

Linguagem Religiosa: constituição, tensividade, evento

Religious language: Constitution, tensivity, event

Júlio Paulo Tavares Mantovani ZABATIERO¹



0000-0003-1544-0810

Resumo

Este artigo discute a natureza da linguagem religiosa a partir das reflexões sobre a linguagem no campo das Ciências das Religiões no Brasil, em diálogo com os estudos franceses sobre o discurso e a semiótica. Questionando a tradicional distinção entre linguagem científica e linguagem religiosa, o artigo defende a hipótese de que esta última pode ser melhor compreendida enquanto “discurso constituinte”, de modo que suas diferenças e similaridades com os demais tipos de discurso constituinte são destacadas. A partir dessa revisão da conceituação da linguagem religiosa, enfim, o artigo discute a noção metafísica do sagrado e sua compreensão como o fundamento da Religião e apresenta a hipótese adicional de que é o “evento” que serve como *archéion* do discurso constituinte religioso. A partir dessas hipóteses defende-se uma noção de linguagem religiosa que pretende escapar do binarismo a que está submetida parte da discussão acadêmica sobre a Religião e sua Linguagem.

Palavras-chave: Discurso. Evento. Religião. Sagrado. Tensividade.

Abstract

This article discusses the nature of the religious language having as its starting point the studies on language developed in the field of the Sciences of Religion in the Brazilian academic community. The hypotheses proposed in the article is based on a dialogue with French academics on language, discourse and semiotics. Its prime hypothesis calls into question of the traditional distinction between religious and scientific languages, arguing that both may be classified as a single type of discourse – the constituent discourse. From this hypothesis, the article goes on to discuss the metaphysical concept of the sacred and its definition as the foundation of the religious language. It argues in favor of the event as the foundation of religious language and works to develop a non-binary vision of religious language and experience.

Keywords: Discourse. Event. Religion. Holy. Tensivity.

¹ Faculdade Teológica Sul-Americana, Curso de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Martinho Lutero, 100, Gleba Palhano, 86050-040, Londrina, PR, Brasil. E-mail: <jzabatiero@uol.com.br>.



Introdução

Há uma linguagem “religiosa” propriamente dita? Qual seria a peculiaridade dessa linguagem? Quais seriam os seus limites, se comparada, por exemplo, com a linguagem “científica”? Qual é o estatuto de validade da linguagem religiosa? Muitas são as formas possíveis de responder a essas questões, de modo que não é possível, no escopo deste artigo, apresentar um sumário das principais propostas em debate desde o século XIX (sem mencionar as discussões anteriores), nem oferecer uma plena justificativa para as opções aqui assumidas. Consequentemente, a discussão aqui apresentada manterá implícito todo um conjunto de pressupostos teóricos, os quais deverão ser levados em consideração na leitura e avaliação das suas conclusões e hipóteses. Esses pressupostos vêm da teoria semiótica greimasiana, da teoria da ação comunicativa habermasiana, da filosofia da linguagem de Donald Davidson, da análise do discurso francesa e da recente discussão francesa sobre linguagem e evento (por autores como Foucault, Deleuze, Derrida e Badiou dentre outros).

O objetivo deste ensaio, então, é examinar três conceitos, provenientes de diferentes espaços disciplinares, que podem ajudar a responder às perguntas que iniciam o artigo. O primeiro deles é o conceito de “constituição”, configurado na categoria “discurso constituinte”, formulada por Dominique Maingueneau e Frédéric Cossutta, que é, em grande medida, tributária da categoria foucaultiana da “ordem do discurso”. Esse conceito ajudará a situar a linguagem “religiosa” no espaço plural das diversas formas de concretização da comunicação linguística, ou discurso. O segundo é o conceito de “tensividade”, desenvolvido especialmente por Claude Zilberberg, em tensa continuidade com a pesquisa de Algirdas J. Greimas sobre as paixões e a “estesia”. Esse conceito auxiliará a perceber aspectos da peculiaridade da linguagem “religiosa”, que, porém, não são dela exclusivos. O terceiro é o conceito de “evento”, especialmente conforme formulado por Alain Badiou, que servirá para responder a questões provenientes tanto do conceito de discurso constituinte, quanto do conceito de tensividade (aplicado aos diferentes modos discursivos constituintes), ao mesmo tempo que situará a discussão desses conceitos em um conjunto de perguntas mais típicas das ciências das religiões.

Na pesquisa brasileira sobre a linguagem religiosa, é fundamental o trabalho de Paulo Augusto de Souza Nogueira, não só em termos de sua pesquisa própria, como por seu trabalho de articulação com pesquisas de colegas. Na introdução a uma das obras resultantes desse trabalho coletivo, encontra-se:

Temos a ambição de demonstrar que a religião se constitui em uma espécie de linguagem segunda, linguagem da cultura, linguagem das narrativas sobre Deus e sobre o mundo do sagrado e do profano, através de estruturas próprias, da construção de símbolos que geram sentido de modo ilimitado. Pensar a religião como linguagem, como sistema de comunicação e de geração de sentido, é, em nossa opinião, uma forma complementar, ainda que fundamental, de conceber o fenômeno religioso (NOGUEIRA, 2012a, p.9).

Este artigo se insere nesse amplo projeto de pesquisa e visa especificar melhor a natureza da linguagem religiosa de modo transdisciplinar.

Seria desnecessário lembrar que, ao privilegiar uma abordagem transdisciplinar, as demais formas possíveis de tratamento do fenômeno não são descartadas ou diminuídas em sua importância. Por outro lado, esse tipo de abordagem não pode ser transformado em um ecletismo teórico, de modo que os conceitos aqui apropriados são relidos em função de uma concepção específica de discurso religioso e não dependem da aceitação, ou não, da totalidade dos projetos teóricos dos quais são apropriados. Assim, o eixo teórico a partir do qual os conceitos são utilizados é o da semiótica greimasiana, multi- ou transdisciplinar por natureza.

A ordem da discussão dos conceitos segue a seguinte lógica: em primeiro lugar, o conceito mais amplo – o “discurso constituinte”, que situa a linguagem religiosa no campo dos conflitos e colaborações entre diferentes tipos de discurso que mantêm uma relação específica com a verdade ou validade de suas propostas. O conceito de discurso constituinte destacará a similaridade entre os diferentes tipos de linguagem assim classificados, de modo que, para destacar uma particularidade do discurso religioso, recorre-se ao conceito de “tensividade”. Dá-se conta, assim, da identidade e diferença entre formas de linguagem que, comumente, são vistas como isoladas entre si.

Finalmente, o conceito de “evento” será apropriado para responder a duas questões principais: a primeira delas relativa à natureza do *archéion* do discurso constituinte, tema que a discussão de Maingueneau e Cossutta sobre o discurso constituinte deixa em aberto. A segunda delas, incidentalmente, é a natureza do “sagrado”, ou seja, do elemento que constituiria a peculiaridade da Religião no campo das atividades humanas, vistas sob o ponto de vista do dualismo sacro-profano e que, em certa medida, está presente em afirmações de Zilberberg sobre a linguagem religiosa.

Somados, esses conceitos sustentarão uma hipótese sobre a linguagem religiosa que pretende escapar do binarismo a que está submetida parte da discussão acadêmica sobre a Religião (sagrado vs. profano; Religião vs. ciência; ciências das religiões vs. teologia etc.).

O discurso religioso enquanto discurso constituinte

No campo da Análise do Discurso francesa, Dominique Maingueneau tem sido um dos mais prolíficos pesquisadores. Sua proposta teórica se constrói a partir da interação entre a pesquisa de Michel Pêcheux (e seguidores) e a de Michel Foucault sobre o discurso enquanto unidade fundamental da atividade linguageira. De acordo com Maingueneau,

O interesse específico da análise do discurso é apreender o discurso enquanto articulação entre texto e lugares sociais. Consequentemente, seu objeto não é a organização textual nem a situação comunicativa, mas o que os articula através de um gênero de discurso. A noção de ‘lugar social’ não deve ser considerada de um ponto de vista literal: esse ‘lugar’ pode ser uma posição em um campo simbólico (político, religioso, etc.) (MAINGUENEAU, 2000, p.3).

O enfoque, portanto, não se dirige ao “conteúdo” dos discursos, mas à articulação entre conteúdos e situações socioculturais. Desse modo, uma das principais tarefas da Análise do Discurso francesa é a definição dos gêneros do discurso e sua tipologia analítica. Como pesquisa sobre a “articulação” entre “textos e lugares sociais”, inevitavelmente a Análise do Discurso francesa se situa em um campo epistemológico marcado pelos posicionamentos políticos e ideológicos. É uma pesquisa que não se considera objetivamente neutra, mas, ao contrário, objetivamente situada, posicionando-se e intervindo no debate político e ideológico.

Dentre os diversos objetos de estudo em sua vasta carreira, em tempos mais recentes Maingueneau passou a dedicar boa dose de esforço analítico ao que ele definiu como “discurso constituinte”. Conforme sua própria descrição:

Esta noção de ‘discurso constituinte’ se me impôs progressivamente como consequência de pesquisas que realizei sobre diversos corpus, em particular, sobre os discursos religioso, científico, filosófico e literário. Quando se trabalha sobre discursos à primeira vista tão diferentes e quando se percebe que muitas categorias são facilmente transferíveis de um para o outro, chega-se muito naturalmente à hipótese de que existe um domínio específico no seio da produção verbal de uma sociedade, a dos discursos que eu proponho chamar constituintes, que partilham um certo número

de propriedades quanto às suas condições de emergência, de funcionamento e de circulação. Naturalmente, o discurso religioso e a literatura, por exemplo, são estudados seriamente há séculos por centenas e milhares de pessoas, mas analisá-los conjuntamente, enquanto uma nova unidade discursiva abre um interessante programa de pesquisa (MAINGUENEAU, 2000, p.5).

É exatamente essa visão de conjunto que atrai na proposta de análise do discurso religioso como discurso constituinte. O discurso constituinte é, então, um “gênero” do discurso, ou seja, uma forma peculiar de articulação entre conteúdo e sociedade, que procura captar as características comuns de um determinado conjunto de tipos específicos de discurso. Na visão de Maingueneau, esses tipos de discurso que podem ser considerados como participantes do gênero “constituinte” são, na atualidade, cinco: religioso, científico, filosófico, jurídico e literário, embora não se deva tomar essa lista como definitiva nem como exaustiva². Qual é a essência do discurso constituinte? O discurso é constituinte quando desempenha um papel constituinte ou fundador – são os discursos que alegam não serem fundados por outros, não se reconhecem como heteroconstituídos. Tais discursos, constituintes ou fundadores, atuam como fiadores dos demais tipos de discurso, de modo que se tornam como que doadores de sentido à comunidade que os aceita; são, ao mesmo tempo, autoconstituídos e heteroconstituídos.

A polissemia do termo “constituinte” é útil para a sua definição: (a) constituição enquanto ato legal de estabelecer um objeto; (b) constituição como modo de organização dos elementos constitutivos de um objeto; e (c) constituição enquanto conjunto de normas política e legalmente estabelecidas para reger uma dada nação. O referente do discurso constituinte, conseqüentemente, não pode ser a-histórico, mas, sempre, histórico e contextualmente estabelecido. Não há o discurso constituinte, mas tipos de discurso que, conforme a sua articulação social, funcionam e são reconhecidos como constituintes. Discurso constituinte é um conceito que aponta para a “normatividade” de tipos específicos de discurso em contextos específicos, discursos que funcionam como portadores de “verdade” e “legitimidade”, doadores, então, de sentido e identidade para seus praticantes e usuários.

Como “constituinte”, esse gênero de discurso se sustenta sobre um *archéion*. Maingueneau usa esse termo grego (que está na base do termo latino *archivum*) para apontar o elemento fundante do discurso constituinte, ou seja, aquilo que torna um discurso qualquer em discurso constituinte. O *archéion* é, simultaneamente, o primeiro e o mais poderoso, a fonte e o sustentáculo de uma realidade: “o ‘*archéion*’ associa assim intimamente o trabalho de fundação no e pelo discurso, a determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados, e à elaboração de uma memória” (MAINGUENEAU, 2000, p.7). Inevitavelmente, os discursos que se consideram constituintes coexistem em relação de conflito entre si na busca pela hegemonia discursiva em uma dada sociedade, uma vez que em sociedades complexas há diferentes *archéia* em operação simultânea. A definição de um *archéion*, portanto, é um dos pontos de partida para se reconhecer um discurso como constituinte. Maingueneau, porém, não discute a especificidade dos diferentes *archéia* dos discursos que considera constituintes, tomando por assentada a validade de declarações corriqueiras na academia sobre os mesmos. Na linguagem da semiótica da cultura, o discurso constituinte é análogo ao conceito de espaços centrais: “O espaço semiótico se organiza entre espaços centrais mais organizados e espaços periféricos mais amorfos. Quando há choques de textos essa irregularidade tende a ser esquecida, como se houvesse um choque no mesmo nível” (NOGUEIRA, 2012b, p.23).

A conflitividade entre discurso religioso, filosófico, jurídico e científico tem sido tema de discussão há muito tempo. Em relação à conflitividade entre discurso religioso e discurso literário, assim a descreve João Leonel:

² A descrição e a listagem dos tipos de discurso classificáveis como constituintes pode ser encontrada em Maingueneau (2006). O texto fundante da proposta do discurso constituinte é a obra de Maingueneau e Cossutta (1995).

Ela é fruto de tensões seculares ocorridas principalmente na Europa, que, por séculos, foi dominada pela Igreja e sua visão de mundo, interferindo de maneiras diversas nas artes e na literatura. Quando gradativamente os artistas foram assumindo maior liberdade, principalmente a partir da Renascença, a literatura trilhou um caminho por vezes anticlerical e antirreligioso (LEONEL, 2016, p.49).

Assim, o discurso religioso fundamenta-se, por exemplo, no “sagrado” (para as três religiões abraâmicas, na “revelação”); os discursos filosófico e científico fundamentam-se na “racionalidade” (instrumental ou transcendental); e o discurso jurídico fundamenta-se na justiça, que é expressa na lei. Comum a esses quatro tipos de discurso está a relação exclusiva com a “verdade”, de modo que tendem a competir intensamente entre si. O discurso literário, por outro lado, se fundamenta na “estesia”, aparecendo, em contraste com os demais, como epistemologicamente mais aberto – sua relação com a verdade é distinta da dos anteriores, e aposta no veridictório, mais do que no verdadeiro.

Essa mera descrição dos diferentes *archéia* dos discursos constituintes na atualidade já mostra o seu caráter internamente polêmico e conflitivo. O *archéion* do discurso religioso é o sagrado ou a revelação, ou alguma outra realidade? De que tipo de racionalidade está-se falando quando se define ciência e filosofia como discursos racionalmente fundados? Em que consiste a “justiça” enquanto *archéion* do discurso jurídico? O caráter constituinte de determinados tipos de discurso aponta, assim, para o caráter interacional e conflitivo da própria linguagem em seu funcionamento concreto. Cada tipo de discurso necessita de outro ou outros discursos para se constituir (interação), mas, ao se constituir, alguns tipos de discurso se consideram exclusivamente constituintes (conflito). Na terceira seção do artigo será dedicado espaço à discussão sobre o *archéion* do discurso religioso propriamente dito.

A partir dessa definição de *archéion*, podem-se listar as três dimensões fundamentais do discurso constituinte, a serem analisadas brevemente na sequência: (a) o trabalho de fundação no/pelo discurso; (b) a determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados; e (c) a elaboração de uma memória.

Um discurso constituinte possui, portanto, um trabalho específico de autofundação discursiva. Esse trabalho é o da constituição de “campos discursivos”:

[...] um conjunto de [...] posicionamentos [que] estão em relação de concorrência no sentido amplo, delimitando-se reciprocamente: por exemplo, as diferentes escolas filosóficas ou as correntes políticas que se defrontam, explicitamente ou não, em uma certa conjuntura, na tentativa de deter o máximo de legitimidade enunciativa (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p.91).

O discurso constituinte, assim, funda-se na interdiscursividade e, também, funda a “interdiscursividade”, embora oculte a sua constituição interdiscursiva, apresentando-se como autoconstituído.

Um campo discursivo precisa, para existir, de uma “comunidade discursiva”, que é o conceito explicativo da “determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados”. Comunidades discursivas se organizam de formas diversificadas e partilham uma “ordem discursiva”, ou pelo menos um conjunto de ritos, doutrinas e normas. A forma de tais comunidades discursivas, que só existem pela/na enunciação dos textos, varia em função do tipo do discurso constituinte e de seu posicionamento no campo discursivo. O posicionamento é a localização do discurso entre um modo de organização social e um modo de existência dos textos, de modo que “doutrina” e “instituição” são inseparáveis e interconstituintes. Por “doutrina” entendem-se os conteúdos normativos de um dado discurso constituinte, tais como os conceitos científicos, as doutrinas religiosas, a legislação, o cânon literário etc.

As comunidades discursivas comumente se revestem de formas institucionais que normatizam e legitimam o direito ao discurso – o direito de produzir, fazer circular, interpretar e alterar a doutrina do discurso constituinte. Estabelecem produtores e intérpretes consagrados da doutrina, guardiães do *archéion* e divulgadores das doutrinas do discurso constituinte. Evidentemente, cada tipo de instituição discursiva constituinte estabelece as suas regras e estruturas que normatizam o direito ao discurso, implementando hierarquias discursivas baseadas em diferentes tipos de competências ou habilidades.

Finalmente, o *archéion* estabelece e funda a “memória” do discurso constituinte. Essa memória é constituída pela doutrina, pelas regras de funcionamento institucional e pela tradição dos conteúdos discursivos. A memória e a institucionalidade se mesclam, uma vez que são os portadores do direito discursivo, que garantem a continuidade discursiva e estabelecem as regras de acesso aos conteúdos doutrinários e institucionais. Normalmente, constitui-se uma linguagem específica acessível apenas às pessoas autorizadas, seja ela uma língua natural, seja um jargão especializado, tais como os idiomas originais dos textos sagrados, ou o idioma consagrado da tradição litúrgica, ou o jargão científico etc.

Sob esse ponto de vista, a distinção entre a linguagem religiosa e a científica, estabelecida, por exemplo, por Wittgenstein, não se sustenta (WITTGENSTEIN, 1966, *in passim*). Os três componentes considerados peculiares do jogo da linguagem religiosa – não julgada pela evidência, não significativa do ponto de vista do conteúdo e fortemente afetada pelo componente emocional e normativo –, são, de fato, comuns aos diferentes tipos de discurso constituinte, sendo apenas articulados de modo diferente em cada um deles. São diferentes os tipos de “evidência” nas ciências e nas religiões, mas ambos os discursos dependem de evidências para legitimar as suas doutrinas. Os conteúdos doutrinários religiosos e científicos podem se opor em diversos casos, mas isso não quer dizer que os conteúdos religiosos não sejam significativos para a respectiva comunidade discursiva, assim como certos conteúdos de doutrina científica podem ser considerados não-significativos para algumas comunidades discursivas religiosas.

De fato, o que efetivamente diferencia o discurso religioso dos demais discursos constituintes é o *archéion* específico dessas diferentes formas de discurso constituinte. A partir do *archéion*, diferentes epistemologias e jargões são constituídos, construindo as suas próprias normas de validação e difusão. É também a partir do *archéion* que os “gêneros textuais”³ específicos de cada tipo de discurso constituinte são estabelecidos e validados. Que o “mito”, por exemplo, tenha sido relegado ao espaço dos discursos religioso e literário, e banido do científico, por exemplo, não tem nada a ver com a “linguagem religiosa” enquanto tal, mas, sim, com as regras de validação do discurso constituinte científico (e do filosófico e do jurídico). No caso do discurso filosófico, por exemplo, o uso e a validade do gênero textual “mito” são intermitentes, e fazem parte dos conflitos internos da comunidade discursiva filosófica. Dependendo da definição de “mito”, pode-se até dizer que a ciência é mítica – por exemplo, se definido o mito como uma busca de sentido ou de ordem para a vida ou o cosmos.

Enfim, a partir da definição de discurso constituinte, deve-se reconhecer a permanência dos conflitos entre as diferentes “linguagens” (ou códigos de linguagem) dos tipos de discurso constituinte que coexistirem em uma dada sociedade. O grau de conflitividade poderá variar, mas, pela sua própria natureza, cada discurso constituinte verá a si mesmo como autoconstituído e constituinte, e aos demais como heteroconstituídos e não-constituintes. Todavia, como a natureza do discurso constituinte é “discursiva”, está plenamente aberta a transformações e reformulações, de modo que a conflitividade

³ “[...] os gêneros são tipos de texto que codificam os traços característicos e as estruturas dos eventos sociais, bem como os propósitos dos participantes discursivos envolvidos naqueles eventos. Assim, os gêneros textuais (orais ou escritos) constituem um ‘inventário’ dos eventos sociais de determinada instituição, ao expressarem aspectos convencionais daquelas práticas sociais, com diferentes graus de ritualização” (BALOCCO, 2005, p.65).

pode até ser substituída pela complementariedade ou pela dialogicidade. Pode-se, então, falar em diálogo interconstituinte, como um procedimento sociocultural similar ao do diálogo inter-religioso.

O texto religioso como texto estésico

No segmento anterior utilizou-se o conceito de discurso constituinte para situar a linguagem religiosa no campo da discursividade em geral. O enfoque de Maingueneau fez olhar para o discurso religioso a partir do ponto de vista da articulação “entre textos e lugares sociais”. Cabe, agora, analisá-lo a partir do ponto de vista dos “textos”, ou seja, observar os componentes específicos do código de linguagem religiosa. De acordo com Maingueneau, o “código de linguagem que mobiliza o discurso é, com efeito, aquele através do qual ele pretende que se *deve* enunciar, o único legítimo junto ao universo de sentido que ele instaura” (MAINGUENEAU, 2000, p.10, grifo do autor).

A partir de seu *archéion* específico, o texto religioso pode ser caracterizado como predominantemente “estésico” – termo aqui usado para diferenciá-lo em relação à linguagem propriamente “estética” da literatura e das artes, e fundado na premissa de que uma dimensão estésica está presente em todos os códigos de linguagem dos diferentes discursos constituintes. Em que consiste a “estesia” do ponto de vista semiótico? Lúcia Teixeira assim define a “estesia”, recorrendo a Greimas:

A entrada do sujeito nessa experiência só é possível pelo arrebatamento da paixão que os confunde, provocando a fusão entre sujeito e objeto. Entendida como efeito da linguagem em discurso, a paixão não é apenas o êxtase dos sentidos, tremor incontrolável do corpo, enlevo da alma, mas a perturbação da narrativa, a fratura do sentido, o rumor que atravessa a coerência e a linearidade, desfazendo-as. Greimas vai chamar a isso deslumbramento: uma espécie de relâmpago passageiro que perturba a visão, permitindo ver de outro modo o que sempre lá esteve, no mesmo lugar que agora é outro. O retorno à ordem não se dará facilmente, não se retorna intocado. A luz esteve lá, ofuscou a visão por um momento e ficou retida num certo modo de olhar o mundo que não mais se descola do sujeito. Essa é a ambição ética da literatura, das artes: fazer ver o mundo de outro modo, preencher a espera tensa do sujeito com o susto do deslumbramento e fazê-lo retornar da experiência inquieto, tocado pela possibilidade de tudo ressignificar (TEIXEIRA, 1995, p.259).

A experiência religiosa, de modo geral, se constitui de modo predominantemente estésico, fazendo com que a linguagem religiosa incorpore elementos textuais mais comumente utilizados na literatura e nas artes do que nas ciências ou nos discursos jurídicos e filosóficos. No caso específico dos Cristianismos, por exemplo, a tensão entre a linguagem dos “fiéis” e a linguagem cifrada da “teologia” acadêmica pode ser entendida a partir da adoção, na teologia acadêmica, de códigos científicos de linguagem.

É própria do texto religioso a busca da permanência da fusão entre sujeito e objeto – sendo que o “objeto” é, em várias religiões, entendido como “sujeito”. Para que haja essa permanência, é necessário que o deslumbramento inicial da experiência seja relativizado e ordenado discursivamente (compreensão similar é construída nas ciências das religiões, tema a que se voltará mais adiante). Diferentes tipos de comunidades discursivas religiosas constroem formas específicas de manutenção da fusão sujeito-objeto, mais comumente mediante formas rituais e litúrgicas que possibilitem a repetição da experiência de deslumbramento. Dessa forma, a “ambição ética” da Religião é alimentada e concretizada, provocando distintas ressignificações do mundo e seus sentidos.

Essa visão da “estesia” participa de um modo de fazer semiótica que tem sido intitulado de semiótica “tensiva”, graças à sua ênfase fundamental na compreensão da relação entre “sujeito” e “conhecimento” fundada predominantemente na afetividade. O conceito de tensividade – que representa a bifurcação

entre intensidade (o sensível) e extensidade (o inteligível), o ponto de encontro entre a paixão e o saber –, é a chave explicativa da relação significativa. Ao discutir o conceito de tensividade, Claude Zilberberg descreve o pensamento religioso como uma forma veemente de linguagem “intensiva”, expressando, em outro registro, a noção de fusão entre sujeito e objeto:

Segundo Cassirer: ‘este pensamento não é impulsionado pela vontade de compreender o objeto, no sentido de abarcá-lo com o pensamento e de incorporá-lo a um complexo de causas e de consequências: é simplesmente possuído por ele’. Nessas condições, a captação ajusta três estratos significantes: a vivacidade do tempo, a passivação do sujeito e a religiosidade, na medida em que o religioso potencializa um evento prodigioso. O modelo da ‘eclusa’ (Deleuze) permite subordinar o exercício ao evento. O religioso se relaciona, antes de tudo, com a veemência da intensidade: ‘o único núcleo firme que nos resta para definir o ‘mana’ é a impressão do extraordinário, do não-habitual, do insólito. O essencial aqui não é que se encerra o termo, mas, sim, a própria determinação, esse caráter de insólito’. O religioso não é, talvez, mais do que isto. Não é potencializado por que importa: importa porque é potencializado (ZILBERBERG, 2011, p.14).

No texto mítico e na religiosidade, a relação do sujeito com o conhecimento é caracterizada pela vivacidade do tempo e pela passivação do sujeito. Ou seja, a formação do conhecimento religioso não segue os ritmos da formação do conhecimento científico, nem é realizada pelo exercício ativo da pesquisa. Ao contrário, segue os ritmos da experiência estética, em que a temporalidade é acelerada, e se dá mediante a relação passiva do sujeito com o objeto que lhe doa conhecimento; não se trata de ausência de ação, mas de predomínio da recepção e da situação do ser afetado pelo objeto. No discurso religioso prioriza-se o evento, e não o acontecimento; a imprevisibilidade, e não a previsibilidade; o incausado, e não a causalidade.

Assim, o texto religioso se caracteriza primariamente pela relação afetiva entre sujeito e objeto, remetendo para segundo plano o componente cognitivo; o sensível prepondera sobre o inteligível, sem que haja um dualismo subjacente. Não se trata, portanto, de uma linguagem “não-significativa” ou “não-cognitiva”, mas de uma linguagem em que a significação deve dar conta da fusão entre sujeito e objeto, fazendo do discurso religioso um discurso mais subjetivo do que objetivo, no qual predomina a intersubjetividade, ao invés da objetividade de outros tipos de discurso constituinte.

Não se trata, também, de distinguir o texto religioso do científico, por exemplo, a partir do caráter metafórico da linguagem religiosa. Ora, “segundo os semioticistas e a ciência cognitiva, o pensamento humano é composto e estruturado por imagens. A base da linguagem e do pensamento humano é ‘metafórica’, ou seja, *constituído por imagens*” (NOGUEIRA, 2011, p.228, grifos do autor). Assim, para entender o discurso religioso não se podem privilegiar os seus conteúdos propriamente ditos, mas as relações intersubjetivas de que eles procuram dar conta. Passando a outro registro de linguagem especializada, não se trata, então, de estudar a Religião a partir dos “acontecimentos” da mesma, mas a partir do evento⁴ (ou eventos) que caracteriza a experiência e o discurso religioso.

O evento enquanto natureza do *archéion* do discurso religioso

Conforme mencionado na introdução deste artigo, Maingueneau e Cossutta não discutem a natureza do *archéion* do discurso constituinte. Utilizam-se de termos como “sagrado”, “razão” e “justiça” para indicar os respectivos *archéia* do discurso religioso, científico e jurídico, por exemplo. No caso do discurso constituinte religioso, a escolha do termo “sagrado” para designar o seu *archéion* é

⁴ O conceito de “evento” oferece substância conceitual aos termos mais formais de “veemência da intensidade” e “caráter de insólito” no texto citado de Zilberberg.

bastante compatível com a terminologia presente no campo das ciências das religiões. A questão que se coloca, porém, tem a ver com a natureza do sagrado – ou, de fato, com a natureza da própria noção de *archéion*. Antes, porém, de se discutir o sagrado como *archéion* do discurso religioso, é necessário definir o que se entende por “evento”.

Dentre as várias formas de definição de “evento”, prefere-se aqui a de Alain Badiou, que, em um diálogo crítico com Deleuze, propõe quatro axiomas constitutivos do “evento”, entendido como conceito formal. Sua concepção do evento possui, também, a capacidade de romper com os dois modos mais comuns de acesso ao conhecimento:

[...] romper com o empirismo é pensar o evento como advento daquilo que se subtrai de toda a experiência; o ontológico in-fundado e a descontinuidade transcendental. Romper com o dogmatismo é remover o evento da ascendência do Um. É subtraí-lo da Vida a fim de legá-lo às estrelas (BADIOU, 2006, p.410).

Axioma 1. Um evento nunca é a concentração da continuidade vital ou a intensificação imanente de um devir. Nunca é coextensivo com o devir. Ao contrário, é, de um lado, um puro corte no devir feito por um objeto do mundo, através da auto-aparição desse objeto; e de outro, também a suplementação da aparição mediante a emergência de um traço: o antigo inexistente que se tornou uma existência intensa (BADIOU, 2006, p.406).

Axioma 2. O evento não pode ser a invasão inseparável do passado sobre o futuro ou o ser eternamente passado do futuro. É, ao contrário, uma evanescência separadora, um instante atemporal que separa o estado anterior de um objeto (o sítio) de seu estado subsequente. Pode-se também dizer que o evento extrai de um tempo a possibilidade de outro tempo. Este outro tempo, cuja materialidade envelopa as consequências do evento, merece o nome de novo presente. O evento não é passado nem futuro. Ele nos torna presente o presente (BADIOU, 2006, p.407).

Axioma 3. O evento não pode resultar das ações e paixão de um corpo, nem pode diferir, em espécie, dessas ações e paixões. Ao contrário, um corpo ativo adequado ao novo presente é um efeito do evento, como veremos detalhadamente no livro VII. Devemos, aqui, reverter Deleuze – no sentido em que ele mesmo, seguindo Nietzsche, quer reverter Platão. Não são as ações e paixões dos múltiplos que são sintetizadas no evento como um resultado imanente. É o golpe do Um eventual que magnetiza multiplicidades e as constitui em corpos subjetiváveis. E o traço do evento, incorporado no novo presente, é, obviamente, da mesma natureza das ações do corpo (BADIOU, 2006, p.407).

Axioma 4. Não pode haver composição daquilo que é por um único evento. Ao contrário, há uma de composição dos mundos por múltiplos sítios eventais. Assim como a separação do tempo, também o evento é uma separação de outros eventos. Verdades são múltiplas e multiformes. Elas também existem excepcionalmente nos mundos, não são o Um que torna os mundos harmônicos entre si (BADIOU, 2006, p.407).

O evento, enquanto corte ou interrupção, é, simultaneamente, histórico e trans-histórico; não é passado nem futuro, mas sempre um novo presente que incorpora passado e futuro em sua presença-ausente. O evento é, de fato, um acontecimento ou cadeia de acontecimentos que transcende a sua condição específica de acontecimentos, interrompe a cadeia espaço-temporal de sua historicidade e o eleva a uma condição eventual. O evento é constitutivo de sujeitos (corpos subjetiváveis) – tanto aqueles que o reconhecem como tal, quanto aqueles que não o reconhecem. Simplificadamente, usando a linguagem de Badiou: o sujeito “fiel” é aquele que reconhece o evento, o assume e é identificado por ele; o “reativo” é aquele que reconhece o evento, mas não o assume, opondo-se a ele; e o sujeito “obscuro” é aquele que nega o evento e defende a eterna permanência do mesmo (BADIOU, 2009). O evento não é singular, mas

plural, múltiplo, de modo que não serve como fundamento para a composição de um mundo específico, mas sempre opera como ruptura da unidade imposta aos mundos plurais da vida humana.

Pode-se pensar a natureza do sagrado enquanto “evento”. O sagrado não é uma substância, ora presente, ora ausente; ora aceita, ora rejeitada. Não é um componente da natureza humana ou da natureza em geral. Sagrado é uma forma de configurar o mundo a partir da ruptura, da interrupção, da pluralização. As pesquisas fenomenológicas sobre o sagrado (seja de Eliade, Durkheim, James ou Otto) sempre destacam o caráter cindido do sagrado, comumente entendido como o oposto ao profano. Pode-se ir além dessa visão binária e pensar o sagrado como força eventual, como momento de ruptura entre mundos – na linguagem de Badiou, mundo, no plural, corresponde aproximadamente a situações históricas ou sociais específicas. Como fundante, o evento não compõe um mundo, mas pluralidades de mundos, ou seja, uma realidade inerentemente plural e conflitiva⁵.

A partir dessa noção formal de evento, pode-se, então, repensar as relações entre extraordinário e institucional na experiência religiosa e no discurso religioso. Não se trata exclusivamente de uma relação de oposição, mas de uma relação tensa de transformação que demanda a aceitação por parte das pessoas que, pelo evento, são transformadas em sujeito, em corpos eventais. Assim, o evento constitui corpos subjetiváveis que podem ser fiéis, reativos ou obscuros.

Mendonça (2004) sintetizou a noção de sagrado selvagem de Bastide e suas implicações para a institucionalização da experiência religiosa. O autor se baseia em Bastide para propor um mecanismo de causalidade, reforçado por uma observação de Durkheim:

Segundo ele [Bastide], o homem é uma ‘máquina de fazer deuses’ que, à medida em que o sagrado se torna ‘frio’ (*froid*) nas instituições religiosas (igrejas) recria o sagrado ‘quente’ (*chaud*), que ele chama de ‘sagrado selvagem’. A irrupção do sagrado constitui um ponto de efervescência, *un point d’orgue*, isto é, uma suspensão na cadência musical (caldeirão). Émile Durkheim afirmara que a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Bastide conclui, a partir daí, que os estados de efervescência religiosa não são duráveis. Após a efervescência há uma queda do fervor sociológico. A religião já instituída desenvolve-se a partir dessa queda ‘como gestora da experiência do sagrado’ (MENDONÇA, 2004, p.31, grifos do autor).

Mendonça, Bastide e Durkheim partilham de um mesmo pressuposto sobre a Religião: ela é uma manifestação do sagrado (como realidade ôntica), uma realidade distinta da realidade profana, imiscuindo-se nesta e com ela entrando em conflito. Essa noção metafísica do sagrado tem sido sujeita a diversas críticas, tanto internamente no campo das Ciências das Religiões como no campo filosófico, não sendo necessário retomá-las aqui⁶. Desvestida de seu caráter metafísico, a noção de sagrado selvagem de Bastide pode ser relida e redefinida a partir da noção de evento enquanto *archéion* do discurso constituinte religioso. Enquanto uma concepção metafísica, a noção do sagrado selvagem naturaliza o que é histórico e estabelece uma relação inaceitável de causa-efeito entre institucionalização e esfriamento religioso:

Essa gestão do sagrado pela igreja, diz Bastide, ao contrário do que se pode pensar, tem um aspecto ou valor positivo, pois que assegura sua continuidade sob a forma de uma comemoração, de uma ‘lembrança’ ensurdecida, de uma memória ou tradição. Por outro lado, porém, a instituição, através de sua liturgia burocratizada, impede que o sagrado volte em inovações perigosas, e também com outro discurso, um discurso diferente do aceito pela ortodoxia. A liturgia padrão, assim como o

⁵ Essa pluralidade é visível e óbvia em todas as formas institucionalizadas de discursos constituintes. Não há uma única “doutrina verdadeira” no discurso religioso, no científico, no jurídico etc. Pluralidade de mundo é fator inerente a toda e qualquer comunidade discursiva.

⁶ Talvez a mais contundente e conhecida crítica, na pesquisa brasileira, venha de Usarski (2004). Na filosofia, um bom ponto de partida são as duas coletâneas de ensaios sobre a religião por Jürgen Habermas (HABERMAS, 2005, 2012).

discurso certo da ortodoxia, aprisiona o sagrado, transformando-o de selvagem em dominado (MENDONÇA, 2004, p.31).

Se se entender, porém, o sagrado enquanto evento, pode-se formular uma explicação mais viável para o que Roger Bastide chamou de “domesticação do sagrado selvagem”: ela não ocorre primariamente por causa da institucionalização e estabelecimento de ordem doutrinária, mas porque é própria do discurso constituinte, porque a resposta ao evento nunca é singular, mas sempre plural e conflitiva – independentemente, portanto, da formatação institucional que se segue à emergência da comunidade discursiva. A vivência da Religião será sempre marcada pela tensão entre evento e acontecimento, entre o inusitado e o rotineiro, entre o novo e o tradicional. É claro que o modo específico dessa tensão varia, não só em relação às religiões entre si, mas também em relação às formas de organização das comunidades discursivas no âmbito de uma única Religião. Dada a sua configuração plural, mesmo nas comunidades discursivas mais institucionalizadas, a força do evento pode se fazer presente e romper com a rigidez institucional, bem como com a rigidez pessoal de membros “institucionalizados” da comunidade discursiva religiosa.

Se examinado esse fenômeno do ponto de vista do conceito de discurso constituinte, o caráter inevitável da domesticação do sagrado pela instituição pode ser relativizado e, em vez de uma relação de causalidade, ter-se-á uma relação de tensão entre o “discurso” oficial e o “discurso” de praticantes. Essa relação variará em conformidade com as relações de poder estabelecidas entre a hierarquia institucional e os membros da instituição religiosa. Pode ser uma relação de domesticação ou dominação, mas também pode ser uma relação de aceitação dentro de limites (caso comum nas denominações pentecostais, por exemplo; ou a nova relação entre a hierarquia católico-romana e a renovação carismática católica), ou, ainda, de plena valorização do caráter eventual da experiência e do discurso religioso. Um exemplo pode ser encontrado na Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico (c2018), que se declara fundada na doutrina que afirma o avivamento permanente como parte integrante da vida institucional⁷.

Não se trata, então, de um esfriamento inevitável do “sagrado selvagem”, mas de múltiplas disjunções dos mundos religiosos. Trata-se da afirmação da multiplicidade das “doutrinas” do discurso religioso e dos modos de relação subjetiva com o evento. Assim, definida a natureza do *archéion* do discurso religioso como “evento”, pode-se escapar da permanente tentação do Um, do único modo de composição do discurso. O sagrado eventual é múltiplo, e ao mesmo tempo que constitui, desconstitui; ao mesmo tempo que vincula o discurso religioso ao passado arquetípico, separa-o dele; ao mesmo tempo que projeta o novo, separa o discurso religioso do futuro da mera inovação. O evento, enquanto *archéion* do discurso religioso, mantém a experiência e o discurso religioso na constante busca da presença-ausente do evento múltiplo. Constantemente situa a vida religiosa na pluralidade de respostas subjetivas ao evento.

Conseqüentemente, o discurso religioso é instável e plural, de modo que não é nada incomum que hierarquias se esforcem por dominar a instabilidade e a pluralidade, reduzindo-as à estabilidade dos ritos e doutrinas dogmáticamente estabelecidos e performatizados. Poderia ser dito que as hierarquias funcionam como sujeitos reativos, lideranças que reconhecem o evento fundante, mas não o assumem plenamente como tal, buscando controlá-lo e adequá-lo a uma ordem capaz de compor um mundo Uno. Esse esforço, porém, jamais é plenamente bem-sucedido, dado que a força do evento é incontrolável e supera a energia passivadora do Um institucionalmente constituído. Incontrolável, o evento também jamais pode ser planejado e preparado, ele apenas acontece e, ao acontecer, demanda ser reconhecido como evento a fim de efetuar a sua desconstituição constituinte de novos mundos e novas possibilidades.

⁷ A Declaração de Princípios Gerais pode ser encontrada em: <<https://avivamentobiblico.org/o-que-cremos/?v=19d3326f3137>>. Acesso em: 11 ago. 2018.

A negação da validade do religioso é uma operação do sujeito “obscuro”, incapaz de admitir o evento, tentando estabelecer o mundo Uno como uma realidade permanente, fundada em uma transcendência irrecusável.

Essa característica plural do evento pode ser percebida, por exemplo, nas religiões monoteístas abraâmicas, através da sua pluralidade de formas institucionais, doutrinárias, litúrgicas e existenciais, mas também através de seus cânones textuais plurais. As Escrituras de Judaísmo, Cristianismo e Islamismo são plurais, tanto do ponto de vista interno quanto do ponto de vista institucional. A Torá judaica não é apenas o livro, mas também a tradição viva de sua interpretação. O Corão islâmico não é apenas o livro, mas também a sua releitura na Suna. A Bíblia cristã não é apenas o livro, mas a sua constante reinterpretação nas tradições eclesiais, confessionais e movimentos de renovação. Enfim, não se trata de uma história cíclica de início selvagem, esfriamento do sagrado e nova experiência do sagrado selvagem, mas da constante tensão, nas comunidades discursivas religiosas, entre o evento e o acontecimento, o novo e o velho, o presente domesticado e o presente eventual; também da tensão entre as diferentes formas subjetivas de resposta ao evento. Tensão cujas formas concretas são imprevisíveis na totalidade, visto que a emergência do evento é imprevisível e o próprio evento é uma realidade plural.

Conclusão

Através de um modo transdisciplinar estabeleceu-se um percurso conceitual que visou responder a questões prementes da pesquisa sobre Religião e linguagem. A hipótese central é de que não há uma distinção essencial ou ontológica entre a linguagem religiosa e outras formas de linguagem. Sequer existe uma distinção operacional entre formas de linguagem que se costuma definir como antagônicas ou conflitivas entre si (e.g., linguagem científica e linguagem religiosa etc.). O discurso religioso opera como discurso constituinte, assim como outros tipos de discurso operam dessa forma – lembrando que ser discurso constituinte não é algo inerente a um tipo de discurso específico, mas é o resultado de uma operação política sobre o saber.

A distinção é de outro tipo. É predominantemente semiótica, na medida em que cada tipo de discurso constituinte gera diferentes conjuntos de sentidos, ou, na terminologia de Maingueneau: diferentes doutrinas e códigos de linguagem, diferentes modos de doar sentido ao mundo e de criar identidades. É, também, predominantemente política, na medida em que cada tipo de discurso constituinte engendra distintas comunidades discursivas e distintas formas de relações de poder, internas e externas, configurando diferentes mundos em permanente tensão entre si.

Referências

BADIOU, A. *Logiques des Mondes*. Paris: Éditions du Seuil, 2006. p.406-410.

BADIOU, A. *Logics of worlds*. London: Continuum, 2009.

BALOCCO, A.E. A perspectiva discursivo-semiótica de Gunther Kress: o gênero como um recurso representacional. In: MEURER, J.L.; BONINI, A.; MOTTA-ROTH, D. (Org.). *Gêneros: teorias, métodos, debates*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005. p.65-80.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2005.

- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012.
- IGREJA EVANGÉLICA DO AVIVAMENTO BÍBLICO. *Princípios gerais*. São Caetano do Sul: Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico, c2018. Disponível em: <<https://avivamentobiblico.org/o-que-cremos/?v=19d3326f3137>>. Acesso em: 8 ago. 2018.
- LEONEL, J. Religião e linguagem literária: contribuições da literatura para a interpretação de textos religiosos. *Reflexão*, v.41, n.1, p.47-59, 2016. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v41n1a3716>.
- MAINGUENEAU, D. Analisando discursos constituintes. *Revista do GELNE*, v.2, n.2, p.1-12, 2000.
- MAINGUENEAU, D. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MAINGUENEAU, D.; COSSUTTA, F. L'Analyse des discours constitutants. *Langages*, n.117, p.112-25, 1995.
- MENDONÇA, A.G. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*, v.18, n.52, p.29-46, 2004.
- NOGUEIRA, P.A.S. Do silêncio do texto às imagens da ressurreição: cultura visual e interpretação bíblica. *Pistis e Práxis: Revista de Teologia Pastoral*, v.3, n.1, p.221-237, 2011.
- NOGUEIRA, P.A.S. Introdução. In: NOGUEIRA, P.A.S. (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012a. p.9-12.
- NOGUEIRA, P.A.S. Religiões como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, P.A.S. (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012b. p.13-30.
- TEIXEIRA, L. Da imperfeição: um marco nos estudos semióticos. *Galáxia*, n.4, p.257-261, 1995.
- USARSKI, F. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo "Clássico" da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Revista de Estudos da Religião*, n.4, p.73-95, 2004.
- ZILBERBERG, C. *Des formes de vie aux valeurs*. Paris: PUF, 2011. p.14-15.
- WITTGENSTEIN, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious Belief*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Como citar este artigo/How to cite this article

ZABATIERO, J.P.T.M. Linguagem religiosa: constituição, tensividade, evento. *Reflexão*, 44, e184382, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4382>