

Sagrado e Profano: interfaces

Ênio Brito Pinto

Antes de tudo, quero contar um pouquinho sobre como foi meu primeiro contato com o tema de nossa mesa de hoje e como escolhi desenvolvê-lo. A princípio, esse tema, “Sagrado e Profano: interfaces”, me entonteceu, porque amplo demais. Senti-me como aquele turista que, tendo pouco tempo para um passeio há anos sonhado, de repente, se percebe em uma grande praça, cheia de alamedas igualmente atraentes, cheia de caminhos igualmente instigantes, e tem que escolher um, e apenas um deles. Que trabalho difícil! Em quinze minutos, tecer algumas considerações sobre as interfaces entre sagrado e profano! Ou melhor: sobre alguma interface entre sagrado e profano. Alguma das tantas!

Deixei, por dias a fio, a imaginação vagar em cada uma das alamedas possíveis. Por escolha, não me movi. Deixei que apenas a imaginação se movesse...

Como alguns de vocês sabem, estou terminando meu doutoramento em Ciências da Religião, na PUC de São Paulo. E foi lá para a PUC que minha imaginação primeiro passeou. Passeou pelas trilhas do sagrado. Em Ciências da Religião, não há palavra mais complicada que “sagrado”. São inúmeros e, às vezes, até contraditórios seus significados nos estudos sobre as religiões humanas, de modo que a palavra *sagrado* não pode ser adotada como se fosse um termo de significação evidente e facilmente acessível. Descobri, então, nesse primeiro passo do passeio de minha imaginação que teria que definir o mais claramente possível o termo para que ficasse suficientemente compreensível sobre o que estou tratando. Assim, de imediato, trato de esclarecer, a partir principalmente do ponto de vista de um cientista da religião, o que entendo por *sagrado* neste texto.

Não há nada que, por si só, seja sagrado: o que vai dar o caráter sagrado a um fenômeno é a atitude dos homens perante esse fenômeno. Com isso, quero dizer que o sagrado é fruto de uma postura diante da vida e/ou de alguns de seus fenômenos. Uma postura inevitável, uma vez que em todo ser humano encontraremos alguma forma de sacralização de ao menos um fenômeno de

¹ Apresentado na mesa de encerramento da V Jornada Paulista de Gestalt-terapia, no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo, em 17/09/2006. Publicado em Revista de Gestalt, v. 15, p. 29-34, 2006

sua existência, pois, como afirma Eliade, (1971, p. 10) “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história desta consciência.”. Assim, podemos, com segurança, afirmar que o *sagrado* remete ao mistério e à reverência, provoca respeito religioso.

Definido o que entendo por sagrado agora, passo a esclarecer aonde me leva o termo *profano*. Para mim, ele só tem significado quando contrastado com o sagrado. A definição do profano se dá pela negativa: profano é aquilo que NÃO é sagrado. Inclusive no *Houaiss*. O que faz pensar que é possível que o sagrado tenha aparecido antes do profano. Ou, ao menos, que o profano só se definiu depois que se definiu o sagrado. Talvez a melhor fala seja a seguinte: uma vez descoberto o sagrado, ele revelou o profano. Um não existe sem o outro. Por isso, é tão difícil falar-se em interfaces entre sagrado e profano. Sagrado e profano, mais do que terem interfaces, são polares. Polares e co-dependentes. Interdependentes. Figura e fundo, fundo e figura, um contido em e definindo o outro, o outro contido em e definindo um. Polaridades presentes na maneira com que o ser humano entende e lida com o mundo, com a história, com o tempo, com o outro, com o sentido e o significado de suas experiências.

Polaridades presentes também no campo das psicoterapias. E aqui há que se ter cuidado. Pois o lugar das psicoterapias é o campo do profano, muito, muito mais que o do sagrado. A psicoterapia só existe porque o campo do profano se expandiu.

Se olharmos para a história do ser humano, poderemos observar que, ao longo do tempo, o sagrado foi cada vez mais cedendo lugar ao profano. Esse processo é conhecido como secularização, ou desencantamento do mundo. Ele tem seu ponto marcante a partir da Idade Média, quando se define a ruptura entre a sociedade tradicional e a sociedade moderna, uma ruptura que se dá através da ampliação das matrizes de valor, descentralizando a religião. Em outros termos, a secularização marca uma ampliação das instâncias que conferem sentido ao real, tarefa exclusiva da religião até então. A partir da secularização, a religião passa a ser um assunto preponderantemente individual, privado. O ponto alto da secularização é a chamada racionalidade técnico-científica-econômica, através da qual o cálculo e a técnica ocupam o lugar dos meios mágicos de compreensão do mundo e da existência humana, caracterizando um desencantamento do mundo. Um mundo “desencantado” quer dizer um mundo livre de toda visão mágico-religiosa e interpretado exclusivamente pela razão.

A secularização afeta toda a vida cultural e a imaginação humana, podendo ser notada na diminuição dos conteúdos religiosos nas atividades artísticas, na filosofia, mas, sobretudo, no crescimento da ciência como uma perspectiva independente da religião na compreensão do mundo.

Assim, quando falamos em secularização, estamos tratando de um processo longo que se caracteriza principalmente pela libertação de amplos setores sociais da dominação das instituições e símbolos religiosos. Trata-se da separação entre a Igreja e o Estado, da emancipação da educação do poder eclesiástico, da elevação de algumas ciências, especialmente a Medicina e a Economia, à categoria de co-formadoras da moral social, ao lado da religião. Nas questões ligadas à sexualidade, por exemplo, essa passagem do controle religioso para o controle científico é facilmente perceptível se nos lembrarmos que um jovem do século XIX, ao se sentir culpado por uma masturbação, muito provavelmente logo pensaria se seu ato seria um pecado, ou não, ao passo em que um jovem de nossos tempos, se se sentir culpado por se masturbar, logo tenderá a ficar pensando se a masturbação é normal, ou não. A preocupação com o pecado ou com a normalidade do ato denuncia onde está fundamentada a orientação moral social, se na religião ou se na ciência, nesse caso a medicina.

A psicologia e a psicoterapia, da forma que as conhecemos hoje, são frutos desse processo de desencantamento do mundo, são frutos de uma certa preponderância do profano sobre o sagrado que marca nosso tempo. Constituem um campo do qual o sagrado foi alijado por muito tempo, em prol de uma compreensão científica do ser humano e de seu psiquismo. Chegou-se mesmo ao ponto de, em muitas das abordagens em psicologia e em psicoterapia, levantarem-se uma série de teorizações tratando o sentimento religioso humano, bem como as religiões, apenas e tão somente como manifestações que restringiriam o desenvolvimento humano.

Essa postura chegou a tal ponto que se pode até falar em um certo medo da religião por parte dos psicólogos. Por causa desse medo, para grande parte dos psicólogos clínicos, a religião é vista quase que somente em suas vertentes fundamentalistas, o que faz com que seja renegada e entendida como rigidez e ortodoxia. (*cf* Ancona-Lopez, 2004, p. 04) Essa postura, muito mais comum do que se pode imaginar, representa o ápice da secularização no campo das psicoterapias porque nega a possibilidade de que se coloque o sagrado como fenômeno pertinente à psicoterapia.

No entanto, assim como a secularização não implica em total abandono da religião, também em psicoterapia encontramos um espaço para o sagrado. Como bem lembra Rubem Alves,

a religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma como o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade.... O que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados.

Metamorfoseiam-se os nomes. Persiste a mesma função religiosa. (...) Os deuses e esperanças religiosas ganharam novos nomes e novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas, novas roupas, novos lugares e novos empregos. (1990, p. 13)

De fato, da mesma maneira que a secularização não liquidou com a religião, o sagrado não pôde ser inteiramente desalojado da psicoterapia. Assim, há diversas teorias em psicologia e em psicoterapia que estudam um sentimento religioso que se caracteriza por ser inerente ao ser humano, um sentimento religioso que não pode ser compreendido como oposto à razão e, muito menos, pode ser vítima de um reducionismo que o interprete à luz de uma explicação simplista e mecanicista. Essas teorias, dentre as quais se destacam as chamadas teorias humanistas em Psicologia (dentre elas a Gestalt-terapia), vêem esse sentimento religioso como algo que é dinâmico, vivo, criativo e, de certa maneira, independente da religião institucionalizada. (cf Ancona-Lopez, 2004, p. 02)

Por que existem essas teorias em psicologia? Por que a psicoterapia abre espaço para o sagrado? Porque o ser humano o traz.

Tanto o terapeuta quanto o cliente, ao se interrogarem sobre suas vidas, ao darem atenção às interrogações que partem do mais profundo de seu ser, aquelas interrogações que tratam das questões últimas do mundo e da realidade, se deparam com o sagrado. Desse contato com o sagrado surge a experiência religiosa, a qual se fundamenta na busca de resposta a essas interrogações humanas, se fundamenta na busca do contato com o que transcende o humano e se apresenta como misterioso e digno de respeito religioso. Esse contato é algo que mobiliza mais os sentimentos humanos do que sua razão, impedindo um total desencantamento do mundo e, por conseqüência, um total desencantamento das ciências e da psicoterapia.

Se tanto o cliente quanto o terapeuta, porque humanos, abrem espaço para o sagrado na terapia, qual o sentido que isso pode ter em um trabalho psicoterapêutico? Mais do que isso: qual pode ser a visão da Gestalt-terapia quanto aos aspectos que levantamos até agora? Qual a posição da Gestalt-terapia? Como a proposta teórica da Gestalt-terapia orienta o psicoterapeuta no tocante ao contato com o sagrado e a religiosidade, sua e dos clientes? Haverá algo que poderíamos chamar de a abordagem própria da Gestalt-terapia sobre a religião ou a religiosidade de seus clientes? Qual a noção de religião implícita na abordagem gestáltica?

Se para a Gestalt-terapia o homem é um ser de sentidos, um tecelão de sentidos na história, a mim me parece óbvio, então, que este homem de que se fala é religioso. Não porque a busca de sentidos seja feita apenas religiosamente, e sim porque, ao se buscar os sentidos da existência e de algumas experiências dessa existência, inevitavelmente se atravessa o terreno do sagrado, o terreno da religião. É uma das principais funções dos símbolos religiosos ajudar a

pessoa a organizar a própria vida, o que facilita, quando não propicia, que o organismo se atualize em direção ao que é e tem de mais propriamente humano. O ser humano continuamente experiencia o limite da falta de sentido. De certa maneira, o ser humano é aterrorizado pela experiência da falta de sentido. Essa experiência é integrada pela religiosidade a partir da ‘concessão’ de sentidos, pois a religião é ainda um dos (senão o) mais poderosos sistemas de sentido na sociedade. A religião organiza a contingência para que ela faça sentido, transforma o mundo indeterminável em mundo confiável, sem neurotizá-lo necessariamente.

O sagrado é parte do campo, é um processo no campo, um processo “concreto” que influencia e permeia os significados que cada pessoa dá a si, ao mundo, à sua existência e à vida. Mesmo que não seja nomeado, o sagrado está lá; mesmo que apenas potencialmente conscientizável; mesmo que negado, o sagrado está lá no campo. Como um TU à espera do EU.

Não se pode entender o ser humano apenas com base em sua religiosidade; igualmente não se o pode entender sem a sua religiosidade. Penso que quando falamos do ser humano como sendo uma totalidade, devemos nos referir para algo além de um ente biopsicossocial, devemos nos referir a um ente estruturalmente “animobiopsicossocial”, um organismo, integrado por corpo, mente e alma, o qual habita uma cultura e vive em uma época. Essa é a boa forma do ser humano, tal qual posso entender. Por causa disso, então, o processo psicoterapêutico de fundamentação gestáltica pedirá ao psicólogo um esforço no sentido de ampliar seus conhecimentos a respeito das religiões e da dimensão religiosa do ser humano. Isso obrigará o psicólogo a um contato mais atento com os símbolos. O resultado esperado dessa maior atenção aos aspectos religiosos da existência humana será um respeito mais consciente aos símbolos, meio por excelência de expressão da religiosidade humana.

Quando falo em símbolos, quando me refiro à lida com os símbolos religiosos em psicoterapia, apóio-me em Paul Ricoeur (*apud* Wulff, 1997, p. 637), para quem a moderna hermenêutica tem duas tarefas opostas e complementares: por um lado, redução ou desmistificação, com o propósito de limpar dos símbolos religiosos os excessos de idolatria e de ilusão; e, por outro lado, restauração ou relembração do sentido, para que se possa voltar a uma postura fundamentada em compreensão e fé, em busca de uma segunda ingenuidade, um certo tipo de reencantamento do mundo que abre interessante espaço para o diálogo entre ciência e religião, entre sagrado e profano.

PHG² (p. 124/127) defendem que a idolatria, ou seja o exagero nos símbolos, afasta o homem de sua natureza mais primitiva, de modo que os símbolos acabam por se colocar “em lugar” da natureza, ao invés de “junto com” ela. Em nossos tempos, há uma outra forma de idolatria, caracterizada por um excesso compensatório de concretudes, uma polarização, igualmente cristalizada, que privilegia o concreto e tenta negar o simbólico. Nessa polarização cristalizada e reativa, toma-se o prazer pelo prazer, como, por exemplo, na ideologia narcisista que impera no mundo pós-moderno. Em resposta ao símbolo “no lugar de”, a relutância em simbolizar, de maneira que hoje as pessoas acabam por ter “um corpo em vez de alma”, em reação a uma antiga, mas ainda não ultrapassada, pregação por “uma alma em vez de um corpo”. Para PHG, a proposta gestáltica é por “um corpo junto de uma alma”. Em um trabalho terapêutico, isso implica na possibilidade da integração do símbolo e da concretude da vida, ao invés de um aprisionamento no símbolo *ou* na concretude; implica em uma visão holística do ser humano, possibilitadora de um trabalho terapêutico que ajude o ser humano a se afastar de cristalizações preconceituosas ou fanáticas.

Assim posicionado, o terapeuta e a terapia afirmam a possibilidade do transcendente, mas evitam julgar as idéias ou objetos religiosos. Além disso, esta postura permite ao psicoterapeuta e a seu cliente uma abertura diante dos mitos, dos rituais e dos pensamentos metafóricos, o que lhes possibilita abordar a religião “por seus referenciais experienciais: sentimentos profundos e estados internos que vão desde vivências cotidianas a estados transcendentais, sutis ou claramente reconhecidos como míticos.” Desse modo, as pessoas, psicoterapeuta e cliente, podem vivenciar “o poder iluminativo e a densidade dos símbolos.” (Ancona-Lopez, 1999, p. 81)

Sob esse prisma fincado na restauração da dimensão simbólica – que implica na restauração e na renovação da dimensão simbólica da religiosidade humana –, a psicoterapia abre suas portas para o trabalho com os seres humanos independentemente da religião do cliente e do terapeuta, possibilitando encontros que, se compreendem as instituições e organizações religiosas às quais as pessoas se filiam, ultrapassam as circunstâncias históricas e extrínsecas dessa afiliação para alcançar a busca humana pelo Último, a confirmação do mistério, o reconhecimento da pertinência da pergunta irrespondível, ou seja, a pertinência da pergunta sobre a origem, o fim e a finalidade de cada ser. A pergunta pelo Último, a mais sagrada e mais misteriosa interrogação humana. Uma interrogação que remete para além da psicoterapia.

² O livro de *Perls*, *Hefferline* e *Goodman*, intitulado *Gestalt-terapia*, é tratado em alguns meios da abordagem gestáltica como “PHG”, em uma carinhosa homenagem aos seus autores. Daqui por diante, utilizar-me-ei dessa nomenclatura quando me referir a essa obra.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990
- ANCONA-LOPEZ, Marília Religião e Psicologia clínica: Quatro atitudes básicas. Em MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 71 – 86
- ANCONA-LOPEZ, Marília A Espiritualidade e os Psicólogos. Palestra proferida no V Seminário Nacional de Psicologia e Senso Religioso Religião e Espiritualidade. PUCC, Campinas, SP, 2004, paper
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Editora Paulinas, 1985
- ELIADE, Mircea. *La Nostalgie des Origines – Méthodologie et Histoire des Religions*, Paris: Éditions Gallimard, 1971
- PAIVA, José Geraldo de. *A Religião dos Cientistas – Uma leitura Psicológica*. São Paulo, Edições Loyola, 2000
- PERLS, Frederick S., HEFFERLINE, Ralph e GOODMAN, Paul. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997
- WEBER, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996. 11ª edição
- WULFF, David. *Psychology of Religion: Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 1997