretudo por Morin, desde as "etapas da revolução biológica"<sup>165</sup> e as contribuições da informática, da cibernética e da noologia<sup>166</sup>, aqui "nenhum objeto" é simples pois a "distinção" é uma delimitação interna. Mas também tais objetos não apresentam mais os nítidos contornos exteriores das "primitivae simplices": não são mais substâncias ou mônadas "fechadas". Como tão bem evidenciou Morin, as ininterruptas descobertas, gravitando em torno da noção de entropia, que religam os dois princípios da termodinâmica e que especialmente constata a "degradação da energia" levam, desde Boltzmann (1877), Gibbs e Planck, à "degradação da ordem" constitutiva da estabilidade do objeto clássico. Em outras palavras, não só todo "objeto" é um complexo fechado sobre limites internos que o "aparelham", mas ainda, e

sobretudo, o “anel organizacional” assim definido “se abre” para uma dispersão constitutiva. A nova complexidade não é mais só “complementaridade” (Bachelard, Lupasco), mas implica que o limite que a define comporta brechas, claros, limiares de troca, mesmo a nível teórico. A complexidade é organizacional beneficiando-se constitutivamente daquilo que a desorganiza: por isso se refina a noção de “limite”.<sup>167</sup> Durand já observara que o limite define um equilíbrio homeostático podendo, entretanto, ser trans-gredido em “hiper” ou “hipo” (como na endocrinologia de Brown-Sequart). Em Morin, a noção de “limite” num sistema organizacional torna-se osmótica e, como vimos, ou bem se nega — e o sistema é ameaçado, segundo Thom, por uma catástrofe absoluta, explodindo fora de seus limites constitutivos — e teremos uma transgressão em hipo, um “cisma” e uma “alienidade”, ou bem se exaspera, e o sistema se abre, em hiper, para uma “alteridade”, uma “heresia”. Assim, tal paradigma acarreta uma diversificação dinâmica da noção de limite: “a. integração de “limites” internos constitutivos do próprio aparelho complexo; b. rejeição catastrófica (em hipo) de toda limitação externa: limite do limite, o aparelho não atinge num ponto seu limite funcional, ele se acaba mas não se limita mais; c. jogo homeostático (catástrofes elementares) entre o que é de-limitado e o limite (em hiper)...”<sup>168</sup>. E, enfim, do paradigma empírico ao paradigma filosófico do limite, ou seja: 3. “paradigma da realidade operatória do negativo”: desde Hegel já fôra identificado o “trabalho do negativo”, conquanto se comprometesse, desde então, com uma dialética a que subjazia uma lógica “clássica”. Desde Morin, em 1972 Prigogine<sup>169</sup> desenvolve a teoria das turbulências, convergindo com o “ruído organizador”, de que tratara Atlan<sup>170</sup> desde 1970 que, por sua vez, nutrirá inspiração no não menos famoso “order from noise principle”<sup>171</sup>, formulado desde 1959 por Von Foerster. Por fim, o conceito topológico e morfogenético de “catástrofe” em Thom<sup>172</sup>, evidenciará que “toda morfogênese, ou seja, toda delimitação, liga-se a uma ruptura de limite caduca, ou seja, inadequada e, assim, a idéia de catástrofe, ao invés de excluir, inclui a idéia de desordem de modo genésico porque a ruptura e a desintegração de uma antiga forma é propriamente constitutiva da nova forma.”<sup>173</sup> Eis, assim, os alicerces da nova noção de “limite”, o que nos permitirá “aplicar” o modelo ao “sistema da fides christiana” e, assim, evidenciar a linha das invariâncias e persistências estruturais, ao mesmo tempo que a agitada movimentação da história de constituição das figuras dessa cristandade ocidental. Por aqui a antropologia profunda executa seu projeto antropológico de evidenciar a “unitas multiplex” detectada na história social e na mentalidade instaurada por uma das práticas sócio-sêmicas do “homo symbolicus”. Passemos ao terceiro item.

As considerações epistemológicas indutoras de uma das aplicações da antropologia profunda, que aqui tomará por “objeto” o “sistema” da “fides christiana” na Europa, comporá com os seguintes traços:

“1. a fé cristã é um sistema complexificante e limitado, não se reduzindo nem à exclusiva e única prédica de um deus monoteísta, nem à redução a um kerigma monopolista; 2. a linha azul dos Vosges da ortodoxia é balizada por duas fronteiras, bastante diferentes, da Infidelidade: a. seja pelo exagero, pelo extremismo de um limite específico conduzindo a uma transgressão em hiper, onde as “heresias” fornecem bons modelos. “Catástrofes” homeostáticas que, paradoxalmente, contribuem para a vida da ortodoxia do sistema, solicitando aberturas sistêmicas, feed-back concretizados por alguns vinte Concílios Ecumênicos; b. seja por atenuação, pela dissolução de um traço limitado específico, em transgressão em hipo, onde todos os “concordismos” — o alinhamento pelo profano no que toca à fé — são bons exemplos. Trata-se do que poderíamos chamar de “cisma”, ou seja, radical neantização das marcas e traços dos limites identificatórios. Agora, catástrofe radical que leva o Ocidente a nada ser senão um “Terra Gasta” da profanação e da infidelidade: um país espiritual “totalmente outro” de sua tradição fundamental.”<sup>174</sup> Assim, o trabalho de Durand se reconhece um duplo “limite” na escolha: por um lado, lida com a “ortodoxia católica, apostólica e romana” e, por outro lado, reconhece o “aparelho cristão como aparelho “religioso” incluído num “campo cultural bem preciso””. Essa idéia provém de Schleiermacher: ligar o cristianismo a uma religião e toda religião a um complexo cultural significa reconhecer “todo fenômeno humano, inclusive a teofania cristã, como um sistema de conjunções sobretudo culturais, sociais, históricas, psíquicas”.

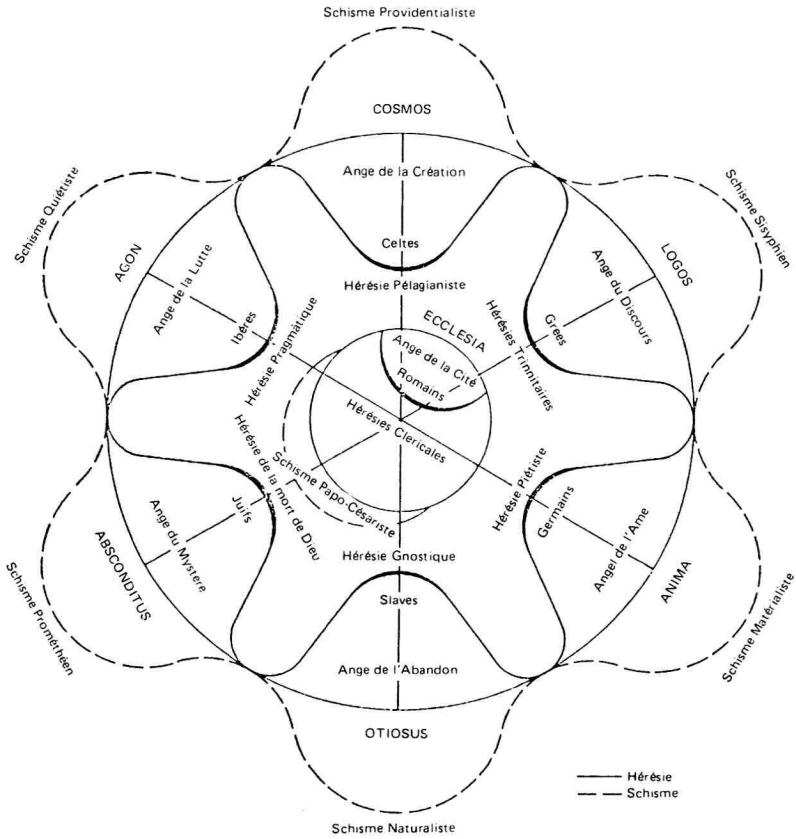
### 3.2 Pólos, Limites e Anjos da/na “fides christiana”

Durand acentua dois pontos: 1. “... porque a “teofania” cristã na Europa é, inicialmente, um complexo de fenômenos europeus incluídos nos limites plurais que são os próprios limites da Europa geográfica e étnica... Os limites que descreveremos são, simultaneamente, certamente etno-geográficos, mas também histórico-culturais. São o lugar de uma espécie de “geografia imaginária” no sentido em que os lugares geográficos integram os densos e lentos processos culturais da história...”<sup>175</sup>; 2. os “limes” da “Fides Christiana” podem ser balizados por sete pólos e que, “se o Anjo que está no Centro da teofania (i.e., de todas as aparições visionárias, dos devaneios às densas especulações dos místicos e doutores da fé) da Europa é, sem dúvida, o Anjo de Roma — e não o de uma Jerusalém de Tibério! —, os limites dos seis orientes dessa cristofania são anunciados no Levante como no Poente, pelos Anjos da “eslavidade” e da “celticidade”, ao Norte e ao Sul, pelos Anjos da “germanidade” e da “hispanidade” e, enfim, no Zenite, pelo Anjo helênico, e no Nadir, pelo Anjo da “judaidade”.”<sup>176</sup>

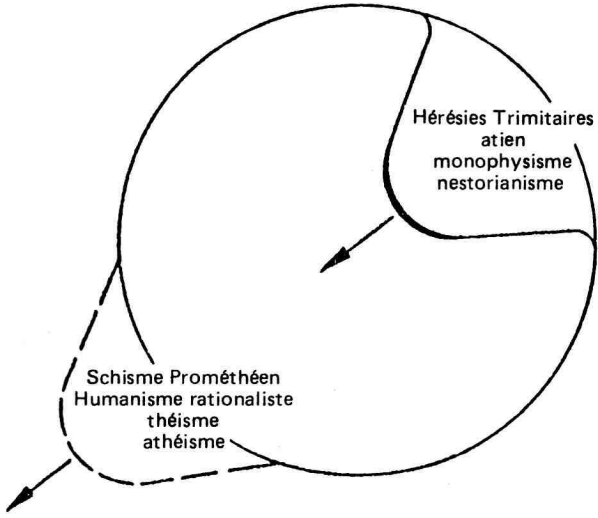
Consideremos o diagrama de Durand (cf. p. 47); veremos que a fig. 1 evidencia de modo descritivo, mas não exaustivo, “o sistema da fé cristã na Europa”, que se funda em sete limites dotados de uma realidade histórica e cultural. Dentre eles, “seis são claramente antagonistas: o paradoxo do mistério opondo-se à ratio teológica, a compaixão e a economia do pecado opondo-se ao otimismo criacionista, a introversão da intenção opondo-se às extroversões agonísticas.”<sup>177</sup> Observemos também, mesmo antes da apresentação que logo mais faremos de um quadro descritivo das temáticas e problemáticas polares, e dos comentários das figuras 2 e 3, que a “coerência desses seis limites antagonistas só pode ser feita pela regulação, por vezes regulamentação, constituindo o sétimo limite, que assegura o bom funcionamento e a coerência do sistema. Mas cada um dos sete limites pode se extremar (em hiper) e, assim, acarretar a atenuação dos demais, a própria supressão de outro limite preciso. Assim, a acentuação do mistério até ao absurdo, a heresia do “eclipse” de Deus, acarreta a supressão do limite lógico da teologia e o cisma da recusa, pelo super-homem, do Logos. Reciprocamente a exasperação do teo-lógico até as antinomias das grandes heresias trinitárias acarreta a supressão do mistério num teísmo racionalista e, enfim, num ateísmo humanista. Também a exasperação da teofania “natural” e da heresia pelagianista acarreta a supressão do problema do sofrimento e do Mal (pecado) no otimismo moralista tipo rousseauista, ao passo que, ao contrário, a exasperação do poder do Mal conduz os grandiosos dualismos do gnosticismo que, por sua vez, apaga o naturalismo criador em prol da dispensação providencial ou mesmo prática. A exasperação do personalismo da alma e de suas intenções leva, pela predestinação, à recusa das obras, da luta, i.e. ao quietismo, ao passo que, ao contrário, a exaltação da luta, do combate pelo combate cristaliza, num positivismo extravertido e conquistador, a própria existência da alma. Enfim, a exasperação do limite eclesial em clericalismo leva diretamente à sua reversão: a secularização exotérica pura e simples do papo-cesarismo.”<sup>178</sup>

Apresentemos um quadro<sup>179</sup> sintético-indicativo das anunciações dos Anjos dos limites, das diferenças polares e dos correlatos jogos entre eclesialidade normativa, limites e transgressões, ou seja, entre centro-ordem eclesial e “orientações”.

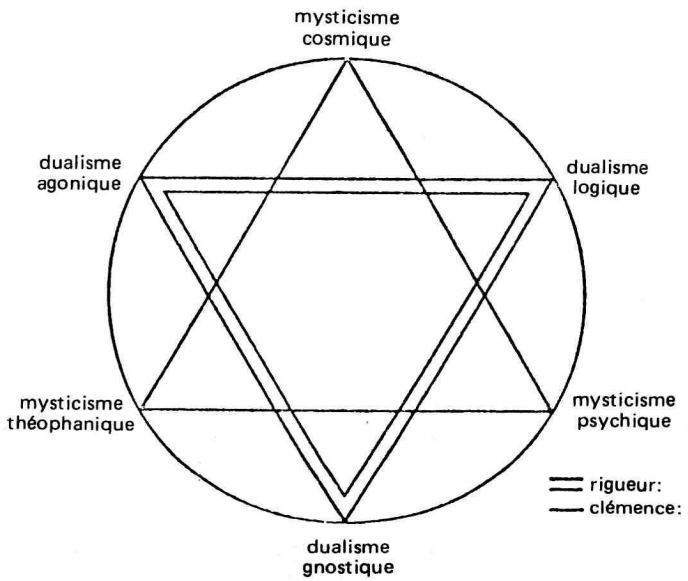
Figura 1: Schismes et Hérésies 179



**Figura 2. Systèmes des-transgressions  
croisées**



**Figura 3. Trigones de-Rigueur et de  
clémence**





NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper) (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipo) (alienidade)
<p><b>1.</b> Anjo do Nadir Anjo do Mistério Absoluto</p> <p>Anjo de Abraão e de Jacó Anjo do grande "Por quê?"</p> <p>Anjo da Sarça Ardente Anjo do Abismo</p>	<p>Judeus Mysterium Magnum (fascinendum et tremendum) <b>Limite do mistério</b>/limite absoluto da dimensão teofânica Kabbalah judaico-cristã Aliança Hermenêutica permanente Questionamento permanente <b>O Limite dos limites</b> Absconditus, apófase Ausência radical da Presença Ocultação de Deus</p>	<p>O montanismo</p> <p>A teologia do escândalo da "morte de Deus" A filosofia do Absurdo</p>	<p>Prometeísmo</p> <p>Deísmo Ateísmo humanista</p> <p>Religiões políticas</p>
<p><b>2.</b> Anjo do Zenite Anjo do "Discurso Divino" Anjo do Logos</p>	<p>Helenismo <b>Limite da "ratio"</b> Logomaquia/antinomias da razão teofânica Gnose cristã Teo-fania como teo-logia Escolástica Teo-logia como "scientia"</p>	<p>Nestorianismo Monofisismo Artianismo</p>	<p>Irracionalismo Mística do Super-Homem Revolta Sisífica</p>
<p><b>3.</b> Anjo da Cidade de Deus Anjo do Centro</p>	<p>Romanos Instauração da "Ecclesia" Regulação ortodoxa e institutos <b>Limite eclesiológico</b> Magistério pontifical potencial</p>	<p>Heresias clericais</p>	<p>Papo-cesarismo</p>

NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper) (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipó) (alienidade)
<p><b>4.</b> Anjo do Poente Anjo do Oeste Anjo da Natureza Anjo da Criação</p>	<p>Celtas  <b>Limite da Natureza</b> Episteme céltica e ordem da metamorfose cósmica  Cosmomorfismo Ritmologia cósmica Naturismo e ancestralidade Fecundidade, Feminino e Mariologia Eremitismo, monaquismo e clãs</p>	<p>Pelagianismo  Franciscanismo  Filosofia teonômica</p>	<p>Providencialismo Joachimismo  Milenarismos historicistas  Mitos de Prometeu e Pigmalião</p>
<p><b>5.</b> Anjo do Levante Anjo do Leste Anjo do Oriente Anjo da Luz</p> <p>Satanael</p> <p>Anjo do Abandono</p>	<p>Eslavos  <b>Limite da compaixão ("penthos")</b> Raízes pré-cristãs e folclore geto-dácio  O Criador e sua Sombra Deus otioso e mergulho cósmico ("humus") de de Satã Fraternidade e consangüinidade Deus/Atã Lúcifer/Satã Liberdade "meôntica" Pessimismo dualista e gnose Penthos Economia positiva do Mal Economia do pecado, glorificação do sofrimento, da aflição e do martírio Teoandrismo, carismatismo, pneumatoforia e visão iconosófica</p>	<p>Gnosticismo Marcionismo Paulicianismo Bogomilismo Maniqueísmo Catarismo</p>	<p>Naturismo Naturalismo Realismo Otimismo Esteticismo Ecologismo</p>

NOME	DESCRIÇÃO TEMÁTICA PROBLEMÁTICA	HERESIAS (transgressão em hiper (alteridade)	CISMAS (transgressão em hipo) (alienidade)
<p><b>6.</b> Anjo do Norte Anjo da Alma O "Amigo da Alma"</p>	<p>Germanos "Seele" <b>Limite da justificação gratuita pela Fé</b> Familiaridade e abertura para a Natureza e a Noite Intimismo e introversão Individualismo pneumático "Nunc eternum" A graça, o carismatismo, a "unio mystica", as dispensáveis mediações eclesiais A subjetivização constante da teofania A mística e o barroco A mística renana A "Naturphilosophie" e a "pansophia" A teosofia e o esoterismo A mística romântica</p>	<p>Luteranismo "Shwärmer" Pietismo Quakerismo Fideísmo</p>	<p>A síndrome do Materialismo</p>
<p><b>7.</b> Anjo do Sul Anjo Ibérico Anjo Agônico Anjo da Luta</p>	<p>Iberos Reconquistas "El sentimiento trágico de la vida" Desperados <b>Limite agônico</b> A obstinada ação, a praxis pela praxis, a indiferenciação axiológica entre combate e fé O Fado</p>	<p>Pragmatismo polemológico e cavalheiresco</p>	<p>Quietismo Naturalista</p>

Concluindo, comentemos as figuras 2 e 3 do referido diagrama.

A primeira enuncia a "lei das transgressões cruzadas", certa forma de enantiodromia (ou enantiomorfia e heterotelia, como prefere Monnerot) ou certa visão do "princípio dos limites" em Sorokin<sup>180</sup>. Se considerarmos a "... estrutura coerente que religa "limites", mesmo exacerbados, à "supressão" dos limites, teríamos que um limite exacerbado acarreta para o sistema a negação de um limite contrário. Por exemplo, a exasperação do mistério desliza naturalmente das posições existenciais aos "mistérios" do sangue, da raça, do sobrehumano. Reciprocamente, todo "frenesi" (o termo é de Bergson) de racionalizações "lógicas" ao mesmo tempo em que envolve em disputas infindas engendradas pelas antinomias em cadeia do raciocínio teológico, acarreta uma atenuação, supressão de todo mistério, transparecendo um ateísmo. J. P. Sironneau evidenciou magnificamente como os processos de secularização de nossas terríveis "religiões políticas" contemporâneas — e sobretudo o nazismo — simultaneamente fundavam-se num cientismo tecnocrata avançado e num irracionalismo envolvendo sonhos milenaristas, nobiliárquicos, eugênicos, etc... Essa lei deixa-nos pressentir uma importante função dos "limites" plurais em qualquer sistema: se um desses limites se exaspera e, de algum modo, monopoliza, abre-se alhures uma diáclase, a supressão de um outro limite constituindo o "sistema" e desse desequilíbrio pode resultar, seja uma simples "catástrofe", fator de mudança do sistema, seja uma catástrofe fundamental, que volatiliza o sistema em sua totalidade..."<sup>181</sup>

A figura 3 mostra que os seis limites antagonistas" criam parentescos entre si, três a três, num triângulo de Rigor e num triângulo de Clemência"<sup>182</sup>; essa configuração abre-nos perspectivas para identificar, em cada triângulo, a respectiva "estrutura antropológica do imaginário" (assim, no triângulo do Rigor, sempre segundo a arquetipologia mitanáltica de G. Durand<sup>183</sup>, uma ampla estrutura esquizomorfa com tendências a sintético-disseminatória bi-polar; no triângulo da Clemência, uma ampla estrutura gliscromorfa ou antifráscica com tendencialidade a sintético-disseminatória polimorfa) e, a seguir, passar para o estudo peculiar de cada estrutura em cada ponto do triângulo, não só quanto à forma geral, mas quanto às figuras contedísticas envolvidas por cada imaginário especificamente diferenciado desde a unidade antropológica da estrutura-matriz de sentido. A seguir, teríamos a investigação, ainda mais detalhada dos "imaginários"<sup>184</sup> através da aplicação de uma classificação isotópica de imagens simbólicas. Só assim teríamos atendido — mas isso é etapa para trabalho posterior — a escopo de uma antropologia profunda — e da própria problemática antropológica, que é filosófica, da unidade e da diversidade —: a "unitas multiplex".

Concluamos com uma re-citação do Bahir (159.): "Dize com mais precisão: ele rega o coração, e a seguir o coração rega tudo o de mais".

## NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) CARVALHO, J. C. de Paula — Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário — Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Social) — Depto. de Ciências Sociais da FFLCHUSP, 1985 — cf. Conclusões e Perspectivas, p. 929-953.
- (2) Idem — cf. Introdução, p. 2-46.
- (3) Ibidem — cf. vol. 1, C. II, p. 314 seg.
- (4) SPERBER, D. — Le savoir des anthropologues: trois essais — Hermann, Coll. Savoir, Paris, 1982, p. 83 seg.
- (5) TART, Ch. — States of consciousness — E. P. Dutton, NY, 1975, p. 206 seg.
- (6) CHAUI, M. S. — Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas — Ed. Moderna, SP, 1984, p. 3-38.
- (7) MORIN, E. — Science avec conscience — Fayard, Paris, 1982, p. 255 seg.
- (8) Idem — p. 309-312.
- (9) LEFEBVRE, H. — Manifeste différentialiste — Gallimard Coll. Idées, Paris, 1970, p. 93 seg.
- (10) MORIN, E. — La Méthode: 1. la nature de la Nature — Seuil, Paris, 1977, p. 282.
- (11) MORIN, E. — La Méthode: 2. la vie de la Vie — Seuil, Paris, 1980, p. 358.
- (12) Cf. ref. 1, vol. 2, B. p. 586 seg.
- (13) BENTOV, I. — The holographic model, holistic paradigm, information theory and consciousness, in The holographic paradigm and other paradoxes — K. Wilber (ed.) — Shambhala, London, 1982, p. 144.
- (14) MORIN, E. — La Méthode 1... — p. 340.
- (15) BACHELARD, G. — Le nouvel esprit scientifique-PUF, Paris, 1978.
- (16) GONSETH, F. — Motivation et structure d'une philosophie ouverte, in Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte — F. Gonseth — Éd. l'Âge d'Homme, Coll. Dialectica, Lausanne, 1973; La méthodologie ouverte, illustration du moment cybernétique, in Cahiers Internationaux de Symbolisme, n° 12, 1966 (Le symbole comme problème interdisciplinaire), Le CIEPHUM, Mons.
- (17) LUPASCO, S. — Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie-PUF, Paris, 1951; Du devenir logique et de l'affectivité: essai d'une nouvelle théorie de la connaissance-LIB. Ph. Vrin, Paris, 1973.
- (18) DURAND, G. — Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique — Berg International, Paris, 1979.
- (19) DURAND, G. — A exploração do imaginário, in O Imaginário e a simbologia da passagem — D. P. Rocha Pitta (org.) — Ed. Massangara/MEC, Recife, 1982, trad. H. Passos..
- (20) Cf. ref. 2.
- (21) MORIN, E. — Le paradigme perdu: la nature humaine-Seuil, Coll. Points, Paris, 1973, p. 19 seg.
- (22) MORIN, E. — La Méthode: 3. la connaissance de la Connaissance/1 — Anthropologie de la connaissance — Seuil, Paris, 1986.
- (23) DURAND, G. — Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, in La foi du cordonnier — G. Durand — Denoël, Paris, 1984.
- (24) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 2. p. 835 seg.
- (25) Cf. ref. 14.
- (26) Cf. ref. 1, vol. 2, B.IV p. 638 seg.
- (27) Cf. ref. 12.
- (28) Idem.
- (29) DURAND, G. — Mito, símbolo e mitodologia — trad. H. Godinho — Ed. Presença, Col. Clivagens, Lisboa, 1982, p. 93.
- (30) RICOEUR, P. — Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique-Seuil, Paris, 1969, p. 325 seg.
- (31) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 1. p. 764 seg.
- (32) MAFFESOLI, M. — La connaissance ordinaire: précis de sociologie comprehensive — Lib. des Méridiens, Coll. Sociétés, Paris, 1985.
- (33) LEDRUT, R. — La forme et le sens dans la société — Lib. des Méridiens, Coll. Sociologie des formes, Paris, 1984.

- (34) LÉVI-STRAUSS, Cl. — *Anthropologie structurale* — Plon, Paris, 1974, p. 386 seg.
- (35) DURAND, G. — *Le regard de Psyché: de la mythanalyse à la mythodologie*, in *L'âme tigrée: les pluriels de Psyché* — G. Durand-Denoël, Paris, 1980, p. 159.
- (36) LEROI-GOURHAM, A. — *Le geste et la parole* — 1. technique et langage; 2. la mémoire et les rythmes — Albin Michel, Paris, 1977.
- (37) DURAND, G. — *L'univers du symbole, in Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse* — Berg International, Paris, 1979.
- (38) Idem.
- (39) GURVITCH, G. — *La vocation actuelle de la sociologie* — 1. vers la sociologie différentielle — PUF, Paris, 1968, p. 69.
- (40) DURAND, G. — *La Cité et les divisions du Royaume: vers une sociologie des profondateurs*, in *Eranos Jahrbuch 42 (Einheit und Verschiedenheit)*, E. J. Brill, Leiden, 1976.
- (41) DURAND, G. — op. cit. p. 166.
- (42) Idem, p. 166.
- (43) Ibid., p. 169-170.
- (44) Cf. ref. 1, vol. 2, C. I. 4, p. 745 seg.
- (45) DURAND, G. — *Les grands textes de la sociologie-recueil méthodique-Bordas*, Paris, 1969, p. 287 seg.
- (46) ELIADE, M. — *Histoire des croyances et des idées religieuses-2. de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme* — Payot, Paris, 1978, chap. XXX, p. 377 seg.
- (47) TRESMONTANT, Cl. — apud M. Eliade, op. cit., p. 378.
- (48) CARVALHO, J. C. de Paula — *Aporia e Gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto* — Dissertação de Mestrado em Filosofia — Depto. de Filosofia FFLCHUSP, 1976.
- (49) LEISEGANG H. — *La gnose* — trad. J. Gouillard — Payot, Paris, 1951.
- JONAS, H. — *La religion gnostique: le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme* — trad. L. Évrard — Flammarion, Paris, 1978.
- PUECH, H. Ch. — *En quête de la gnose* — 1. la gnose et le temps — Gallimard, Paris, 1978.
- (50) FOERSTER, W. (org.) — *Gnosis, a selection of gnostic texts* — trad. R. Wilson-2 vol. (1. Patristic evidence; 2. Coptic and mandaic sources) — Oxford University Press — 1972, 1974.
- (51) CARVALHO, J. C. de Paula — *Monaquismo, Imaginário e Transgressão (texto a ser apresentado no IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, no C.P.I. da Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Depto. de Antropologia), Recife, 1986)*.
- (52) BENOIT, A. et SIMON, M. — *Le judaïsme et le christianisme antique* — PUF, Coll. Nouvelle Clio, Paris, 1968, p. 293.
- (53) *Les pères apostoliques: écrits de la primitive Église* — trad. F. Quéré — Seuil, Coll. Points, Paris, 1980, p. 37 seg.
- (54) BENOIT, A. et SIMON, M. — op. cit. p. 298.
- (55) Idem, p. 302.
- (56) Ibid., p. 304.
- (57) CORBIN, H. — *Nécessité de l'angelologie*, in *Cahiers de l'hermétisme: L'Ange et l'Homme* — Albin Michel, Paris, 1978; *L'Homme et son Ange: initiation et chevalerie spirituelle* — H. Corbin — Fayard, Paris, 1983.
- (58) BENOIT, A. et SIMON, M. — op. cit. p. 307.
- (59) BALANDIER, G. — *Imaginaire, religion et politique dans les cultures africaines*, in *Sociologie de la connaissance* — J. Duvignaud (org.) — Payot, Paris, 1983.
- (60) ELIADE, M. — op. cit. p. 380.
- (61) *Colloque Royaumont: Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 1-18è. siècles* — J. Le Goff (org.) — Mouton, Coll. Civilisations et Sociétés 10, La Haye, 1968, p. 10.
- (62) Idem, p. 9.
- (63) Ibid, p. 11.
- (64) Cf. ref. 6 e M. Maffesoli — *Logique de la domination* — PUF, Paris, 1976, chap. IV a VI, p. 69 seg.
- (65) MAFFESOLI, M. — *L'homme contradictoirel*, in *La galaxie de l'Imaginaire: dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand* — M. Maffesoli (org.) — Berg International, Paris, 1980, p. 45.

- (66) Colloque ... p. 11.  
 (67) Idem.  
 (68) FOUCAULT, M. — Les déviations religieuses et le savoir médical, p. 19-25.  
 (69) CHENU, M. — op. cit. p. 13.  
 (70) SERVIER, J. — Histoire de l'utopie — Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1967.  
 (71) WUNENBURGER, J. J. — L'utopie ou la crise de l'imaginaire — J. P. Délarge, Paris, 1979.  
 (72) CHENU, M. — op. cit. p. 10.  
 (73) SIRONNEAU, J. P. — Secularisation et religions politiques — Mouton, Coll. Religion and Society 17, La Haye, 1982; O retorno do mito e o imaginário sócio-político, in Rev. Fac. Educação USP vol. 11, nº 1/2, 1985 (trad. Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho).  
 (74) RESZLER, A. — Mythes politiques modernes — PUF, Paris, 1981.  
 (75) DEBRAY, R. — Critique de la raison politique — Gallimard, Paris, 1982.  
 (76) DUBY, G. — In Colloque... p. 400.  
 (77) Idem.  
 (78) Cf. ref. 1, vol. 2, B. IV e C. I. p. 685 seg.  
 (79) DUBY, G. — op. cit., p. 399.  
 (80) (81) Cf. ref. 78.  
 (82) ELIADE, M. — op. cit. p. 383 seg.  
 (83) (84) Cf. ref. 57.  
 (85) HILLMAN, J. — The thought of the heart, in Eranos Jahrbuch 48 (Denken und mythische Bildwelt), E. J. Brill, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1981.  
 (86) GIBON, Y. de — Secte, in Dictionnaire d'histoires des religions — P. Poupard (dir.) — PUF, Paris, 1984, p. 1560.  
 (87) WEBER, M. — Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva — trad. J. M. E. — chevarrfa et alii — 2 vol. — FCE, Mexico, 1964, p. 44-45.  
 (88) WEBER, M. — op. cit., p. 895.  
 (89) Idem, p. 932.  
 (90) TROELTSCH, E. — The social teaching of the christian churches — trad. O. Wyon — George Allen & Unwin Ltd., London, 1950 (2 vol.), p. 993.  
 (91) Cf. op. cit. p. 331 seg.  
 (92) Cf. ref. 86.  
 (93) TROELTSCH, E. — op. cit. p. 993.  
 (94) Idem, p. 730.  
 (95) SÉGUY, J. — Les non-conformismes religieux d'Occident, in Histoire des religions, t. 2-H. Ch. Puech (dir.) — Gallimard, Pléiade, 1972.  
 (96) SÉGUY, J. — op. cit. p. 1302.  
 (97) WACH, J. — Sociologie de la religion — trad. M. Lefèvre — Payot, Paris, 1955, p. 130-131.  
 (98) Idem, p. 132.  
 (99) Ibidem, p. 139.  
 (100) Idem.  
 (101) Cf. WACH, J. — op. cit. p. 145 seg.  
 (102) Cf. op. cit. p. 151-152.  
 (103) Idem, p. 152.  
 (104) Cf. op. cit. p. 153 seg.  
 (105) Cf. op. cit. p. 162 a 179.  
 (106) KORZYBSKI, A. — Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics — The International Non-Aristotelian Library Publishing Co./The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958.  
 (107) Cf. G. DURAND — Structure et figure: pour un structuralisme figuratif, in L'Âme tigrée...  
 (108) (109) Cf. ref. 1, vol. 1, A. III, p. 537 seg.  
 (110) Cf. ref. 14.  
 (111) CHÂTEAU, J. — Les sources de l'imaginaire — Éd. Universitaires, Paris, 1972.  
 (112) Cf. ref. 21, p. 92 seg.  
 (113) Cf. E. MORIN — La Méthode 1... p. 144 seg.  
 (114) DUVIGNAUD, J. — Pour une sociomorphologie de l'imaginaire, in Sociologie de la connaissance...

- (115) DURAND, G. — Les structures anthropologiques de l'Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale — Bordas, Paris, 1969.
- (116) DURAND, G. — op. cit. p. 65.
- (117) DURAND, Y. — La formulation expérimentale de l'Imaginaire et ses modèles, in *Circé* n° 1 (Méthodologie de l'Imaginaire), Cahiers du Centre de Recherches sur l'Imaginaire — Lettres Modernes, Minard, Paris, 1969.
- (118) ROCHA PITTA, D. P. — (coord.) Padronização do teste AT-9 — Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Dept<sup>o</sup> de Antropologia, Centro de Pesquisas sobre o Imaginário, Recife, 1972, 369 p.
- (119) CARVALHO, J. C. de Paula — O paradigma holográfico e o imaginário mági-co-religioso: a eficácia simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos (no prelo in *Revista Reflexão/PUC* n° 34, dez. 86).
- (120) Le GOFF, J. — Les Marginaux dans l'Occident Médiéval, in *Les marginaux et les exclus dans l'histoire* (Cahiers Jussieu/5. Univ. de Paris 7) — UGE, Coll. 10/18, Paris, 1979, p. 26.
- (121) Op. cit. p. 13.
- (122) (123) Cf. ref. 1, vol. 2 C. II. 2. 2. p. 835 seg.
- (124) BABCOK, B. — The reversible word: symbolic action, inversion in art and society — Cornell University Press, Series: Symbol, Myth and Ritual, London, 1978.
- (125) Cf. ref. 59.
- (126) Cf. ref. 119.
- (127) Cf. ref. 71.
- (128) Idem.
- (129) Cf. G. BALANDIER — L'Imaginaire dans la modernité, in *Le détour: pouvoir et modernité* — G. Balandier — Fayard, Paris, 1985, p. 217-262.
- (130) Cf. ref. 71 p. 79 seg.
- (131) KAES, R. — L'idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l'idéal et esprit de corps — Dunod, Coll. Psychismes, Paris, 1980.
- (132) Cf. ref. 119.
- (133) DURAND, G. — La Cité et les divisions du Royaume... p. 169.
- (134) Cf. ref. 107.
- (135) LEDRUT, R. — La révolution cachée — Casterman, Paris, 1979.
- (136) THOM, R. — Modèles mathématiques de la morphogénèse — UGE, Coll. 10/18, Paris, 1974; Morphogénèse et Imaginaire, in *Circé* n° 8/9 — Lettres Modernes, Minard, Paris, 1978.
- (137) COHN, N. — Les fanatiques de l'Apocalypse: millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge — trad. S. Clémendot — Payot, Paris, 1983.
- (138) LEACH, E. — Un mundo en explosión — trad. J. Llobera-Anagrama, Barcelona, 1970.
- (139) MONNEROT, J. — Intelligence du politique: 1. L'anti-Providence; 2. Introduction à la doxanalyse: Pareto, Freud — Gauthier/Villars, Paris, 1977, 1978.
- (140) MAUSS, M. et DURKHEIM, E. — Catégories collectives et mentalités: de quelques formes primitives de classification, contribution à l'études des représentations collectives, in *Oeuvres: 2. représentations collectives et diversité des civilisations* — M. Mauss — Éd. Minuit, Paris, 1969, p. 13-89.
- (141) ELIADE, M. — Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités, in *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions* — Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1971, p. 231 seg.
- (142) ELIADE, M. — Méphistophélès et l'androgynie ou le mystère de la totalité, in *Méphistophélès et l'androgynie* — M. Eliade — Gallimard, Coll. Essais CIII, Paris, 1962, p. 95-154.
- (143) ELIADE, M. — Le Créateur et son "Ombre", in *Briser le toit de la maison: la créativité et ses symboles* — M. Eliade — Gallimard, Coll. Essais CCXXIX, Paris, 1986, p. 111-141.
- (144) DURAND, G. — Linguistique et métalangages, in *Eranos Jahrbuch 39* (Mensch und Wort), 1970 — E. J. Brill, Leiden, 1973; Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste, in *Eranos Jahrbuch 36* (Form als Aufgabe des Geistes), 1965 — Rhein — Verlag, Zürich, 1966.
- (145) Cf. ref. 1, vol. 1, B. I. 3. 3. p. 247 seg.
- (146) Cf. ref. 141, p. 239-240.



- (147) Cf. ref. 22, p. 85 seg.
- (148) Cf. ref. 141, p. 240.
- (149) DURAND, G. — Polarité et Psyché individuelle et culturelle, Dualité et Drame: des winnebago à Victor Hugo, in *L'Âme tigrée...*, p. 41-116.
- (150) JUNG, C. G. — *Aiôn: researches into the phenomenology of the Self*, in *Collected Works* (vol. 9, II) — trad. R. F. C. Hull — Princeton University Press, Bollingen Series XX, NY, 1959, p. 70-71.
- (151) SCHULTE-TENCKHOFF, I. — *La vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique* — Éd. d'en bas, Coll. Le forum anthropologique, Lausanne, 1985.
- (152) MAFFESOLI, M. — *Dynamique de la dissidence*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIV, 1978 — PUF, Paris, p. 103-112 (retomado em *Essais sur la violence, banale et fondatrice* — M. Maffesoli — Lib. Méridiens, Coll. Sociologies au quotidien, Paris, 1984, p. 21-31) :
- (153) Cf. ref. 10, p. 33 seg., p. 144 seg.
- (154) MAFFESOLI, M. — op. cit. p. 104-105.
- (155) Idem.
- (156) Cf. ref. 1, vol. 2, C. II. 2. 4. p. 871 seg.
- (157) FOUCAULT, M. — Préface à la transgression (extraits), in *L'interdit et la transgression*, R. Ka'ës et D. Anzieu (org.) — Dunod, Coll. Inconscient et Culture, Paris, 1983, p. 95-96.
- (158) DURAND, G. — *La structure religieuse de la transgression*, in *Violence et transgression* — M. Maffesoli et A. Bruston (org.) — Éd. Anthropos, Paris, 1979, p. 24.
- (159) Idem, p. 33.
- (160) SIMMEL, G. — *The sociology of G. Simmel* — K. Wolff (ed.) — The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950, "Sociability", p. 40 seg.
- MAFFESOLI, M. — *L'Outrepassement de l'individu*, in *Micro-sociologie et macro-sociologie du quotidien — Actes des journées d'études de Bruxelles 12-15 mai 1981* — Cl. Javeau (org.) — Institut de Sociologie — Université Libre de Bruxelles (trad. do Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho no prelo in *Rev. da Fac. Ed. USP*, vol. 12).
- (161) DURAND, G. — *La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne*, in *Eranos Jahrbuch 49 (Grenzen und Begrenzung)* — Insel Verlag, Frankfurt-am-Main, 1981, p. 78-79.
- (162) Cf. ref. 1, vol. 2, B. IV p. 638 seg.
- (163) Cf. ref. 17.
- (164) DURAND, G. — op. cit. p. 40.
- (165) MORIN, E. — Cf. ref. 21 p. 25 seg.
- (166) MORIN, E. — Cf. ref. 10 p. 236 seg.
- (167) DURAND, G. — op. cit. p. 38.
- (168) Idem, p. 39.
- (169) a (172) Cf. ref. 153.
- (173) DURAND, G. — op. cit. p. 40.
- (174) Idem, p. 41-42.
- (175) *Ibid.*, p. 44.
- (176) *Idibid.* p. 45.
- (177) DURAND, G. — op. cit. p. 77.
- (178) Idem, p. 78.
- (179) *Ibidem*, p. 55.
- (180) DURAND, G. — *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire...* p. 504.
- (181) DURAND, G. — Cf. ref. 161, p. 65-66.
- (182) Idem, p. 77.
- (183) Cf. ref. 180 p. 506; G. Durand — *A exploração do imaginário, seu vocabulário, técnicas de exploração e campos de aplicação: mito, mitocrítica e mitanálise* (trad. Prof. Dr. J. C. de Paula Carvalho, *Rev. Fac. Ed. USP*, vol. 11, nº 1/2, 1985).
- (184) Cf. ref. anterior; trabalho nosso em andamento sobre imaginários e mentalidades heréticas e/ou heterodoxas.