



Religiões e Paz Mundial

23º Congresso Internacional
Soter 2010



Patrocínio



SOTER (org.)

**Anais do 23º Congresso Internacional
da
Sociedade de Teologia
e
Ciências da Religião
Soter**

Grupos Temáticos

Edição digital – ebook

**Soter – Paulinas
2010**

ISBN: 978-85-356-2691-9

23º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER 2010

SOTER – 25 ANOS

TEMA: “RELIGIÕES E PAZ MUNDIAL

LOCAL: PUC-Minas, 12 a 15 de Julho de 2010

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

COMISSÃO ORGANIZADORA

Presidente: Prof. Liv.-Doc. Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP)

Membros

Prof. Dr. Benedito Ferraro (PUC-Campinas)

Profª. Drª Ceci Baptista Mariani (PUC-Campinas)

Prof. Dr. Luiz Carlos da Silva (Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP)

Prof. Liv.-Doc. João Décio Passos (PUC-SP)

Prof. Dr. Flavio Augusto Senra (PUC-Minas)

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC-Minas)

Secretaria

Aline Grasielle Ramalho

Jefferson Ramalho

Rosemary Ferrari

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. Andrés Torres Queiruga (Univ. Santiago de Compostela)

Dr. Faustino Teixeira (UFJF)

Dr. Frank Usarski (PUC-SP)

Dr. João Batista Libânio (FAJE)

Dr. Julio de Santa Ana (CMI, Suíça)

Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)

Dr. Marcio Fabri dos Anjos (CUSC-São Camilo)

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (PUC-Rio)

Dr. Peter Casarella (DePaul University, Chicago)

Dr. Sergio Junqueira (PUC-PR)

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	7 -
A PAZ MUNDIAL E SEUS DESAFIOS	9 -

Grupos Temáticos - GTs: Comunicações Científicas

GT 1 - FILOSOFIA DA RELIGIÃO	17 -
COORD.: FLÁVIO SENRA	
GT 2 – RELIGIÃO E EDUCAÇÃO	66 -
COORD.: AFONSO M. L. SOARES – PUC-SP	
GT 3: A BÍBLIA E SUAS LEITURAS	266 -
COORD.: VALMOR DA SILVA	
GT 4 - TEMAS CONTEMPORÂNEOS DE TEOLOGIA	421 -
COORD.: JOÃO DÉCIO PASSOS	
GT 5 - LITERATURA, ARTE E RELIGIÃO	472 -
COORD.: ALEX VILLAS BOAS	
GT 6 - GÊNERO E RELIGIÃO	567 -
COORD.: ANETE ROESE	
GT 7 - TEOLOGIAS PROTESTANTES	608 -
COORD.: RONALDO CAVALCANTE	
GT 8 - RELIGIÕES DE ASCENDÊNCIA AFRICANA E INDÍGENA	661 -
COORD.: SELENIR KRONBAUER E JOE MARÇAL GONÇALVES DOS SANTOS	
GT 9 - CRISTIANISMO: HISTÓRIA E CONTEMPORANEIDADE	793 -
COORDENAÇÃO: VITOR GALDINO FELLER	
GT 10. MOVIMENTOS RELIGIOSOS CONTEMPORÂNEOS	877 -
COORD.: BRENDA CARRANZA	
GT 11 - RELIGIÃO E PLURALISMO	984 -
COORD.: GILBRAZ ARAGÃO E MARIA ANGELA VILHENA	
GT 12. RELIGIÃO, VIOLÊNCIA E DESAFIOS À PAZ MUNDIAL	1163 -
COORD.: ÉRICO JOÃO HAMMES	
GT 13. RELIGIÃO, ECONOMIA E CIDADE	1230 -
COORD.: MARIA ANGELA VILHENA	
GT 14: MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE	1266 -
COORD.: CECI BAPTISTA MARIANI E MARIA JOSÉ DO AMARAL	

GT 15 – INTERCULTURALIDADE E RELIGIÃO..... - 1374 -

COORD.: SELENIR KRONBAUER E JOE MARÇAL GONÇALVES DOS SANTOS

Apresentação

O 23º Congresso Internacional da SOTER investigou o tema *Religiões e Paz Mundial*, e ocorreu do dia **12 a 15 de julho de 2010**, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), em Belo Horizonte- MG.

Para o evento, a Assembleia dos associados de Soter decidiu unir duas questões relevantes em um só tema: a) o imprescindível diálogo entre todas as religiões, superando de vez resquícios de uma visão colonialista e eurocentrada; e b) a difícil, mas necessária bandeira da paz mundial, que, como dizia Paulo VI, precisa ser precedida pela justiça e o direito se não quiser ser o cínico silenciamento dos mais pobres.

A Diretoria e a Comissão Organizadora preparou uma série de conferências e Grupos Temáticos de partilha de saber e discussão de perspectivas que irá aliar a sabedoria milenar das tradições espirituais da humanidade ao que temos de mais avançado no campo da política e da tecnologia em vista da Paz comum no planeta.

A SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (www.soter.org.br) é uma associação civil, sem fins lucrativos, fundada em julho de 1985 por um grupo de teólogos e cientistas da religião do Brasil. Com sede em Belo Horizonte-MG, seus objetivos são incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião; divulgar os resultados da pesquisa; promover os serviços dos teólogos e cientistas da religião às comunidades e organismos não-governamentais na perspectiva da construção da cidadania e da inclusão social; facilitar a comunicação e a cooperação entre os sócios e defender sua liberdade de pesquisa (cf. Estatuto, Art.3.).

Concretizando seus objetivos, a SOTER promove congressos periódicos, seminários e encontros de pesquisa; patrocina publicações e cadastro de Professores e Pesquisadores de Teologia e Cientistas da Religião e trienalmente organiza sua Assembléia eletiva. A sociedade conta atualmente com cerca de 600 sócios e permanece aberta à adesão de novos associados, dentro das normas do Estatuto (Art. 5.), acolhendo professores/as e pesquisadores/as que atuem academicamente na área da Teologia e das Ciências da Religião.

Desde sua fundação, há 25 anos, a SOTER tem se fortalecido continuamente. Seus Congressos, de periodicidade anual, têm abordado temas relevantes no contexto dos Estudos de Religião e gerado diversas publicações importantes, que se encontram inclusive traduzidas fora do Brasil. Os Anais de seus Congressos são publicados anualmente e, a partir de 2008, foi inaugurada também a publicação do livro digital (Cf.: www.ciberteologia.org.br) com todas as comunicações científicas aprovadas e apresentadas.

Para 2010, daremos continuidade a uma importante parceria firmada com a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, cujo apoio e cessão da infra-estrutura tem sido imprescindíveis para ampliar o raio de alcance de nosso Congresso. Reconhecida pela sua seriedade acadêmica no âmbito nacional, a PUC Minas prestigia e honra a SOTER com seu apoio.

Vivemos numa época paradoxal, em que o avanço tecnológico e o conseqüente esfriamento de certas práticas e convicções religiosas “convivem” lado a lado com neofundamentalismos de toda espécie. Vimos no Congresso de 2008 quão polêmica e decisiva é a escolha por uma atuação planetária que seja “sustentável” para todas as vidas

nele implicadas; e confirmamos no último Congresso de 2009 a importância de uma parceria entre Ciência e Religião na busca de caminhos humanizadores.

Ao se propor desta vez a investigar as relações entre as religiões e a paz mundial, este 23º Congresso pretendeu abordar um tema tão delicado quanto atual, que interessa não somente a religiosos e teólogos, mas também a filósofos, políticos, cientistas e a todos os que se preocupam em proporcionar às futuras gerações um lugar de convívio mais habitável e pacífico entre as sociedades e a própria vida de nosso planeta.

Nossos principais objetivos foram: 1) analisar, em perspectiva multidisciplinar, o problema das interações entre a experiência religiosa, a pesquisa científica e as consequências do progresso tecnológico para a sobrevivência do planeta e a humanização e pacificação das relações entre suas sociedades; 2) investigar os desafios políticos e culturais de uma crítica à indústria da guerra e aos artificios que mascaram obscuros interesses econômicos sob a capa dos conflitos étnico-religiosos; 3) refletir, mediante sólida argumentação e pesquisa filosófica, teológica e científica, sobre a necessidade de uma aproximação maior entre as religiões em vista das perspectivas e riscos que se abrem neste início de século; 4) oferecer amplo espaço para exposição – através dos Grupos Temáticos (GTs) – das pesquisas em andamento na área de Teologia e na de Ciência da Religião.

É a realização deste 4º objetivo que o leitor tem agora a possibilidade de conferir, neste livro digital: os textos integrais das principais comunicações científicas apresentadas nos 15 GTs do Congresso, além de uma conferência proferida na *Mesa sobre os Desafios à Paz Mundial*, da autoria do prof. Paulo Agostinho Baptista.

Este documento destina-se a todos os associados e associadas da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, mas também a todo e qualquer pesquisador, professor, estudante universitário, e demais interessados no tema proposto. Ademais, já serve de preparação para o tema do próximo Congresso da Soter, em 2011. Em vista dos desafios para a construção de uma paz mundial que contempla o papel e a colaboração das religiões, a Assembleia da Soter decidiu discutir em seu 24º Congresso a relação entre *Religião, Educação e Cidadania*.

Boas pesquisas.

Dr. Afonso Maria Ligorio Soares – PUC/SP
Presidente da Comissão Organizadora do 23º Congresso Internacional da Soter

Mesa

—

A Paz mundial e seus desafios

A Paz mundial e seus desafios

Paulo Agostinho Nogueira Baptista*

Para início de conversa

A paz é um dos valores fundamentais que estão presentes em praticamente todas as religiões. No contexto de uma sociedade planetária, essa questão não pode deixar de ocupar um lugar especial. As formas de violências aumentam e se tornam mais eficazes com o apoio tecnológico – basta lembrar a vitoriosa e trágica “Operação Liberdade do Iraque” (invasão do Iraque) e a destruidora tática área americana que durou menos de um mês. Nesse período, estima-se que tenham morrido 9.200 iraquianos e 139 americanos. Os dados do Iraq Body Count [IBC], ONG inglesa que utiliza notícias da imprensa de língua inglesa para contar as mortes dos civis, até 2009, em seis anos de guerra, indicam que morreram, aproximadamente, 100.000 civis iraquianos contra 4.400 soldados americanos. Apenas os dados dos soldados mortos são confiáveis. Já os iraquianos mortos podem ficar entre 400.000 e 1.300.000.¹ Essas formas de violência tecnológica convivem com outras primitivas como a exploração, a fome, a opressão, as drogas e a falta de justiça e de paz.

Diante disso, especialmente aquelas instituições que se preocupam em guardar ou defender o tesouro e o patrimônio dos valores, devem se articular para que haja relações mais saudáveis e justas e uma vivência mais pacífica entre os povos. As religiões podem oferecer grande contribuição nesse processo e o diálogo inter-religioso pode ser um caminho tanto teórico quanto prático e espiritual nessa caminhada.

Há mais de 60 anos, a Organização das Nações Unidas (ONU) proclamava a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (DH). Houve grande avanço com a atenção dos povos em respeitar esses direitos, apesar de ser uma luta sem tréguas, como se constata pela leitura diária dos jornais ou pelos dados do “Informe 2010: o estado dos Direitos Humanos no mundo”, da Anistia Internacional. Em relação ao Brasil, afirma o informe:

Reformas na segurança pública, embora limitadas, indicaram o reconhecimento, por parte das autoridades, de que essa área foi negligenciada por muito tempo. Agentes policiais, porém, continuaram a usar a força excessiva e a praticar execuções extrajudiciais e torturas com impunidade. O sistema de detenção caracteriza-se por condições cruéis, desumanas e degradantes, e a tortura prevalecia. Diversos agentes de aplicação da lei foram acusados de envolvimento com o crime organizado e com grupos de extermínio. Povos indígenas, trabalhadores sem terra e pequenas comunidades rurais continuaram a ser ameaçados e atacados por defenderem seus direitos fundiários. Defensores

* Professor Colaborador do PPGCR – PUC Minas

¹ Cf. TIRMAN, John. Iraque: os números do crime. Disponível em: <<http://passapalavra.info/?p=1383>>. Acesso em 12 jun. 2010.

dos direitos humanos e ativistas sociais foram alvo de ameaças, de ataques e de acusações politicamente motivadas, apesar de o governo ter estabelecido um plano nacional para a proteção dos defensores de direitos humanos.²

Verifica-se, nesse relato, o quanto ainda falta para o cumprimento e efetivo respeito aos direitos.

Há dez anos, no ano 2000, lançou-se um documento importante, ainda não reconhecido pela ONU, que amplia e se integra à luta pelos direitos humanos: a Carta da Terra. A desagregação entre as pessoas, entre o ser humano e natureza, entre os humanos e o sentido profundo da vida tem sido uma ameaça à sustentabilidade do planeta e à qualidade de vida de todos os que aqui vivem, especialmente dos mais pobres e excluídos. Ecoa o grito de paz e justiça ecológica num sentido de integração entre todos os viventes dessa Casa-comum.

Objetivamos, nessa breve reflexão sobre Desafios à paz mundial, apresentar alguns elementos sobre as razões da falta de paz, o que significa a paz e, especialmente, como a espiritualidade, a partir da teologia de Leonardo Boff, pode contribuir para que haja efetiva paz e diálogo no mundo.

O desafio da paz

A história das religiões não registra um balanço tão favorável à práxis da paz.³ O mesmo se pode dizer da história da economia e da política. Sob o que nos toca mais de perto neste congresso, as religiões e a paz, infelizmente, muitas guerras foram feitas, paradoxalmente, usando o nome de Deus, em nome de Deus,⁴ pronunciando seu nome “em vão”, nome que representa o Mistério, o “Inefável”, o “Inominável” e também a Paz.

Uma das questões que mais angustiam as pessoas atualmente é por que vivemos a falta de paz. Na visão do filósofo Eric Weil, o ser humano nasce violento, indigente e caminha para ser razoável. A razão é uma conquista longa que avança no lento processo de desenvolvimento da consciência humana. Temos avançado em nossa razoabilidade, mas não deixamos a condição de nossa ambigüidade: o novo e o velho ser humano, caos e ordem, o joio e o trigo, o simbólico e o diabólico convivem no mesmo ser.

Para Leonardo Boff, há diversos fatores, ainda que insuficientes em sua explicação, diante desse desafio e que levam a esse “choque existencial” da falta de paz⁵. Ele aponta três deles especialmente:

- a *rivalidade e a inveja*: nascidas pela dinâmica do desejo, de um “desejo mimético” (na linguagem de René Girardi). Esse processo faz surgir o “bode expiatório” como mecanismo para a descarga da frustração, a ritualização do sacrifício e, numa forma mais elaborada, transforma-se em leis e códigos de controle, os quais, para conter a violência, excluem e mantêm a dinâmica violenta;

² Cf. ANISTIA INTERNACIONAL. Informe 2010 – Anistia Internacional. O estado dos Direitos Humanos no mundo. Disponível em: <<http://brasil.indymedia.org/media/2010/05//472198.pdf>>. Acesso em 18 jun. 2010. Merece destaque a referência aos D.H. no Brasil, p. 113-117.

³ Cf. BINGUEMER, Maria Clara (Org.). **Violência e Religião**: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo. São Paulo: Loyola, 2001.

⁴ Cf. ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁵ Cf. BOFF, Leonardo. **A Oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999, p.33-43.

- o *desencontro entre a consciência e a morte*: a luta entre *eros* e *thanatos* (na linguagem psicanalítica). As forças de morte buscam dominar a vida, gerando o medo e toda a cadeia de reações egoístas, possessivas, agressivas e violentas;
- a *perda de re-ligação com a Fonte originária*: aqui está uma raiz que se *aprofunda* muito hoje em nossa modernidade moderna ou pós-cristã, como Lima Vaz chamava a nossa modernidade.

Ficou muito conhecida e debatida a tese de Samuel P. Huntington (“*O choque das civilizações e recomposição da ordem mundial*”),⁶ que foi diretor da área de Estudos Estratégicos da Universidade de Harvard. Em seu livro, Samuel defende a idéia de que as civilizações, inclusive a religião, estarão promovendo as novas guerras. O exemplo é o conflito com o Islã, a guerra entre Ocidente e o Islã. A primeira guerra do Iraque (1991) e a atual confirmariam sua tese. É uma hipótese complicada e que já mereceu análises aprofundadas. O elemento econômico-político não é devidamente integrado nessa discussão. Não é o caso de se rediscutir, por razão do tempo, essa questão nesta mesa.

Diferentemente de Huntington, é possível pensar, ao contrário, o diálogo das civilizações como forma de construção da paz. Não é outra a já conhecida tese de Hans Küng, para quem não haverá paz no mundo se não houver paz e diálogo entre as religiões.⁷ E para que esse diálogo aconteça deve haver, como parâmetro, alguns pontos fundamentais.

A Conferência Mundial das Religiões em Favor da Paz, que teve sua primeira edição em Kyoto, Japão, em 1970, nos apresentava uma agenda com sete pontos muito importantes. São elas:

- “a unidade fundamental da família humana”;
- “cada ser humano é sagrado e intocável”;
- “toda comunidade humana representa um valor”;
- “o poder não pode ser igualado ao direito”;
- “a fé, o amor, a compaixão, o altruísmo, a força do espírito e a veracidade interior são superiores ao ódio, inimizade e ao egoísmo”;
- “deve-se estar ao lado dos pobres, oprimidos e contra os seus opressores”;
- “alimentamos profunda esperança de que no final a boa vontade triunfará”.⁸

O trauma que o choque existencial provoca pela falta de paz pode encontrar uma saída pelo encontro espiritual, na experiência mística, com o esforço de acolhimento do Mistério em suas múltiplas formas de expressão.

Infelizmente, muitas reflexões sobre a paz não incluem a dimensão espiritual. Leonardo Boff aponta alguns elementos importantes, a partir da oração de São Francisco, que nos ajudam a compreender a paz. Primeiramente fala sobre a “tranquilidade da ordem”. Mostra os perigos que o conceito de ordem teve na história: a ordem medieval, imperialista, capitalista... E questiona: “qual é a ordem cuja tranquilidade gera a paz?” E sua resposta é a “orden-ação social”, ou seja, aquela que é “feita na boa vontade coletiva, sob inspiração de uma ética do cuidado e aberta à dimensão espiritual do ser humano”.⁹

⁶ Cf. HUNTINGTON, Samuel P.. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

⁷ Cf. KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em visa da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.

⁸ Cf. BOFF, Leonardo. **Responder florindo**: da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 40-1.

⁹ Cf. Cf. BOFF, Leonardo. **A Oração de São Francisco**, p. 49.

O segundo aspecto da paz, que Boff encontra na visão do Papa Paulo VI, é o “equilíbrio de movimento”. Tudo está em movimento e é preciso sabedoria existencial para perceber qual é o seu equilíbrio. Paz, nesse sentido, não é uma meta apenas, mas uma maneira de viver, um método: “só os meios pacíficos produzem a paz. Somente pessoas interiormente pacíficas podem ser operadoras efetivas de paz.”¹⁰

A paz também é construída a partir de uma condição fundamental: a justiça. Sem a justiça, situação que nos desafia em todo lugar, não é possível falar em paz.

Também não se pode refletir sobre a paz, para Leonardo Boff, sem dois outros aspectos importantes: a concórdia e a cordialidade. A *con-cór-dia* “expressa a *sin-fonia* dos corações (cor) que pulsam no mesmo ritmo (con)”¹¹, a convergência e a reciprocidade na dinâmica da construção de unidade na diferença. Da mesma forma, a cor-dialidade expressa a articulação do coração com a razão, da receptividade afetiva e do enfrentamento das formas de exclusão, de violência e dominação.

Francisco bebe na águas da espiritualidade das “bem-aventuranças” para nos ensinar que a palavra final não é do ódio, da ofensa, mas do amor, do perdão, da mansidão. Exige superar o “diabólico” com o “simbólico”, transformar o que desagrega em união. Boff afirma que a “paz nasce somente quando houver cuidado e cooperação entre as culturas, as nações, os líderes políticos, os artistas, os pensadores, os religiosos e todos os seres humanos, homens e mulheres.”¹²

Resgatar isso é o desafio das religiões, e caminhar nessa estrada é a perspectiva que se abre a cada um e às comunidades humanas de todo lugar. As religiões têm um papel pedagógico a desempenhar nessa questão, desenvolver uma mistagogia. Para concluir essa participação nessa mesa, apresento breve reflexão sobre a espiritualidade como promotora da paz

A dialogação espiritual para uma cultura de paz

A espiritualidade em Leonardo Boff se expressa como vivência da fé-decisão, de coragem e testemunho da esperança que celebra a vida. Um dos seus artigos (1973) mostra bem essa visão: “Uma espiritualidade da esperança: saborear Deus na fragilidade humana e festejá-lo na caducidade do mundo.” O amor de Deus é constante e universal, por isso “o homem pode estar sempre alegre e jovial”, pode despertar a “alegria e a jovialidade”, levar o ser humano a festejar, a celebrar a “presença de Deus como sentido de tudo”.¹³

No início da década de 1970, Leonardo afirmava que

Deus se faz presente na América Latina por uma dupla ausência dele extremamente angustiante. A dependência opressora, a marginalidade de milhões, a miséria humilhante, a ganância insaciável de uns poucos, a *repressão sanguinolenta do poder estabelecido* despertam em nós uma sede insaciável de justiça, uma fome de participação, uma ânsia de fraternidade e um desejo imenso da criação de estruturas sociais que impeçam para sempre a exploração do homem pelo homem. [...] A segunda ausência, mais dolorosa que a primeira, torna também Deus presente, pelo contraste. É a ausência de Deus

¹⁰ Ibidem, p. 51.

¹¹ Ibidem, p. 54.

¹² Ibidem, p. 58.

¹³ Cf. BOFF, Leonardo. Uma Espiritualidade da Esperança: Saborear Deus na Fragilidade Humana e Festejá-lo na Caducidade do Mundo. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 27, p. 403, 405 e 411, 1973. Este texto foi publicado também como o último capítulo (XI) do livro BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 137-45.

concreto, vivo e verdadeiro naqueles que usam em seus lábios o nome de Deus e o veneram em seus templos.¹⁴

O fundamento da espiritualidade cristã é de abertura dialogal. Segundo Leonardo Boff, Jesus quando “quis explicar quem era o próximo, quando se admirou da fé de um homem e quando quis explanar o que é a prontidão obediente, não tomou exemplos dentre as pessoas piedosas ou dentre as de sua religião revelada, mas tomou pessoas fora destes quadros oficiais. Citou o herege samaritano, a mulher pagã siro-fenícia e o estrangeiro centurião romano.”¹⁵ Jesus apresenta Deus como “Pai amoroso”, que leva todos a se descobrirem como irmãos e fazerem a articulação entre amor ao próximo e amor a Deus. A visão cristã revela-se, assim, aberta ao diálogo e promotora de uma práxis libertadora e inter-religiosa.

Francisco de Assis é um exemplo dessa aberta e rica espiritualidade. Fez longa caminhada no processo de encontrar a paz. Ficou marcada na memória islâmica a coragem de Francisco que, em plena Cruzada, tenta impedir a guerra e luta pela paz. Vai ao encontro do sultão Melek-al-Kâmil (1219), desarmado e causa forte impacto “ao soberano, graças à sua simpatia, tolerância, respeito e amor à paz”.¹⁶

Francisco construiu essa espiritualidade num longo e “oneroso processo de purificação interior”, que se densificou na experiência da pobreza, num modo “de ser pelo qual o homem deixa as coisas serem; renuncia a dominá-las e a submetê-las e a serem objeto da vontade de poder humano”.¹⁷ A pobreza o deixa livre para viver intensamente a fraternidade com tudo, quebra as “seguranças” e as alienações; assim ele “podia acolher todas as coisas sem interesse de posse, de lucro e de eficiência”¹⁸, expressar sua liberdade e sua atitude libertadora, sua ousadia, sua capacidade de integrar o “negativo da vida”, o “simbólico e o diabólico”. Cria as melhores condições para que ele veja e sinta a “sacramentalidade divina” de todas as coisas, ou como diz Leonardo Boff, faça a “síntese entre a arqueologia interior com a ecologia exterior”.¹⁹, a integração do *eros* como “ternura e cuidado”.

Em belíssimo livro sobre a oração de São Francisco, Leonardo Boff apresenta o Poverello de Assis como “instrumento da paz de Deus”. O livro é uma grande meditação tratando da paz em diversos matizes: “na comunidade de irmãos”, “na sociedade de desiguais”, “a paz perene com a natureza e a Mãe Terra” e “a suprema forma da paz: a completa abnegação”.²⁰ Mostra a paz ao lado da “con-cór-dia” e “cordialidade” (como “*sin-fonia* dos corações”); do amor (e da gratuidade de dar); da união; da solidariedade (na tristeza e na alegria); da consolação; da compreensão; do perdão; enfim, da oração que suscita a *fraternura* e a dialogação.

A mística de Francisco é uma grande referência. Pode produzir um sentimento de encontro, de fraternidade. A própria mística, qualquer que seja, enquanto experiência espiritual, é um diálogo e um encontro com o Mistério. E quem experimenta esse Mistério se transforma, transforma suas relações. Leonardo Boff pensa que o diálogo inter-religioso começa pela

¹⁴ Cf. BOFF, Leonardo. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974, p. 38-9.

¹⁵ Cf. BOFF, Leonardo. **Atualidade da experiência de Deus**, p. 40.

¹⁶ Cf. BOFF, Leonardo. **São Francisco: ternura e vigor**. Uma leitura a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 119.

¹⁷ Cf. BOFF, Leonardo. A não-modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 69, p. 341, 1975.

¹⁸ Ibidem, p. 342.

¹⁹ Ibidem, p. 342.

²⁰ Cf. BOFF, Leonardo. **A oração de São Francisco**, p. 60-64.

mística e continua no “estar-com-o-outro”: “é resgatando o divino que você alarga a experiência do humano e trabalha com atitudes humanas: a reverência, o cuidado”.²¹

Vivendo na mesma casa-comum, interconectados e em interação constante, todos são filhos e filhas da mesma Fonte, todos são irmãos. Na experiência de tantos místicos – Buda, Jesus, Francisco, Rumi, Eckhart, Gandhi – encontra-se a práxis da amizade, da fraternidade universal.²² De Buda herdaram-se inúmeros valores, como a compaixão; Jesus testemunha com a própria vida a máxima entrega e o amor incondicional e misericordioso; Francisco, como vimos, foi a irrupção “da ternura e do vigor”, da *fraternura* com todos; Rumi é o místico do amor; Eckhart conclamava ao total desprendimento como caminho para a unidade; Gandhi teceu os encontros, os laços que desuniam os povos indianos, libertando-os dos seus interesses menores e do jugo inglês. A mística, pois, é ocasião para encontro e diálogo de irmãos e irmãs, de tudo e de todos.

Conclusão

O diálogo inter-religioso, através da dialogação espiritual, é capaz de criar as condições de uma práxis libertadora que promova a paz.

Merece ser citada uma passagem que traduz de forma lapidar essa dialogação, a unidade e a pluralidade do cosmos, do ser humano e de Deus num imenso encontro que gera a paz:

Os seres humanos devem sentir-se filhos e filhas do arco-íris, os que traduzem essa aliança divina com Gaia e com todos os seres que nela existem e vivem, mediante relações novas de benevolência, compaixão, solidariedade cósmica e de profunda veneração pelo mistério que cada qual porta e revela. Só então o ser humano e a Terra, se reconciliarão e viverão libertados. E em vez do grito do pobre e do grito da Terra haverá a celebração comum dos redimidos e dos libertos, os seres humanos em sua casa de origem, na boa, grande e generosa Mãe Terra.²³

Para Leonardo Boff não haverá paz se ela também não estiver fundada numa espiritualidade que é “poder sentir tais dimensões do humano radical. O efeito é uma profunda e suave paz. Paz que, como Jesus dizia, ‘o mundo não pode dar’ (Jo 14, 27). É a paz de Deus.”²⁴

²¹ Cf. BOFF, Leonardo. Entrevista. Araras, 13 nov. 2000.

²² Cf. BOFF, Leonardo. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 15-7. Para Leonardo, a compaixão é o centro da visão moral de Schopenhauer, o “princípio gerador de um sentido global da vida [...], a contribuição maior que o budismo ofereceu à humanidade. [...] virtude máxima [...] de Siddharta Gautama, o Buda.”, cf. p. 15. No Budismo, a compaixão (Karuna, segundo Leonardo) representa o encontro do desapego e do cuidado (p. 15-6). No Hinduísmo aparece, segundo Boff, com o nome de *ahimsa* que significa “não machucar [...] atitude de não-violência [...]” (p. 16). Boff faz uma referência importante sobre Gandhi: “foi o gênio moderno da ‘ahimsa, mostrando sua eficácia nos processos de luta contra a opressão [...] como forma de fazer política, atitude amorosa para com o povo [...]”. Na tradição judaico-cristã, o termo que expressa compaixão é *rahamim* (misericórdia). Boff diz que esse termo em hebraico “significa ‘ter entranhas’ [...] sentir a realidade do outro, particularmente do que mais sofre [...]” (p. 16). Considera que é a misericórdia “a característica básica da experiência espiritual de Jesus. Ele unia a paixão por Deus à com-paixão pelos pobres. [...] A partir de sua experiência de Deus Pai-Mãe misericordioso, Jesus fundamenta sua ética de misericórdia.” (p. 16-17).

²³ Cf. BOFF, Leonardo et al. **Teologia da Libertação**. Balanço e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996, p. 128.

²⁴ Cf. BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol III: comer e beber juntos e viver em paz**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 125.

GRUPOS TEMÁTICOS - GTs

COMUNICAÇÕES CIENTÍFICAS

GT 1 - FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Coord.: FLÁVIO SENRA

A Filosofia do Sutra de Lótus e a Paz Perpétua

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras²⁵

1. Introdução

O *Sutra de Lótus* foi o penúltimo sutra pronunciado por Sakyamuni. Este, por sua vez, de nome Sidarta Gautama, deixara a vida de esplendor no palácio em que morou para tentar encontrar respostas aos problemas fundamentais da vida, por quais todos os seres viventes, inexoravelmente, passam: nascimento, doença, envelhecimento e morte.

Após atingir o estado de Buda sob a árvore *Bodhi*, ele decidiu-se por explicar o que ele havia obtido de tão profunda meditação. Pronunciou vários sutras durante cinquenta anos. Porém, foi somente nos últimos oito anos que ele resolveu falar sobre aquilo que até então havia mantido guardado, em sua mente, em silêncio: o veículo único. Não que acreditasse que as pessoas de seu tempo estivessem preparadas para a compreensão do sutra, mas para as gerações vindouras do que ele denominou de últimos dias da Lei, ou seja, o período histórico que teria início após dois mil anos de sua morte e que perdurariam por mais dez mil anos. Neste sentido, o *Sutra de Lótus* é extemporâneo.

É importante ressaltar aqui duas características fundamentais do *Sutra de Lótus* antes de adentrarmos na análise do capítulo um do mesmo. São elas: em primeiro lugar, nele, Sakyamuni expõe o igual estado de Buda em todos os seres viventes, inclusive nas mulheres. Ora, numa sociedade baseada estruturalmente no sistema de castas, isto, é um avanço ímpar. Todos são iguais perante a vida. Todos são capazes de atingir igualmente o estado de Buda, não importando a condição social, econômica, de raça, de sexo, de instrução e de religião e, em segundo lugar, o caminho para se atingir a esse estado é o caminho da sabedoria interior e, não do conhecimento exterior. Ele é um sutra revolucionário para época, pois falava da iluminação atingida pelo caminho interior, quando as pessoas estavam acostumadas a seguir preceitos externos. Não é conhecendo as coisas externas a nós que atingiremos o estado de Buda, antes sim, nos conhecendo, isto é, nossas fraquezas, nossas dificuldades, nossas limitações a fim de, num esforço hercúleo, superá-las, fazendo luzir uma força vital inerente a todos os seres vivos.

2. Local dos eventos

O *Sutra de Lótus* tem como palco um mundo cósmico de vastas dimensões, um mundo que reflete a visão indiana tradicional da estrutura do universo. O mundo no qual nós vivemos no presente é composto por quatro continentes enfileirados em torno de uma montanha central denominada: Monte Sumeru. Nós moramos no continente localizado ao sul conhecido como Jambudvipa.

Além do nosso mundo atual existem incontáveis outros espalhados em todas as direções, cujos reinos são presididos por vários Budas. Todos eles estão num ciclo de formação contínua, declínio e desintegração, num processo que ocorre há vários kalpas. Cabe observar que dentro da cosmologia budista, um kalpa equivale em média a dezesseis milhões de anos.

²⁵ Pós-doutorado: Alemanha – Ludwig Maximilian Universität (orientador: Thomas Buchheim); Espanha – Universidad Complutense de Madrid (orientadora: Carmen Segura Peraita). Instituição: Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Filosofia – Professor Associado I.

Soma-se a isso o fato de que, no texto, aparece uma longa lista de personagens com números astronômicos, numa linguagem metafórica com frequentes repetições e vívidas parábolas. Desde o início, o Buda avisa-nos que a sua sabedoria é extremamente profunda e difícil de compreender. No entanto, poderíamos resumir os seus ensinamentos em dois pontos básicos. Primeiramente, só há um veículo único de salvação. Compreenda aqui veículo como caminho. E, em segundo lugar, a acessibilidade à Budicidade é universal.

Por outro lado, a pregação do Buda durou oito longos anos. Uma assembléia enorme com incontáveis pessoas que durou oito anos. Afinal, onde esta assembléia teve lugar? Será que o verbo está conjugado no tempo correto?

Na verdade, este lugar somos nós mesmos. O sutra é pleno de metáforas e de seres não humanos que representam as várias funções ou forças que vigem dentro de nós, e, a partir das quais nos direcionamos. Dependendo do reino, mundo ou estado de vida que nos encontremos, todo o nosso ser direciona-se para esse estar, isto é, para esse estado de vida. Neste sentido, segundo o sutra, nós somos Budas, mas quase sempre estamos, ou seja, nós habitamos os outros nove estados disfuncionais que veremos a seguir. Por isso, a assembléia ainda não foi desfeita. O período de oito anos caracterizado no sutra também representa um tempo incontavelmente longo. Ele durará sempre todo o tempo necessário em que houver uma única pessoa desperta para a questão e desejosa de transformar a sua condição de sua vida.

Por outro lado, a maioria dos teóricos contemporâneos da psicanálise diz que existe algo nas pessoas que as auxilia, uma capacidade interior que as ajuda a lidar com a experiência emocional. Considera-se que essa capacidade seja algo vivo na mente – uma figura amiga, em geral chamada de “objeto interno bom” – que presta ajuda quando necessário²⁶. Outros indivíduos têm menos sorte; essas aptidões psicológicas existem, mas foram prejudicadas, e em outros ainda elas nem chegam a se desenvolver, seja por predisposição genética, seja porque a vida emocional deles não teve a atenção devida durante a sua formação. Nesses casos, a função do psicanalista não é a de um conselheiro que contribui para o desenvolvimento do trabalho do luto ou da infelicidade, mas é a de quem está junto de uma criança ou de um bebê e os ajuda solidariamente e com afinco a desenvolver os rudimentos da experiência da vida emocional e da tolerância dela.

Nos últimos anos, tem havido uma convergência maior entre os teóricos e os pesquisadores da psicanálise sobre os estados psicossomáticos²⁷. A maioria concorda atualmente que os afetos são a princípio sentidos no corpo como estados psicológicos. Eles podem se transformar aos poucos no que chamaríamos de estados subjetivos – sentimentos ou experiência emocional. Uma característica interessante é que essas pessoas têm em geral uma pequena capacidade de cuidar de si mesmas e de se controlar e, portanto, não conseguem viver bem sozinhas. Encontram-se num estágio anterior à supressão das emoções. Nesses casos, o impacto que não pode ser sentido psicologicamente reside no corpo. Aliás, pesquisas parecem comprovar que os sintomas psicossomáticos são quase sempre um exemplo de estados emocionais não assimilados instalados no corpo.

Neste sentido, a razão e o princípio de realidade estão sujeitos a conflitos e problemas de desenvolvimento, em virtude de experiências emocionais limitadas e precariedade das funções mentais à disposição do sujeito em formação.

A psicanálise considera um indício de maturidade a capacidade de lidar com os próprios estados emocionais, em vez de transferi-los para os outros. A vida melhora muito para as pessoas que conseguem assumir os estados emocionais ao invés de descarregá-los nos outros.

²⁶ Melanie Klein e aqueles que levaram adiante a sua escola escreveram exaustivamente sobre os “objetos internos”.

²⁷ ARON, Lewis & ANDERSON, Francis S (org). **Relational Perspectives on the Body**. New Jersey: Analytic Press, 1998.

Parece-me que, no contexto supracitado da psicanálise, o sutra de Sakyamuni, torna-se então extremamente atual, daí a necessidade de aprofundá-lo e de examinarmos os nove estados disfuncionais. Vamos a eles:

3. Reinos Existentes

Os seres vivos humanos e não humanos presentes na assembléia compõem os nove reinos da existência. São eles: inferno, fome, animalidade, ira, tranquilidade, alegria, erudição, absorção e bodhisattva. Passaremos a analisá-los um a um.

3.1. Inferno - Depressão

Representa o cárcere subterrâneo, caracterizado como oito escaldantes e oito congelantes. É a condição de vida mais baixa que um ser vivo pode atingir. A pessoa se sente sem liberdade para fazer o que gostaria. Está privado de sua liberdade, pois só deseja morrer. É uma condição de vida que tudo à volta parece lhe trazer sofrimento. O próprio fato de estar vivo lhe traz sofrimento. Nesse estado de vida pensamos em arruinar a nós próprios e por um impulso incontrolável, arruinar também os outros, tomados que somos pelo ímpeto de destruição.

A emoção que melhor caracteriza o estado de Inferno é o ódio, um desejo acompanhado de dor, que nos incitar a exercer vingança. Forçoso dizer que, aquele que sente ódio se volta sempre para um indivíduo específico, ainda que seja ele mesmo. Daí o suicídio.

O inferno tem matizes. Ele retrata a vida no que diz respeito à vitalidade, ao vigor inerente à vida. No inferno, a vida está por um fio, quase paralisada, tamanha é a dor. Há vários degraus de imobilidade, de paralisia e, portanto, de sofrimento. Todos esses sofrimentos advêm da pessoa dar menos valor à vida, seja a sua, seja a dos outros, do que a todas as outras coisas presentes no mundo. Representa o ódio à vida, a si mesmo e aos outros. As escrituras budistas elencam dezesseis infernos.

Há o inferno de incessante sofrimento, conhecido em *Pali* como o inferno *Avichi*. É considerado o inferno mais terrível de todos. Seus habitantes sofrem sem um momento de pausa, de descanso. Este inferno é comumente denominado de cidadela do inferno de incessante sofrimento, porque sete muros de ferro o circundam de modo que ninguém pode escapar de lá. Ele está situado no mais baixo nível do mundo do desejo, o que significa que é nesse estado de vida que caímos quando um desejo muito intenso não é realizado.

O luto foi um dos primeiros temas da experiência emocional que a psicanálise abordou. Freud escreveu que o efeito de uma perda profunda na vida pode ser parecido com o que ele então designou de melancolia e hoje se chama em geral de depressão. Tanto na depressão como na desolação, a pessoa pode se recolher a um mundo só seu, parecer desanimada, ser autocrítica, mostrar uma preocupação mórbida com acontecimentos do passado e apresentar outros sintomas.

Costuma ser muito demorado superar a perda e descobrir um modo de voltar à vida normal, de preferência sentindo gratidão pela vida anterior que se teve. As perdas profundas continuam a ser assimiladas pelo resto da vida e repercutem nela. Ao longo da vida, todos nós enfrentamos perdas. No entanto, certas pessoas enfrentam essas perdas melhor do que outras.

Se o indivíduo enfrenta os sentimentos difíceis provenientes da perda e da vigência do luto, é possível que sinta um alívio enorme, caso contrário, permanecerá na cidadela do Inferno. A psicanálise diz sempre que não é possível vencer a dor sem pagar um preço, mas ela precisa ser enfrentada e, assim, a vida se torna mais rica.

Acrescentemos a isso ainda, o fato de que os anos 90 são considerados a “década do cérebro”. As vias neurais são os principais meios de transmissão de mensagens entre as zonas do cérebro. É como se o cérebro fosse interligado para responder sinais mínimos interpretados como sinais de perigo ou de qualquer outro tipo de alerta.

A maior parte do desenvolvimento cerebral ocorre nos primeiros anos de vida. A criança traumatizada pode criar uma “rodovia” de vias neurais que leve à depressão ou à angústia e a ter uma superprontidão. Outras, ao contrário, podem ter respostas mais sadias. Sendo assim, pode haver na pessoa, desde a infância, uma predisposição à depressão. Tudo isso tem a ver com o contato emocional da criança com os pais desde tenra idade, o modo como os medos e os sentimentos foram, ou não, acolhidos e ainda minimizados, superados.

A psicanálise tem sido acusada de ajudar mais as pessoas a vencer a infelicidade do que a ser felizes. O próprio Freud afirmou que o objetivo da psicanálise era transformar a desgraça humana na “infelicidade corriqueira” e que o resultado ansiado com o tratamento era que os pacientes conseguissem não só amar como também trabalhar, mas que muita coisa faltaria ainda para uma vida boa. A psicanálise contribuiu para que se entendesse como as pessoas se defendem de uma situação emocional dolorosa, mas talvez tenha tido menos sucesso na explicação do que as torna felizes. E é exatamente aí que entra o *Sutra de Lótus*. A intenção de Sakyamuni é a revolução do estado de vida. É a elevação do estado de vida de inferno para o estado de Buda. Não é apenas “suportar a vida”, mas fazer dela um lugar de felicidade real.

3.2. Fome - Inveja

O reino da Fome é caracterizado pela insaciabilidade do desejo, devido à incapacidade do desejante em satisfazê-lo. É uma condição de vida em que a intensa e desenfreada chama dos desejos acaba por destruir a própria vida, porque não se consegue direcionar os desejos rumo ao próprio desenvolvimento. A pessoa torna-se escrava dos próprios desejos.

Aqui somos atormentados por uma ânsia implacável. Neste estado afeto tais como ambição, ciúme e rancor nos acompanham e, por mais que façamos, eles não nos abandonam. É um estado de vida um pouco mais elevado do que o Inferno, porque a paralisia é bem menor já que foi trocada pela ânsia.

É próprio do ser humano desejar, ou seja, querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes. O fato é que quando eles não são realizados ou uma vez adquiridos, perdidos, esses sentimentos vêm à tona. Por exemplo, o ciúme é uma espécie de temor que se relaciona com o desejo de conservar a posse de algum bem. Já o rancor e a ambição são, respectivamente, a dor coagulada, incrustrada e, por isso, endurecida e o desejo desenfreado, desmedido, impensado, incontrolado.

Dizemos ainda que o estado de Fome também é descrito pela inveja. Esta é um vício que consiste na perversidade de odiarmos o bem que acontece aos outros homens. É uma espécie de tristeza mesclada com ódio, que nasce do fato de se ver acontecer o bem àqueles que julgamos indignos dele.

Para Melanie Klein²⁸, a inveja é um afeto constitucional, e não um afeto oriundo da decepção ou da frustração. Pois, a inveja leva a atacar e destruir o objeto bom, aquele cuja introjeção é base da saúde psíquica. Constitui-se ao fim e ao cabo em inveja da vida. Esse afeto inconsciente impede a introjeção de boas experiências e, portanto, dificulta a integração psíquica.

²⁸ KLEIN, Melanie. “Inveja e Gratidão”. In: **Inveja e Gratidão e Outros Trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 205-267.

A inveja é um sentimento raivoso de que outra pessoa possui e desfruta algo de desejável – sendo o impulso invejoso o de tirar este algo ou de estragá-lo. *Segundo Melanie Klein, poder-se-ia dizer que a pessoa invejosa é insaciável, que nunca pode ser satisfeita porque sua inveja brota de dentro e, portanto, sempre encontra um objeto sobre o qual focalizar-se*²⁹.

3.3. Animalidade - Impulsividade

É o estado de vida em que buscamos apenas a realização dos desejos imediatos, nos quais somos conduzidos pelos instintos. Como por exemplo: matar ou ser morto, comer, dormir, beber, copular, etc. É o estado de vida no qual agimos impulsivamente de forma irracional e sem moralidade, por isso mesmo, não conseguimos visualizar o futuro. Impera, portanto, a lei da selva. É quase uma vida reativa. Na verdade, não agimos, mas reagimos num átimo a um impulso quer seja externo, proveniente de outrem, quer seja interno, proveniente de um impulso propriamente nosso.

Na **Animalidade** perdemos o controle de nós mesmos. Ele é caracterizado pela tolice, porque não escolhemos, agimos sem pensar. Daí a estultícia. Ao invés de dominarmos a nossa mente, nossa mente nos domina.

3.4. Ira – Ressentimento

Para Nietzsche, o ressentimento é o sentimento de impotência fruto de feições essenciais, de uma quota vital própria, de uma impotência constitutiva que parece incurável. É um estado fruto de vingança reprimida. Segundo Nietzsche³⁰, o homem do ressentimento deseja dominar um tipo de vida que ele considera valioso, mas, por outro lado, vivencia a crença de que não é capaz de experienciá-la. O ressentido é aquele que sofre de uma decepção consigo próprio. Neste processo de recalçamento, o ressentido vai tornando-se uma uva amarga.

Para Max Scheler³¹ ressentimento significa um sentimento que retorna, que re-visita. Não se trata da lembrança intelectual de um sentimento, antes sim, do reaparecimento da emoção mesma. O sentimento volta à cena.

Porém, para Scheler, as ilações com a palavra ressentimento não param aí, ou seja, esse sentimento revisitado necessita estar dotado de uma virulência particular e acompanhado por um sentimento de inferioridade, que a pessoa portadora deste veneno infeccioso, se torna azeda.

Para Nietzsche, o ressentimento é a perversão mesma dos valores. O espírito de ressentimento é o espírito de vingança. Há uma transmutação de todos os valores e o ressentido acaba por viger num mundo ilusório criado apenas pela sua suportabilidade, ou seja, por aquilo que ele suporta ver. O mundo fica reduzido a isto.

Tenho fortes indícios para pensar que a mania, em termos psicossomáticos, se insira neste estado de vida. Na mania, há o anseio pelo objeto amado, e, como ele não se concretiza, ocorrem defesas “maníacas” que se traduzem no fato de o ego criar fantasias onipotentes e violentas para controlar objetos maus e restaurar objetos amados. Além disso, na mania, os perigos originários de várias fontes são negados ou minimizados de forma onipotente e, quando essas defesas maníacas fracassam, o ego retorna ao estado de depressão.

²⁹ *Ibid*, p.213.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Moraes, I 6-7.

³¹ SCHELER, Max. **Da Reviravolta dos Valores**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 126.

Como a dor não abandona o ressentido, rapidamente o mundo externo o influencia. Por esta razão, o ressentido está o tempo todo a se comparar com os outros, e a balança não pode pender para o outro lado. O ressentido tem sempre que vencer nas comparações, ele necessita sentir-se superior aos outros. É o estado de vida da arrogância. Daí a mania. Por esta razão, não consegue manifestar o sentimento de respeito a alguém que lhe pareça superior. Paradoxalmente, isto acontece porque o ressentido está dominado por um esmagador sentimento de inferioridade que o leva a uma deturpação dos valores e, portanto, dos juízos de valor e de realidade.

No entanto, diante de alguém com capacidade comprovada, torna-se subserviente, bajulador e procura mostrar-se humilde. No íntimo, porém, só há inveja e desapontamento. Há neste estado de vida uma grande ambigüidade entre a ação e o pensamento, pois vigia um sentimento distorcido, já que a pessoa procura aparentar um estado que nada tem a ver com a sua realidade momentânea.

Distintamente dos três reinos de vida anteriores, no estado de Ira a pessoa tem consciência dos seus atos, porém o egoísmo, o orgulho e a arrogância impedem a vigência de uma vida baseada no princípio da dignidade da vida humana.

3.5. Tranquilidade - Serenidade

É considerado o receptáculo da iluminação, sendo que se iluminar quer dizer enxergar a si próprio, isto é, suas capacidades, possibilidades, horizontes, predisposições e tendências básicas de vida. Na verdade, é o primeiro passo para conquistar-se a vitória sobre si mesmo (dominar a mente e não, ser dominado por ela).

Neste estado de vida a pessoa consegue manifestar com clareza a racionalidade e estabelecer juízos de realidade verdadeiros, bem como juízos de valor conforme o seu gosto ou cultura. Há a presença aqui do autocontrole.

É importante destacar que não se chega a esse estado de vida sem um esforço permanente, pois não é uma conquista estável. É um estado de vida, não um ser.

Para Aristóteles no livro II da *Retórica*, a calma é a pacificação, o apaziguamento da cólera³². Mostram-se calmos os que dão tempo ao tempo e não se deixam dominar repentinamente pela ira, já que o tempo faz cessar a ira.

Neste sentido, é no abandono da impulsividade que pode haver a conquista da serenidade. Pelo menos, é o primeiro passo. Neste caso, o sábio deve ser chamado de ser humano e o tolo, de besta, de animal.

3.6. Alegria -Prazer

Nas escrituras budistas representa a condição de vida simbolizada pelo céu, pelo ápice. Estado de vida de contentamento, prazer e gozo que se origina da concretização dos desejos e da solução dos problemas, tais como comer quando se está com fome; dormir quando se está com sono; aquisição de carro, casa, fama, posição e respeitabilidade social, dentre outros.

Neste estado, a alegria é efêmera e desaparece com a mudança das circunstâncias.

3.7. Erudição

Estado de vida alcançado por aqueles que a partir da serenidade, aprendem sobre os vários fenômenos da vida tendo como ponto de partida a análise e a investigação do que

³² ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994, p 324.

intelectuais, pensadores, literatos e cientistas disseram anteriormente. É um estado de aprendizagem que depende do escutar o que o outro diz.

3.8. Reflexão

Estado de vida obtido não mais pela escuta do que alguém disse anteriormente, mas pelo próprio esforço de pensar. Tanto no estado de erudição quanto no estado de reflexão a pessoa percebe que tudo que é temporal é transitório, e deixa de ser controlada pelas circunstâncias externas, conquistando assim, um nível maior de liberdade interior.

Estado de iluminação parcial obtido por si só com base na observação dos diversos fenômenos. Aqui se ultrapassa o apego às coisas transitórias, com uma visão objetiva tanto de si quanto do mundo.

3.9. Bodhisattva - Altruísmo

Estado de vida de grande curiosidade e busca, mas que, no entanto, não se isola, pelo contrário, se empenha pelo bem estar de outras pessoas transmitindo os ensinamentos do Buda de que o problema está em nós e a solução também.

Dá-se o esforço constante para obter a percepção do Buda. É um estado de compaixão, de querer estancar tanto o seu sofrimento como o dos outros. Aqui a pessoa se preocupa com o bem estar das pessoas, daí a benevolência, o bem comum. Encontra-se satisfação ao ver que o outro conseguiu transformar o sofrimento em felicidade real.

3.9. Buda – Gratidão

É o estado de vida em que se está feliz pelo simples fato de se estar vivo. Não depende das circunstâncias externas. Tem-se consciência de que o ontem é história, de que o amanhã é um mistério para nós, restando-nos o hoje, que é sempre um presente, uma oportunidade de crescimento e de desenvolvimento das nossas potencialidades.

É o mais alto estado de vida. Condição de vida de felicidade, de liberdade e de benevolência. Aqui experimentamos o raro sentimento de gratidão pela vida.

Segundo Melanie Klein, ao longo de seu trabalho com as crianças, a relação da criança com o seio materno, que para ela é o objeto originário, fica enraizada no ego em relativa segurança e é onde está assentada a base para um desenvolvimento psíquico posterior satisfatório. Fatores inatos contribuem para essa ligação. O seio é a fonte de nutrição e sentido pela criança num nível mais profundo, como nutridor da própria vida. Para Klein, essa proximidade física e mental como seio restaura, de alguma forma, a unidade pré-natal perdida com o nascimento do bebê. Pode bem ser que o ter sido parte da mãe no estado pré-natal contribua para o sentimento inato do bebê de que existe fora dele algo que lhe dará tudo que necessita e deseja. Neste sentido, o seio bom é tomado para dentro e torna-se parte do ego, e o bebê, que antes estava dentro da mãe, tem agora a mãe dentro dele.

O seio em seu aspecto bom é o protótipo da bondade, da paciência e da generosidade. São essas fantasias que enriquecem o objeto originário e faz com que ele se torne a base da esperança, da confiança e da crença no que é bom.

Poder-se-ia dizer que um dos principais derivados da capacidade de amar é o sentimento de gratidão. Para Klein: *gratidão tem suas raízes nas emoções e atitudes que surgem no estágio mais inicial da infância, quando para o bebê a mãe é o único e exclusivo*

objeto. (...) O bebê só pode sentir satisfação completa se a capacidade de amar é suficientemente desenvolvida e é a satisfação que forma a base da gratidão³³.

3.11.1. Conclusão

T'ient'ai, budista chinês que viveu entre 538 e 597 d.C., lendo o *Sutra de Lótus*, propôs em *Grande Concentração e Discernimento* a tese do *itinen sanzen*. Ele compreendia o fato de que a eternidade é o dar-se do instante e, que o passado e o futuro são vivências subjetivas. Como no *Sutra de Lótus*, Sakyamuni prega que o estado de Buda não está isolado dos outros estados, T'ient'ai concluiu que em todos os estados estão incluídos todos os outros estados de vida. Isto significa que em um único instante de vida tudo pode se modificar. Conforme sintonizamos com um determinado estado interno de vida, a circunstância fenomênica lhe acerca. Tal como Heidegger afirma em *Que é Metafísica?* Quando o ser humano irrompe, ao mesmo tempo irrompe o mundo. Mundo aqui é apenas uma das muitas possibilidades de ser.

Segundo o budismo, nós somos muito mais do que aparentamos ser. Não somos vítimas das circunstâncias. Somos nós que a produzimos. Neste sentido, a possibilidade da Paz Perpétua inicia-se com cada um de nós esforçando-se por olhar para as nossas idiossincrasias, os nossos limites, mas também para o grande horizonte que sempre se descortina no instante. Afinal de contas, são três mil mundos possíveis num único instante da vida. Não necessitamos ter medo da repetição. Basta abraçarmos cada instante como se fosse o último de nossas vidas que a gratidão irá brotar em nossos corações e a paz, finalmente, poderá reinar. Agora, se optarmos por colocarmos o problema e a “culpa” em outrem, vamos estar sempre a mercê do ódio e nutrindo a guerra, seja qual for o nível de desafio, pessoal ou coletivo.

³³ KLEIN, Melanie. “Inveja e Gratidão”. In: *Inveja e Gratidão e Outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 219.

O pensamento de Sören Kierkegaard e os sistemas filosóficos: a existência e o Indivíduo

Marieta Moura De Pinho³⁴

Resumo

O homem kierkegaardiano é um indivíduo angustiado pelas questões relativas ao sentido da existência e à escolha pessoal na busca de autotranscendência. Considerando a posição de Kierkegaard em relação ao sistema religioso de sua época, constatamos que ele procura uma verdade pessoal, um ajustamento crítico e existencial do homem ao seu mundo, o que não se pode conseguir por meio de teorias que terminam em construções sistemáticas, mas, sim, através da vivência individual reflexivamente orientada. A importância fundamental do pensamento kierkegaardiano é enfatizada no que se refere à constituição e construção da subjetividade humana, ressaltando a existência individual e concreta. Para Kierkegaard, existir é engajar-se satisfatoriamente nas categorias da existência e vencer os obstáculos da vida, entre eles a angústia.

Palavras chave: Kierkegaard. Subjetividade. Existência. Indivíduo.

Introdução

Apresentaremos nesta comunicação alguns traços do pensamento de Sören Kierkegaard através de suas obras, a evolução das ideias, suas críticas e polêmicas, que deram origem a reflexões existenciais de cunho marcante na filosofia e na teologia de seu tempo, embora não tenha sido compreendido por aqueles que, como ele, faziam reflexões filosóficas e teológicas. Faremos uma reflexão que permita uma análise compreensiva de alguns conceitos que a sua obra apresenta, dando prioridade àqueles que nos levam a perceber a relação entre o eterno e o temporal como paradoxo absoluto. Uma análise do estilo e do método, a ideia central expressa em sua tese de 1841 e o fio condutor da temática como marcas no desenvolvimento de seus escritos posteriores. Podemos dizer que Kierkegaard desempenhou um papel importante no desenvolvimento inicial do pensamento existencialista.

1. Estilo e método desenvolvidos por Sören Kierkegaard

O pensamento kierkegaardiano formou-se não tanto por assimilação de influências estranhas, mas por um profundo e persistente exame de sua própria personalidade, através de uma luta de consciência, cada vez mais intensa e cada vez mais exigente, perante as condições, não da existência em geral, mas do seu próprio existir individual.

Enfocar as origens do existencialismo de Kierkegaard é penetrar um campo duvidoso, pois a única realidade existencial de Sören Kierkegaard é a própria existência, ou seja, *“a sua personalidade concreta, o indivíduo que já era antes de se decidir a ser unicamente Indivíduo - esse indivíduo que tomou o “Indivíduo” como tema central de sua doutrina”* (JOLIVET, 1961, p. 33).

Na avaliação de France Farago, a filosofia de Kierkegaard toma por empréstimo da geometria e da álgebra seus esquemas formais, para pensar e expor a complexidade reflexiva que é toda existência quando adquire consciência de si mesma. Sua filosofia *“impõe um certo deslocamento à ideia da existência como síntese, colocando o problema do homem em termos de relação”* (FARAGO, 2006, p. 84). Uma relação reflexiva entre alma e corpo por intermédio do espírito, que constitui o eu, a singularidade de cada um. Mas o homem não se

³⁴ Mestre pelo PPGCR PUC Minas

reduz a uma relação simples. Sua estrutura é mais complexa e essa complexidade reflexiva é a existência humana. “*É a totalidade de sua finitude que deve relacionar-se com o infinito*” (FARAGO, 2006, p. 85).

Na obra ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, Kierkegaard mostra aos seus leitores, com precisão e coerência, um roteiro da evolução do seu pensamento “*como num drama em que a sucessão das cenas e dos atos obedece a um plano rigorosamente definido*” (KIERKEGAARD, 2002, p.12). Ele mesmo declara que sua obra tem como objetivo precípua o tornar-se cristão. Era necessário utilizar a maiêutica³⁵, mas o homem assim transformado deveria converter-se em testemunha. As diferentes etapas de sua existência pessoal seriam correspondentes aos diferentes aspectos de sua obra, de tal modo que resolveu, assim, transformar a sua vida de acordo com a transição onde colocava o problema religioso. “*Decidiu, portanto, ele, mestre da ironia, alterar a dialética do seu modo de vida e tornar-se a presa dos ironistas*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 22), ao investir contra a panfletagem de ‘O Corsário’³⁶, do que se aproveita para esboçar a sua autobiografia, falando da melancolia e do papel essencial que a personalidade do pai desempenhou em sua vida.

No entanto, a produção anterior de Kierkegaard, quer tenha sido literária ou estritamente filosófica, ter-se-ia desenvolvido em consonância com uma ordem minuciosamente estabelecida e correspondente às exigências particulares do método da comunicação indireta. Talvez só mais tarde “*pôde dar à sua obra anterior a ordem que lhe interessava e que nos apresenta como um plano pré-determinado*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13).

Esse método, inspirado por Sócrates e Cristo, é designado para elucidar o autoexame do leitor, a fim de começar o processo de transfiguração existencial que é requerido pela fé cristã. Seu propósito é fazer o leitor apropriar-se do texto objetivamente, sendo esse texto desdobrado em si mesmo, em camadas com enigmas e paradoxos, à maneira de um espelho em que o julgamento do leitor do texto equivale a um autojulgamento.

O método da comunicação indireta requer atenção meticulosa a cada palavra e para a trajetória dialética da obra inteira. Sua sutileza é tal que, por vezes, quase leva Kierkegaard ao tormento, e ele tem de confiar na intervenção de Deus para saber se seria ou não apropriado publicar os trabalhos que havia escrito.

Os diferentes trabalhos das autorias³⁷ são relacionados um ao outro dialeticamente para o leitor chegar ao portal da fé cristã. O que Kierkegaard quis dizer com “*autoria*” compreende duas séries paralelas de textos: de um lado, obras pseudonímicas que

³⁵ Maiêutica significa o método socrático, cuja pretensão é indicar a palavra ao ouvinte de modo que ele descubra a realidade em si mesmo. Trata-se de sugerir que a palavra tenha a função de “*parteira*” – maiêutica – de ajudar que o ouvinte se dê conta da realidade em questão. Sócrates não pretendia inculcar a verdade naqueles que o escutavam, mas que suas palavras os estimulassem a dar a luz à verdade que os habitava.

³⁶ O Corsário – Semanário político, essencialmente liberal, fundado por Meir Aaron Goldschmidt. Ele agredia o regime absolutista, o partido conservador, a censura e tudo quanto em si tivesse o menor sabor reacionário. Goldschmidt era um jovem admirador de Sören Kierkegaard, cuja genialidade logo reconhecera. Poeta, novelista e escritor satírico, poucos contemporâneos livraram-se de suas críticas. Um incidente marcou a vida de Kierkegaard, pois Goldschmidt usou tanto da caricatura como da sátira pessoal, em represália a críticas de Kierkegaard ao jornal. Kierkegaard ficou profundamente abalado, ao ser exposto em situações ridículas e difamatórias aos olhos do povo (MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE DINAMARCA. Peter P. Rohde. Tradução: Daniel Kraemer/Vibeke Pentz-Möler, s/d).

³⁷ De acordo com Gouvêa (2000), a expressão ‘autoria’ apresenta vários sentidos dentro do *corpus* Kierkegaardiano. O que hoje é chamado de ‘autoria de Kierkegaard’ foi por ele usado provavelmente para sua produção após 1843, compreendendo trabalhos estéticos pseudonímicos e discursos edificantes até 1846.

propositadamente seguem a trajetória dialética dos estágios existenciais; de outro, discursos edificantes publicados sob o próprio nome, sobre textos bíblicos dirigidos a um público leitor presumidamente cristão. A autoria pseudonímica adota principalmente um tipo existencial cujo modelo é o esteta romântico alemão – o dândi irônico, cuja maior preocupação é evitar o tédio e manter um interesse intelectual pela vida e os prazeres sensuais.

Apesar de Kierkegaard deixar ‘O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates’ fora de sua autoria, esse escrito funciona como um importante prefácio para o corpo do trabalho. Kierkegaard argumenta em sua tese que a ironia é uma parteira no nascimento da subjetividade individual. Ela é uma estratégia que se distancia, que dobra a experiência imediata, para criar um espaço de autorreflexão. Em Sócrates ela está encarnada como negatividade infinita, uma força que corrói toda opinião recebida para deixar os interlocutores do mestre grego encantados e responsáveis por seus próprios pensamentos e valores. Ou seja, a ironia socrática força seus interlocutores a refletirem sobre si mesmos e a se distanciarem criticamente de seus valores imediatos.

Na expressão de Jean Brun, ao prefaciando o ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, “*não só a obra faz o autor como o autor faz a obra*”, considerando que Kierkegaard afirma ser a sua produção estética e literária decorrente de um irresistível impulso criador interno, pois lhe era forçoso escrever assim. Por outro lado, um elemento ético e religioso lhe é dado, desde o princípio, de certa forma inconsciente. “*A curva de sua obra constitui o reflexo do próprio desenvolvimento do seu caráter e da formação da sua personalidade*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13).

Para ele, seria dever declarar, tão categoricamente quanto possível, em que consistia a sua produção, a sua pretensão como autor. Em suas palavras:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor (ou atividade de autor), relaciona-se com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

Kierkegaard afirma ser de grande importância se explicar como autor, não só por não poder falar sobre o caráter íntimo e pessoal de sua obra, como também por não lhe ser possível tornar pública a sua relação com Deus. Para ele, tal relação é nem mais nem menos que a vida interior de cada homem, despida de todo o caráter oficial, como se encontra em cada um. No entanto, não é justificável impor a alguém o que diz respeito somente à sua pessoa.

O caráter de “*duplicidade*” está presente em sua obra, pois ele mesmo emprega duas palavras distintas, *tvetydighed* e *duplicitet*³⁸ (KIERKEGAARD, 2002, p. 27), para provar que esse duplo caráter existe do princípio ao fim, sendo o papel do autor demonstrar a sua realidade com toda a evidência possível. O autor insiste em dizer que essa duplicidade é consciente e sabe da sua existência como condição dialética fundamental de toda a obra. Se o leitor não a percebeu, cabe ao autor demonstrar-lhe a sua realidade, por ser ela “*a condição dialética [...] de toda a obra e tem como consequência uma razão profunda*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 28).

Esclarece Kierkegaard que a duplicidade inerente à sua obra não é fruto de seu amadurecimento como autor, estando presente desde o início. Como ele próprio explica: “*a*

³⁸ Duas palavras: uma corrente, de forma dinamarquesa, e a outra, mais rara, do latim, que remetem à “duplicidade”, sentido presente em toda a obra de Kierkegaard.

duplicidade foi esta: A Alternativa... e Dois discursos edificantes” (KIERKEGAARD, 2002, p. 28). Ou seja, o religioso está presente desde o princípio e o estético permanece ainda no último momento. É o que evidencia o aparecimento, em 1848, de um artigo de estética denominado ‘A Crise e a crise na vida de uma atriz’, após dois anos de produção de escritos unicamente religiosos, os ‘Discursos edificantes sobre diversos pontos de vista’, de março de 1847, e os ‘Discursos cristãos’, de abril de 1848. A estes trabalhos edificantes, assinados como *Magister Kierkegaard*, seguiu-se o referido artigo estético, sob pseudônimo, a título de testemunho e de confronto para, no final, explicar o conceito de duplicidade.

O conceito de duplicidade que perpassa toda a obra kierkegaardiana demonstra o papel do autor e a sua realidade com a máxima evidência possível, pois sobre essa duplicidade ele está informado melhor do que qualquer outro leitor. Para entender Kierkegaard não é preciso entender sua própria pessoa, mas o método de comunicação indireta que desenvolveu e aplicou em toda a sua obra. Entretanto, mais que simplesmente um método opcional, trata-se de uma escolha necessária.

Os pseudônimos que Kierkegaard usa em algumas obras são, na verdade, expressão de um recurso, com o qual o autor deseja não aparecer na autoria nem se expor através das opiniões desenvolvidas em tais obras. Ele usa o método da “comunicação indireta” em toda a sua obra heteronímica. Em ‘Temor e Tremor’ percebemos claramente a sua intenção, ao incitar o leitor a uma escolha, colocando-o em contato com uma possibilidade que não pode ser apresentada diretamente.

Essa estratégia já pode ser percebida no prólogo de sua obra ‘Temor e Tremor’, quando a comunicação indireta está presente: “*Aquilo que Tarquínio, o Soberbo, queria significar com as papoulas do seu jardim, o filho compreendeu-o, porém o mensageiro não*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 01). Nesse mesmo prólogo, encontramos outro modelo de comunicação indireta, quando o autor inicia o texto com pequenas narrativas. Ele insere várias narrativas dentro de uma grande narrativa, como, por exemplo, o relato da caminhada de Abraão para o monte Moriá, redigido por quatro vezes, começando sempre com a expressão “*Raiava a manhã*” (KIERKEGAARD, 1967, p. 07). Sua intenção com esse recurso é distrair a atenção dos leitores, que desconsiderariam a obra por achá-la sem importância.

Em ‘Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia’, Johannes Clímacus é o pseudônimo inventado por Kierkegaard, com o qual assinou também o famoso ‘*Post-Scriptum* não-científico concludente às Migalhas Filosóficas’.

Johannes Clímacus, que se autodefine como humorista, é descrito como um autor jovem, de grande capacidade especulativa, uma cabeça filosófica bastante familiarizada com os gregos, além de leitor atento de Descartes, Leibniz e Espinoza. Declara-se “*o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 11). Ele procura explicar por que é difícil ser cristão e confessa ser um pensador incapaz de escrever um sistema de filosofia.

Kierkegaard propõe uma autointerpretação da sua obra como autor estético e sobretudo religioso, além de redescobrir a sua contemporaneidade relativa à tensão entre “*a massa e o indivíduo*”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 10). Sua obra ‘Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’ apresenta-se antes como balanço de uma atividade, depois como “*um programa de ação*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 11). É um autor que se diz um escritor religioso, diz também que o mundo quer ser enganado e que “*toda a sua obra tem como objeto o tornar-se cristão*” (KIERKEGAARD, 2002, p.11).

A categoria “Indivíduo”, eminentemente kierkegaardiana, constitui a categoria cristã por excelência, que designa ao mesmo tempo o “*Único e cada um de nós*”. (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). A análise desta categoria remete à noção de um Deus pessoal, mas insere-se igualmente num contexto cultural e histórico.

Para Kierkegaard o homem não é um animal precisamente porque o indivíduo é mais do que a espécie. “*A verdadeira abstração é a Multidão, que desconhece o laço pessoal e em que reside a mentira*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). O cristianismo pede-nos para amar o nosso próximo, isto é, cada homem, não nos manda amar a multidão, caminho que conduz sempre ao poder temporal e a todas as baixezas da lisonja e da falta de compromisso. Assim, Kierkegaard afirma que “*o caráter sagrado da pessoa é antes mais a sua relação com Deus*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 14). Portanto, o indivíduo, no sentido cristão do termo, está em oposição à multidão. Kierkegaard renuncia publicar ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’ e crê que “*a providência guiou esta decisão*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 18). Somente em 1859, quatro anos após a sua morte, o seu irmão, Peter Christian, bispo de Aalborg, promove a edição do que ele decidira guardar.

Naquela obra, ele traduz a sua atividade como autor, dizendo:

Sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade ou a pretensão que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

No entanto, a sua intenção como autor era a de orientar e certificar e não sair em defesa própria, e por essa razão o seu paradigma é Sócrates, que, diante da multidão chamada a julgá-lo, recusa defender-se e silencia.

2. Kierkegaard: o Mestre da Ironia e da sedução dos Escritos

Durante o período do seu noivado com Regina Olsen, Kierkegaard ocupou-se em escrever a sua dissertação do mestrado em filosofia, ‘O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates’, de 1841, que mais tarde a Universidade de Copenhague passou a reconhecer como tese de doutorado, em 1854.

Como usualmente as dissertações acadêmicas tinham de ser escritas e defendidas em latim, Kierkegaard pediu autorização ao rei para escrever a sua em dinamarquês. Só em parte foi atendido, sendo-lhe permitido escrever em dinamarquês, com a condição de condensar o trabalho em uma série de teses em latim, para defendê-las publicamente, também em latim, antes de ser-lhe concedido o grau. Logo após a defesa de sua dissertação, Kierkegaard desfez seu compromisso de noivado.

Pelo fim dos anos de 1830, o hegelianismo já penetrava a filosofia, a teologia e a estética de Copenhague. Isto, obviamente, engendrou alguma resistência, incluindo a dos professores de filosofia de Kierkegaard, F. C. Sibbern e Paul Martin Möller. H. L. Martensen, professor de teologia da Universidade de Copenhague e depois Bispo Primaz da Igreja do povo dinamarquês, apenas cinco anos mais velho que Kierkegaard, estava firmemente estabelecido no grupo literário de Heiberg e antecipou um dos mais caros projetos literários de Kierkegaard – uma análise da figura de Fausto³⁹.

Em suas revistas, como parte de sua prática em tornar-se um escritor, Kierkegaard ficara fascinado por três grandes figuras literárias da Idade Média, que, em sua concepção, encarnavam um alcance completo dos tipos estéticos modernos. Essas figuras eram Don Juan, Fausto e o Judeu Errante, encarnando, respectivamente, a sensualidade, a dúvida e o desespero. A publicação de Martensen sobre Fausto esvaziou o projeto literário nascente de Kierkegaard, conquanto mais tarde tenha encontrado expressão no primeiro volume de ‘Ou, Ou - Um fragmento de vida’, de 1843.

³⁹ Enciclopédia Britânica do Brasil Publicações, Rio de Janeiro, 1995. Poema dramático em duas partes, do poeta alemão Wolfgang von Goethe. Baseia-se na lenda de um enigmático Dr. Fausto, que fez um pacto com Mefistófeles. A obra foi publicada em duas partes, a primeira em 1808 e a segunda em 1832, ano da morte do poeta.

3. A ironia socrática e o conceito de ironia em Kierkegaard.

A ironia em Sócrates vai além de uma “ignorância fingida”, porque pode ser uma atitude crítica zombeteira, sem lealdade, quando na verdade teria de levar a sério aquilo que deveria verdadeiramente ser sério. Em contrapartida, no pensamento kierkegaardiano, a ironia é uma atitude diante da vida, assim como uma maneira de comunicação que exige dois ou mais interlocutores. Exige também assunto e uma série de sinais, tais como acenos, caretas, expressões mímicas. Em sua dissertação de 1841, o mestre Kierkegaard, à guisa de exemplificação, comenta sobre a ironia que:

[...] os círculos mais elevados [...] falam assim de maneira irônica, como os reis e os nobres falam francês para que o povo leigo não compreenda [...] [pois esta elite intelectual] não gostaria de ser compreendida pelo comum dos mortais. Por conseguinte, aqui a ironia não se anula a si mesma (KIERKEGAARD, 2005a, p. 217).

Com efeito, o significado de ironia que perpassa o pensamento dos filósofos Sócrates e Platão vem do grego *eironeia*, cujo sentido de interrogação servia como método de discussão consistente em fingir-se desconhecer o assunto e fazer a interrogação, procurando obter do adversário uma resposta contraditória, para então ridicularizá-lo. No que concerne à retórica, o orador finge desconhecer o assunto e qual a conclusão que deve tirar, para em seguida interrogar a assistência, e ele próprio, respondendo, dar a solução.

Segundo Kierkegaard, em sua dissertação, “*o conceito de ironia veio ao mundo com Sócrates*” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 23), tendo a tradição vinculado à existência de Sócrates a palavra ‘ironia’. E também os conceitos, assim como os indivíduos, têm a sua história e não conseguem resistir ao poder do tempo. Sócrates pertencia àquela espécie de homens diante dos quais ninguém poderia dar-se por satisfeito somente com o exterior como tal. Nem seus contemporâneos puderam compreendê-lo em sua imediatez e nisto podemos averiguar quão difícil será fixar sua imagem. Em ‘O ponto de vista explicativo da minha obra como escritor’, Kierkegaard refere-se a Sócrates como “*aquele que era dialético, pois compreendia tudo à luz da reflexão*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 49).

A dissertação ‘O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates’, de 1841, foi escrita por Kierkegaard quando ainda jovem, com menos de trinta anos, já apresentando uma inteligência brilhante e medindo forças com o grande mestre Hegel, admirado e respeitado como professor. Nessa dissertação, coloca-se em relevo “*a grande abertura da obra kierkegaardiana, inaugurada com um mergulho em Platão e em Hegel, resumindo dez anos de investigação sobre Sócrates e Platão, Kant, Fichte, Solger e Hegel*” (KIERKEGAARD, 2005, p.10). Sua leitura reveste-se de caráter essencial para a compreensão da obra do autor dinamarquês, que a si mesmo se denominava, com alguma ironia, o “*Mestre da Ironia*”, pois com ela recebera o título de “*Magister*”.

A sua dissertação sobre a ironia é resumida em quinze teses, na última das quais ele afirma: “*como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem*” (KIERKEGAARD, 2005, p. 19), baseando-se na distância entre o interior e o exterior, entre o pensamento e a palavra, entre a proposição e o sentido.

Em seu esforço por retratar Sócrates e sob a influência da expressão socrática, “*Só sei que nada sei*”, teria surgido o crítico de Hegel e da cristandade, culminando no panfleto n. 10 de ‘O Instante’, onde proclama: “*Eu afirmo, e tenho que afirmar, que não sou cristão*”.

4. A razão como garantia da realidade: nem só o racional é viável.

A reação mais radical contra o idealismo absoluto manifesta-se em Kierkegaard não como negação de Deus em favor do homem, mas como negação da razão em favor da fé, que para os filósofos, torna-se uma questão de suma importância e “loucura para os gentios”

(1Cor 1,22-23). O seu ponto de partida é a afirmação da originalidade irreduzível do indivíduo enquanto livre; sua existência singular não pode ser reduzida a nenhuma lei universal, nem sua diferença absorvida numa identidade dialética de finito e infinito.

Na visão kierkegaardiana, *“foi com a categoria o ‘Indivíduo’ que os pseudônimos visaram, no seu tempo, o Sistema, quando tudo na Dinamarca era invariavelmente Sistema”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 109). Essa categoria marcou o início da produção que passou a assinar, as obras chamadas obras veronímicas.

Embora avaliasse o perigo representado pelas ciências, na medida em que significavam uma redução do real ao racional, Kierkegaard não pretendia que acerca da razão se deixasse de ter uma ideia elevada, afirmando, porém, que *“a razão não seria capaz de dar conta do processo existencial intrinsecamente dialético”* (FARAGO, 2006, p. 165). Dessa forma vai opor razão e o entendimento à fé, sem diminuir a importância da razão, da racionalidade científica, inclusive para o homem de fé.

5. Kierkegaard, o indivíduo e a existência: a verdade subjetiva.

A categoria Indivíduo⁴⁰ aparece como um Apêndice importante em sua obra ‘O Ponto de vista explicativo de minha obra’. Trata-se de uma categoria eminentemente kierkegaardiana que constitui para ele a categoria cristã por excelência, designando ao mesmo tempo o Único e cada um de nós. A análise dessa categoria remete naturalmente à noção de um Deus pessoal, mas insere-se igualmente num contexto cultural e histórico. Diferentemente de Comte, Feuerbach e Marx, em que surgia o conceito genérico de homem, e a pessoa humana não passava de uma abstração, convertendo-se naquilo em que cada indivíduo se devia dissolver e transformar. Kierkegaard opõe-se a todas as escamoteações da pessoa humana, pois para ele *“o homem não é um animal precisamente porque o indivíduo é mais do que a espécie”* (KIERKEGAARD, 2002, p. 13). Não será possível ver nas páginas que Kierkegaard consagrou ao indivíduo apenas uma apologia ao individualismo. Kierkegaard sentia que o caráter sagrado da pessoa humana cedo seria considerado uma noção extinta por sistemas filosófico-políticos. Sua principal preocupação, por conseguinte, era realçar que o fundamento do caráter sagrado da pessoa é, antes, a relação desta com Deus.

“A existência jamais poderá ser apreendida a não ser sob a forma de uma história”, como Kierkegaard repetia, ou, segundo a expressão de Heidegger, *“como temporalidade”* (JOLIVET, 1961, p. 19).

Apesar de Kierkegaard não ser exatamente um filósofo, pelo menos no sentido acadêmico, ele faz uma reflexão sobre a vida e seu significado, portanto, sobre o sentido da existência. O seu tema foi o indivíduo e a sua existência. O ser humano em sua categoria subjetiva está além do alcance da razão, da lógica, dos sistemas filosóficos, da teologia ou mesmo das “pretensões da psicologia”. *“A noção de verdade subjetiva de Kierkegaard equivale à sinceridade, só que um pouco mais além. Envolve um apaixonado compromisso interior”* (STRATHERN, 1999, 44).

Considerado como alguém que se antecipou ao existencialismo, foi repudiado por muitos. Somente mais de um século após sua morte, surge, em Paris, o filósofo Jean-Paul Sartre, que desperta para “o problema da existência” com suas características - alienação, angústia, absurdo - diretamente ligado ao pensamento de Kierkegaard. Sartre ressalta ser o desespero parte da condição humana, como já havia afirmado Kierkegaard em sua obra

⁴⁰ Em ‘O Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor’, Kierkegaard afirma a categoria Indivíduo como essencialmente elaborada e colocada a serviço da verdade, que exprime resumidamente toda uma concepção da vida e do mundo, opondo-se à de ‘público’ ou multidão. Categoria empregada por Sócrates com resoluta força dialética para desfazer o paganismo bem como a cristandade proclama que esta categoria pretende converter os homens (cristãos) em verdadeiros cristãos.

‘Doença Mortal’ (1849), “*em que se propõe investigar o conceito de desespero*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 9).

Era, sem dúvida, alguém cujo pensamento estava muito além de sua época. Alguém que se interrogava sobre o sentido da existência e insistia para que todo indivíduo não só se perguntasse pelo sentido da existência, mas também fizesse da própria vida uma resposta subjetiva a ela.

A questão do ser, a existência subjetiva, provocou muitos pensadores que, valorizando ou ridicularizando a pergunta pela existência e pelo sentido do existir, procuraram construir sistemas filosóficos, como Kant, com “*a razão que acomodava o eu subjetivo*”, e Hegel, que afirmava “*tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional*” (STRATHERN, 1999, p. 13).

Como entender a existência? Para Kierkegaard, a existência representa a interioridade, uma subjetividade que vai além da linguagem quando se dá o encontro do homem com Deus. Essa é uma reflexão que Jean-Paul Sartre fez a respeito da filosofia kierkegaardiana: uma filosofia na busca pelo sentido da existência que o pensador dinamarquês construiu em oposição ao sistema hegeliano.

Ele combateu essa filosofia naquilo que, como sistema, esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais. O filósofo dinamarquês defendia a tese de que qualquer esquema particular de conceitos constitui apenas uma possibilidade, entre outras, que depende do próprio Indivíduo em sua capacidade de escolha e não do que ele compreende.

Contra o esforço para condensar a realidade num sistema, a filosofia kierkegaardiana aponta para o princípio de que a existência é uma tensão em direção não a uma realidade pensada, mas ao Indivíduo como categoria essencial da existência.

Para Hegel, a razão aparentemente exerce o primado absoluto e a racionalidade é a etapa mais alta da evolução humana. Seu sistema pretende ser a realização máxima do Espírito Absoluto como Espírito Objetivo, no qual o Indivíduo não passa de uma simples manifestação, sem valor em si.

É contra essa “*concepção do Indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto*”, elemento a ser incorporado num sistema, que Kierkegaard levanta seus protestos (GILES, 1995, p. 8).

O autor insiste na necessidade da apropriação subjetiva da verdade, enquanto coloca o Indivíduo concreto como raiz profunda da existência, elevando-o a elemento central do pensamento filosófico. Kierkegaard postula sua crítica a Hegel “*no abismo infinito que há entre o Indivíduo, em sua singularidade, e o Espírito Absoluto; entre o tempo em que o Indivíduo deve realizar suas potencialidades e a eternidade que é o próprio Deus, o Indivíduo infinito*” (GILES, 1995, p. 7).

O que distingue Kierkegaard de Hegel é a importância atribuída ao Indivíduo como eixo condutor do seu pensamento, pois o importante não é tanto conhecer a verdade, mas viver uma ideia concreta que seja para o Indivíduo o ideal de uma existência vivida. Contudo, o desafio do pensamento de kierkegaard será a ousadia de sermos Indivíduo; isso, no entanto, apesar do esforço e da responsabilidade, só será possível diante de Deus.

Para Kierkegaard, “*o Indivíduo é energia viva, ativa, autodeterminante, que surge a partir de situações concretas de opção*” (GILES, 1995, p. 7), a qual repercutirá por toda a sua vida. Essa opção é uma missão dirigida a cada homem, uma possibilidade de todos, que transforma o simples Indivíduo em um ser existencial no sentido em que todo homem pode ser: “*deve pôr a sua honra em ser um Indivíduo, e nisso encontrará verdadeiramente a sua felicidade*” (KIERKEGAARD, 2002, p. 108).

6. Os sistemas filosóficos dos tempos de Sören Kierkegaard

No primeiro decênio do século XIX, o pensamento ocidental é marcado pela filosofia de Hegel⁴¹, que já em 1807 começa a publicar artigos e pequenos escritos em sua primeira tentativa de construir um Sistema de filosofia. Nesse sistema, a ‘Fenomenologia do Espírito’ desempenha uma função fundamental: “*é a introdução à ciência que ele apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência*” (HEGEL, 2002, p.13). Durante os anos do seu professorado na Universidade de Iena, Hegel amadureceu o arcabouço do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling. A arquitetura e a escritura do texto surpreendem por não serem uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a ‘Crítica da Razão Pura’, nem tampouco um tratado didático como a ‘Doutrina da Ciência’, de Fichte.

Segundo Lima Vaz, a evolução do pensamento de Hegel, que procede das intuições da juventude à sua configuração em Sistema nos tempos de Iena, tem sido interpretada sob diversos aspectos.

O acesso dialético ao Sistema é apresentado por Hegel segundo dois roteiros: o primeiro, exposto na *Fenomenologia do Espírito*, que segue o progresso da *consciência* desde sua primeira e imediata oposição ao objeto até o Saber absoluto, sobre cuja pressuposição o Sistema se edifica, sendo assim a *Fenomenologia*, a *dedução* do conceito da Ciência pura; o segundo, que tem *começo* no elemento do puro pensamento, procede segundo a necessidade intrínseca de seus momentos, tendo sido nele já suprimida a oposição da consciência, realizando-se portanto seu desenvolvimento no domínio da *Ideia* ou do *Absoluto* (VAZ, 2002, p. 374-375).

Para Lima Vaz, ao pensar o ser como história, o Idealismo alemão irá oferecer uma solução original, propondo um novo fundamento ou uma nova estrutura ontológica que, de Descartes a Kant, vinha orientando o caminho da filosofia moderna e que se propunha fazer da ética a forma exemplar da Metafísica do ser. A ontologia do ser como história, pensada na perspectiva do dever-ser ou segundo a estrutura teleológica da própria história como tarefa propriamente humana, terá diante de si um novo problema: a articulação dialética entre a necessidade do dever-ser e a liberdade (ou criatividade) do sujeito histórico.

É à luz desse problema que os grandes sistemas do Idealismo alemão, particularmente os de Fichte e de Hegel, não obstante a grandiosa estrutura racional de sua construção, devem ser interpretados como filosofias da liberdade, isto é, sistemas das razões da liberdade, entendida segundo toda a amplitude e as exigências de sua natureza ética (VAZ, 2002, 367).

De Fichte a Hegel, os artífices dos grandes sistemas do Idealismo alemão tomam sobre si a tarefa preliminar de superação do dualismo entre Natureza e Liberdade. Ora, tal tarefa não pode ser cumprida “*sem a posição de um absoluto real como princípio unificador e fundante do Sistema*” (VAZ, 2002, p. 368). Para Fichte e para Hegel:

O Absoluto deverá ser pensado segundo as formas de sua manifestação na história. O Absoluto se manifestará então como realidade fundamentalmente ética, recebendo a Ética seu estatuto definitivamente metafísico e vindo o sujeito humano, como portador do *ethos*, a

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. Fez seus estudos secundários no ginásio daquela cidade e em 1783 foi admitido como bolsista interno no Seminário Luterano de Tübingen, tendo em vista sua preparação para o ministério de pastor. Em Tübingen ligou-se em estreita amizade com seus colegas F.W. J. Schelling e F. Hölderlin. Em 1793, tendo renunciado à carreira de pastor, passou a desempenhar o cargo de preceptor em casa de famílias nobres, primeiro em Berna (Suíça), depois em Frankfurt. Escritos dessa época, abrangendo a temática religiosa, filosófica, pedagógica e política foram publicados somente no princípio do século XIX. Hegel foi a Berlim ocupar a cadeira de filosofia de Fichte, que conservou até a sua morte, em 1831.

ser visto como lugar ontológico, no qual o Absoluto se manifesta necessariamente como História e onde se articula a dialética fundamental de identidade e da diferença ou da imanência e da transcendência que deve definir o modo da presença do Absoluto no sujeito (VAZ, 2002, p. 368).

Ainda na análise de Lima Vaz, o pensamento de Fichte⁴² é caracterizado por alguns autores como idealismo moral, designação que corresponde à orientação profunda de seu caminho filosófico e à primazia absoluta da Razão prática que é seu fio condutor. O sistema de Fichte edifica-se sobre um fundamento metafísico (no sentido transcendental do termo ou de uma metafísica da subjetividade), que é exposto nas sucessivas versões de sua obra principal ‘Doutrina da Ciência’ e que situa a manifestação originária do Absoluto na afirmação incondicionada do Eu.

O Eu fichtiano termina por abranger assim o horizonte universal do Ser, o que leva o filósofo a pensá-lo cada vez mais como um Eu supraindividual e, finalmente, a assumir como ponto de partida do Sistema o próprio Absoluto ou Deus (VAZ, 2002, p. 369).

Com relação a Schelling⁴³, afirma Lima Vaz que o pensamento desse filósofo percorre uma linha complexa de evolução, apresentando “*a ideia do Absoluto primeiramente sob um ponto de vista cosmológico na Filosofia da Natureza, e posteriormente sob um ponto de vista originalmente teológico na Filosofia da Revelação*” (VAZ, 2002, p. 568). Sob esse duplo ponto de vista desenvolvem-se suas concepções antropológicas e o pensamento ético schellinguiano assume finalmente uma feição nitidamente teológica.

7. A reação de Kierkegaard ao hegelianismo

O homem enraizado na finitude do seu ser histórico vive uma existência cega e limitada, privado de toda lucidez autêntica quando se trata de entender a sua existência. Em uma progressão na história o homem toma conhecimento de sua finitude, da relatividade das coisas e das opiniões, compreendendo assim uma ampla possibilidade de pontos de vista. Sua consciência histórica o coloca numa relação reflexiva consigo mesmo e com a tradição, uma reflexão filosófica não a partir da unidade de um princípio especulativo, mas seguindo o caminho hermenêutico da compreensão histórica dentro do horizonte de compreensão da existência passada, presente e futura.

A história da filosofia não pode ser a história de um suposto progresso, nem ter por objeto o estudo da aquisição da verdade. Ela visa a um conjunto de doutrinas situadas sob o mesmo plano, onde conservam todas uma relação possível com uma verdade não adquirida, o que faz com que a filosofia contemporânea não se torne fechada num corpo constituído de verdades anônimas e aceitáveis por todos, sem nenhuma oposição. Para Giles, a história da filosofia “*toma o sentido de um ideal a realizar e não o resultado de uma consideração do*

⁴² Johann Gottlieb Fichte nasceu no Oberlausitz em 1762 de família pobre, mas recebeu excelente formação no ginásio de Pforta e como estudante de Teologia em Iena e Leipzig. A partir de 1791, conheceu a fama como filósofo, primeiramente como discípulo e seguidor de Kant, em seguida como pensador independente, mas sempre na área de influência do kantismo. De 1794 a 1798 foi professor na Universidade de Iena, de 1800 a 1810 foi professor particular em Berlim e de 1810 a 1813, professor de filosofia na recém-fundada universidade daquela cidade. As Obras Completas de Fichte, em oito volumes, foram primeiramente editadas por seu filho I. H. Fichte (Berlim, 1845-1846). O pensamento de Fichte, seja em sua dimensão especulativa, seja sobretudo em sua dimensão ético-política, é objeto atualmente de renovado interesse, alimentado pela edição crítica das suas obras e pela produção de muitos estudiosos.

⁴³ Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), nascido em Leonberg, filósofo mestre do idealismo alemão. Professor em Iena, entrou em conflito com Fichte e discordou frontalmente de Hegel. Hegel critica a concepção do absoluto de Schelling afirmando que nele deve haver uma distinção: o todo tem que respeitar as partes.

simples passado” (GILES, 1975, p. 5). Nesse sentido, é necessário ao homem reconhecer a especificidade de cada doutrina para assumi-las na sua existência.

Kierkegaard, o primeiro da linha do existencialismo, faz uma análise da situação em que o homem moderno se encontra, os conceitos fundamentais e a temática própria do existencialismo, as várias interpretações a que este foi submetido.

Sua carreira como autor foi intensa e produtiva. Uma vida que se desenvolveu sem acontecimentos importantes irá marcar a filosofia com seus conceitos, temores, inquietações e a angústia de uma época que já prenunciava as perturbações que envolvem o mundo moderno.

Na vida de Kierkegaard, duas figuras são dominantes: seu pai Michael Pedersen e Regina Olsen, “*a que amava e não conseguiu tomar por esposa em consequência do sentimento de culpa e de melancolia de que se tornou vítima*” (GILES, 1975, p. 6).

A influência do pai e de Regina Olsen perdurou até a morte de Kierkegaard em novembro de 1855, em Copenhague, em meio à polêmica com a Igreja Oficial, na pessoa do bispo Hans Martensen, que para ele representava a antítese do que seria a opção pelo cristianismo.

Ao mesmo tempo em que concluía a sua obra sobre as etapas ou estágios da vida (1845), Kierkegaard empreendeu outro trabalho, o *Post-Scriptum*, de grande envergadura, nada menos que um desafio à doutrina filosófica mais proeminente daqueles tempos, o hegelianismo, que ele temia e combateu com todas as suas forças.

Por essa razão, em 1846, ele publicou uma obra com o curioso título ‘*Post-Scriptum não-científico concludente às Migalhas Filosóficas*’, em que desafia o sistema de Hegel.

Trata-se, provavelmente, de uma obra filosófica aguda e criativa. Em primeiro lugar, Kierkegaard censura a inclinação de Hegel para sistematizar a existência, e faz constar que, na verdade, é impossível construir um sistema para a existência, pois a existência é algo não finito e em contínua evolução. Também ataca o fato de que Hegel mescla aquilo que nenhuma consonância tem entre si, a saber, a lógica e a existência.

Kierkegaard compreendeu o sistema de Hegel como supressão de toda distinção entre Deus, o mundo e o Indivíduo, sendo que tudo se integra no Espírito Absoluto. Ele se insurge contra o sistema de Hegel, em que o racional é o real para restaurar o pluralismo da substancialidade das três realidades fundamentais e distintas entre si. Para Kierkegaard, o caminho para a transcendência é a verdade do Indivíduo na sua subjetividade.

Podemos citar Giles, quando afirma’:

Contra todo esforço para condensar a realidade num sistema, Kierkegaard aponta para o resíduo irreduzível de oposição absoluta fundada no princípio de que a existência é uma tensão em direção não a uma totalidade pensada, mas, sim, em direção ao Indivíduo, categoria essencial da existência (GILES, 1975, p. 8).

Ao passo que Hegel considera que o pensamento se torna concreto dentro da determinação geral de permanecer essencialmente abstrato:

O Sistema de Hegel pretende ser mais que um pensamento abstrato, ou seja, o pensar geral. Pretende ser a realização máxima do Espírito Absoluto como Espírito Objetivo do qual o Indivíduo não passa de uma simples manifestação, sem valor algum em si (Ibidem, p. 8).

Ainda na expressão de Giles, “*é contra essa concepção do Indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto, elemento a ser incorporado num sistema, que os protestos de Kierkegaard se dirigem*” (GILES, 1975, p. 8)

A intenção de Hegel era explicar racionalmente os mistérios do Cristianismo, o que levaria à secularização total da fé. Kierkegaard vai-se opor tenazmente à posição hegeliana, pois para ele, a apropriação do Cristianismo pelo Indivíduo, numa atitude de fé conseguirá realizar a paixão do Infinito, que é a subjetividade. Hegel elaborou um sistema, “*edificou*

uma construção imensa, um sistema universal que abarca toda a existência da história do mundo” (GILES, 1975, p. 9). Kierkegaard, ao contrário, atacando essas teorias objetivas, insiste na apropriação subjetiva da verdade, *“pois se trata de fundamentar o desenrolar do pensar em algo que seja ligado à raiz mais profunda da existência que é o Indivíduo”* (GILES, 1975, p. 9).

As reflexões de Hegel seguiam em direção à liberdade como razão essencial do progresso. Ele *“deificou o Estado em detrimento de um indivíduo livre”* (GILES, 1975, p. 9) e procurou resolver a questão das diferenças entre os Indivíduos no Espírito Absoluto.

Kierkegaard protestou contra a reflexão de Hegel, em favor de um Indivíduo livre e responsável, elevando-o ao nível de elemento central do pensamento filosófico e sublinhando as diferenças que são características da subjetividade, contra a certeza racionalista hegeliana.

Kierkegaard não consegue incorporar a existência em um sistema, apenas a ideia da existência, pois há um *“abismo infinito entre o Indivíduo, em sua singularidade, e o Espírito Absoluto, entre o tempo em que o Indivíduo deve realizar suas potencialidades e a eternidade que é o próprio Deus, o Indivíduo Infinito”* (GILES, 1975, p. 9). É justamente nesse ponto que reside a importância atribuída por Kierkegaard à categoria do Indivíduo, eixo condutor do seu pensamento e ponto focal de toda a sua filosofia. Centrado no Indivíduo e na existência concreta Kierkegaard se distancia de Hegel que valoriza o Espírito Absoluto em um sistema abstrato.

8. Kierkegaard e o fato absoluto.

Álvaro Valls (2003) apresenta-nos o fato absoluto de Kierkegaard a partir do estudo em ‘Migalhas Filosóficas’, considerando o seu sinônimo incondicional, ou as diferentes formas do discurso sobre Deus o absolutamente-diferente, quer no sentido grego, quer no sentido cristão.

Outra forma alternativa do estudo do fato absoluto como acabamento de um sistema filosófico, poderia ser encontrada no ‘Post-Scriptum não-científico concludente às Migalhas Filosóficas’. Álvaro Valls explica o aparecimento de um conceito fundamental que para Kierkegaard é o conceito de fato absoluto, mas acentua que *“fato absoluto só pode ser um equívoco, uma distração do filósofo, já que um fato não pode ser absoluto, e se é o absoluto não se reduzirá jamais ao fático”* (VALLS, 2003, p. 241). Notamos que se trata de um fato único, absoluto apesar de toda contingência, e não de um absoluto relativo.

Encontramos o conceito de fato absoluto em “Migalhas Filosóficas”, de 1844, livro que, segundo Álvaro Valls, *“contém uma ironia contra a moda da época, de se escreverem tratados sistemáticos ou como dirá Kierkegaard sistema de sistemas”* (VALLS, 2002, p. 241). Kierkegaard apresenta-nos o conceito de fato absoluto como uma relação pessoal com a fé cristã e a intenção de explicar o que é o cristianismo. Assim, para ele:

A fé e o histórico se correspondem perfeitamente um ao outro, e por isso é apenas uma acomodação a uma forma menos correta de falar quando emprego aqui a palavra “fato”, que provém do histórico. Se aquele fato é um fato absoluto, então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar a relação dos homens para com aquele fato, pois o que é essencialmente diferenciável no tempo *eo ipso* não pode ser absoluto, pois daí seguiria ser o absoluto um *casus* na vida, um *status* relativo a outras coisas. Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. O fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé (KIERKEGAARD, 2008, p. 142).

Podemos considerar que em ‘Migalhas Filosóficas’ está desenvolvida a ideia kierkegaardiana de paradoxo, já insinuada em ‘Temor e Tremor’, de 1843, significando que o eterno pode aparecer no tempo, coisa inconcebível para todo cérebro humano. Para

Kierkegaard a questão não é compreender o paradoxo, mas estar diante dele. Isso “acontece quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega” (KIERKEGAARD, 2008, p. 88). É a paixão que traz consigo o paradoxo e “Nós queremos chamá-la: fé” (KIERKEGAARD, 2008, p. 88). “Paixão Feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 91). A própria fé é um milagre e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé, afirma Johannes Clímacus⁴⁴, em ‘Migalhas Filosóficas’.

Em uma consideração final podemos dizer que o estilo de Kierkegaard é intenso, carregado de imagens e permeado de locuções bíblicas. Era alguém que possuía um coração transbordante de tristeza e um desejo ardente de fé. Transmitiu à posteridade belas páginas literárias, que só agora, um século e meio depois de sua morte, tiveram uma notável divulgação, em todas as línguas.

Em Kierkegaard a ironia é uma atitude diante da vida e segundo ele, como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se pode considerar digna do homem. A ironia parece identificar-se com o mistério que se divisa por trás do discurso:

A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos num tom sério o que, contudo não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente brincando diz em tom de brincadeira algo que se pensa a sério, ocorre raramente (KIERKEGAARD, 2005, p. 216).

Ele coloca o indivíduo concreto como raiz profunda da existência, elevando-o a elemento central do pensamento filosófico. O indivíduo é, pois, o eixo-condutor do seu pensamento.

Hegel era considerado por Kierkegaard o expoente do racionalismo sistematizado. Kierkegaard investe contra esse mestre, que era considerado como livro-texto dos estudantes e intelectuais da época. Assim como Hegel engrandeceu a razão, Kierkegaard fará valer o lado irracional que representa o absurdo e o incoerente da vida. Fidelidade ao cristianismo e crítica ao hegelianismo são as características predominantes do escritor dinamarquês.

Referência

- FARAGO, France. Compreender Kierkegaard. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GARDINER, Patrick. Kierkegaard. São Paulo: Loyola, 2001.
- GILES, Th. R. KIERKEGAARD, S. História do existencialismo e da Fenomenologia. SP: EPU, 1975.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. Paixão pelo Paradoxo: uma introdução aos estudos de Sören Kierkegaard e de sua concepção da Fé Cristã. São Paulo: Novo século, 2000.
- JOLIVET, Régis. As Doutrinas Existencialistas de Kierkegaard a Sartre. 3 ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961. 02-63 p.
- KIERKEGAARD, Sören. Migalhas Filosóficas. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Temor e Tremor. RJ: Tecnoprint, 1967.
- _____. O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates. 2ed. Brag. Paulista: S. Francisco, 2005.
- VALLS, Álvaro L. M., Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. Síntese. Belo Horizonte, v. 34, n. 110, p. 387-409, set-dez, 2007.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Kierkegaard: O fato absoluto. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (Org.) O Deus dos Filósofos Modernos. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 241-246.
- VAZ, H. C. de Lima. Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética filosófica 1. 2. ed. SP: Loyola, 2002.

⁴⁴ Pseudônimo usado por Kierkegaard em ‘Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de Filosofia’, 1844.

O relativismo e o papel da religião na contemporaneidade: a paz pode ser relativa?

Júlio Cesar Rodrigues⁴⁵

O relativismo na contemporaneidade: a paz pode ser relativa?

Como mestrando do curso de Ciências da Religião, sigo a temática de Razão, Religião e Contemporaneidade. Essa temática se propõe a analisar o confronto entre razão e religião no contexto da contemporaneidade sob os mais diversos tópicos, principalmente aqueles nos quais os paradigmas, ideais, valores e fundamentos humanos são colocados em discussão.

A sociedade contemporânea, também denominada pós-moderna, orienta-se pelo paradigma do mercado, que traz com ela, uma mentalidade pluralista, supostamente comprometida com o valor maior da existência humana: a possibilidade de escolha. Essa situação é fruto de um modelo consumista, que se revela como fundamento da felicidade atual. Nesse contexto, assumem-se novas práticas que servem para sustentar o “paradigma mercadológico”, tais como: o hedonismo, o narcisismo, a permissividade (que se liga ao niilismo, enquanto uma rotatividade dos valores), o descomprometimento, a “postura *light*”, entre outros. Todos esses formam a chamada “era do vazio”. Obviamente, seria muito mais fácil justificar as atitudes e considerá-las como valores pessoais que se impõem ao mundo social, quando “tudo” é valor. Tal postura é tão paradigmática que afeta, praticamente, todos os campos de conhecimento e de vida humana, desde pressupostos de crença, como a religião, até o de estabelecimento de conceitos empíricos, como os da ciência.

Instaura-se assim, o que se denomina como niilismo, enfatizada pelo pensador alemão Friedrich Nietzsche como o sinal claro da decadência da sociedade contemporânea, como reafirma Franco Volpi:

O niilismo é a “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea. (VOLPI, 1999, p.55-56)

Contudo, o ateísmo nietzscheano é muito mais do que uma simples negação de Deus. Com o autor alemão, o niilismo ganha força e se define, enquanto um fenômeno típico da atualidade. O niilismo, assim considerado, não é um acontecimento isolado, mas é desencadeado por um fenômeno anterior, o da “morte de Deus”. Nietzsche apresenta esse acontecimento, no parágrafo 125 da *Gaia Ciência*, onde escreve: “‘Para onde foi Deus?’”, gritou ele, ‘já lhes direi!’ Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2004, p.147). Por conseguinte, a morte de Deus significou muito mais a morte de uma devoção voltada para um além-mundo, que supera e abandona o mundo real, do que a morte do Deus-cristão. Os teístas, cristãos, por excelência, que Nietzsche critica

⁴⁵ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orientador: Prof. Dr. Flávio Senra.

não são somente os cristãos como Agostinho ou Tomás de Aquino, mas sim Platão, São Paulo, Lutero, Kant, Schopenhauer, Wagner. Todos eles negaram o mundo – obscurecido na dualidade real/aparência. O modo de afirmar o mundo, a partir de uma *moral enfraquecida* que acaba por negar o mundo tal como ele é, indo contra uma *moral afirmadora* baseada no devir, na mudança constante e fundamental.

Assim sendo, o próprio cristianismo passa a ser acusado de assassinar Deus, quando ele insiste em aproximar o divino do humano, tirando dele a sua característica fundamentalmente transcendental. É uma decadência do divino quando ele se torna carne ("E o Verbo se fez carne..." - Jo 1,14). Essa é a farsa, por excelência. Ocorre a compreensão de um divino meramente imanente. Dessa forma, pensar Nietzsche como um ateu seria minimizar sua dimensão, uma vez que o ateu não crê em algo, entretanto continua a praticar o ato de crer. Nietzsche rompe com a própria capacidade de crença. Por isso, mesmo com a tradição histórica acusando-o de um ateísmo religioso, a morte de Deus não é meramente um evento teológico nem religioso, mas sim metafísico.

O que de fato muda é o modo de compreender o fundamento. A morte de Deus anuncia a morte do fundamento estático, paralisado. Mas, quem negaria a ausência do fundamento da liberdade? O ateísmo radical romperá com tudo que indica uma noção divinizatória, a exemplo disso, tem-se a noção de causa e consequência, uma noção de estabilidade da realidade. Eliminar a necessidade de um fundamento é o que denota um "ateísmo radical". A ciência, em certo momento, anula a noção de Deus, mas resgata todo o invólucro de ser "o" fundamento, que antes era atribuído ao divino. O ateísmo nietzscheano – um deicídio – busca fundamentar uma nova noção de mundo, a partir do movimento (devir), já proclamado pela filosofia heraclitiana, que incita o movimento como inevitável, ou seja, *panta hei* (tudo muda).

Sobre esse contexto é que o professor Paul Valadier apresenta suas ideias acerca da problemática do valor. É possível substituir os conceitos de moral, norma, regra pela ideia de valor? A ideia fundamental sobre a questão de valor poderia ser entendida, a partir de uma categoria única, modelar? Contudo, não seria esse mesmo conceito uma categoria um tanto quanto tibia, fraca, que pode, inclusive, conduzir a uma ideia de contravalor? O próprio conceito de valor se encontra em um modelo plural, considerado essencial para o contexto contemporâneo, já que se buscará constantemente uma "medida", capaz de se encontrar entre as categorias individuais e sociais. Essa medida gera o que se denomina como um relativismo, ou seja, tudo então é valor, já que se deve considerar tanto os hábitos individuais, quanto os costumes sociais.

O valor não se desvincula da realidade em busca de um "mundo dos sonhos", mas deve ser uma inspiração fundamental e necessária, capaz de formatar a realidade. Apesar de nortear nossa ideia sobre o valor, compreender seu objetivo não resolve todos os problemas, já que a capacidade de contextualização pode até mesmo inverter o seu sentido primeiro. Pensando na questão da paz, mesmo enquanto um conceito geral, ele pode ser distorcido, dependendo de sua aplicação, já que existem tantas maneiras de se querer a paz, assim como tantas concepções diferentes de paz. Desse ponto de vista, o conceito de valor se perde em sua própria capacidade de ser generalizado. Isso porque, enquanto não for determinado, ele fica suscetível de receber interpretações diversas, amparadas em desejos individualizantes ou em métricas absolutistas. Ao se buscar fornecer o conteúdo do valor, iniciam-se os problemas, já que tal fato exigirá uma precisão do que se busca ao evocar determinado valor, neste ou naquele contexto. O que se quer, por exemplo, evocando-se a paz, enquanto um valor fundamental a que todos devem se submeter?

Por isso, na perspectiva valadiereana, é relevante que se possa questionar qual a inspiração sustenta uma referência aos valores, como base das decisões individuais e sociais. Duas perspectivas se revelarão diante dessa desconfiança quanto aos valores: por um lado,

constituir-se-á uma genealogia no estilo nietzscheano. A questão, neste caso é sobre o que faz com que o meu desejo me conduza a um “tal valor”. Através dessa genealogia, busca-se revelar o que se esconde sob a evolução desses valores, ou seja, “reconhecer que esses valores são criação nossa, já que remetem inteiramente para nós, na medida em que somos nós quem os determina e quem os quer, sem exigir que obedecem a um mundo ideal que subscrevemos...” (VALADIER, 2007, p.132). Assim, a praxeologia, isto é, a análise da ação no contexto moderno, deve ser cuidadosa com essa articulação, pois pode ser conduzida a uma deformação na referência de valor em si mesmo. Em contrapartida, além de estar atento às forças afetivas que se ocultam na escolha de valores, é fundamental compreender as forças sócio-históricas de cada ação. Enquanto a noção social inspira um olhar mais introspectivo, a noção histórica conduz à experimentação do operatório, através do racional, do calculável, sem, contudo, eximir a importância de uma genealogia da referência do valor.

Segundo o pensamento valadieriano, no início da modernidade ocorreu uma “revolução copernicana” acerca dessa compreensão do fundamento do valor. Naquele momento, observou-se uma mudança profunda dos paradigmas instituídos em todas as áreas, sobretudo porque, até então, esses fundamentos da constituição moral da humanidade se baseavam em perspectivas teístas e teológicas. Rompeu-se nesse momento com a perspectiva de mistério, que obrigava as pessoas a recorrerem à entidade transcendental, a um Absoluto detido pelo poder eclesial. O cosmos passou a ser, desde então, transparente ao olhar do humano. O espaço moderno foi apresentado como homogêneo e calculável não mais harmonioso graças à vontade de uma entidade superior. Sem a perspectiva de um Criador, o ser humano foi lançado à orfandade de sua existência, sem a existência de “Alguém” que zele por ele, que indique os melhores caminhos a seguir ou quais as escolhas fazer. Em termos filosóficos, assim se expressa o autor:

Uma ontologia precede e comanda qualquer possível axiologia, porque não existe nenhum “valor” fora desta ordenação de si com uma finalidade antecedente. Os bens procurados só têm “valor” enquanto conduzem a esse fim. É justamente esta perspectiva grandiosa que se encontra perturbada no princípio dos tempos modernos e que vai dar lugar a outra apreciação, na qual a axiologia (isto é, um pensamento pelo valor) comandará ou eliminará mesmo a ontologia (VALADIER, 2007, p.49).

Passou-se de um universo fechado, por isso tranquilizador e limitado, para um universo infinito e ilimitado, aberto ao campo das infinitas possibilidades. O referencial das condutas morais, constituído a partir da referência divina, é determinado por leis matematizáveis e objetivas. Por isso, o sujeito está solitário, sem nada que o sustente ou endosse.

Como foi supracitado, segundo Paul Valadier, Nietzsche teve consciência do paradoxo concernente a uma filosofia do valor, enquanto base para a compreensão do niilismo. Ao sermos remetidos para um mundo sem finalidade, sem uma unidade, sem um Absoluto que o resguarde, a que somos remetidos? Inspirado ainda no filósofo alemão, pode-se questionar: quem nos garantirá a certeza de nossas escolhas e forjará os nossos ideais? A filosofia do valor quer ser uma forma de compreensão do sujeito, desviado por razões fundamentais, que busca encontrar as suas respostas adequadas no próprio mundo – seja na cidade ou na natureza humana – fornecendo os meios para a fixação das orientações que regulamentem sua vida e sua cidade.

Por isso, Paul Valadier propõe uma maneira diferente de pensar a cultura e a construção de valores. Os costumes que acabaram por influenciar as novas condições de formulação da moral e da formação de “novos valores” são analisados sob um ponto de vista

que descarta o modelo sedimentado nas sabedorias tradicionais. Mesmo reconhecendo a mudança profunda ocorrida nos elementos que constituem esse paradigma moderno, é fundamental questionar o fundamento dessa mudança, visto que, em muitas situações o que ocorre não é a construção de novos valores, mas a fabricação de uma nova “roupagem” para esses mesmos valores. O cerne de cada valor moderno não é de uma mudança radical, mas de uma continuidade dos ideários que o constituíram tempos atrás.

Apesar das críticas nietzscheanas conduzirem a uma sensação de desprezo e de apatia pelo já instituído, o que Nietzsche quer, de fato, não é instituir uma nova “tábua de mandamentos”. Fazer isso seria cair no continuísmo que tanto já prejudicou a humanidade. Para Paul Valadier, Nietzsche demonstra, em sua abordagem, uma nova perspectiva a partir da noção de vontade de poder. Este conceito se apresenta em todos os “jogos humanos” e que se desenvolve na vontade que quer mais poder. A vontade de poder, para Nietzsche é fundamento de toda a história, atuando de forma essencial no que se denomina a criação de um mundo, buscando, assim, o que se perfaz como o valor dos valores.

O modelo humano em Nietzsche, segundo Paul Valadier, deve constantemente se interrogar sobre o que quer em si mesmo, sem nunca esperar por uma resposta definitiva, mas abrir-se ao constante retornar ao seu ato, revisando-o sempre e nunca o considerando acabado e terminado. É o que se pode pensar na questão da paz. Já que não existiria, ou não deveria existir, um conceito definitivo e absoluto, uma vez que não se pode descartar o seu efeito na conjuntura moral e humana de cada valor ou conceito. Como o artista que sempre busca sua obra, considerando-a constantemente inacabada, busca-se, na genealogia dos valores, uma forma de compreensão destes, numa perspectiva que vai além de um individualismo radical, assim como englobando o ser social em sua própria subjetividade. Nesse contexto, porém, tudo ainda depende da escolha do sujeito entre ser um mero repetidor, parte de um rebanho, ou o afirmar-se como ser criativo, não enquanto um negador de um poder, mas como um afirmador da vida. Dessa forma, Paul Valadier ratifica que, perder o Absoluto como a alicerce das ações humanas, não justifica o abandono do ser humano aos infortúnios da realidade, mas deve ser um impulso à compreensão desse próprio humano enquanto referencial de suas ações e, inclusive, de suas consequências.

Qual é, enfim, o papel da religião neste cenário? Para Paul Valadier, a árdua tarefa do cristianismo consiste em concentrar o indivíduo em sua capacidade de superação, capaz de abandonar as suas relações baseadas no individualismo, marca da contemporaneidade, como também marca essencial do relativismo. Essa superação significa assumir, segundo Valadier, a dimensão de um domínio de si mesmo, em detrimento de uma postura escravizada, fraca, plebeia, incapaz de se superar ou de superar seus limites imanentes. Por isso, o denominado fim do cristianismo encerra uma imagem de ser humano que foi, por muitos séculos, construtora de sentido e de significações. O empecilho dessa problemática advém do fato de que esse mesmo cristianismo, que encerrou o conceito anterior de ser humano, é base para a construção do novo conceito que se torna presente. Como sinaliza Paul Valadier:

O fim do cristianismo encerra uma imagem (desfigurada) do homem, mas abre uma era nova. Por esta razão, a genealogia da vontade que quer, todavia, o cristianismo, apenas adquire toda sua configuração, depois de ajudar a discernir no presente o que pesa inconscientemente sobre ela e a faz prisioneira do seu passado, se permite discriminar os contornos de uma imagem futura do homem.⁴⁶ (VALADIER, 1982, p. 491 tradução nossa).

⁴⁶ El fin del cristianismo clausura una imagen (desfigurada) del hombre, pero abre una era nueva. Por esta razón, la genealogia de la voluntad que quiere todavia el cristianismo sólo adquire toda su

Segundo Paul Valadier, a concepção nietzscheana consiste em colocar a vida em uma reflexão, contra ela mesma, isto é, confrontar uma vida destituída de seu movimento próprio, passiva com tudo que lhe acontecia diante de uma vida reativa, que se impõe diante dos acontecimentos e situações, incapaz de uma simples submissão. Como afirma Paul Valadier, há uma profunda artimanha na postura de confrontação, assinalada por Nietzsche:

A astúcia da negação consiste em colocar a vida contra a vida, em voltar seu poder contra ela mesma; daqui em diante o círculo infernal em que o sacerdote encerra seus fiéis. Este círculo constitui um sistema de defesa de uma vida degradada contra a vida, mas é também um meio de conservar a vida e, sobretudo, de conservar-se nela.⁴⁷ (VALADIER, 1982, p.492 tradução nossa).

Enfim, o divino não mais se enquadra em uma pura abstração de um ser superior, capaz de pôr e dispor as vidas e histórias dos seres criados. Mais do que isso, a divindade não se tornou apenas julgador das ações das pessoas ou de suas histórias, ela passou a ser questionador daquilo que o ser humano cria de si mesmo e do mundo a sua volta. Não basta formular uma nova figura de divino, que seja mais atraente, ou que se torne mais necessária do que aquela que a precedeu. É fundamental que o ser humano encontre seu caminho segundo a necessidade de formular os seus valores, à medida que se tornem necessários. Isso, sem que se perca o referencial à relatividade presente na compreensão das culturas diversas e suas diversas variações. De que adiantaria uma paz que se torna estéril no seu processo de gestação? A paz só pode ser compreendida no momento em que se revela como uma necessidade constante de se redefinir diante de um mundo repleto de possibilidades.

REFERÊNCIAS:

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VALADIER, Paul. **A Anarquia dos Valores: será o relativismo fatal?** Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.212p.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

configuración, después de ayudar a discernir en el presente lo que pesa inconscientemente sobre ella y la hace prisionera del pasado, si permite discriminar los contornos de una imagen futura del hombre.

⁴⁷ La astucia de la negación consiste en hacer jugar a la vida contra la vida, en volver su poder contra ella misma; de aquí el círculo infernal en que el sacerdote encierra a sus fieles. Este círculo constituye un sistema de defensa de una vida degradada contra la vida, pero es también un medio de conservar la vida y sobre todo de conservarse en ella.

O tempo e o messianismo em Giorgio Agamben

Mauro Rocha Baptista⁴⁸

Alfona Aparecida Damasceno de Oliveira⁴⁹

Carolina Santarosa Pereira⁵⁰

Questão do tempo

Partimos da tradição grega para repensar o tempo em seu contexto tripartido. Nesta perspectiva cultural podemos observar a relação entre três formas diferentes de tempo: existe o *aeon* que é o tempo eterno dos deuses, apresentado na mitologia pelo epíteto “tempo sem idade”; o *chronos* que é o tempo seqüencial, dividindo-se linearmente em dias, horas, passado e presente; e existe o *cairós* que é uma ruptura com o tempo cronológico, é o tempo da oportunidade, o instante único das decisões humanas.

Essa subdivisão do tempo grego só é possível pela relação que existe entre a realidade grega e os mestres da verdade. Entre os gregos do período arcaico existem três classes privilegiadas para se relacionar com a verdade. Os reis, os poetas e os adivinhos recebem das Musas o que pode ser considerado como verdade, mas é necessário pensar os limites desta verdade, assim como Detienne faz ao analisar as informações que o poeta traz em seu canto.

Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade” fundamental, diferente de nossa de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela não se opõe à “mentira”; não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é a de *Alétheia* e de *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “Verdade” (1988, p. 23).

O mestre da verdade é detentor da chave de compreensão do mundo, sua fala não pode compreender falsidade ou mentira, apenas esquecimento (*Lethé*). Aquilo que os poetas transmitem só pode ser verdade. O mundo se organiza entorno do seu canto. Por tradição eles possuem a autoridade, e esta garante a sua autoridade em ensinar a tradição. Um círculo vicioso que só pode ser quebrado com a ruptura na ordem coesa deste mundo, uma ordem que se faz em volta das Musas.

Estas divindades eram as intercessoras do contato entre os homens e os deuses. Filhas de Zeus, deus que representa o poder de liderança e organização, com *Mnemosine* deusa da memória, as musas têm a capacidade de presentificar, através de sua fala ao Aedo, ou poeta, a *Alétheia*, verdades símiles. Sua tradução imediata é por não-esquecimento, o que não é o mesmo que lembrança, mas uma asserção que, mesmo sendo similar, representa toda a verdade possível. Esta função das Musas pode ser observada no belo Proêmio da *Teogonia* de Hesíodo. Segundo ele, antes de ser inspirado pelas Musas as primeiras palavras que elas lhe disseram foram: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventre só, / sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos / e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (1992, p. 107). Ao homem que não é nada além de seu ventre elas explicam a

⁴⁸ Doutor em Ciência da Religião/Filosofia da religião pela UFJF e professor da UEMG/Barbacena – Bolsista do PAEx/UEMG/ESTADO.

⁴⁹ Graduanda em Pedagogia UEMG/Barbacena – Bolsista do PAPq/UEMG/ FAPEMIG.

⁵⁰ Graduanda em Pedagogia UEMG/Barbacena – Bolsista do PAPq/UEMG/ESTADO.

pura possibilidade que representam anunciando que ele jamais saberá qual o limite entre as verdades que ela anuncia e as mentiras símeis que usa para manter vivo o jogo.

É através dessa *Alétheia* que Hesíodo toma conhecimento do surgimento dos deuses, da passagem do aeon ao cronos. No início era Caos, vazio escuro, abismo ilimitado, “preenhe” de possibilidades; e então Gea, ou terra. Nesse tempo dos deuses, de perfeição, que é o aeon, eles coexistiam, portanto eram iguais, viviam na eternidade e por isso o tempo não passava e não ocorriam mudanças. Gea gerou, por cissipiridade, entre outros, Uranos, ou céu, que nunca se distanciava dela. Urano copula com Gea constantemente impedindo seus filhos de saírem de seu ventre, virem a luz e terem uma existência autônoma. Gea concebe um plano engenhosos e fabrica dentro de si uma foice, depois a coloca na mão de um de seus filhos, Cronos. Este usa a foice para cortar o órgão sexual do pai, que sentindo dor, curva-se e afasta-se de Gea, vai então se instalar bem no alto do mundo. A partir de então os filhos de Gea, os Titãs, têm espaço livre para viverem e iniciar uma sucessão de gerações.

Portanto é Cronos o responsável pela laceração da inércia primordial, permitindo que o tempo cronológico possa começar. A partir de seu nascimento o novo se instaura, pois existe a possibilidade de mudança através da sucessão do tempo. Por ter rompido com a manutenção da ordem, ao castrar seu pai, dá início à realidade. Com o passar do tempo, Cronos casa-se com Rea, que assim como ele é filha de Gea e juntos terão filhos formando assim a segunda geração de deuses individualizados, a primeira capaz de, através do diferente, produzir um tempo sequencial, não mais marcado pela cissiparidade, mas instituído pelas relações entre os opostos. Avisado por Gea, que tinha o poder de prever o futuro, que um de seus filhos iria tomar-lhe o poder, Cronos passa a engolir seus filhos. Assim, embora Cronos tenha permitido a mudança, ele assume a função de seu pai, não admitindo que possa ser afetado pela diferença. A mãe de seus filhos, Rea, insatisfeita com a atitude paterna, assim como Gea com a conduta de Urano, planeja uma fraude, entregando para Cronos uma pedra embrulhada em um manto, afirmando que este era o filho Zeus que acabara de nascer. Então Cronos devora a pedra acreditando ser o filho. É a oportunidade de romper com o cronológico a partir de um instante cairológico.

Zeus cresce protegido por seres divinos em uma gruta, longe dos olhos de Cronos. Depois de um tempo, ao atingir a maturidade, Zeus tem a idéia de fazer seu pai tomar um remédio, pede sua mãe Rea para convencer Cronos a tomá-lo e então vomitaria os deuses que havia engolido. Assim começa uma nova geração de deuses. Podemos perceber na astúcia da atitude de Zeus a oportunidade de romper com a ordem estabelecida por Cronos. Portanto, observamos na Teogonia, a presença do tempo aeon quando Caos, Gea e outros deuses coexistiam; a presença do tempo cronológico com o nascimento de Cronos e a possibilidade de mudanças e a presença do tempo cairós a partir do nascimento de Zeus. Rea aproveitou-se da circunstância para enganar a Cronos dando oportunidade ao nascimento de Zeus. Este, por sua vez, aproveitou-se do instante de astúcia permitindo que os outros irmãos nascessem.

Questão do messianismo

O messianismo se insere nas tradições ocidentais a partir de sua fundamentação judaica. Por um paradoxo em que, na tentativa de se prender às suas tradições, a cultura hebraica mantém viva uma estrutura basilar para as religiões monoteístas do eixo abraâmico. Segundo Guttman, em sua análise da filosofia do judaísmo, o judaísmo exílico, ao passo em que se afasta da história da civilização ocidental, assume uma função clara no mundo moderno, dentro deste mundo ele não tem senão uma tarefa, uma missão a cumprir: transmitir de uma geração para outra, o *estilo* de vida que lhe foi outorgado por ocasião de seu nascimento, e de olhar para frente com esperança e confiança em direção à redenção messiânica (2006, p. 442).

Tudo o que circunda essa tradição judaica são apenas acontecimentos circundantes, não alteram a esperança pela redenção messiânica, senão que a justificam como modelo para a análise da realidade. A realidade deve se submeter à expectativa messiânica.

Pelo messianismo o paradoxo judaico é relegado a toda tradição ocidental. O tempo cronológico se torna insuportável para aquele que deseja viver a redenção messiânica, mas ele é o tempo da vida, portanto, é o tempo em que, suportável ou não, devemos preparar a redenção. O paradoxo do messianismo é expresso por Scholem na correlação entre tradição e messianismo. Segundo ele esta contraposição se aplica na necessária proximidade entre o desejo do judaísmo pela redenção cairológica e a sua constante prisão na tradição cronologicamente instituída. A cultura judaica se associa a uma lei imemoriável que é a tora, uma lei que tem origem no *aion*, mas também uma lei que se constitui na interpretação constante e cronológica feita pelos profetas do povo.

Tal é a grande linha da tradição no judaísmo como uma tentativa, portanto, de tornar pronunciável e aplicável a palavra de Deus em uma ordem de vida determinada pela revelação.

Em oposição a isso, na história do judaísmo coloca-se o messianismo, o qual representa no curso histórico o sobrevir de uma nova dimensão do presente, da redenção, e que entra numa difícil relação com a tradição (1999, p. 133).

Se por um lado o judaísmo precisa pronunciar e aplicar a lei como palavra de Deus, e neste sentido sua função é a de transmitir sua tradição cronológica, por outro ele precisa estar atento à vinda do Messias que reformará esta lei através de uma ruptura cairológica do tempo. Logo, o messianismo presente nesta tradição entra em conflito com a atividade de transmitir a própria tradição que, se compreende perfeitamente seu conteúdo, já se reconhece errônea. Conflita, portanto, o cronológico da lei com o ideal de sua origem no *aion*. Um conflito que resguarda o cairológico como o ambiente tenso desta contraposição.

Segundo Agamben não podemos nos esquecer que “O Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei” (2007, p. 63). Ou seja, o Messias possibilita que a lei do *aion* possa se realizar a partir da ruptura com a estrutura cronologicamente instituída pela necessidade humana de ordenamento. A lei cronológica não é verdadeira lei, e a oportunidade messiânica apresenta todos estes limites na lei tradicional. Sendo assim, a própria tradição retransmitida cronologicamente revela a ineficácia, e, consumando o conceito de Guttmann, o judaísmo se prende à tarefa de sua própria destruição. Preso à tarefa de passar cronologicamente a tradição do fim do cronológico, o judaísmo retransmite ao ocidente um messianismo que fundamenta a revisão da historiografia a partir de uma fundamentação paradoxalmente histórica.

Este perigoso messianismo instaura, por sua fundamentação paradoxal, uma perigosa crise, a qual as instituições que o sustentam estão atentas,

o acontecimento messiânico significa, antes de tudo, uma crise e uma transformação radical de toda ordem e Lei (...) Por isso, as três grandes religiões monoteístas sempre tem tratado de controlar e reduzir, por todos os meios, suas próprias e essenciais instâncias messiânicas, é verdade que sem nunca conseguir plenamente (AGAMBEN, 2008, p. 265).

Trazer consigo esse paradoxo obriga essas instituições a se preparar para que não sejam consumidas por ele. Evitar a temática do messianismo é uma das possibilidades para que não se entregue o direito institucional de ditar as leis para um Messias que destrói todo direito constituído. Sendo assim a espera pelo Messias passa a ser eficaz enquanto não deixa de ser mera espera, ou seja, desde que não se transforme em uma realidade. Deve-se evitar que o Messias destrua o tempo cronológico que é o tempo no qual a instituição pode manter o seu

poder, mas deve-se manter a expectativa do Messias para um futuro, desde que seja um futuro distante.

Em sua releitura da narrativa *Diante da lei* de Franz Kafka,⁵¹ Agamben analisa a postura do camponês que se encontra diante da porta da lei, amedrontado pelo vigia que não lhe abre o caminho, mesmo que não o impeça de passar. Aquela entrada da lei pertence somente ao camponês e é fechada após a sua morte, mas, apesar dessa pertença individual, a lei continua desconhecida por ele. Como no uso institucional do messianismo que deixa aberta todas as possibilidades, mas que envia estas possibilidades para trás de infinitas portas e infinitos porteiros. De acordo com a análise de Agamben,

Se é verdade que a própria abertura constituía, como vimos, o poder invencível da lei, a sua específica “força”, então é possível imaginar que toda a postura do camponês não fosse senão uma complicada e paciente estratégia para obter seu fechamento, para interromper a sua vigência. E, no fim, ainda que, talvez, a custo da vida (a estória não diz que ele é efetivamente morto, diz apenas que está “próximo do fim”), o camponês realiza verdadeiramente o seu intento, consegue fazer com que se feche para sempre a porta da lei (esta estava aberta, na verdade, “somente para ele”) (2007, p. 63).

O camponês luta contra uma realidade que lhe é superior, mas, por mais que isto não seja algo explícito, a sua luta já representa uma vitória. Ao se quedar diante da porta da lei sem que consiga fazer nada, a sua inação denuncia a impossibilidade de um sujeito comum conseguir conquistar a lei. Em sua reação ele nega a realidade ilusoriamente harmônica da instituição e força que as portas da lei sejam definitivamente fechadas. Nesta conclusão, a custo de sua vida, ele consegue fazer com que a harmonia do estado de direito se desvende em toda a sua estruturação de exceção. Quando as portas se fecham aquilo que ele sempre visualizou, uma lei hermética, passa a ser visualizável por qualquer observador atento. Não sendo Messias eles assume a função de desvelar a situação absurda em que se vive e exige a vinda do Messias.

Agamben compara esta situação do camponês a uma Haggadah:

Uma miniatura em um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas Haggadah sobre “Aquele que vem”, mostra a chegada do Messias a Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgada é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção. Seja quem for esta figura (poderia tratar-se do profeta Elias), é possível compará-lo ao camponês da parábola kafkiana (2007, p. 64).

O heróico camponês assume a função mais desprezível, ele apenas indica o que qualquer um poderia ver. Apesar disso, sua atuação é extremamente necessária. A porta está aberta e diante dos olhos de quem quiser ver, mas todos estão em um profundo sono. Somente ele e o guardião sabem o que de fato acontece, somente eles estão despertos. O guardião da porta assume a função do nobre vigia que, ao manter-se vigiando, tudo sabe e tudo vê, sem, contudo, tomar qualquer posicionamento. Enquanto o camponês assume a função do herói que, sem saber de tudo nem tudo ver, precisa se impor e questionar aquilo que desconhece. Enquanto o guardião deve manter a lei velada em seu recinto sacro, o herói precisa ser a negação da lei, para que ela revele a sua falta de substância. Porém, como o herói não pode arrombar as portas e lutar com o guardião, ele espera por quem possa, e lhe indica o

⁵¹ A narrativa é parte do romance *O processo*, como parte integrante deste é apresentada ao fim da história de Josef K., quando o sacerdote lhe passa um sermão sobre a sua descompostura ao longo de seu processo. Em separado foi publicado ainda em vida por Kafka de forma independente do restante do romance na coletânea *Um médico rural*. Indicamos a tradução de Modesto Carone em seu contexto no romance: KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 261-3.

caminho. Uma vez desperto ele precisa assumir o seu posto de último baluarte antes do Messias.

Pensada desta forma a atuação inativa dos heróis kafkianos assume um novo significado, sua luta, por mais que represente a busca por benefícios pessoais, garante os requisitos mínimos para o início da era messiânica:

A tarefa messiânica do camponês (e do jovem que na miniatura está diante da porta) poderia então ser justamente a de tornar efetivo o estado de exceção virtual, de constranger o guardião a fechar a porta da lei (a porta de Jerusalém). Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado (2007, p. 64).

Em sua negatividade o camponês de Kafka precisa fazer com que o estado de direito seja derrubado. Como sozinho ele não pode lutar contra a instituição, faz com que as instituições revelem a ilusão do estado de direito fechando *de fato* as portas que *de direito* sempre estiveram fechadas. Ao fechar as portas da lei, a instituição assume o estado de exceção, e permite que o Messias possa surgir.

Em um aforismo de 30 de novembro de 1917, Kafka afirma que: “O Messias virá a partir do instante em que for possível o individualismo mais desregrado na fé – quando ele não encontrará ninguém para destruir essa possibilidade e ninguém para tolerar esta destruição, ou seja, quando se abrirem as tumbas”.⁵² O Messias não tem a função de libertar o homem que sofre sob o jugo da cronologia imposta pela instituição, mas de reconduzir a ordem cairológica ao mundo que, ao se desregradar encontrou seu processo de redenção. A queda da lei deve acontecer antes da vinda do Messias. A religiosidade messiânica deve preparar o caminho para a nova lei.

Sendo assim o individualismo da negação precisa se transformar em regra antes que a lei seja revista pelo Messias. A seqüência do aforismo, embora não utilizada por Löwy, revela o que significa o individualismo que representa uma crença desenfreada da religiosidade negativa:

Isto é, talvez, como na doutrina cristã, tanto na apresentação positiva do exemplo da sucessão que deve vir, um exemplo individualista, quanto na apresentação simbólica da ressurreição do mediador no homem isolado.

Crença significa: libertar o indestrutível que existe em você; ou mais exatamente: libertar-se; ou mais exatamente: ser indestrutível; ou mais exatamente: ser.

A ressurreição do Messias no indivíduo possibilita que este indivíduo ouse ser. Ouse libertar o indestrutível Messias que existe dentro dele. Permite que ele se liberte, e ao se libertar seja ele próprio indestrutível. Este clamor por ser algo é um clamor por negar a realidade da religiosidade institucional que evita que o sujeito seja. Um clamor para que as tumbas nas quais somos presos pela alienante seqüência cronológica dos fatos, seja substituída. Um clamor para que, através do individualismo e da negação, o Messias possa surgir.

Este individualismo encarnado pelo herói kafkiano revigora o messianismo e mantém a tensão entre a tradição e o Messias conforme ela é apresentada por Scholem e Agamben. Ao analisar o aforismo de Kafka sobre o Messias, Löwy afirma que:

⁵² KAFKA, Franz. In: LÖWY, Michael. *Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005, p.154. (Parte do aforismo não foi citado por Löwy, por isso indicamos o original de onde traduzimos o restante do texto): “*Der Messias wird kommen, bis der zügelloseste Individualismus des Glaubens möglich ist, niemand diese Möglichkeit vernichtet, niemand die Vernichtung duldet, also die Gräber sich öffnen. Das ist vielleicht auch die christliche Lehre, sowohl in der tatsächlichen Aufzeigung des Beispiels dem nachgefolgt werden soll, eines individualistischen Beispiels, als auch in der symbolischen Aufzeigung der Auferstehung des Mittleren im einzelnen Menschen. / Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein*”. KAFKA, Franz. Oktavheft G. In: NERVI, Mauro. *The Kafka Project*. Disponível em: <<http://www.kafka.org/index.php?ohg>>. Acesso em 20 set. 2008.

Para Kafka, a redenção messiânica será obra dos próprios seres humanos, no momento em que, seguindo sua própria lei interna, eles fizerem ruir os constrangimentos e autoridades exteriores; a vinda do Messias seria somente a sanção religiosa de uma auto-redenção humana – ou pelo menos esta seria a preparação, a pré-condição da era messiânica da liberdade absoluta (2005, p. 154).

A liberdade cairológica da era messiânica começa pela dissolução individualista da estrutura cronológico-institucional que impede qualquer liberdade. Através da tensão entre a tradição institucional e o messianismo cairológico, o individualismo deve se impor como fonte de auto-redenção e pré-condição da era messiânica.

Cinco dias após ter escrito o primeiro aforismo sobre o Messias, Kafka escreve uma segunda provocação: “O Messias virá somente quando não for mais necessário; ele virá somente um dia após sua chegada; ele não virá no último, mas no absolutamente último dia” (LÖWY, 2005, p. 154). O Messias só pode vir depois que a estrutura cairológica cumpriu o seu papel de fazer eclodir o estado de exceção, depois que a denúncia chegou ao extremo de fazer cessar a contagem do tempo, como ela foi imposta cronologicamente pela instituição. O tempo do Messias é um novo tempo que se instaura no absolutamente último dia. Um tempo em que aquele personagem que se via jogado na disputa entre o passado e o futuro consegue assumir a função de árbitro. Por mais que este messianismo se instaure de forma negativa, ele ainda pressupõe a esperança pela chegada deste novo tempo.

O tempo messiânico

O homem da pós-metafísica, o homem moderno, acumula experiências vindas do outro ou de fora, tem fácil acesso a todo tipo de informação, mas vivencia tudo isso de forma mecanizada, seguindo a seqüência dos fatos sem nunca parar para refletir, prendendo-se ao tempo cronológico. O homem moderno, ao perder a preocupação com a unidade do ser não se preocupa em questionar-se, mas simplesmente encontrar respostas prontas e acabadas, ou seja, um método que o distancia da *quête*, que seria o caminho ilimitado da busca constante. Agamben afirma que a *quête* se faz possível, não na aventura e no extraordinário e sim no cotidiano do homem.

Contra o método que se limita aos objetivos propostos para realizar um caminho reto, Agamben apresenta a postura maleável do cavaleiro Percival em sua busca (*quête*) do santo graal. Percival encontra o objeto de sua *quête* porque se deixa desviar para auxiliar aqueles que dele precisam. A *quête* permite que nos desvios do caminho reto proposto pelo método se obtenha uma maior compreensão do universo messiânico.

Enquanto a experiência científica é de fato a construção de uma via certa (de uma *méthodos*, ou seja, de um caminho) para o conhecimento, a *quête* é, em vez disso, o reconhecimento de que a ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem. Mas, pelo mesmo motivo, a *quête* é também o contrário da aventura, que, na idade moderna, apresenta-se como o último refúgio da experiência e que este caminho passe pelo extraordinário e pelo exótico (contraposto ao familiar e ao comum); enquanto que, no universo da *quête*, o exótico e o extraordinário são somente a marca da aporia essencial de toda experiência (AGAMBEN, 2008, p. 39).

Utilizando o conceito de *quête*, tentativa aporética de unir aquilo que se conhece pela ciência e o que é sentido pela experiência, Agamben abre a possibilidade para a aplicação de um método que não se submete à busca de um caminho definitivo, mas que, compreendendo a limitação dos caminhos familiares e exóticos, se propõe a experimentar o que a ciência considera comum como algo extraordinário.

Por meio desta *quête* é possível “experienciar” o messianismo e alcançar o rigor necessário para a análise científica, reconhecendo que, diante desta experiência aporética não é o sujeito que funda as bases de seu conhecimento na simples adequação de seu conceito com a

forma da coisa (conforme a fórmula tomista faz supor), mas é a multiplicidade do mundo quem obriga ao sujeito lançar-se em uma busca pelo uno. O que é conhecido na pluralidade de formas a qual o intelecto se lança deve ser submetido à unicidade sensível da alma. Como essa unicidade essencial se prende ao sensível, o resultado redonda em uma constante aporia. Uma vivência plena do tempo cairológico possibilitado pelo messianismo.

Assim, o homem que, em seu cotidiano, consegue dele tomar distância e fazer um ligeiro deslocamento, é na visão de Agambem, o sujeito contemporâneo capaz de perceber e apreender o seu tempo.

E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós distancia-se infinitamente de nós. (AGAMBEM, 2009, p.65)

Nesse sentido, acreditamos que ser contemporâneo é oportunizar vivências que possam refletir sobre a experiência que se faz. Acreditamos que os conceitos abordados por Agambem atentam-nos quanto ao comportamento inerte e passivo que a sociedade tem se apropriado, inclusive tornando-se refém dos dispositivos que aparentemente emitem luzes, mas possuem partes obscuras, as quais não percebemos.

Portanto, diante do exposto, entendemos que ser contemporâneo é viver anacronicamente, ou seja, romper com a ordem estabelecida, com a lógica e a seqüência do tempo, viver no tempo messiânico. Assim, instiga-se uma vivência mais plena que busque uma reflexão ética acerca do fato, agindo de acordo com o que se pensa ser o melhor sem prender-se a opiniões alheias ou regras sociais; este momento é designado de cairós, o tempo messiânico,

O tempo que o tempo nos dá para acabar – ou mais exatamente, o tempo que empenhamos para realizar a conclusão, para completar nossa representação do tempo –. Este tempo não é a linha – representável, mas impensável, do tempo cronológico, nem o instante – igualmente impensável – do fim, tampouco é simplesmente um segmento tomado do tempo cronológico, que vai desde a ressurreição ao final do tempo; é mais propriamente o tempo operativo que urge no tempo cronológico, que o elabora e o transforma desde o interior, tempo do qual temos necessidade para concluir o tempo (AGAMBEN, 2006, p. 72).

O tempo messiânico é esta oportunidade que temos para ser o que mais propriamente somos. A possibilidade de realização dos nossos projetos e do projeto divino como um todo. O tempo que resta para que o Messias possa assumir a sua função de reestruturador da realidade.

Desta forma o tempo cairológico é o único tempo real de fato, o único tempo em que podemos ser e realizar, o tempo antes da vinda do Messias, mas que é todo pensado em função dele. O ultimíssimo tempo que, ao mesmo tempo possibilita a vinda do Messias e a nossa realização.

Enquanto nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos, que contemplamos sem tempo o tempo que se foi, sua incessante carência de si mesmo, o tempo messiânico, como tempo operativo no qual apreendemos e completamos nossa representação do tempo, é o tempo *que* somos nós mesmos..., e por ele o único tempo real, o único tempo que temos (AGAMBEN, 2006, p. 72-3).

Neste tempo a ruptura promovida pelo Messias abre a realidade de tal forma que a abertura torna-se o local mais próprio da realização da subjetividade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Infância e história: Destrução da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *A linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*. BH: Editora UFMG, 2007.

_____. *Ideia de prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999.

- _____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2007.
- _____. *La potencia del pensamiento: Ensayos e conferencias*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- _____. *El Tiempo que resta: Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *El Reino y La Glória: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno / Homo Sacer II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- DETIENNE, M. *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.
- GUTTMANN, J. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LÖWY, Michael. *Sonhador Insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.
- SCHOLEM, G. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- TORRANO, J. *O sentido de Zeus: O mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- TORRANO, J. *O mundo como função de Musas*. IN: HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1992, p. 13-101.
- VERNANT, J-P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1992.

Simbolizo, logo existo

Dr. José Carlos Aguiar de Souza – PUCMINAS

Marcio Eurípedes Gomide – Mestrando em Ciências da Religião – PUCMINAS.

Instituição financiadora: Programa de Liderança Católica – PROLIC

A linguagem, a língua e a fala determinam o homem como simbólico. Simbolizar é mediar com o mundo, pois, o homem não possui entendimento do mundo de forma direta. Conforme Cassirer, (2001, p. 80) “o mundo da linguagem envolve o ser humano a partir do primeiro momento em que dirige seu olhar para ele, apresentando-se-lhe com a mesma determinação e objetividade”.

A linguagem cumpre a função cultural de integrar o homem ao mundo. Pode-se afirmar que designar a linguagem somente como função biológica é uma posição reducionista, pois muitos são os aspectos que envolvem a linguagem no universo humano. A palavra não é algo à parte da cultura, do homem e da natureza. Por se tratar de um conceito complexo, torna-se importante esclarecermos do que se trata a “natureza”.

Princípio de vida ou princípio ativo que anima e movimenta os seres. Nesse sentido, fala-se em “deixar agir a natureza” ou “seguir a natureza” para significar que se trata de uma força espontânea (...) Essência própria de um ser ou aquilo que um ser é necessária e universalmente (...) Tudo que existe no universo sem a intervenção da vontade e da ação humanas (...) Conjunto de tudo quanto existe e é percebido pelos humanos como o meio e o ambiente no qual vivem. A natureza aqui, tanto significa o conjunto das condições físicas onde vivemos, quanto aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções, etc.) (...) Para as ciências contemporâneas, a Natureza não é apenas a realidade externa, dada e observada, percebida diretamente por nós, mas é um objeto de conhecimento construído pelas operações científicas. (CHAUI, 1994, p. 292)

Ao que é pertinente para nossa pesquisa,⁵³ torna-se imperativo afirmar que o conceito de “natureza” se difere do que a teoria do conhecimento nomeia como “linguagem”. Pois a primeira encontra-se no universo do espontâneo e pertence a um conjunto de condições físicas inerente ao mundo. No entanto, quando se trata da linguagem, não se pode dizer o mesmo, pois qualquer forma de linguagem já é em si uma ação de intervenção sobre a natureza. Essa é tudo aquilo que “existe” sem a interferência objetiva do homem. Nessa perspectiva, o homem é cultural porque intervém sobre a natureza. No universo humano, existem outros fatores que são determinantes de sua presença no mundo. Que fatores são esses? Existe na história da humanidade manifestações de ações que representam a relação do homem com o mundo. Cada invenção está integrada a fatores que determinam seu conteúdo de elaboração.

A partir do que afirma Cassirer e Chauí, pode-se propor que através dos objetos presentes no mundo, o homem constrói instrumentos para atender suas necessidades. Das madeiras constroem-se barcos, o fogo é utilizado para cozinhar alimentos e se aquecer durante o frio. A “coisa” presente na natureza é modificada para atender o homem naquilo que demanda sua sobrevivência, mas, também, o integra nas relações interpessoais. Portanto, considera-se que essas representações são manifestações culturais. A cultura é o nome que

⁵³ Pesquisa realizada no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

se dá ao conjunto das práticas, teorias, instituições, valores materiais e espirituais. O homem não possui contato direto com o mundo.

A mediação simbólica é uma atividade mental, pois separa o homem da natureza e o situa em bases de interação com um determinado outro, que são representantes culturais. É pela mediação simbólica que o homem se estabelece como cultural. Para Cassirer, mito, religião, arte e ciência, são apresentadas como formas simbólicas da cultura. Essa é, portanto, um conjunto de significação universal.

Conforme Cassirer, (1994, p. 200) “a verdadeira diferença entre as línguas não é de sons ou sinais, mas de ‘perspectiva de mundo’ (*Weltansichten*)”. O aspecto material da língua, ou seja, seu conteúdo biológico e genético é de suma importância para a constituição da língua. No entanto, separar conteúdos fonéticos de semânticos, compromete o estudo sobre qualquer língua. Esse dois aspectos estão articulados entre si. Dessa forma pode-se afirmar que a linguagem, língua e fala, são fenômenos essencialmente culturais e estão articulados entre si. Toda língua quando interpretada como ação mecânica pura se equivoca. Nesse sentido, Cassirer, (1994, p. 202) observa que a psicologia quando incluída na análise linguística tende a contribuir de forma importante. Pois, a linguagem é antes de tudo uma ação mental. Não se trata de uma psicologia nos moldes do empirismo lógico, mas de uma psicologia estruturalista. Qualquer análise psicológica acerca da linguagem deve obedecer a critérios sistematizados e não uma que centralize suas investigações em aspectos sensoriais ou empíricos. Dito com outras palavras, investigar a linguagem simplesmente por aspectos sensitivos é desconsiderar que o espírito habita em toda língua.

Conforme, Cassirer, (1994, p. 202) Saussure estabeleceu suas pesquisas sobre a linguística a partir de dois eixos, a língua e a fala. Nesse sentido, o que esse expoente da linguística realizou foi estabelecer uma relação entre esses dois aspectos, rompendo com a tradição iluminista. Se considerarmos que a linguagem é um fenômeno tipicamente cultural, não se pode banir qualquer aspecto que esteja presente no universo da comunidade falante. A partir de Cassirer e Saussure, pode-se afirmar que qualquer pesquisa sobre a linguagem para ser considerada como pertinente, deve contemplar aspectos biológicos, culturais, psicológicos e antropológicos. Se por um lado a linguagem é marcada por bases universais, por outro existem aspectos individuais. O estruturalismo linguístico ao invés de privilegiar o fonético ou o semântico estabeleceu uma relação entre ambos. Dito com outras palavras se fazem parte da constituição da linguagem, então devem ser pesquisados a partir de um processo de sistematização.

A própria relação que os estruturalistas estabeleceram com a pesquisa sobre a linguagem modificou-se. Enquanto os positivistas estabeleceram uma relação de causa-efeito em suas pesquisas, para Saussure o entendimento sobre a linguagem seguiu outro caminho. Segundo Cassirer, (1994, p.205) “a linguagem não é simplesmente um agregado de sons e palavras”. Cada idioma obedece a regras próprias e a critérios que vão além de bases universais. Cassirer (1994, p.205), demonstra que para aproximarmos da “realidade” de cada língua, devemos considerar que cada uma possui particularidades sobre seus fonemas e conteúdos. Portanto não se pode analisar a língua somente a partir de regras gerais e universais. Essas particularidades são manifestações espirituais da língua. Essa deve ser analisada sob perspectivas que incluam estudos sistematizados e que as compreenda como uma manifestação do espírito.

A distinção entre forma e matéria revela-se artificial e inadequada. A fala é uma unidade indissolúvel que não pode ser dividida em dois fatores independentes e isolados, forma e matéria. É precisamente nesse princípio que está a diferença entre a nova fonologia e os tipos anteriores de fonética. Na fonologia, o que estudamos não são os sons físicos, mas os significantes. A linguística não se interessa pela natureza dos sons, e sim por sua função semântica. As escolas positivistas do século XIX estavam convencidas de que a fonética e a

semântica exigiam estudos separados, segundo métodos diferentes. Os sons da fala eram considerados simples fenômenos físicos que podiam ser descritos, na verdade tinham de ser descritos, em termos de física ou de fisiologia. (CASSIRER, 1994, p. 206)

Ao romper com qualquer proposição de unilateralidade, ou análises exclusivamente fisiológicas, a linguística propôs que a fala não deve cumprir apenas uma tarefa de lógica universal, mas também social, que se estabelece a partir de cada cultura e não de uma “gramática geral”. Estabelecer tal ideal é negar que toda língua esteja submetida a aspectos locais e à possibilidade de mudanças contínuas. Destituir a semântica de uma análise relacional da linguagem é inoperante, pois é pela linguagem que o homem representa o mundo. Sem a representação não há “realidade” e não há mundo, apenas a natureza. Para Cassirer, (1994, p.212) “as línguas ditas primitivas são tão congruentes com as condições da civilização primitiva e com a tendência geral da mente primitiva quanto as nossas próprias línguas o são”. Ou seja, conhecer uma determinada cultura através de sua língua, somente é possível quando a referência é a própria cultura. Essa crítica de Cassirer ratifica que a posição da tradição positivista e iluminista em relação à linguagem, que foi equivocada ao equiparar a língua primitiva à civilizada. Cada uma se estabelece a partir de bases culturais, fonéticas, mentais e semânticas próprias. A posição positivista em relação à linguagem é excludente e problemática e em muito pouco contribui com a pesquisa sobre as línguas, de forma imparcial. O reducionismo positivista e iluminista não considera aspectos semânticos na análise da linguística.

A partir de Cassirer, observa-se que as diferenças entre as línguas mais que um problema, demonstram a riqueza de suas particularidades e que o ideal de uma língua universal não passa de ilusão, pois tal universalização é negar as bases sociais de cada comunidade falante. Nessa perspectiva, devemos ratificar que cada idioma em suas características de fonemas e semântica somente se estabelece a partir de uma coerência própria interna. Conhecê-la somente é possível a partir do momento que adentrarmos em seu espírito. Para tal, torna-se imperativo conhecer seu sentimento. Ou seja, conhecer os aspectos psicológicos que a envolve. Assim, uma criança ao descobrir o universo da fala, não o fará de forma mecânica. Ela busca descobrir o universo dos objetos e interagir com eles.

Ela olhava para uma coisa, apontava para ela ou a tocava, falava o nome dela e olhava para seus companheiros. Tal atitude não seria compreensível não fosse pelo fato de que o nome, no desenvolvimento mental da criança, tem uma função de primeira importância a desempenhar. Se ao aprender a falar a criança tivesse apenas de aprender um certo vocabulário, se precisasse apenas imprimir em sua mente e em sua memória uma grande massa de sons artificiais e arbitrários, isso seria um processo puramente mecânico. Seria muito laborioso e cansativo, e exigiria um esforço consciente demasiado grande para que a criança o empreendesse sem uma certa relutância, visto que o que se espera que ela faça estaria desligado de qualquer necessidade biológica real. A “fome de nomes” que a uma certa idade parece em toda criança normal, e que foi descrita por todos os estudiosos de psicologia prova o contrário. (CASSIRER, 1994, p. 217)

Tal proposição destaca que o universo simbólico e psicológico são estruturais e que através deles a língua não se estabelece como uma ação mecânica, mas como instrumento linguístico que vincula o homem ao mundo. Ao ter contato com os objetos, a criança mais do que memorizar seus nomes, o que ela apreende é a formar conceitos desses objetos em acordo com o mundo objetivo. Assim, a linguagem torna-se instrumento para que a criança se adentre em um mundo novo, o mundo do simbólico. A imagem não é representante do objeto, mas do conceito, ou seja, não é o objeto que determina a relação sujeito - mundo, mas o conteúdo significativo. Assim, a criança adentra em um mundo que se identifica e estabelece vínculos com ele. Nesse sentido, a função primordial da linguagem se estabelece

a partir de bases mentais e simbólicas e concebem àquele que fala concepções do mundo objetivo. A partir da proposição de Cassirer pode-se afirmar que a relação de cada indivíduo falante está para além daquilo que a tradição iluminista denomina como consciência. Nessa perspectiva, não se pode afirmar que a relação existente entre linguagem, língua e fala se estrutura puramente em acordo com as proposições cartesianas sobre o pensamento. Cognitivo e simbólico articulam-se. O existir humano somente é possível a partir de uma posição sistematizada desses conteúdos psíquicos.

Cassirer propõe que nem sempre o nome do objeto tem qualquer posse sobre ele. Dito com outras palavras, se compreendermos que os conceitos são representantes das imagens poderemos demonstrar que nem sempre há uma homogeneidade entre objeto e conceito. Para Cassirer, (1994, p.221) a função do nome se relaciona a um aspecto particular da coisa e não ao aspecto concreto do objeto. Nesse sentido, pode-se propor a força da palavra como representante metafórico e ficcional. Embora Cassirer reconheça que existam nomeações fixas, imutáveis e universais, o que se destaca é que a função por excelência da língua é manifestar aspectos próprios de cada comunidade falante.

A função primária da linguagem se estabelece no potencial de edificar a cultura. Essa se torna dinâmica à medida que o homem avança nos entendimentos do mundo e contribui para que a sociedade na qual ele esteja inserido. Nessa perspectiva, demarcar o mundo e estabelecer vínculos é um dos objetivos do homem ao longo da história da humanidade. O homem somente se estabelece na cultura através mediação. Desmond (2000, p. 25) observa que o homem religioso somente consegue mediar consigo mesmo à medida que media com o outro. Sendo assim, pode-se propor que o potencial de mediação se apresenta no homem como disposição linguística e mental. Segundo Cassirer (1994, p. 185) “Neste mundo humano, a faculdade da fala ocupa um lugar central” e destaca que a ambiguidade da palavra “não consiste uma mera deficiência da linguagem e sim um momento essencial e positivo da força expressiva que nela reside”. O homem não mais fica aguardando que os deuses manifestem sua vontade suprema. No sentido antropológico, a palavra toma forma de indeterminação, enquanto a narrativa mitológica é inquestionável e não há qualquer contradição.

Conforme Cassirer, (2001, p.40) o fonético é ponte entre o subjetivo e o objetivo. O som é som falado e escutado. Portanto, pertencem ao interior e exterior. Se por um lado existe nele um dado objetivo que é a própria fonética, por outro, habita nele aspectos subjetivos, pois eles sempre estarão representando imagens. Assim, a linguagem

Deve ser compreendida como algo que se está eternamente produzindo, em que as leis que regem a produção são definidas, enquanto o alcance e, de certa maneira, a natureza do produto permanecem totalmente indefinidos. Assim como o som constitui um elemento mediador entre o objeto e o ser humano, da mesma maneira a linguagem, como um todo, opera entre o homem e a natureza que sobre ele age interna e externamente. (CASSIRER, 2001, p.41)

Em Cassirer, a linguagem não é uma ação puramente intelectual. Ela é uma atividade do espírito, distinta de preceitos dogmáticos rígidos e que promove interação entre o subjetivo e objetivo. Nessa perspectiva pode-se afirmar que o estruturalismo linguístico contribuiu enormemente e possibilitou a sistematização dos sistemas simbólicos. Ou seja, contribuiu para que a ciência da linguagem, a semiologia, aprimorasse o entendimento da rede que interpreta a teoria da linguagem. Nessa perspectiva, a linguagem foi apreendida como uma rede de processos em que interpreta as diversas manifestações culturais. Nessa perspectiva destacam-se as proposições de Saussure.

Numa língua, distinguem-se signo e significado, ou significante e significado: o signo é o elemento verbal material da língua (r, l, p, b, q, g, por exemplo), enquanto que o significado são os conteúdos ou sentidos imateriais (afetivos, volitivos, perceptivos, imaginativos,

literários, científicos, retóricos, filosóficos, políticos, religiosos, etc.) veiculados pelos signos; o significante é uma cadeia ou um grupo organizado de signos (palavras, frases, orações, proposições, enunciados) que permitem a expressão dois significados e garante a comunicação (...) A língua é um código e se realiza através de mensagens, isto é, pela fala/palavra dos sujeitos que veiculam informações e se comunicam de modo específico e particular (...) O sujeito falante possui duas capacidades: a competência (isto é, sabe usar a língua) e a performance (isto é, tem seu jeito pessoal e individual de usar a língua); a competência é a participação do sujeito em uma comunidade linguística e a performance são os atos de linguagem que realiza. (CHAUÍ, 1994, p. 145-146)

Saussure apropriou-se de dados já existentes na linguagem: o material e o espiritual. O primeiro ele nomeou de signo e o segundo de significado. Nessa perspectiva o que ele realizou com genialidade foi sistematizar os dois conteúdos e estabeleceu um vínculo entre ambos. Esses conceitos desenvolvidos por Saussure demonstram, principalmente, uma articulação entre dados genéticos, antropológicos, históricos e psicológicos. Qualquer língua em qualquer momento da história da humanidade se estabeleceu a partir desses conteúdos. Um sujeito somente será compreendido à medida que os demais souberem decifrar esse conjunto de códigos. Ao agrupamento de frase, orações, numéricos, proposições e enunciados presente em cada discurso e na interpretação de seus códigos poderá se estabelecer o que quer se transmitir determinados significantes, que resultarão em significados. Pode-se afirmar, por exemplo, que os significantes utilizados por Galileu eram matemáticos. Nessa perspectiva, pode-se compreender que somente uma articulação entre o significante e o significado poderá proporcionar uma lógica linguística nos discursos. Dito de outra forma, não existe língua sem o estabelecimento da relação material e imaterial, ou melhor, ainda dizendo, o físico e o espírito.

Um dos grandes efeitos de todo o arcabouço teórico de Saussure em relação à linguística, foi que a comunicação sofreu grandes mudanças. Nesse sentido, a noção de mental dentro da perspectiva linguística modificou-se. Como consequência, conceitos como “verdade” e “realidade” foram amplamente questionados. Assim, a linguagem expressa palavras, significados, idéias, emoções, sentimentos e desejos. Nessa perspectiva, torna-se imperativo que apresentemos algumas diferenças que foram pertinentes em torno da discussão sobre o caráter de transitividade dos significados.

Em primeiro lugar, teremos que especificar melhor que tipo de signo é o signo linguístico. Por que uma palavra é diferente, por exemplo, da fumaça que indica fogo? Ou, se se preferir, qual é a diferença entre a fumaça-signo-de-fogo, que vejo, e a palavra *fumaça*, que pronuncio ou escuto? A fumaça é uma coisa que indica outra coisa (fogo). A palavra *fumaça*, porém, é um símbolo, isto é, algo que indica, representa, exprime alguma coisa que é de natureza diferente dela. O símbolo é um análogo (a bandeira simboliza a nação, por exemplo) e não um efeito da coisa indicada, representada ou exprimida. O símbolo verbal ou palavra me reenvia a coisas que não são palavras: coisas materiais, idéias, valores, seres inexistentes, etc. (CHAUÍ, 1994, p.147)

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a linguagem simbólica difere-se da linguagem conceitual. Enquanto a primeira possui intensa carga mental, a segunda procura dar um sentido objetivo e não possui um caráter imaginativo, circunda o termo e o apreende. Realiza um processo que podemos defini-lo como reconstrução analítica. Aspectos como pensamento, imaginação, percepção, desejo, sentimento, emoção e afeto fazem parte da rede simbólica e significativa. Dito com outras palavras, a linguagem é uma ação psíquica. Já a linguagem conceitual manifesta-se como um trabalho realizado pelo pensamento. Nessa perspectiva pode-se avaliar que o processo de simbolização presente no mundo religioso se

dá a partir da perspectiva de sacralização dos objetos mundanos. Na tradição cristã católica, por exemplo, o pão e o vinho, na celebração eucarística, tomam forma de corpo e sangue mediante as palavras do sacerdote. No entanto, ao verificarmos materialmente, constataremos os mesmos pão e vinho. Assim, o símbolo cumpre a função de realizar uma ruptura entre o natural (a coisa em si, o pão e o vinho que são significantes) e o sobrenatural (o corpo e o sangue de Jesus que são significados). Nesse sentido, Desmond (2000, p. 246) propõe que “o significado religioso do mistério, por sua vez, está ligado ao que é diferentemente, duplamente: pão é pão e não é pão; vinho é vinho e não é vinho.” A partir dessas descrições pode-se afirmar que os significantes “pão e vinho” estabelecem uma relação com o significado “corpo e sangue”. Do universo significativo o conteúdo do significado surge como determinado código de linguagem. A forma é antes tudo, manifestação do espírito. No entanto, para que o significado apareça como fato religioso, as palavras do sacerdote tomam sentido imperativo. Dito com outras palavras, pão e vinho somente poderão se apresentar como corpo e sangue a partir da presença daquele que está legitimado para realizar esse ato. Assim, o discurso religioso toma força antropológica e psicológica.

O pão, como qualquer pão, e o vinho, como qualquer vinho, poderiam ser usados numa refeição ou orgia: materiais profanos, inteiramente. Deles não sobe nenhum odor sagrado. Mas quando as palavras são pronunciadas – “este é o meu corpo, este é o meu sangue...” – os objetos visíveis adquirem uma dimensão nova, passam a ser sinais de realidades invisíveis. (ALVES, 2008, p. 27)

Sacralizar determinado objeto é transcendê-lo à sua condição material. Dito com outras palavras, mesmo possuindo um valor material, ele em seu aspecto simbólico, pertence a outro universo e se constitui como manifestação religiosa. Assim, a condição primordial da existência do sagrado é o próprio profano. Esse paradoxo se institui, inicialmente, através de uma interdependência. Também porque o próprio homem é que os distingue em uma e outra condição. O que define a possibilidade desse paradoxo é a própria estrutura do discurso e como ele se estabelece. Portanto, pode-se afirmar que as palavras religiosas sempre oferecem códigos para serem decifrados. Assim, durante a celebração eucarística, não há nenhuma evidencia sensitiva (olfativa ou visual) de que ocorreu uma mudança material em corpo e sangue. Nessa perspectiva pode-se concluir que o símbolo é representante, por excelência, do material. A concretude da ação perde todo o seu valor. O sagrado se institui como valor religioso pela mediação simbólica. O simbólico é ordenador cultural. Ele visa essencialmente um processo de organização e interpretação de determinado fenômeno.

Enquanto em Cassirer a religião é compreendida como manifestação das formas simbólicas, para Freud o discurso religioso somente é possível porque o homem em sua estrutura psíquica é desamparado. Dito com outras palavras, o desamparo do homem o qual Freud propõe não é algo que ele possa superar.

A única maneira que o recém nascido possui para comunicar sua insatisfação frente aos desconfortos físicos se dá através de gritos. Assim, ele necessita de maneira imperativa, da interpretação de determinado outro, geralmente, a mãe. Essa intervém, minimizando os desconfortos, eminentemente físicos e suprimindo suas necessidades básicas, como alimentação e cuidados higiênicos, por exemplo. Analogamente Freud propõe que o homem adulto, busca através de mecanismos psicológicos coibir sua condição de desamparo estrutural. Afirmar que o homem é desamparado estruturalmente é propor que em sua constituição mental, a incompletude é permanente e que sempre dependerá de determinado outro. No entanto, esse outro sempre se apresenta como outro da linguagem. Dito com outras palavras, o simbólico é constitutivo e marca a condição de unicidade de cada indivíduo.

O próximo é, ao mesmo tempo, a) o primeiro objeto de satisfação, fonte da experiência mítica de prazer absoluto que o homem está condenado a tentar reproduzir posteriormente; b) primeiro objeto hostil, presença estranha e ameaçadora que quebra a relação de indiferença que ele entretém com o mundo ao nascer; e c) única potencia capaz de prestar socorro, aquele que acolhe e responde afetivamente a seu desconforto, ordenando suas manifestações pulsionais. Objeto ambíguo, porque pólo de fascinação e repulsão, o outro, dentro da perspectiva freudiana, se constitui como “familiar-estrangeiro” (FUKS, 2007, p. 11)

A relação que a criança estabelece com mãe se processa a partir de uma ambiguidade: ela não reconhece a mãe, mas por outro lado ela identifica a mãe como aquela que cuida. Essa ambigüidade se estabelece como um conflito psíquico. Mas por outro lado, a criança estabelece um vínculo afetivo com esse outro. Esse mesmo conflito se apresenta no universo religioso. Significantes como: céu e inferno, pecado e salvação, mau e bem, amor e ódio, farão parte da constituição psíquica do homem.

Portanto, a paz se apresenta como uma instância mental e manifesta uma busca sem fim de cada sujeito no seu universo cultural. Nessa perspectiva, para a psicanálise a paz se dá como manifestação da busca de cada sujeito na superação dos conflitos impostos pela condição de desamparo. No entanto, a busca que o sujeito religioso estabelece contra sua condição psíquica de desamparo se dá a partir de um prazer absoluto e esse é ilusão, pois o homem sempre é marcado pela falta, ou como propõe a psicanálise por uma condição de incompletude.

No entanto, não se pode negar a importância das instituições religiosas nos processos de promoção da paz mundial. Cada religião nesse sentido deve cumprir o seu importante e fundamental papel de representante cultural, pois a paz não é somente uma instância do universo psicológico, mas envolve aspectos políticos e econômicos e envolvem relações de poder. Para tal, deve-se ressaltar que para estabelecer um ideal de paz mundial. Cada denominação religiosa deve, através de seus signos, significantes e significados manifestar o seu desejo em relação ao que sabemos sobre a paz mundial.

Referencia:

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo. Editora Loyola. 2008.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana.* São Paulo. Ed. Martins Fontes. 1994.

DESMOND, William. *A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar.* São Paulo. SP. Ed. Loyola. 2000.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia.* São Paulo. Editora Ática. 1994.

FUKS, Betty B. *Freud e a cultura.* Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor Ltda. 2007.

Nietzsche e o tipo dionisíaco como categoria de uma filosofia trágica

Flávio Senra⁵⁴

RESUMO: O final da produção intelectual de Nietzsche aponta para uma curiosa síntese de seu pensamento. Dioniso contra o crucificado é a expressão utilizada pelo filósofo para caracterizar, segundo nossa leitura, uma síntese de seu projeto filosófico de transvaloração de todos os valores. A presente comunicação tem por objetivo apresentar o percurso desse processo que antecedeu as primeiras publicações do então filólogo que foi Friedrich Nietzsche e culminou nos últimos escritos. Por um lado, o pensamento sobre o dionisíaco remete à influência que a interpretação de Schopenhauer exercera sobre a leitura que o jovem Nietzsche fizera sobre a arte trágica dos helenos. Por outro lado, a perspectiva de Nietzsche sobre a filosofia na época trágica dos gregos, apesar da ruptura com o antigo mestre filósofo, destaca como a perspectiva inicial não chegou a ser alterada, mas, ao contrário, foi aprofundada ao longo do percurso intelectual do autor de Zarathustra. Neste sentido, passando por suas obras publicadas e pelos póstumos inéditos reunidos na *Kristische Studienausgabe*, a comunicação procurará evidenciar o tipo dionisíaco como uma categoria da filosofia trágica nietzscheana. Com base nesta categoria, o texto final evidenciará o elemento que parece fundamental para a abordagem crítica do conceito Deus na tradição metafísica ocidental, apontando para uma perspectiva transvalorada acerca do divino que o filósofo parece resgatar da experiência helênica pré-socrática. O divino fundamento dionisíaco leva a marca da alternativa nietzscheana para o ser tomado como uno, eterno e imutável, o Bem, o motor imóvel que, segundo a tradição, desde Parmênides, passando por Sócrates-Platão e Aristóteles, o cristianismo e a modernidade (salvo exceções pontuais que poderão ser apenas mencionadas) tem o seu acabamento na expressão "*Gott ist tot!*" diagnosticada na Gaia Ciência. O tipo dionisíaco, levado à condição de categoria, não apenas delimitará o campo da abordagem da Filosofia da Religião em Nietzsche como temos procurado evidenciar em nossos trabalhos mais recentes. Poderá, portanto, também fomentar uma perspectiva de interpretação sobre o niilismo e o religioso na sociedade contemporânea ocidental, rompendo com os rótulos simplistas atribuídos ao filósofo ateu, imoralista e anti-metafísico, rótulos que o autor procurou minimizar em seu Anticristo, ao afirmar que tudo isso era pouco ante sua perspectiva. Será possível antever uma espiritualidade conforme aos tempos do niilismo contemporâneo?

Palavras chaves: Nietzsche, Dionisíaco, Niilismo, Filosofia Trágica

*Para Saramago, no dia de seu falecimento,
em memória de sua obra e de seu pensar a fundo
o modo como a humanidade pensa Deus.*

Nos últimos trabalhos desenvolvidos, sobretudo com a investigação sobre a relação niilismo e religião, a pesquisa esteve sempre mais focada nos textos do período maduro de Nietzsche. Preferencialmente, foram alvo da investigação os escritos que vão de *Assim falou Zarathustra* aos trabalhos de 1888, incluídos os textos póstumos desse período no que concerne à temática niilismo e crítica religiosa. Sabendo-se que o assunto perpassa tantos outros temas como, por exemplo, a metafísica e a moral, enfim, os pilares da cultura ocidental, e a despeito das características da produção intelectual do filósofo, sempre se tomou como problemática a ausência de uma abordagem sobre os

⁵⁴ Doutor em Filosofia, Coordenador do PPGCR PUC Minas. Com recursos do Edital CNPq 03/2008. Contato: flaviosenra@pucminas.br

escritos do período jovial e do período intermediário na trajetória intelectual nietzscheana.⁵⁵

O interesse concentrado nesta etapa da produção nietzscheana acabou ganhando dimensão nova quando tornou possível retomar a origem do fio condutor que pretende compreender a contraposição das forças entre um sentido trágico e um sentido ascético. Estes dois sentidos são tomados como formas de ver-se o ser humano com os sentidos de sua existência. A forma de ver-se com o mundo e os sentidos da existência é a base para a produção de metáforas reguladoras tal como a metáfora Deus como própria para o discurso sobre aquilo que na realidade da vida e do vivido remonta e reclama um fundamento.

Do ponto de vista da questão que a metáfora Deus ocupa no pensamento do filósofo alemão, alguns perguntas antecedem e, de certa forma, acompanham este trabalho. Qual pode ser a relação entre a morte da tragédia anunciada por Nietzsche em seus primeiros escritos e a morte do Deus moral e metafísico diagnosticada praticamente dez anos depois pelo filósofo alemão em sua *Gaia Ciência*? Há relação entre o pensamento que afirmou a morte do Grande Pan na Grécia e a morte do Deus cristão na modernidade ocidental? Entrementes, qual a relação pode ser pensada entre Dioniso e o Crucificado? E de que modo estes “deuses” servem como perspectivas para se pensar o divino na filosofia nietzscheana? Qual é a posição do filósofo quando o tema Deus é destacado em sua produção? Não obstante, a questão principal que deve atravessar como meta esta breve comunicação deve ser aquela que pergunta pelo fundamental que uma filosofia da religião investiga quando pensa a metáfora Deus.

Que pode contribuir esta perspectiva para a abordagem da qual se ocupa uma filosofia da religião? Enquanto esteve vinculada aos conceitos teológicos do ocidente greco-judaico, como teodicéia, cabia à disciplina pensar as possibilidades do discurso sobre Deus, seus atributos racionais e os argumentos de sua existência. No tempo em que a força dessa grande regulação metafórica perdeu o seu poder de coesão e os discursos sobre Deus descobriram-se vários e, até mesmo, por alguns foi tomado como preconceito inútil, um novo horizonte se abriu para o filósofo que se ocupa da religião. Neste sentido último, descobriu-se Deus como fruto do humano desejanse de sentido. Inverteu-se a perspectiva, retirou-se o véu que ocultava o grande mistério – não sem muitos problemas. No entanto, da metáfora sobre o mistério, sobrou o mistério. Contudo, deixemos este tema para outra ocasião.

Do culto primitivo à natureza ao conceito filosófico Deus (ou mesmo ao conceito Nada – quando este é tomado como fundamento/não fundamento) não parece haver ruptura na vontade que se expressa como desejo de unidade, de absoluto, de princípio. Deus, como metáfora reguladora, é a imagem do eterno, do sentido pleno, do Belo, do Bom e, também, do Terrível. Deus, a metáfora reguladora sempre *subsiste*, independente do nome ou forma como a esta realidade se refiram as várias culturas, como o resultado da experiência do crente sobre algo que falta para que o mundo seja. O pensamento articulador entende que o mundo está aí, nós estamos aí, e deve haver algo que justifique e assegure o que é – tal é a experiência fundante para crentes e muitos dos não-crentes. Esta experiência é vivenciada de muitas formas e recebe nomes sagrados por parte dos crentes e nomes dessacralizados por parte dos não crentes.

A pergunta que aparece aqui não é, portanto, a questão da existência ou não de um deus. A existência de Deus parece, em nossos dias, superada como questão filosófica e mesmo como hipótese científica. Não é como realidade que a existência de Deus

⁵⁵ A comunicação que segue é fruto de um trabalho mais recente que procura ocupar-se dos textos do jovem Nietzsche a partir dos temas suscitados nas orientações de alunos (as) da graduação em Filosofia e do Mestrado em Ciências da Religião na PUC Minas.

interessa, mas como discurso. Portanto, a questão é, penso, sobre o que esta metáfora onipresente informa quando é pronunciada (e quando é negada). Aí os discursos sobre Deus efetivamente se tornam relevantes para o estudioso. Ao filósofo da religião competiria, então, o estudo acerca dos discursos sobre Deus.

Deus é palavra. Não confundamos a expressão como menção a um tipo de *verbo eterno*, mas a uma metáfora que expressa horizontes de vida, interpretações de mundo, anseios de transbordamento, ultrapassamento, transcendência da vida e do humano. Discursos sobre Deus acompanham e são a expressão mais fiel para os sentidos que homens e mulheres, e nenhum outro animal ou ser por nós conhecido, atribuem ao mundo e à vida. Discursos sobre Deus aparecem ali mesmo onde nem é pronunciado o termo, ou seja, ali onde se fala da lei universal, da ordem cósmica, do princípio, do destino, da beleza, do justo, do terrível do mundo e da vida.

Enquanto metáfora reguladora, Deus é expressão da linguagem humana que se presta a definir o absoluto, o princípio, o essencial da realidade e da existência. Esta metáfora reguladora, ao menos em filosofia, está associada à noção de Ser, Causa, Fundamento e Sentido. Na sua multiplicidade de termos e modos, pois *o ser se diz de muitos modos*, já recordava Aristóteles em sua Metafísica, a metáfora aqui nomeia a partir de uma mesma vontade reguladora – a vontade que demarca o sentido essencial que assegura indivíduos e culturas em face do caos, do abismo iminente, do vazio e do nada.

Portanto, em tempos de debate sobre ateísmos e neo-ateísmos, não importa se se crê ou se não se crê. Este debate está vencido pela inutilidade que representa e pela esterilidade que provoca. As metáforas religiosas mobilizam a humanidade em torno das imagens que representam e das forças que mobilizam. A questão que importa não é pensar a existência ou inexistência de Deus, a questão que merece ser pensada no tempo de hoje é interpretar que imagem de mundo e que projeto de humanidade ainda se garante ou não com as respectivas metáforas criadas pelas distintas culturas em torno do conceito Deus.

O fato é que o mundo está aí. O mundo físico e as interpretações sobre o mundo. Este é o dado que temos. E o mundo é com e a despeito das nossas crenças e descrenças. Neste cenário, religiões, filosofias e ciências são discursos que organizam e apresentam as variadas experiências humanas em torno dessa realidade. Que é o mundo? Como chegou a ser? Qual o seu destino? E qual é o papel que joga nele o ser humano? Para si mesmo, este animal que pergunta também é interrogado sobre o sentido. Em sentido trágico, o sentido mais caro é aquele que pode ter a finitude radical. Qual pode ser o amor humano pelo finito? Isso implica uma quantidade de força incomensurável. Quanto de sentido se pode conferir a uma existência efêmera e passageira? Esta é a abismática situação de um ser que vislumbra horizontes infinitos, que pode pensá-lo sem limites. Neste contexto, o que implica recordar, por um lado, Dioniso e, de outro lado, o Deus cristão como metáforas usadas por Nietzsche para exemplificar a crença no deus trágico e a crença no deus ascético da racionalidade socrático-platônica que dominou a metafísica e a teologia do ocidente cristão?

São duas perspectivas distintas, duas metáforas utilizadas por Nietzsche para referir-se à realidade divina. Em ambos casos, fala o filósofo em deuses mortos. De um lado o deus morto pela obra da lógica racionalista socrática e sua dialética. De outro lado, a morte de um deus pelo esgotamento do mesmo processo que o fez ícone de uma metafísica dualista e de uma moral reativa no ocidente. Se a expressão morte de Deus caracteriza, em Nietzsche, o evento niilismo, a metáfora dionisíaca em contraposição ao deus moral-metafísico pode ser expressão vinculante de um pensamento que atravessa toda uma obra, ainda que esta seja uma questão nossa e não necessariamente aquela do filósofo em questão. Em cada caso, as metáforas reguladoras para o divino serviram para

explicitar quantidades de força para a afirmação de uma verdade reconhecida para o mundo: uma verdade de matriz trágica e uma verdade de matriz ascética. Em ambos casos, o filósofo identificou um esgotamento e um vazio, pois as metáforas são sempre criadas e recriadas segundo a vontade de poder que as produz. “Também os deuses morrem” é uma expressão que podemos encontrar no parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*. No texto clássico em que o filósofo aborda o seu diagnóstico mais terrível esta é uma expressão que pode levar a compreensão daquilo que as duas perspectivas acima mencionadas nomeiam como o sentido da morte do grande pan na tragédia e a morte do deus moral e metafísico na modernidade.

Aparentemente, duas vias se entrecruzam em nossa reflexão. Por um lado, poderíamos assumir aquela via que toma como fatal o fenômeno do niilismo a partir da lógica da identidade e da permanência. Assim, estaríamos frente a um fenômeno a ser combatido, um fenômeno para o qual deveria haver uma saída, ainda que pelo caminho do retorno a uma hipotética unidade perdida. Este pensamento é fruto de uma postura para a qual toda ruptura parece um risco terrível, uma situação passível de ser evitada. Por outro lado, o que o compreende a lógica da catástrofe como a lógica da história, o princípio original e fundamental da vida e da história humana é uma via de enfrentamento. Esta é a situação que a humanidade tem para ser enfrentada. É com esta situação que a humanidade tem de ver-se na labuta de cada dia. É desse material que se faz a vida, se constroem valores, se edificam culturas. Não há casas sobre rochas eternas, instituições eternas, impérios indestrutíveis. Vivemos sobre um mundo fluido de metáforas reguladoras. Estes aspectos indicam duas posturas muito distintas frente à vida. Que imagem divina poderia representá-las? Acaso uma mesma imagem? Porque a metáfora Deus refere-se ao fundamento, está implicado que o fundamento é pensado da mesma forma? Uma coisa é pensar o fundamento segundo a lógica da identidade e da imutabilidade, outra, bastante distinta é pensá-lo na perspectiva do eterno e criativo devir eterno. É aqui que se desenha uma dualidade trágica e seu opositor sentido ascético lógico-racional.

Com o elogio do trágico, Nietzsche parece sugerir que a lógica da vida não é a lógica imposta pela enfermidade humana em sua busca por repouso e resposta firme. Pela condenação do ideal ascético o filósofo destaca que tal enfermidade se caracteriza pela necessidade de criar mundos fixos, planos incondicionais, exatos. Esta enfermidade soube produzir seu discurso-*deus*. Poderoso, incondicional, único, eterno e estático. Uma metáfora-*deus*-fundamento atado ao trono da imutabilidade, garantido por uma vontade moralizadora. Contra essa metáfora, da qual tanto a filosofia da religião, como filosofia cristã ocupou-se, Nietzsche nos apresenta Dioniso. Que pode ser pensar um deus como Dioniso, para o mundo tal qual Dioniso representa o fundamento-devir?

Tomemos como ponto de partida, para uma breve consideração a respeito, um texto escrito por Nietzsche em 1886. Trata-se de um *Ensaio de autocrítica* escrito para o *Nascimento da Tragédia*, obra escrita no tempo de juventude, publicada em 1872. O texto não foi escrito para o tema que aqui abordamos. Portanto, ele aqui será apresentado apenas como uma provocação ao pensamento sobre a metáfora Deus.

O jovem Nietzsche esteve disposto a escrever uma grande obra sobre a cultura grega. Antes da publicação de seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia* (1872), escreveu um ensaio sobre *A visão dionisíaca do mundo* (1870) quando já havia proferido, no mesmo ano, as conferências sobre *O drama musical grego* e sobre *Sócrates e a tragédia*. Aquela esperada obra acabou reduzida a um escrito sobre a tragédia e sobre como o pessimismo fora experimentado na Grécia trágica, “a melhor época, a mais forte, a mais valente” (NIETZSCHE, 1999, p. 12). A obra recebeu duras críticas e seu próprio autor chegou a manifestar-se criticamente sobre aquele texto inaugural. Em

1886, assinava Nietzsche um Ensaio de Autocrítica no qual chamava o livro de problemático, estranho e de difícil acesso. Basicamente, o filósofo lamenta-se de seu romantismo wagneriano e de ter se expressado em fórmulas inspiradas em Schopenhauer.

O autor pergunta-se pelo sentido do pessimismo na cultura grega. Seria ele um caso de ruína da cultura? Ou seria este mesmo pessimismo fruto de uma saúde transbordante? É neste rol de questões que o fenômeno do dionisíaco, em 1886, aparece claramente vinculado ao tema da tragédia. Por um lado, a tragédia tem seu nascimento vinculado ao grande fenômeno do dionisíaco; por outro lado, contra a tragédia, está o socratismo e seu racionalismo moral. O fenômeno dionisíaco que ensejou a tragédia foi duramente combatido pelo socratismo por meio do qual o animal teórico se sobrepõe ao animal trágico. Assim, o tema central do valor da existência, toma o pessimismo (*Pessimismus*), como tema correlato ao tema do sofrimento (*Leiden*). Esta questão revela uma atenção às coisas duras, difíceis e horríveis da existência frente a uma cultura, então incipiente, hoje tão difundida, como a cultura do bem-estar. Neste contexto, o cientificismo, ou a ciência tomada como coisa problemática, aparece como reação ao medo e fuga da verdade do pessimismo. Aqui podemos denotar elementos para nossa hipótese sobre as duas perspectivas que alimentas distintas metáforas sobre o divino trágico e o divino em bases lógico-rationais.

O racionalismo que leva ao niilismo típico do tempo em que deus é morto revela-se na crítica assumida pelo filósofo alemão à perspectiva científica em sua época. Tomada como coisa problemática, a ciência foi levada à investigação no campo da arte, esclarece o filósofo em seu texto. O racionalismo socrático representa o tipo desse cientificismo da negação da consideração pessimista sobre o valor da existência (*Werth des Daseins*) e do problema do sofrimento. Assim, pode afirmar Nietzsche sobre o *Nascimento da Tragédia*, dezesseis anos após sua publicação, que o livro ousou “*ver a ciência com a ótica do artista, e a arte, com a da vida*” (NIETZSCHE, 1999, p. 14). Esse duto, quando critica os limites de sua obra jovial impossível, obra para iniciados em questões artísticas, fala daquela voz oculta que se manifestava. Nietzsche se manifesta neste prólogo de 1886 como discípulo de um “deus desconhecido”. Na mesma época, o parágrafo 295 de *Para além do bem e do mal* revela a mesma identidade do filósofo. Esse discipulado revela um “espírito que sentia necessidades novas, carentes ainda de nome, uma memória cheia de perguntas, experiências, segredos, em cuja margem se inscrevia o nome Dioniso mais como signo de interrogação” (NIETZSCHE, 1999, p. 15). Naquela época dos gregos, no tempo de Nietzsche e para nós hoje, segue a pergunta “*was ist dionysisch?*”.

Para compreender a questão proposta, Nietzsche indica no seu Prólogo de 1886 que o livro *O Nascimento da Tragédia* apresenta uma resposta ao problema. Na referida obra, diz o filósofo, fala um que “sabe” (*Wissender*), um “iniciado” (*Eingeweihte*) e “discípulo de seu Deus” (*Jünger seines Gottes*).

O foco da pesquisa nietzscheana parecia ser a relação do grego com a dor, mas acabou revelando-se, no Prólogo de 1886, como uma avaliação da condição moderna. Por um lado, sobre os gregos, pergunta o filósofo se o anelo de beleza (*Verlangen nach Schönheit*) teria surgido de uma carência. Por outro lado, também se pergunta Nietzsche de onde teria surgido o anelo do feio (*Verlangen nach dem Hässlichen*), este que é anterior ao primeiro entre os gregos. Entre gregos e modernos, trata-se, para o filósofo, de uma questão psicológica difícil, como difícil é saber a origem da tragédia entre os gregos. De toda forma, parece que o otimismo e a jovialidade gregas, seu gosto cada vez mais forte por festas, diversões e novos cultos são, para Nietzsche, a maior demência (*Wahnsinn*). Nessa relação, na perspectiva de uma crítica à logicização do mundo,

falando da perspectiva vivida pelo autor no tempo em que escreveu seu *Nascimento da Tragédia*, aparecem as “idéias modernas” como a ciência, a moral, o utilitarismo e a democracia – agora analisados sob o signo de uma força declinante e sintoma de uma fadiga fisiológica.

Qual a relação pode haver entre a tragédia e as idéias modernas na boca do iniciado e seguidor do Deus Dioniso? Aqui encontramos três aspectos inseparáveis na perspectiva nietzscheana: o metafísico, o moral e o religioso. O *Nascimento da Tragédia* afirmara que a arte e não a moral seria a atividade propriamente metafísica do homem. Para aquela obra, apenas como fenômeno estético estaria justificada a existência do mundo. Nele se revela que, por trás de todas as coisas, encontra-se um Deus-artista (*Künstler-Gott*). Diferentemente do Deus-moral, o Deus-artista é

completamente amoral, desprovido de escrúpulos, que tanto no construir como no destruir, no bom (*Gutem*) como no ruim (*Schlimm*), o que quer é dar-se conta de seu idêntico prazer (*Lust*) e soberania (*Selbstherrlichkeit*), um deus-artista que, criando mundo, se desembaraça da *necessidade* (*Noth*) implicada na plenitude (*Fülle*) e *sobreplenitude* (*Ueberfülle*), do *sofrimento* das antíteses nele acumuladas. (NIETZSCHE, 1999, p. 17).

Considerado o mundo como vontade de poder, ou seja, como fluxo de forças em devir, eternamente em movimento, a imagem correspondente de seu Deus é Dioniso. No que pese à ruptura com a metafísica de artista desenhada pelo jovem shopenhaueriano e wagneriano Nietzsche, o filósofo rejeita a “interpretação e significado *morais* da existência”. A filosofia de Nietzsche em seu combate à moralização do mundo, “rebaixa” a moral à condição de arte (*Kunst*) como um engano.

O autor destaca (1999) o cristianismo como “maior antítese da interpretação (*Ausdeutung*) e justificação (*Bedeutsamkeit*) puramente estéticas do mundo” quando este “relega a arte, toda arte, ao reino da mentira (*Reich der Lüge*)”. Segundo Nietzsche, o cristianismo

Foi desde o princípio, de maneira essencial e básica, náusea e fastio contra a vida sentidos pela vida, náusea fastio que não faziam mais que disfarçar-se, ocultar-se, ataviar-se com a crença em “outra” vida distinta ou “melhor”. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um além inventado para caluniar melhor o aqui, no fundo, um anelo para fundir-se no nada, no fino, no repouso, até chegar o “sábado dos sábados”. (NIETZSCHE, 1999, p. 18).

O cristianismo se identifica, nestes termos tão conhecidos de uma época obscura, para Nietzsche, como uma vontade de ocaso, “sinal de doença, fadiga, desalento, esgotamento, esgotamento profundo da vida” (NIETZSCHE, 1999, p. 18-19). A chave desta leitura aparece da seguinte maneira: a vida tem de carecer de sentido, face à perspectiva dessa moral cristã. A vida, amoral, tem de parecer indigna e inválida em si mesma e a moral se destaca como uma vontade de negação da vida. Contra este sentido de condenação o filósofo assume seu instinto (*Instinkt*) defensor da vida e inventou uma doutrina e uma valoração artísticas, anticristãs. Assumindo sua identidade de filólogo, homem de palavras, afirma, Nietzsche nomeia esta doutrina e valoração como dionisíacas. Estas doutrina e valoração são, estritamente falando, a oposição à valoração moral do mundo e guardam para si o nome de um Deus grego, o Anticristo, Dioniso.

Porém, não se deve deixar enganar o leitor sobre o Deus Dioniso apresentado pelo então jovem Nietzsche, sobretudo após o Prólogo de 1886. Dioniso ali estava expresso de certa forma em fórmulas shopenhauerianas e kantianas, o que não invalida o sentimento dionisíaco, mas apenas o obscurece naquilo que em realidade falava contra ambos filósofos, avaliou posteriormente o Nietzsche. Contudo, além disso, há o engano da

avaliação da música alemã, sobretudo por força de uma influência da valoração moderna sobre esta. O filósofo avalia ter perdido de vista o grande *problema grego*. Posteriormente é que Nietzsche compreende quão distante da música grega estava a música e a cultura alemãs, agora avaliadas como puro romantismo, como anti-gregas, como estando no rumo da mediocrização das “idéias modernas”. Não obstante, pondera, permanece o grande “signo de interrogação dionisíaco”, ou melhor, sobre como deveria ser composta uma música dionisíaca, o que revela ser o problema musical central para a compreensão do deus que ora se busca apresentar segundo esta perspectiva. Aqui é Dioniso contra os modernos, ou seja, contra os românticos e sua metafísica consoladora. Ambos os temas, a música e a metafísica consoladora, infelizmente precisarão ficar para outra apreciação.

Dioniso demanda uma geração em cujo destemor de perspectiva, mata os dragões da fraqueza pregada pelo otimismo moderno. Este homem trágico renega a arte do consolo metafísico e da própria metafísica consoladora contra a qual se move, como bailarino, o personagem Zaratustra como porta-voz do além-do-homem e do eterno retorno.

Em linhas gerais, esta comunicação pretendeu delimitar, do ponto de vista de uma filosofia da religião em perspectiva nietzscheana, a possibilidade de trazer como problema uma metáfora sobre o divino que não reflita as tradicionais categorias da moral e da metafísica racionalistas que o problema comumente revela. Não é interesse sobrepôr ou avaliar os dois modelos, mas, sobretudo, reconhecer as múltiplas possibilidades dos discursos sobre o divino como metáforas que atendem a perspectivas distintas.

REFERÊNCIAS PARA APROFUNDAMENTO

- ARALDI, Claudemir Luís. O conflito trágico entre arte e verdade no pensamento de Nietzsche. Revista Trágica, Rio de Janeiro, n. 2, p. 37-52, 2º semestre de 2008. Disponível em: <http://www.revistatragica.org/no-02>. Acessado em: 20 jun. 2010.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo (orgs.). Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- DIAS, Rosa Maria. Nietzsche e a música. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
- LIMA, Márcio José Silveira. As máscaras de Dioniso. Filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo: Discurso; Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- LOSURDO, Domenico. Nietzsche o rebelde aristocrata. Biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2009.
- MACEDO, Iracema. Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos. São Paulo: Annablume, 2006.
- MACHADO, Roberto (org.). Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia. RJ: Zahar, 2005.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. O nascimento do trágico. De Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MACHADO, Roberto. Zaratustra, tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- NIETZSCHE, F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin: de Gruyter, 1999.
- RODRIGUES, Luzia G. Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura. São Paulo: Annablume, 1998.
- VALADIER, Paul. Jésus-Christ ou Dionysos. La foi crétienne em confrontatió n avec Nietzsche. Paris: Desclée, 2004.

GT 2 – Religião e Educação

Coord.: Afonso M. L. Soares – PUC-SP

Sérgio Junqueira – PUC-PR

Eunice Simões Lins Gomes - UFPB

A ASSINTEC E O ENSINO RELIGIOSO NO PARANÁ: UMA HISTÓRIA CONTADA POR SEUS SÍMBOLOS

Emerli Schlögl⁵⁶

Sérgio Junqueira⁵⁷

Resumo

Esta pesquisa focalizando a história da organização do Ensino Religioso a partir da Associação Inter-Religiosa (ASSINTEC) estrutura no início dos anos setenta como espaço para propor nova configuração para esta disciplina, buscando superar o modelo confessional. Utilizando o método histórico foi possível estabelecer a partir dos símbolos utilizados pelas diferentes equipes de trabalho o desenvolvimento de um modelo do componente curricular para as escolas públicas que promoveu impacto inicialmente apenas na cidade de Curitiba e posteriormente no Estado do Paraná e em outras regiões do Brasil. Este estudo regional impactou nacionalmente o ensino religioso brasileiro.

Palavras-chave: Ensino Religioso – Símbolo - Religioso

Abstract

This research focusing on the history of the organization of religious education from the Interfaith- Association (ASSINTEC) structure in the early seventies as a space to propose new configuration for this discipline seeking to overcome the confessional model. Using the historical method could be established from the symbols used by different teams working to develop a model curriculum component for public schools that promoted initially impact only in Curitiba and later in Parana State and in other regions of Brazil. This regional study has impacted nationally religious education in Brasil.

Keywords: Education – Religious Education – Symbol - Religious

No Natal de 1971, durante uma campanha de donativos para a criança pobre surge, na Paróquia Senhor Bom Jesus, em Curitiba, no Paraná, a idéia de promover o ensino religioso nas escolas públicas. Justificativa: “Prover não só o pão para a criança carente, mas também o pão da vida.”

Em 1972 dois padres Franciscanos da Paróquia Bom Jesus, em Curitiba, Frei Arnaldo e Frei Vicente Bohne, observando a deficiência do Ensino Religioso nas escolas públicas e sabendo que seria impossível preparar um número suficiente de professores para tal tarefa, idealizaram um serviço de difusão das “aulas de religião”, cuja estrutura estaria fundamentada

⁵⁶ Mestra em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná – Membro da Equipe Pedagógica da ASSINTEC – Paraná – Brasil - emerlischlogl@hotmail.com

⁵⁷ Doutor em Ciências da Educação, Universidade Pontifícia Salesiana de Roma (Itália), Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER), Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: srjunq@uol.com.br

na Lei 5692 de 11 de agosto de 1972. Procuraram várias representações confessionais evangélicas, expuseram seus planos e as convidaram a participar.

A idealização do Plano da ASSINTEC recebeu total apoio da Arquidiocese, bem como de pastores das Igrejas Luteranas, Metodistas, Presbiterianas, Católica, Congregacionais e Episcopais.

Conforme compilação de textos avulsos sobre a história da ASSINTEC, por Serbena (2004), em 17 de maio de 1972 o PRONTEL (Programa Nacional de Tele Educação) aprova o projeto de Ensino Religioso Radiofonizado. Em 30 de maio o projeto é encaminhado à Secretaria de Educação, em 09 de agosto o Conselho Estadual de Educação emite parecer favorável. Em 06 de dezembro o decreto municipal autoriza implantação do Ensino Religioso Radiofonizado nas unidades escolares municipais.

Em dezembro de 1972, em contato com a Prefeitura Municipal de Curitiba, foi autorizada a implantação do Ensino Religioso em suas Unidades Escolares, através do decreto nº 897 de 6 de dezembro de 1972.

Com a Secretaria Estadual de Cultura foi assinado convênio em janeiro de 1973, e publicado em diário oficial n.º 226, de 25 de janeiro de 1973, pág.13, possibilitando deste modo a entrada nas escolas oficiais do Estado.

A primeira ata da Assembléia Constituinte da ASSINTEC (p. 1-5), foi aberta pelo Pastor Luterano Carlos F. R. Dreher, na função de secretário, em 20 de junho de 1973, segundo esta o surgimento oficial da entidade se deu em 1973. No dia 02 de janeiro deste ano celebra-se um convênio entre o Convento do Senhor Bom Jesus e a Secretaria de Educação, sob condição de que dentro de seis meses fosse criada uma entidade interconfessional responsável pelo projeto. Por meio deste Convênio o Ensino Religioso é implantado nas Escolas Oficiais do Estado.

Em março de 1973 inaugura-se o “Centro Interconfessional de Educação”, nas dependências do Convento do Senhor Bom Jesus na rua Alferes Poli, 52, em Curitiba. O ano de 1973 foi um ano marcado por muitas reuniões, elaboração da linha que seria adotada no ensino religioso radiofonizado, bem como dos estatutos da nova entidade.

Na ata de abertura da associação consta que estabeleceu-se convênios com as seguintes rádio-difusoras: rádio Colombo, rádio Santa Felicidade e rádio Clube Paranaense (prb2), um convênio com a Prefeitura e outro com o Estado, a respeito de professores cedidos para a ASSINTEC, e por fim um convênio com uma produtora para garantir as gravações de aulas radiofonizadas.

Conforme consta na segunda ata, redigida no dia 06 de julho de 1973, (p 6-7) uma equipe de professores elabora as primeiras apostilas e os *scripts* para os programas do E.R.R (Ensino Religioso Radiofonizado).

Acontecem, então, as primeiras reuniões com os educadores das escolas municipais e estaduais, no auditório do Colégio Bom Jesus. Chegaram 700 aparelhos de rádio, adquiridos com doação da verba vinda da Alemanha. Estes aparelhos foram distribuídos para as escolas.

A implantação do sistema radiofônico de aulas de ensino moral-religioso nas escolas oficiais de 1º grau poderiam, então, ser veiculada. Este projeto era pioneiro no Brasil e cinco países estrangeiros solicitaram informações e orientação a fim de fazerem algo similar em seus territórios. Na revista alemã “*der Spiegel*” apareceu uma nota sugerindo ao governo alemão que pusesse em prática iniciativa semelhante.

As apostilas montadas para acompanhamento das aulas buscavam chegar à criança partindo de sua realidade e tendo como ponto culminante a reflexão sobre algum texto bíblico. O grande símbolo vigente neste período era a Bíblia, que apontava para a importância dos valores cristãos, tendo como personagem de marcada significação simbólica Jesus. Deste modo buscava-se um Ensino Religioso que unificasse, dentro da sala de aula, diferentes credos cristãos, unificação desejada para o Ensino Religioso que não excluísse alunos de confissões evangélicas. Os valores cristãos seriam, então, a ponte de diálogo e **facilitadores** desta integração.

A utilização da Bíblia seguia a seguinte determinação: na primeira série era utilizado o primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, para a segunda série consideraram-se as propostas do Antigo Testamento, e para as terceiras e quartas séries utilizaram-se os quatro livros do Evangelho.

Os relatórios de trabalho da equipe de professores da ASSINTEC, como as técnicas de aula sugeriam iniciar com a prática do silêncio, acreditava-se que a criança ficaria contente por aprender o autodomínio.

A palestra radiofônica tinha cerca de 20 minutos de duração e após o seu término o professor deveria fazer uma recapitulação geral da aula, servindo-se da apostila.

O roteiro dizia de um momento de revisão do que fora ouvido na aula anterior, utilizando como base para a memória o caderno do aluno, dizia também de um momento de repetição do fato bíblico que haviam acabado de ouvir e por fim o fazer perguntas de como poderiam aplicar na vida prática o que ouviram.

A segunda parte das aulas constava de atividades que as crianças deveriam fazer em aula, logo após a palestra radiofônica e a recapitulação da mesma. As atividades estavam contidas no caderno do aluno. Ao professor caberia apenas a orientação. Deveriam integrar vida e fé, teoria e prática, bem como corresponder à necessidade ativa da criança, e ser momento favorável para a avaliação da aprendizagem.

Identificavam-se as seguintes necessidades: a da criança precisar de silêncio com liberdade, estímulo sem sugestão, colaboração prestimosa e amiga do professor e o testemunho cristão de fé que o professor deveria irradiar. Neste caso o próprio professor tornar-se-ia um símbolo vivo do que é ser um cristão.

Quanto ao desenho, este deveria ser sempre espontâneo, sem esquemas prévios da professora no quadro, não deveriam ser valorizados pela beleza ou colorido, mas sim pelo significado, nenhum desenho poderia ter conceito, apenas incentivos verbalizados pelo professor, e em todas as aulas dever-se-ia salientar uma frase chave, que poderia ser escrita no quadro ou em cartaz.

No primeiro semestre de 1973 deu-se continuidade à elaboração de materiais didáticos, ao mesmo tempo procediam-se visitas às escolas com o objetivo de realizar levantamento do número de professores, alunos e salas de aulas. Foram registrados, por meio deste procedimento, cento e quarenta e quatro estabelecimentos de ensino. Com a finalidade de orientar os professores para a atuação na atividade, realizaram-se 10 reuniões com as mesmas, perfazendo um comparecimento de 2000 professores. Paralelamente, a todos os trabalhos, foram realizados dois cursos intensivos de três dias para atualização do professor. A implantação do Plano de Educação Religiosa, efetuou-se no segundo semestre, nas 144 escolas oficiais, pelo sistema radiofonizado, em duas emissoras locais de segunda à quinta-feira, em três horários.

A ASSINTEC se preocupava em desenvolver suas atividades dentro de princípios básicos de evangelização, estabelecidos para a realidade Latino-Americana. Os princípios eram: “unidade entre fé e vida” buscando-se a coerência entre os atos e a crença; “pessoalização”, que levava em consideração o fato do ser humano apresentar períodos contínuos de evolução. Salientava-se o respeito a este processo, a descoberta de si mesmo, do mundo que o rodeia, de sua relação com este mundo, a participação nele, sua responsabilidade. Tendo consciência de si no mundo, e do fazer da história ele poderia perceber a presença de Deus. Outro princípio era o “sentido comunitário de vida” onde a Pessoa Humana desenvolver-se-ia em todas as suas qualidades, através da comunicação com os outros, pelas obrigações mútuas, pelo diálogo fraterno. Buscava-se a plenitude da vida. Um outro princípio se fundamentava na inserção na história, onde por meio da vivência do educando, seus estudos, seus contatos sociais, sua participação no meio vivido evidenciar-se-ia a sua inserção histórica. O princípio seguinte era o da “Bíblia hoje”, acreditava-se que o encontro de Deus com o homem far-se-ia em sua própria história. Os acontecimentos atuais poderiam ser confrontados com o que experimentou o povo judeu, mas a resposta, a maneira de vivê-los, seria dada conforme a realidade presente. O próximo

princípio era o da “teologia global” na qual o cristão teria a certeza, baseada na fé, de que ao mesmo tempo em que transformava o mundo e promovia, com amor, a felicidade dos homens, estaria, deste modo, construindo o reino de Deus. Por fim, o último princípio era o da “religiosidade popular” na qual se salientava a importância do ato de aceitar o educando no estágio religioso em que se encontrasse e paulatinamente oferecer fundamentação capaz de “purificar sua fé”.

A simbologia predominante neste período era aquela que se supunha comum a todos os cristãos. A saber: a imagem de Deus criador, seu reino, Jesus Cristo, o Homem Novo, a Bíblia e os valores: Justiça, Fraternidade, Amor e Fé. Em 1975 a formação continuada de professores seguia os seguintes conteúdos: Pessoa Humana; Bases Bíblicas e Metodologia Pedagógica.

Desde sua fundação a ASSINTEC se ocupou com a elaboração de material pedagógico, bem como com os cursos de formação continuada.

Pela Lei n.º 02/75 de dezessete de abril, a ASSINTEC foi declarada de utilidade pública nos termos do Artigo 28, parágrafo 4 da Constituição Estadual.

Em 1976, pela resolução 754/76 do Sr. Secretário de Educação, Francisco Borsari Netto, publicada em Diário Oficial de 23/04/76, foram autorizados os cursos de Atualização Religiosa. Foram programados cursos de Atualização Religiosa para 14 municípios do interior do Estado, com o apoio da A.E.C (Associação das Escolas Cristãs). O objetivo deste curso era aprofundar e atualizar os conhecimentos de fundamentação bíblica, bem como, dar esclarecimentos sobre a pedagogia da Educação Religiosa. Os conteúdos se pautavam na visão global do Antigo e Novo Testamento.

Neste mesmo ano são implantadas as apostilas “Crescer em Cristo”, com a proposta de passos metodológicos que sugeriam como ponto de partida a reflexão da realidade para se chegar ao confronto com a mensagem bíblica.

A equipe de currículo da SEED solicitou à ASSINTEC a elaboração de Diretrizes Curriculares para o Ensino Religioso de primeiro grau, para o Sistema Educacional Paranaense. Era intuito da ASSINTEC, a partir destas diretrizes, selecionar temas e textos bíblicos de quinta a oitava séries e elaborar material de treinamento e de apoio ao trabalho do professor. Levando-se em consideração a formação integral do educando, na faixa etária dos sete aos quatorze anos, buscaram-se técnicas que atendessem as fases evolutivas da criança e do adolescente, tendo como ponto de apoio a teoria psicogenética. Deste modo as situações de aprendizagem deviam partir do concreto, dando condições ao aluno, de acordo com suas experiências, de pensar, atuar e avaliar para estruturar seu senso crítico. O aluno deveria ser capaz de estabelecer critérios de discernir e agir segundo os princípios do Evangelho, no contexto da vida.

Segundo material compilado e organizado por Corrêa (2003), em 1977 as Diretrizes Curriculares de Ensino Religioso para o Ensino de 1º Grau, 1ª à 8ª séries, estavam concluídas e prontas para a divulgação. As Diretrizes Curriculares traziam para cada série, os objetivos gerais e a partir dos objetivos específicos temas eram sugeridos, bem como textos bíblicos que poderiam ser trabalhados.

Como proposta de avaliação, em anexo, se oferecia uma ficha para avaliação dos alunos, centrada na observação de atitudes, duas questões para a auto-avaliação do aluno e sete perguntas dirigidas ao professor a fim de propiciar a auto-avaliação deste.

Neste período histórico preconizava-se para a unidade entre os cristãos a necessidade da aceitação do espírito ecumênico. A escolha dos textos bíblicos estava ligada à realidade humana que os temas sugeriam, estes serviriam para confrontar, iluminar e orientar a experiência do educando, despertando-lhe um sentido de vida.

A ASSINTEC iniciou suas atividades em 1973 por meio de aulas-radiofonizadas, em virtude de diversos problemas. Essas aulas foram gradativamente eliminadas, sendo que em 1979 somente a 4ª série recebia este tipo de aula. Neste ano momentos significativos da vida da comunidade escolar passaram a ser valorizados por celebrações. Nas celebrações a leitura simbólica

começou a ter maior ênfase, pois havia momentos onde objetos simbólicos eram trazidos e vivenciados por meio de seus sentidos.

Em Encontros Nacionais sobre o Ensino Religioso (ENER) a ASSINTEC vai tornando conhecida a sua proposta e divulgando material de sua produção, por todo o país.

Conforme ata n.º 48, de 18 de dezembro de 1980 (p.59-63), decidiu-se que os programas de rádio deveriam ser modificados. Estes não transmitiria o conteúdo religioso, cabendo ao professor fazê-lo. O rádio deveria ser usado como um “estimulador” para as aulas, paralelamente em minicassetes seriam enviados programas às escolas. Para tal concretização contavam com as verbas oriundas do exterior.

Segundo consta na ata n.º 56, de 21 de dezembro de 1981, (p.70-73), a CNBB (Conselho Nacional dos Bispos do Brasil) considerou a ASSINTEC como “a maior experiência ecumênica do momento”. Também se propôs que o projeto de rádio serviria para a formação do professor e não do aluno, sendo um programa semanal de oito a dez minutos, transmitido três vezes ao dia, dentro de um cronograma fornecido às escolas. Buscado-se atingir profissionais de todas as séries do primeiro grau. Foi sugerida, então, a transformação do Boletim da ASSINTEC em “jornalzinho”, sendo que este seria remetido para cada professor, tendo cinco edições ao ano. Neste período foram comprados mais gravadores e enviados para as escolas que não os possuíam.

Em 1981, a equipe de professores atuantes na ASSINTEC, tem o primeiro contato registrado para estudo de religiões não cristãs. Em novembro, o Prof. João Sheffer trouxe à ASSINTEC o Pastor Norueguês Kjell Norstke, para falar sobre as religiões japonesas, sendo ele um estudioso no assunto. Ele abordou a filosofia da Seicho No Iê, a Igreja Messiânica, a Igreja Perfecty Liberty, o Budismo o Xintoísmo e o Zen Budismo.

Neste período a ASSINTEC solicitou o nome de um professor em cada escola de Curitiba, com a incumbência de servir como elemento de contato, visando a melhor coordenação dos trabalhos nas escolas. Este elemento de contato deveria ser presença da ASSINTEC na escola, ser meio de comunicação e integração entre o corpo docente e a ASSINTEC, ser aceito pelo grupo, ter formação própria para isto, ter espírito catequético, dar assistência ao educador. Simbolicamente ser elemento de contato era essencialmente assumir uma forma de serviço na comunidade educativa que o ligaria a Jesus Cristo. Este elemento de contato também deveria ser sensível as necessidades dos outros, ter vida comunitária, ser equilibrado emocionalmente, estar contente com sua profissão e seu estado de vida e não ser fanático ou muito radical em suas idéias. Também seria o símbolo vivo da ASSINTEC na escola.

Em 1981, com o auxílio de verbas da União Escola e Evangelho da Holanda, foi possível distribuir setecentas Bíblias para as escolas.

Nasce um novo programa de rádio: “Diga Sim”, dirigido aos educadores, como meio de formação continuada e de preparação dos temas a serem trabalhados.

Na ordem de Serviço n.º 029/87, o Diretor Geral da Secretaria do Estado da Educação determinou que o SER (Serviço de Educação Religiosa) de cada Núcleo Regional ou Inspetor Estadual se constituísse num grupo responsável por implementar e coordenar o Ensino religioso de caráter inter-confessional, e determinava que caberia à ASSINTEC, juntamente com as chefias de núcleos, proporem os professores que atuariam junto às Equipes de Ensino nos Núcleos Regionais de Educação e que a Educação Religiosa, obrigatória nos horários normais escolares de cada série e turma de 1ª à 4ª séries, tivesse no mínimo uma hora semanal e de 5ª à 8ª séries e 2º grau, uma hora aula, semanal.

Conforme consta no Boletim da ASSINTEC, n.º 44, ano 10, 1986, (p.1-8) ao participar do V encontro do ENER (Encontro Nacional de Ensino Religioso) se mobilizou para a elaboração de uma carta aberta, onde coordenadores Estaduais de Ensino Religioso, do Distrito Federal, de vinte e dois Estados e de um Território da Federação buscavam a garantia de permanência do Ensino Religioso na Constituição do País. Poropor-se-ia então: um novo modelo de educação que buscasse a comunhão e participação; uma educação qualitativa: humanizante e libertadora;

a garantia de condições para universalização da educação fundamental e do ensino de qualidade para todos; a máxima importância e atenção à formação permanente do educador; a autonomia da escola, salvaguardando-a da dependência de interesses ideológicos e político-partidários, integrando-a na comunidade local; a utilização dos Meios de Comunicação Social como serviço aos reais valores do povo brasileiro e de sua cultura e uma constituição que garantisse o direito natural de todo cidadão ao Ensino Religioso nas Escolas Oficiais.

A ASSINTEC realizou o I Simpósio de Educação Religiosa, no período de 08 a 11 de dezembro, no CETEPAR (Centro de Treinamento de Professores do Estado do Paraná). Durante quarenta horas de trabalho intenso, despertou-se para a necessidade de contribuir nas atividades relacionadas à Assembléia Nacional Constituinte, em vista da busca de um novo espaço para a Educação Religiosa na Legislação Brasileira. Buscou-se definir qual o papel do Ensino Religioso na escola, segundo o modelo de educação que se buscava naquela época.

Como planejamento de urgência surge o mutirão de abaixo-assinado para o senador, pedindo a garantia de espaço para a Educação Religiosa na Constituição.

Nos dias 21 e 23 de julho foram apresentadas 66.637 assinaturas da proposta de ER em Assembléia Nacional. Os profissionais da educação foram os primeiros a se pronunciarem na elaboração da carta constitucional. A proposta de Educação Religiosa foi a primeira a entrar na história das constituições deste país, como proposta popular. A primeira a ser aceita, a primeira a ser uma presença em plenário, a primeira a ser discutida pelos constituintes.

No ano de 1987 tem início o curso de Especialização em Pedagogia Religiosa, realizado pela ASSINTEC em parceria com a Universidade São Francisco, o curso era oferecido para professores de 5ª à 8ª séries e 2º grau. Mais tarde a parceria seria transferida para a PUC/PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná). Os professores formados por este curso poderiam destinar até 50% de sua carga horária para ministrar aulas de Ensino Religioso.

Nos dias 18 e 20 de julho 1988 realizou-se no CETEPAR a “I Consulta Ecumênica sobre a Educação Religiosa do Paraná”. Foi uma iniciativa da ASSINTEC e participaram bispos, padres e pastores de 15 igrejas cristãs, que discutiram temas como : identidade e finalidade da Educação Religiosa; realidade e regulamentação da educação Religiosa no Paraná, histórico e perspectivas para a ASSINTEC.

Houve, também, a apresentação de um Painel sobre Educação Religiosa do qual participaram autoridades da SEED, Secretaria Municipal de Educação de Curitiba e representantes das igrejas. Ao final do Encontro foi aprovada uma “Carta aberta às autoridades do Paraná”, a seguir transcrita:

Nós, bispos, padres e pastores de 15 igrejas Cristãs, reunidos na I Consulta Ecumênica sobre Educação Religiosa do Paraná, realizada em Curitiba, de 18 a 20 de julho de 1988, após estudos e análises, vimos publicamente reafirmar nosso compromisso de luta em favor da Educação Religiosa Inter-confessional, nas escolas da rede oficial. Côncios da nossa missão pastoral e profética para com o nosso povo, mostramo-nos preocupados em face da situação da Educação em nosso País e conseqüentemente, também, em nosso Estado. Assim é que nos pronunciamos nos seguintes termos: Entendemos que o acesso à escola e a uma educação de qualidade em todos os aspectos: cognitivo, afetivo, físico, social, moral, político e religioso é direito de todos; é dever do Estado garantir tal educação ao povo que lhe delegou esse poder de legislar e executar e fazer cumprir seus direitos; a dimensão religiosa é elemento essencial para a realização da pessoa humana; uma das características do povo paranaense, bem como de todo povo brasileiro, é a sua religiosidade; a escola, como promotora de uma educação integral, não pode ignorar o aspecto religioso, por isso deve ter o espaço para a educação religiosa garantido no horário escolar e a escola não tem a função específica de formar descrentes ou crentes nas diversas confissões religiosas;

A Educação Religiosa nas escolas da rede oficial deve ser compreendida como:

Reflexão que visa favorecer a relação com o transcendente, para que, a partir dela educandos e educadores possam dar um sentido mais profundo e radical à sua existência,

Oportunidade de abertura diante dos questionamentos existenciais nessa relação com o transcendente, que leva educando e educador a fazerem as perguntas: Quem sou? O que busco? Para que existo?

Alavanca transformadora do ser-em-sociedade, uma vez que parte de valores fundamentais da vida: a busca do bem, da verdade, da justiça, da solidariedade, da fraternidade, da realização pessoal, da humanização, uma visão completa da história, cultura e povo.

Reconhecemos:

O tratamento sério que a Secretaria de Estado da Educação e muitas Secretarias Municipais de Educação têm dado à questão da Educação Religiosa, no Estado do Paraná; que a resolução 4854/86 e a ordem de serviço nº 029/87 possibilitaram a implementação da Educação Religiosa, visto que abrem a possibilidade do professor de 5ª a 8ª séries e 2º grau dedicar até 1/3 de sua carga horária à Educação Religiosa. Conclamamos por fim as autoridades constituídas do Estado do Paraná a que levem em consideração o resultado da pesquisa realizada com os pais de alunos das Escolas da Rede Oficial do Estado do Paraná, que revela 223.143 pais consultados sendo: 92% a favor, 6,5% contra e 1,5% neutros quanto à educação religiosa, enviem todo o esforço no sentido de que na Constituição Estadual e nas Leis de Ensino conseqüentes seja garantida a Educação Religiosa no ensino e 1º e 2º graus, como elemento integrante da oferta curricular, respeitando a pluralidade cultural e a liberdade religiosa, dêem seu apoio ao esforço que se tem feito para que a Educação Religiosa nas Escolas Oficiais no Paraná seja uma educação de qualidade, vinculada ao todo do processo educacional (SERBENA, 2004, s. p.).

O Encontro Nacional de Coordenações de Ensino Religioso, realizado nos dias 20 e 22 de março de 1989 foi promovido pela Comissão Evangélica Latino Americana de Educação Cristã (CELADEC), ASSINTEC e o CIER. Encontraram-se em Curitiba, no Instituto Salete, contando com 20 horas de atividades, os seguintes Estados e Entidades: Pará, Distrito Federal, Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul, Paraíba, Bahia, Santa Catarina, Paraná, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja Episcopal (RS), Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e CELADEC.

Neste encontro discutiu-se a identidade do Ensino Religioso com o Padre Wolfgang Gruen e questões sobre a legislação no Ensino Religioso, com o professor Teófilo Bacha Filho.

Em 1990, o grupo interno da ASSINTEC refletia sobre o fato de o Ensino Religioso ter evoluído de uma visão Teocêntrica para a Antropocêntrica e que rumava gradativamente para uma visão mais Sistêmica ou Holística. Salientava-se que todas as pedagogias eram da ordem da razão e que a nova perspectiva para o Ensino Religioso poderia acrescer a esta dimensão a sensibilidade e intuição. A educação da religiosidade poderia supor uma trans-educação, uma cosmo-educação, por isso a visão é global, mas com a atuação local. Apresentava-se um quadro onde a visão progressista estava sendo complementada pela visão sistêmica. Salientava-se que na pedagogia progressista aparecia a formação da consciência crítica e na visão sistêmica a linguagem simbólica, o phatos, a intuição e o sentimento tinham lugar de expressão. Falava-se, então, em atribuir uma “consciência à Ciência e uma ética à Técnica”. Dizia-se também que vivemos um tempo em que a interpretação, do Uno, manifesto nos Muitos e Muitos, habitando no seio do Uno das diferentes imagens do divino, passa do Uno (Deus masculino, independente, sozinho, absoluto) para o Muitos (Deus masculino e feminino, de relação e interdependência).

Consta no Boletim da ASSINTEC n.º 57, ano 16, 1992, (p.1-2), que o coordenador interno da ASSINTEC, em texto de sua autoria, afirma que a modernidade tinha como pressuposto a separação entre Estado e Igreja. Na Constituição Republicana do Brasil este princípio fica explicitado graças, especialmente, ao peso da influência positivista. A partir daí é travada uma

grande luta entre representantes da Igreja Católica e os defensores da escola laica, que se estende até a década de 30, quando Getúlio Vargas facultou a oferta do Ensino Religioso na Escola Pública. A polêmica se reacende na Constituinte de 1988. Somente no período de 1890-30 é que o Ensino Religioso fica banido da Escola Pública.

O texto também evidencia a vivência de um momento vertiginosamente plural e que as tendências políticas e ideológicas eram várias e passavam por violentas mudanças; assim também as manifestações religiosas se multiplicavam. Não havendo espaço para a hegemonia de uma determinada confissão, que viesse tutelar o Estado, defender um estado religioso seria insistir em uma proposta retrógrada. O Estado sendo laico, necessariamente deverá ser laica a Escola Pública.

O autor conclui afirmando que a proposta da ASSINTEC era ecumênica, no sentido mais amplo do termo, e pedagogicamente estava alinhada com as tendências mais progressistas e comprometidas com a superação das alienações e com a transformação social.

Conforme compilação de Corrêa (2003), a ASSINTEC continuava com sua proposta de formação de professores, também com o curso de Especialização em Pedagogia Religiosa, que teve início em 1998, constituído por uma carga horária de 360 horas, distribuídas em oito disciplinas, ministradas em etapas de cinco dias cada semana, de 2 em 2 meses, aproximadamente. A duração do curso era de dois anos, ao término do qual deveria ser apresentado um trabalho acadêmico monográfico.

As disciplinas que compunham este curso estavam assim estabelecidas:

Ciência e Fé: propunha-se a discutir o fenômeno religioso enquanto experiência humana, numa visão ampla, sistêmica, as concepções filosóficas que o circundam e a possível sintonia com o universo científico, em vez de contradição com o mesmo;

Psicopedagogia Religiosa: trabalhava a identidade do educando e as fontes motivadoras da Educação Religiosa, sua integração com as outras disciplinas, metodologia e desenvolvimento de temas;

Grandes Linhas Teológicas das Religiões e Textos Sagrados das Religiões: eram disciplinas que contribuíam efetivamente para uma cosmovisão ampliada, para um estudo comparado das mais diversas manifestações religiosas, nas diferentes culturas e a conseqüente derrubada de preconceitos existentes;

Sociologia da Religião: caminhava no sentido do desvelamento do fenômeno religioso, seus elementos constitutivos, suas relações na sociedade atual;

Ética: analisava a vocação ética do ser humano em todas as suas relações existenciais e especialmente na perspectiva da Educação Religiosa na Escola Pública;

Didática: auxiliava o professor a se aprofundar na compreensão do processo educativo e a articular a dimensão técnico-pedagógica humana e política, com a função social da escola e da Educação Religiosa dentro da proposta curricular;

Metodologia Científica: o professor capacitava-se a desenvolver um trabalho acadêmico de caráter científico, como compete a todo curso de pós-graduação, bem como a evidência, em forma final, o aproveitamento global do curso.

No dia 04 de junho de 1992 foi realizado o lançamento do Currículo Básico de Ensino Religioso. Estiveram presentes na ocasião cerca de 300 pessoas, incluindo autoridades na área de educação, entre elas: o Secretário de Estado e a Secretária do Município. Informa-se que a primeira tiragem foi de dez mil exemplares, sendo feita a promessa de que seria ampliada para cinquenta mil.

O Currículo Básico (1992) para a Escola Pública do Estado do Paraná foi elaborado pela equipe da ASSINTEC e foi publicado pela SEED juntamente com o currículo básico de outras disciplinas e distribuído para as escolas de todo o Estado do Paraná. Sua estrutura era composta por: introdução; pressupostos teóricos: a necessidade da relação com o sagrado, o que é

Educação Religiosa (identidade, finalidade, espaço, linguagem, princípios); considerações sobre visão de pessoa, mundo e Deus; embasamento pedagógico; encaminhamento metodológico; interdisciplinaridade; procedimentos didáticos; avaliação; conteúdos e bibliografia.

Este currículo se pautava na teoria da psicologia analítica de Jung, no que se refere às imagens arquetípicas, processo de individuação, símbolos, mitos e ritos, pautava-se na teoria da logoterapia de Victor Frankl, especificamente em sua obra “A busca do sentido da vida”, para orientar a necessidade de significar as experiências humanas; em Piaget no que se refere às etapas do desenvolvimento da inteligência; em Vygotski na formação social da mente; em Pierre Weill para as questões da relação do homem com o supra sensível e em Lowen e Neo Reichianos na vertente que aborda a espiritualidade do corpo.

A partir desta concepção o Ensino Religioso ao mesmo tempo que usava a linguagem formal e científica para aprofundar os conhecimentos, buscava as razões mais profundas (ontológicas), possíveis de serem entendidas pela linguagem dos símbolos, utilizando-se de categorias intuitivas como ritos e mitos.

Em comemoração aos 20 anos da ASSINTEC realizou-se o Simpósio Nacional de Ensino Religioso, promovido por ASSINTEC e CELADEC (Comissão Latino Americana de Educação Cristã), de 22 a 25 de junho de 1993, com o tema: Ensino Religioso: Uma proposta Ecumênica. Foi um evento bastante significativo, contando com a presença de coordenadores do Ensino Religioso da maioria dos Estados brasileiros.

Os temas desenvolvidos durante o Simpósio foram: Do Inconsciente à Consciência Religiosa, por: José Cássio Martins; Ensino Religioso a partir da Cultura Brasileira, por: José Lima Júnior; Sexualidade e Espiritualidade, por Rose Marie Muraro; Símbolo, Religião e Educação, por Rubem Alves e um painel: Ensino Religioso - Uma Proposta Ecumênica.

Em 1994 a ASSINTEC promoveu o IX simpósio Paranaense de Educação Religiosa, nos dias 07 e 08 de dezembro. O ponto marcante deste simpósio foi a presença de Leonardo Boff falando sobre: Mística, Espiritualidade e Educação.

Segundo compilação de Serbena (2004), na qual consta um texto da autoria de Leonardo Boff que alertava para o fato da religião ser fruto de um processo de religação, e para o fato desta ser a “pedra angular que tudo sustenta”. O autor faz três críticas ao modelo de sociedade atual. A primeira, que fora apontada pelos movimentos de libertação dos oprimidos e que era um modelo de sociedade baseado em criar riqueza mediante a depredação da natureza e a exploração dos seres humanos. A Segunda, foi a crítica feita pelos grupos pacifistas e da não-violência ativa, que investiram críticas ao modelo de sociedade que é desestabilizadora e cria corpos militares para controle e repressão, é responsável pela agressão global. A terceira crítica fora feita pelos movimentos ecológicos que constatavam que o tipo de sociedade em desenvolvimento não produz riquezas sem ao mesmo tempo gerar degradação ambiental.

Leonardo Boff dizia, então, da Ecologia Social, como um novo e grande paradigma, e propôs que as igrejas e a educação ajudassem a criar o ser humano ético, responsável, participante e ecológico, criando, assim, condições para que todos possam salvar a terra, a vida.

Boff ainda apontava para dez conceitos básicos que estruturam o paradigma ecológico da religação: “Totalidade: orgânica, dinâmica, síntese; Interdependência: teoria das relações; Relação; Complementaridade: base do universo, energia e matéria, partícula e onda; Seta do tempo: a história marca todas as relações e sistemas, nada pode ser entendido de fora; Destino comum; Bem comum: não só humano, mas de toda comunidade cósmica; Auto organização: tudo é dotado de energia, fio condutor que atravessa a totalidade - tudo religa; Ser humano: co-criador, incide sobre a criação, ser ético, pode construir ou agredir e, Atitude ecológica”. (SERBENA, 2004, n. p.)

Com as pressões crescentes, necessidades de maiores avanços e reflexões nacionais, cria-se o FONAPER (Fórum Nacional Permanente para o Ensino Religioso), com a participação ativa de alguns ex-membros da ASSINTEC. Com a nova legislação e a defesa explícita de um ensino inter-religioso por parte de diversos professores, membros da equipe de trabalho da

ASSINTEC, entre outros, e, também, por parte de algumas autoridades religiosas, O FONAPER e a ASSINTEC se tomam para si esta nova perspectiva em relação ao Ensino Religioso.

Os cadernos produzidos a partir deste período, os informativos elaborados e divulgados, bem como os cursos oferecidos pela ASSINTEC, passaram a ter a perspectiva do fenômeno religioso como objeto de estudo, enfocando a pluralidade das manifestações do sagrado.

No informativo da ASSINTEC n.º 11, março/abril de 2003, consta que “o grande desafio com que nos deparamos hoje está em favorecer em nossas salas de aula, um espírito de abertura para compreender esta realidade diversificada, rompendo com quaisquer resquícios de intolerância. Isso não significa abdicar de nossa identidade religiosa singular, condição fundamental para qualquer diálogo, nem abdicar da consciência crítica para avaliar os limites presentes nela. É contra essa tendência veiculada nos diversos fundamentalismos, que se impõe hoje em dia, o imperativo de se pensar no diálogo inter-religioso como condição de possibilidade para um terceiro milênio mais pacífico e solidário”. (COSTA, 2003, p. 2)

Evidencia-se o movimento histórico do Ensino Religioso no Paraná, sempre vinculado aos movimentos nacionais, ora insuflando-lhes ideais, ora sendo por eles influenciado. Influência marcante exerceu o FONAPER, desde sua criação, sobre os novos rumos tomados pela ASSINTEC.

Com base em novas legislações, a partir de 1997, Ensino Religioso, passou a ter o olhar voltado à diversidade cultural religiosa tem sempre uma função religiosa no homem”.

Em 2005, com base nos PCNs do Ensino Religioso e nas críticas que se seguiram à sua elaboração, a Secretaria Estadual de Educação do Paraná juntamente com o Grupo de Pesquisa da PUC/PR, em Educação e Religião, com a participação de alguns membros da ASSINTEC, organiza e coloca para a discussão em todo o Estado, uma proposta de Diretrizes Curriculares para o Ensino Fundamental. Após inúmeras reflexões, alterações, seu texto define que: “o objeto de Ensino Religioso é o estudo das diferentes manifestações do sagrado no coletivo” (p. 7). O texto segue com apontamentos teóricos com base em Otto (1992) que estabelece quatro instâncias para a análise e reconhecimento do sagrado, a saber: a paisagem religiosa, o símbolo, o texto sagrado e o sentimento religioso.

Neste mesmo ano a Secretaria Municipal de Educação de Curitiba, também tendo como ponto de partida os Parâmetros Curriculares elaborados pelo FONAPER, redige uma proposta para Diretrizes Curriculares Municipais. Esta proposta foi elaborada pela equipe de professores da ASSINTEC e passou pela avaliação de diferentes equipes de ensino da Secretaria Municipal de Educação, sendo aprovada e distribuída para todas as escolas da rede municipal de Curitiba. Uma proposta do estudo do fenômeno religioso, com base nas diferentes manifestações do sagrado abrangendo as diferentes matrizes religiosas: indígena, africana, ocidental e oriental. O material se inspira no método fenomenológico e organiza conteúdos com base na pluralidade cultural brasileira, evitando qualquer forma de proselitismo.

O evento intitulado Música e Espiritualidade, realizado anualmente no auditório da Biblioteca Pública do Paraná, com organização e, muitas vezes, participação artística do grupo de professores da ASSINTEC, teve início em 1994, perdurando até a data presente. Este evento apresentou e apresenta a temática dos códigos artísticos na expressão das diferentes culturas espirituais. Nos primeiros anos o enfoque era especificamente musical, abordando, inclusive, mitologias religiosas que apresentassem relação direta com a música. Como por exemplo, o mito mexicano da Mulher-lobo, que ao cantar traz vida para o que antes era apenas esqueleto.

Com o passar do tempo o evento vai adquirindo nova forma e se ampliando, passando então a se chamar “Arte e Espiritualidade” em vez de “Música e Espiritualidade”, enfocando, deste modo, não apenas aspectos simbólicos musicais, mas também o universo simbólico dos gestos na dança e das cores e formas, nas artes plásticas, entre outras modalidades artísticas.

Várias culturas forma apresentadas nestes eventos, entre elas a indígena, africana, ocidental e oriental. Por meio da arte faz-se a reflexão acerca dos dados de espiritualidade das diferentes culturas. O evento conta sempre com uma platéia constituída de professores da rede pública de educação.

Em 2009 a temática desenvolvida neste encontro foi a interpretação dos símbolos maçônicos que a ópera “A Flauta Mágica” de Mozart apresenta. Neste evento a palestrante foi uma mulher, que participa da maçonaria mista, e a versão da ópera apresentada foi a dirigida por Ingmar Bergman.

Em 2005 a ASSINTEC tem a aprovação de seu novo estatuto a fim de se enquadrar nas novas perspectivas apontadas para o Ensino Religioso. A sigla ASSINTEC passa então formalmente a significar: Associação Inter-religiosa de Educação. Seus novos papéis começam a serem definidos, bem como novas tradições religiosas, movimentos espiritualistas, místicos e filosóficos são convidados a fazer parte desta Associação.

Hoje fazem parte da ASSINTEC: Aldeia Indígena Karuguá, Budismo Tibetano, Centro Ramakrishna Vedanta de Curitiba, Fé Bahá'í, Federação Espírita do Paraná, Judaísmo, Islamismo, Iskcon de Curitiba (Mandir- Sociedade Internacional) para a Consciência de Krishna, Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (Sínodo Parapanemae Sínodo Rio Paraná), Igreja Menonita, Igreja Messiânica Mundial do Brasil, Igreja Ortodoxa Ucraniana, Igreja Presbiteriana do Brasil, Religiões Afro-Brasileiras: Candomblé e Umbanda, Seicho-No-Ie do Brasil; URI (Iniciativa das Religiões Unidas) e Brahma Kumaris.

A ASSINTEC se norteia em nove princípios, são eles:

1. Existimos como entidade civil livre, aberta, equitativa e democrática.
2. Reconhecemos a universalidade e diversidade do fenômeno religioso.
3. Defendemos o princípio da livre determinação da identidade religiosa de todo o ser humano sem pressão ou coerção de qualquer espécie.
4. Nenhum indivíduo será discriminado, constrangido ou censurado por causa de sua fé, de suas crenças ou práticas religiosas.
5. Preconizamos o diálogo inter-religioso, como meio eficaz de manter o espírito da alteridade e respeito às diferenças.
6. Objetivamos o cumprimento da Lei nº 9.475/97 que regulamenta o Ensino Religioso nas escolas do Brasil.
7. Reconhecemos que os conteúdos do Ensino Religioso devem ser tratados como um sistema de conhecimentos, indispensáveis à formação do ser humano e presentes nas diferentes tradições culturais religiosas, espirituais e místicas.
8. Evitamos qualquer forma de proselitismo no âmbito educacional.
9. Contribuímos para que o Ensino Religioso seja mais um instrumento na construção de um mundo melhor, inspirando culturas de paz, justiça e solidariedade entre todos os povos.

Deste modo, esta é a história de uma associação que passou por diversas experiências e acompanhou o Ensino Religioso Escolar em suas múltiplas facetas, com erros e acertos, avanços. Uma associação que conseguiu passar do modelo inter-confessional para o modelo inter-religioso, com uma história complexa e repleta de crises e superações.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO INTERCONFESSIONAL DE EDUCAÇÃO. Curitiba. Ata nº 1 da reunião realizada no dia 20 de junho de 1973. Livro 1, p.1-6.

_____. Curitiba. Ata nº 11 da reunião realizada no dia 15 de agosto de 1974. Livro 1, p.14-16.

_____. Curitiba. Ata nº 44 da reunião realizada no dia 14 de agosto de 1980. Livro 1, p. 52-53.

_____. Curitiba. Ata nº 48 da reunião realizada no dia 18 de dezembro de 1980. Livro 1, p.59-63.

_____. Curitiba. Ata nº 53 da reunião realizada no dia 21 de agosto de 1981. Livro 1, p.66-67.

_____. Curitiba. Ata nº 56 da reunião realizada no dia 21 de dezembro de 1981. Livro 1, p.70-73

- _____. Curitiba. Ata nº 60 da reunião realizada no dia 22 de outubro de 1982. Livro 1, p.77-79.
- _____. Boletim nº 30. Curitiba, p.1-4, set./out.1982.
- _____. Boletim nº 31. Curitiba, p 1-4, nov./dez.1982.
- _____. Boletim nº 39. Curitiba, p.1-4, ag./set.1982.
- _____. Boletim nº 40. Curitiba, p.1-4, out./nov.1984.
- _____. Boletim nº 43. Curitiba, p. 1-6.1986.
- _____. Boletim nº 44. Curitiba, p.1-8.1986.
- _____. Boletim nº 48. Curitiba, p.1-4, 1987.
- _____. Boletim nº 49. Curitiba, p. 1-4, 1987.
- _____. Boletim nº 57. Curitiba, p.1-9,1992.
- _____. Boletim nº 45. Curitiba, p.1-6, 1987.
- _____. Boletim nº 50. Curitiba, p.1-4,1988.
- _____. Boletim nº 56. Curitiba, p.1-4, 1991.
- _____. Boletim nº 57. Curitiba, p. 1-11, 1992.
- _____. Crescer em Cristo 1. Curitiba, p. 1-92,1977.
- _____. Crescer em Cristo 2. Curitiba, p. 1-97,1977.
- _____. Crescer em Cristo 3. Curitiba, p. 1-101,1977.
- _____. Crescer em Cristo 4. Curitiba, p. 1-108,1977.
- _____. Crescer em Cristo 5. Curitiba, p. 1-67,1977.
- _____. Currículo Básico para a Escola Pública do Estado do Paraná. Curitiba, 1992.
- _____. Informativo nº 8. Curitiba: maio/jun. 2002, p. 1-10.
- _____. Informativo nº 9. Curitiba, set./out. 2002, p. 1-14.
- _____. Informativo nº 11. Curitiba, março/abril. 2003, p. 1-12.
- BRASIL. Lei N.º 9.475, de 22 de Julho de 1997. Dá nova redação ao art. 33 da LDBEN nº 9.394/96.
- _____. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, Resolução N.º 2 de 7/04.
- CETEPAR . Informativo nº 3. Curitiba, 1988, p.1-8.
- CORRÊA, Bárbara R. Gimenez. Compilação de textos e artigos sobre ASSINTEC. Curitiba, 2003.
- FÓRUM. Nacional Permanente do Ensino Religioso. Parâmetros Curriculares Nacionais Ensino Religioso. 2ª edição. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (org). Ensino Religioso no Brasil. Curitiba: Champagnat, 2004.
- JUNG, C. Gustav. O homem e seus símbolos. Concepção e organização de C.G. Jung. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- SCHLÖGL, Emerli. “Não basta abrir as janelas” – o simbólico na formação do professor Dissertação de Mestrado, PUC/PR, 2005.
- SERBENA, Iris Matilde Boff. Compilação de textos avulsos, relatórios e históricos produzidos pela ASSINTEC. Curitiba, 2004.

A CONTRIBUIÇÃO DO ENSINO RELIGIOSO À PAZ MUNDIAL, COMO INSTRUMENTO DE RESGATE AO ETHOS

Antônio Lopes Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO

Mestrando em Ciências da Religião

1 INTRODUÇÃO

Na pós-modernidade, o mundo efetivamente tornou-se uma aldeia global, como disse Macluhan. Hoje, só se fala em globalização. Nesse mundo globalizado, cujo avanço tecnológico chegou a proporções jamais imaginadas, principalmente nos meios de comunicações, o que afeta um país, afeta o mundo inteiro. Qualquer acontecimento em qualquer parte do mundo atinge uma dimensão planetária. Se alguém é assassinado num bairro pobre do Rio de Janeiro, tão logo se torne de conhecimento público, em questão de segundos vira notícia no mundo inteiro. Se a bolsa de valores não vai bem no Japão, por certo isso irá refletir nas bolsas de vários outros países afetando assim a economia e o bem-estar da sociedade e do próprio indivíduo. Nesse contexto, atos de violência como os cometidos pela Marinha de Israel recentemente, na faixa de Gaza, matando humanistas e soldados palestinos, é motivo de preocupação para o mundo inteiro, pois coloca em risco a segurança internacional e a paz mundial. Outro aspecto a se considerar, nesse mundo globalizado é com relação à preservação da natureza, também de interesse mundial, pois o desmatamento da Amazônia, por exemplo, afeta o clima em todo o planeta o que faz com que o olhar dos ambientalistas do mundo inteiro volte-se para aquela região.

O mundo em que vivemos, certamente não é aquele paraíso tão sonhado de harmonia, paz e esperança: o Xangrilá, idealizado por James Hilton, em “O horizonte perdido”; a terra de Mayra, do povo Tupi ou a Yvy marã’ei, a Terra sem Mal, da crença Guarani; enfim, não é o utópico paraíso terrestre, da Bíblia Hebraica, a “terra onde corre leite e mel”.

Vivemos na era pós-moderna, com tudo aquilo que ela trouxe em seu bojo: uma inversão na escala de valores, uma perda de sentido para a vida, tanto a nível individual quanto social; um desrespeito crescente aos direitos humanos e à natureza; uma escalada de terrorismo e guerras. Por fim, podemos dizer que vivemos no mundo pós-moderno, uma cultura de violência generalizada que compromete a ordem internacional e a paz mundial.

O mundo clama por paz. Não podemos ficar de braços cruzados à espera que tudo se resolva sem nosso mínimo esforço. Torna-se necessário que nos unamos àqueles que estão imbuídos de construir um mundo melhor. Os caminhos para se estabelecer a ordem e a paz no mundo são vários. Sabemos, porém, seguindo a lógica pedagógica do saudoso Paulo Freire, que qualquer esforço nesse sentido há de nascer desde baixo, a partir da conscientização do indivíduo e nesse sentido, ressaltamos neste trabalho, a importância do Ensino Religioso como um contributo à paz mundial, enquanto instrumento de resgate aos valores éticos e morais, que norteiam a vida humana.

NECESSIDADE DE UM ETHOS MUNDIAL

Observa-se na sociedade de hoje, um grande vazio do indivíduo e da sociedade. A sensação que se tem é de que o mundo está de pernas viradas para o alto. Impera na sociedade atual uma cultura de violência, em que o homem, ao não encontrar sentido para a vida, sem respostas às suas ontológicas indagações: Quem sou? De onde vim? Para onde vou? Sem obter resposta para esses questionamentos, o homem sente um grande vazio que procura preencher

com falsas ilusões que tão logo se desfazem, leva o indivíduo a viver num estado de anomia, cuja perda de valores se traduz na prática de atos violentos, fazendo com que o mesmo se torne lobo do próprio homem. Isso, nessa aldeia global em que se tornou o mundo, pode ser visto como se estivéssemos entrando num processo de involução, rumo ao caos.

A título de ilustração, cabe recordar que os mitos da criação, presentes em várias religiões, embora divergentes entre si, supõem a existência de um Caos, antes da criação do mundo. O caos é um vazio obscuro e ilimitado, um abismo, grande confusão ou desordem (cf. AURÉLIO). No mito Babilônico, o Caos era uma entidade horrenda, Tiamat, um misto de mulher e dragão, que após ser abatida pelo deus Marduk, transformou-se no mundo. No panteão dos deuses da mitologia grega, segundo Hesíodo, o Caos é a primeira divindade, precedendo, portanto, a todos os deuses. Segundo essa mitologia, o universo seria fruto de uma luta entre o Amor e o Caos: “Do Amor nascem a beleza, a harmonia, a ordem, a vida, a alegria. Do caos nascem a desordem, os acidentes, as doenças, a dor, o absurdo, a tristeza.” (ALVES, 1998, p. 112). Na Bíblia Hebraica, encontramos no livro do Gênesis, referência a um Deus que cria o universo, ordenadamente, partindo do caos, do nada.

Desde sua criação, o mundo passou por várias etapas de evolução dando um salto considerável com o avanço técnico-científico. Porém, a impressão que se tem do mundo atual é que esteja às avessas, em franco declínio, em desconstrução, num processo de involução, ou seja, uma volta ao caos, principalmente após duas grandes guerras mundiais e dos constantes ataques terroristas que ganharam dimensões globais e comprometeram a harmonia e a paz mundial. Leonardo Boff (2009, P. 15), ao referir-se à crise ecológica que assola nosso planeta, diz que “nas últimas décadas temos construído o princípio de autodestruição”, em que a “atividade humana irresponsável, em face da máquina de morte que criou, pode produzir danos irreparáveis à biosfera e destruir as condições de vida dos seres humanos.”

A essa cultura de violência, inclusive ambiental, que acomete o mundo inteiro, torna-se urgente uma contrapartida: a união de esforços em todo o mundo para instituição de uma contracultura: uma cultura de paz. Nesse sentido, num mundo globalizado, em que tudo afeta a todos, considerando-se também dois elementos importantes que é o advento da bioética como ciência, bem como da engenharia genética, que trouxeram à mesa das discussões éticas várias questões que se apresentam como algo totalmente novo, cujos parâmetros a nível econômico, divergem dos religiosos (cf. KUNG, 2005, p. 104). Tornou-se consenso o estabelecimento de um ethos mundial (cujo pioneiro é o teólogo católico Hans Küng).

A idéia do estabelecimento de um ethos mundial, embora possa haver tantos outros precedentes, pode-se considerar como ponto de partida a Declaração Universal dos Direitos do Homem, que abriu caminho para a reflexão sobre a necessidade de uma ética não mais a nível regional (na forma singular de cada cultura), mas a nível global. Cabe destacar também a contribuição da ONU, para o discurso ético, por tratar-se de um órgão regulador dos direitos humanos em todo o mundo, que infelizmente, embora muito tenha se esforçado no sentido da manutenção da ordem e da paz mundial, pouco tem conquistado nesse sentido. Nos últimos tempos, muitos líderes religiosos, dos quais se destacam o líder negro Luther King, o grande líder Dalai Lama, do Tibet e o Papa João Paulo II, em muito têm se esforçado na conquista da paz mundial e no sentido de se estabelecer condições mínimas de convivência fraterna, a fim de garantir a sobrevivência no planeta Terra.

Embora à sua maneira ética de ser, cada cultura, cada povo, cada líder (seja ele estatal, leigo ou religioso) anseie por paz, o mundo clama por algo novo, que seja comum a todos: chegou a hora de pensarmos uma nova ética a nível universal, para se estabelecer uma cultura de paz mundial. Como bem explica Leonardo Boff (2009, p. 29), vivemos numa mesma casa e temos um destino comum. Se não criarmos “um acordo quanto a exigências éticas e morais mínimas, como [poderemos] coexistir pacificamente [e preservarmos] o lar comum”, garantindo assim o nosso futuro? “Até agora, diz Boff, predominava uma ética traduzida nas várias morais, próprias de cada cultura ou região do planeta. Elas não ficam invalidadas [para o novo ethos] pois determinam valores, normas e práticas do ser humano em seu arranjo existencial, social e ecológico concreto.” (BOFF, 2009, p. 23).

Essa ética básica, de caráter perene, “que nasceu das experiências e da sabedoria acumuladas ao longo da história” (COIMBRA, 2002, p. 41), no entanto, por se traduzir em

morais “ligadas ao regional e ao cultural e, por isso, com validade limitada ao regional e ao cultural” (BOFF, 2009, p. 23), de cada sociedade, de cada povo, de cada nação, não atende à demanda que atingiu um novo patamar da história, em que

“[...] a categoria Estado-nação está sendo lentamente superada pela crescente consciência da cidadania planetária e pelo cuidado na preservação do patrimônio natural e cultural comum da humanidade e da biosfera, preocupação esta assumida pela própria humanidade, por suas instituições de todo o tipo (especialmente os Estados) e por cada cidadão terrenal.” (BOFF, 2009, p. 22).

Vivemos numa nova era que clama por um novo ethos, “globalizado”, um ethos mundial, como uma “nova etapa da ética perene [...], um avanço que se ajusta à etapa histórica daquilo que se convencionou (ainda que vagamente) denominar de pós-modernidade” (COIMBRA, 2002, p. 41).

2 A BASE PARA UM ETHOS MUNDIAL

Longe de perder seu valor, portanto, a ética perene, localizada regionalmente e sujeita a uma determinada cultura, servirá de base a essa nova ética que implica uma postura de “pensar globalmente e agir localmente; e de pensar localmente e agir globalmente” (BOFF, 2009, p. 26). Seguindo o pensamento de Edgar Morim, Boff (2009, p. 26), afirma que “o novo pensar planetário não opõe o universal ao concreto, o geral ao singular. O universal se tornou singular porque cada singular é parte e parcela do universo.” A ética perene, cujos valores estão presentes grandemente em todas as religiões, principalmente naquilo que consiste na prática da regra de ouro, que abre o indivíduo à possibilidade do outro, à alteridade, continua, portanto, na base para o ethos mundial, porém, devendo as mesmas conformar-se a essa nova realidade globalizada.

Hans Küng (2005, p. 104), ao mesmo tempo em que sinaliza sobre a necessidade da existência de algumas regras fundamentais, cujo valor se refira “a todos e em todos os tempos”, afirma que “alguns princípios gerais, porém, precisam estar, como ethos na base de todas [as] éticas especiais [médica, bioética, jurídica, política, da mídia, esportiva etc], do contrário vamos chegar a soluções, ou propostas de soluções, totalmente desatinadas”. Esse autor destaca dois princípios fundamentais que estão inseridos na Declaração do Ethos Mundial de Chicago, de primordial importância à manutenção da paz mundial, que são: o da humanidade, vez que “todo ser humano [indistintamente] [...] possui uma dignidade inalienável e intocável”, devendo a mesma ser respeitada por todos, principalmente pelo estado, cujo dever consiste em dar-lhe proteção eficaz; e o do direito à vida, que conforme reza a referida declaração:

“Todo ser humano tem o direito à vida, à integridade física e ao desenvolvimento livre de sua personalidade [...]. Ninguém tem o direito de torturar psíquica ou fisicamente, a ferir ou até matar outro ser humano. E nenhum povo, nenhum Estado, nenhuma raça, nenhuma religião têm o direito a discriminar, ‘limpar’, expulsar ou até exterminar uma minoria por ser diferente ou ter outra religião.” (KÜNG, 2005, p. 105).

O ethos de cada povo, de cada cultura, a mais primitiva possível, servirá de base à constituição de um novo ethos, a nível mundial, comum a todos e de essencial importância para a sobrevivência da raça humana, no planeta Terra. Hans Küng (2004, p. 32), naquilo que denomina de ethos primordial, afirma que “normas éticas não escritas constituem a ‘rocha’ (M.Mauss) sobre a qual a sociedade humana está construída”. Esse ethos primordial, diz o autor, “constitui o núcleo para um ethos comum da humanidade, para um ethos global”, assim, um ethos global tem na base de seu fundamento “não apenas – sincronicamente – nas normas básicas hoje comuns às diferentes religiões e regiões. Ele tem seu fundamento também – diacronicamente – nas normas básicas das culturas tribais, comprovadas desde eras pré-históricas” (KÜNG, 2004, p. 32).

3 A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO NO ESTABELECIMENTO DO ETHOS MUNDIAL

A secularização provocou duas cisões importantes que por certo reflete no estado de anomia em que se encontra o mundo atual. De um lado, provocou o afastamento da religião com relação ao estado (e nesse aspecto tem seu lado positivo, vez que o Estado passou a garantir a liberdade de profissão de fé e de culto que antes não existia). Com esse afastamento, grandes tradições religiosas enfraqueceram-se, devido à perda de poder. A idéia de que Deus já não era mais o centro do universo e sim a razão, aliada à ciência, fez com que as religiões passassem a segundo plano, na vida do indivíduo e da sociedade.

Com o afastamento da religião da esfera pública, a secularização provocou também uma cisão do indivíduo com Deus, cujas conseqüências o levaram a perder sua fé e sua dimensão espiritual, passando a viver como se Deus não existisse e quando muito, que Deus se constituísse apenas uma “tênue recordação, da qual ao máximo, se pode provar nostalgia”. (TEIXEIRA, 2006, p. 7). Assim, muitos dos preceitos éticos e morais que tinham fundamento religioso deixaram de ser observados, gerando mais e mais violência no mundo inteiro, comprometendo sobremaneira, a paz mundial.

Edgar Morin (2002, p. 17) comenta sobre essas conseqüências: “A secularização significa não só a libertação dos dogmas religiosos, mas também a perda dos valores, a angústia e a incerteza”. O homem secularizado, ao distanciar-se do sagrado, do transcendente, assume novos valores que conduzem “não somente à autonomia moral, ao prazer estético e à livre busca da verdade, mas igualmente à amoralidade, ao estetismo frívolo e ao niilismo” (MORIN, 2002, p. 17). Dessa forma, ao desvincular-se da religião, o homem perde seu principal ponto de referência e dele se distancia, passando a ter uma visão de mundo e de seu próprio ser no mundo, não mais mediada pelos ensinamentos religiosos, mas de forma autônoma e distorcida.

Com a secularização, acontece o deslocamento do transcendente, saindo da esfera da religião, passando para a subjetividade do indivíduo. Conforme bem ilustra Bauman (1997, p. 231), a pós-modernidade tornou-se a era dos especialistas na identificação de problemas, de “restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de ‘auto-afirmação’”. Esse autor intitula a era em que vivemos como a era do “surto de aconselhamento”, em que “a incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade” (BAUMAN, 1997, p. 222). Os homens e mulheres de nosso século, perante suas incertezas, não “carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos”, precisam sim, da “reafirmação de que podem fazê-lo [e de] como fazê-lo” (BAUMAN, 1997, p. 222).

Não podemos, porém, deixar de ver os aspectos positivos desse mundo secularizado, dominado pelos avanços técnico-científicos. Como dizia Einstein, “a ciência sem religião é paralítica; a religião sem ciência é cega.” Portanto, não podemos deixar de reconhecer os aspectos positivos do progresso da ciência, no sentido de sua contribuição para uma vida melhor no planeta Terra. Porém, “poderá ele também decodificar o ciclo vital de cada ser humano, desde sua entrada na existência e no mundo, suas fases evolutivas de crescimento, de maturidade e degenerescência, finalizando com a morte?” (RUEDELL, 2007, P. 66). Esta pergunta, cuja reflexão em busca por uma resposta, embora caiba naturalmente à bioética, se torna também imprescindível na área da religião.

Como disse Rubem Alves (2007, p. 27), o que é a religião “senão um sonho de grupos humanos inteiros? A religião é, para a sociedade, aquilo que o sonho é para o indivíduo”. A religião é parte constituinte da vida social e existencial do homem. A mesma “têm relação com o sentido e não-sentido da vida, com liberdade e escravidão de pessoas, com justiça e opressão dos povos, com guerra e paz na história e no presente.” (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2005, p. 104). As perguntas que o homem faz a si mesmo, em busca de sentido para a vida, que emerge do mais profundo de seu ser, faz parte de sua dimensão religiosa (cf. RUEDELL, 2007, p. 59) e enquanto tal, somente pode ser respondida pela religião, mesmo que não seja plenamente.

Sem a presença da religião na vida do ser humano, o mesmo pode cair em estado de anomia e nesse momento em que se discute sobre questões ligadas à paz mundial, bem como no estabelecimento de um ethos mundial, a fim de garanti-la, a religião se torna de fundamental

importância, pois a mesma é fonte inesgotável de valores perenes. Como bem afirma Boff (2009, p. 65, “a religião funda a incondicionalidade e a obrigatoriedade das normas éticas muito melhor que a razão abstrata ou o discurso racional”.

4 O ENSINO RELIGIOSO FRENTE À VERDADE E VALORES ÉTICOS E MORAIS PÓS-MODERNOS

Para se estabelecer um ethos mundial, é necessário o esforço de todos. Certo é que isso não vai acontecer da noite para o dia, pois envolve todo um processo de conscientização e de reeducação. A missão de se estabelecer um ethos mundial envolve todos os setores da sociedade. No âmbito escolar, a contribuição maior fica a cargo do Ensino Religioso que enquanto tal tem como missão primordial o resgate dos valores éticos e morais, o que por si só justifica sua inserção na escola pública, como disciplina curricular. Antes de partirmos para uma explanação sobre a importância do ER como resgate aos valores éticos e morais, passamos a descrever a seguir, a situação da verdade e dos valores éticos e morais, na sociedade atual, secularizada e globalizada.

Observa-se na pós-modernidade uma contestação dos valores éticos e morais e a perda da verdade absoluta, significando um rompimento com o modelo tradicional defendido por religiões como o cristianismo. Para uma melhor compreensão do que acontece nos dias de hoje, destacamos a diferença existente entre valores absolutos e os impostos pela pós-modernidade. Valores tais como: lealdade, honestidade, respeito à vida, bem e verdade, sentido humano da sexualidade, beleza, amor, esperança, solidariedade, paz, fraternidade, alegria, etc, são absolutos e estão presentes em todas as tradições religiosas. Os valores impostos pela pós-modernidade, os quais destacamos apenas alguns, são: competição, valorização do ter sobre o ser, crescimento econômico desordenado que aumenta ainda mais a distância entre ricos e pobres, busca desenfreada pelo poder, supervalorização estética. Segundo Libânio (2004, p. 115), quando em crise, os valores absolutos revelam uma “crise de humanidade”. Por seu lado, os valores impostos pela modernidade [ou pós-modernidade], uma vez em crise, “põe em xeque um período da história”.

Na pós-modernidade, a verdade objetiva deu lugar à verdade subjetiva. A regra de ouro presente em todas as religiões parece não existir mais para o homem pós-moderno. Acontece uma inversão na escala de valores, para menos. Na era em que vivemos, não existe uma verdade, mas verdades. Ninguém pode reivindicá-la para si, pois o que é verdade para um, pode não o ser para outro, e assim, vice e versa.

Os valores tidos como universais, são por muitos rejeitados, como uma impossibilidade de se ter uma norma ou padrão ético, previamente estabelecido. Segundo John Benton (2005, p. 300), “Estamos nos afastando da crença na verdade objetiva universal. [...] a idéia de que a moralidade deve ser igual para todos, independentemente da época, é considerada absurda”. Por longos séculos, as tradições religiosas foram consideradas como árbitros da verdade, até perder essa condição para a ciência. Por seu lado, a ciência não pode mais ser considerada como o grande árbitro da verdade, principalmente pela irracionalidade de duas guerras mundiais. Hoje, com a secularização, a verdade é subjetivada e assim, procura-se cultivar uma verdade sem religião. A religião, por sua vez, cada vez mais desacreditada, é acusada de ser causadora do sectarismo, da violência e de guerras que assolam vários lugares do mundo inteiro, o que lhe tira toda autoridade de se auto-proclamarem donas da verdade.

As questões éticas tornaram-se o centro das discussões políticas em nosso país. A realidade atual é marcada por acontecimentos envolvendo escândalos em que autoridades passam por cima da própria lei civil, em busca de benefícios próprios. A corrupção tornou-se lugar comum nos três poderes da república, em que indivíduos almejam mais o bem a si próprio do que ao bem comum da sociedade. Reflexo disso são desvios de verbas, superfaturamentos de contratos, notas falsas, obras não concluídas e tidas como concluídas.

Por certo, este assunto sobre a inversão na escala de valores, não se esgota. Como vimos anteriormente, tudo o que afeta a um, numa realidade globalizada, afeta a todos e isso compromete a paz mundial. Nesse sentido, nosso objetivo aqui, com essa simples explanação, tem por finalidade identificar a realidade na qual vivemos que servirá de base à proposta de um

Ensino Religioso como resgate ao Ethos, enquanto o mesmo tem por objetivo “fortalecer o caráter do cidadão; desenvolver seu espírito de participação em todas as atividades sociais; oferecer critérios na busca de um mundo mais humano, justo e solidário, que se concretiza no pleno exercício da consciência de cidadania e participação política.” (HAGE, apud FIGUEIREDO, 1995, p. 103).

5 O ENSINO RELIGIOSO COMO RESGATE AO ETHOS

Quando se fala num ethos mundial, tudo o que se refere a ele, ganha caráter universal. As grandes transformações da era atual afetaram a maneira de ser do homem. Como a educação é formadora de cidadania, a mesma tem que contextualizar-se a essa realidade. A mesma é o lugar em que “o educando experimenta e vivencia os valores que o orientarão para a vida; sistematiza o conhecimento científico e se capacita para a participação como cidadão, no trabalho, na política, na cultura, na religião e no lazer.” (HAGE, apud FIGUEIREDO, 1995, P. 102). Conseqüentemente, no que se refere ao Ensino Religioso tradicional, confessionalizado e catequético, praticado nas escolas públicas e particulares, em vista de um pluralismo religioso que se emerge nesse mundo secularizado e globalizado, não encontra mais espaço e sua contribuição para o ethos mundial, seria praticamente despercebida.

Esse modelo antigo, exclusivista, praticado pela maioria das instituições confessionais, por demais ultrapassado, com a perda do monopólio da Igreja cede seu espaço para um novo modelo, não mais como um pressuposto teológico, mas como pressupostos pedagógicos (cf. JUNQUEIRA, 2002, p. 43), defendido pelo estado e não mais sob a batuta de uma religião, mas de acordo com a legislação vigente, cujo alcance contempla as várias formas de expressão de fé, que se constitui atualmente o pluralismo religioso.

O modelo que mais atende ao que propomos no sentido do resgate ao ethos é o modelo “transconfessional” das Ciências da Religião, sugerido pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso - FONAPER, e que está de acordo com a Lei nº 9.475/97, rompendo “com as orientações legais anteriores que, quase sempre, remetiam a sua gestão às confissões religiosas, confirmando a idéia moderna de que religião é tão-somente assunto das instituições religiosas e, portanto, extrapolando a competência do sistema de ensino” (PASSOS, 2007, p. 13).

Esse modelo, com um caráter mais acadêmico em seus conteúdos, voltado ao estudo da religião enquanto fenômeno, não admite qualquer prática proselitista e nem intolerância religiosa que possa ferir o direito dos alunos de professar seu credo religioso ou até mesmo de não professá-lo. O mesmo, como matéria curricular, difere dos anteriores (catequético ou confessional e interconfessional ou ecumênico), sob três aspectos de ensino, que lhe dão consistência: “do ponto de vista antropológico, como uma dimensão humana a ser educada; do ponto de vista epistemológico, como uma área de conhecimento, [...] do ponto de vista político, como uma tarefa primordialmente dos sistemas de ensino e não das confissões religiosas.” (PASSOS, 2007, p. 15).

Nesse sentido, o ER passa a ser visto não mais como ensino de uma religião específica, não tendo, em função disso, preocupação com doutrina moral ou princípios dogmáticos, mas sim, “a formação para os valores fundamentais de vida: Bem, Verdade, Liberdade, Justiça, compromissos que visam à humanização do homem e da sociedade” (ASSINTEC, apud FIGUEIREDO, 1995, p. 80). O mesmo assume postura científica, reconhecendo “a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas”. (PASSOS, 2007, p. 65).

É de caráter da educação, formar o cidadão de forma plena, de maneira tal que, uma vez inserido na sociedade, possa ser elemento agregador de valores, não somente no sentido técnico-profissional, mas também no sentido ético e moral. A religiosidade é parte constituinte da dimensão humana, sendo responsável para norteá-lo em sua busca de sentido para a vida e para o mundo que o cerca. Conforme afirma Arnaldo Niskier (2006), “qualquer esforço de humanização sem religião seria a construção da tragédia humana e certamente tornaria o homem profundamente desumano”.

Portanto, a educação para a cidadania é o pressuposto básico desse modelo, que se fundamenta numa concepção de educação integral, plena, sob todos os aspectos, envolvendo todos os níveis de conhecimento possíveis ao ser humano: “o sensorial, o intuitivo, o afetivo, o racional e o religioso” (PCNER, 1998, p. 29). Não se justifica a presença do ER na escola pública se o mesmo não tiver por finalidade o resgate do ser humano na sua integridade, para uma vida plena e feliz, possibilitando-o a ter uma relação perfeita consigo mesmo, com o outro, com a natureza e com o Transcendente.

A educação para a cidadania não pode prescindir dos valores éticos e morais presentes nas tradições religiosas, ensinados pelo modelo “transconfessional”, principalmente por vivermos num mundo marcado pelo subjetivismo, com uma relativização da verdade e dos valores fundamentais do ser humano, cada vez mais crescente, como vimos anteriormente. O mesmo não se preocupa em ensinar a religião “como uma atividade cientificamente neutra, mas com clara intencionalidade educativa, [postulando-se] a importância do conhecimento da religião para a vida ética e social dos educandos” (PASSOS, 2007, p. 66).

A relação que esse modelo mantém com as Ciências da Religião, dá legitimidade à sua presença nas escolas públicas, vez que “não se inscreve, fundamentalmente, na esfera do debate sobre o direito ou não à religiosidade, mas do direito à educação de qualidade que prepare o cidadão para visões e opções conscientes e críticas em seus tempos e espaços” (PASSOS, 2007, p. 67).

O modelo “transconfessional”, por ter como objeto o estudo da religião enquanto fenômeno, no âmbito das Ciências da Religião, é o que mais atende às exigências legais do país para esse tipo de ensino. O mesmo não está vinculado a nenhuma confissão religiosa e isso faz com que seja pelo menos em princípio, livre de dogmas e doutrinas de uma religião específica, bem como de prática proselitista; e prima pelo respeito à liberdade religiosa, um preceito constitucional não observado nos outros modelos anteriormente adotados, sendo respeitado ao educando o direito de escolher entre esta ou aquela religião ou até mesmo optar por religião nenhuma.

5.1 Eixos temáticos

O modelo do FONAPER é o resultado de um esforço conjunto de vários educadores oriundos de tradições religiosas diferentes, que “conseguiram juntos encontrar o que há de comum numa proposta educacional, que tem como objeto o Transcendente” (FONAPER, 2006, p. 5). Seu conteúdo programático tem como base curricular cinco eixos temáticos, que contemplam as raízes religiosas orientais, ocidentais e africanas, cuja seleção de conteúdos e objetivos é feita a partir de uma estrutura comum constituídas pelas quatro respostas ensaiadas pela humanidade, como “norteadoras do sentido da vida além da morte [que são]: a Ressurreição, a Reencarnação, o Ancestral, o Nada. Dessa estrutura comum, retira-se os critérios para a formação de cinco blocos de conteúdos, que são: Culturas e Religiões; Escrituras Sagradas; Teologias; Ritos; e Ethos, que em sua disposição didática são vistos como eixos organizadores do conteúdo.

5.1.1 Primeiro bloco: culturas e tradições religiosas

No primeiro bloco (eixo) temático, culturas e tradições religiosas, estudam-se o fenômeno religioso à luz da razão humana, “analisando questões como: função e valores da tradição religiosa, relação entre tradição religiosa e ética, teodicéia, tradição religiosa natural e revelada, existência e destino do ser humano nas diferentes culturas” (FONAPER, p. 33). Ninguém é dono exclusivo da verdade. Essa idéia de exclusividade se constitui um grande impasse para a paz entre as religiões e conseqüentemente para a paz universal.

Ao analisarmos as tradições religiosas, podemos constatar que “em cada indivíduo, em cada povo, em cada cultura existe algo que é relevante para os demais, por mais diferentes que sejam entre si” (FONAPER, 2006, p. 20). Assim, o aluno aprenderá na escola que para a construção da paz mundial, é necessário ter a humildade de “reconhecer que a verdade não é monopólio da própria fé religiosa ou política” (FONAPER, 2006, P. 20). O Ensino Religioso ao

criar um ambiente não só de tolerância, mas também de reverência às crenças individuais, desencadeará um profundo respeito mútuo, que poderá conduzir à paz.

De acordo com Faustino Teixeira (2006, p. 74), as tradições religiosas “são portadoras de um rico ‘patrimônio espiritual’, e sua justa avaliação pressupõe não apenas o aprimoramento no campo do conhecimento, mas também o exercício de uma maior aproximação existencial, um contato mais estreito com elas”. Ao conhecer uma tradição religiosa diferente da sua, o aluno vai aprender a respeitar a liberdade religiosa de cada um de seus colegas e das pessoas com quem convive e que fazem parte de outras religiões.

Esse eixo é composto por temas ligados à filosofia (idéia do transcendente); à história (evolução da estrutura religiosa nas organizações humanas); à sociologia (função política das ideologias religiosas); à psicologia (influência da tradição religiosa no inconsciente pessoal e coletivo) (cf. FONAPER, 2006, p. 33-34). Todos esses temas, uma vez conhecidos pelo aluno farão com que o mesmo veja as tradições religiosas com um olhar amplificado, reconhecendo a diversidade religiosa “não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor, um valor que é irredutível e irrevogável” (TEIXEIRA, 2006, p. 76). O estudo das tradições religiosas no ambiente escolar é de suma importância, por tudo aquilo que as mesmas têm a oferecer, principalmente na realidade em que vivemos permeada por tantos conflitos, inclusive inter-religiosos, “de afirmação de tantos dogmatismos e arrogâncias identitárias” (TEIXEIRA, 2006, p. 77).

O ER, como componente curricular, tem por missão tornar conhecidas as forças espirituais das tradições religiosas, em suas várias formas de expressão “que vem conferindo à vida humana uma ‘fidelidade de fundo’ e um ‘horizonte de sentido’ essenciais, e que despontam para as pessoas a viabilidade de caminhos alternativos, marcados pelos valores da compaixão, cortesia e o cuidado com todas as formas de vida.” (TEIXEIRA, 2006, p. 76).

5.1.2 Segundo bloco: Escrituras Sagradas e/ou Tradições Orais

No segundo bloco, são estudadas as Escrituras Sagradas e/ou Tradições Orais, tendo como conteúdos a revelação da verdade do Transcendente, a história das narrativas sagradas, responsáveis pela formação do texto, além de dar origem aos mitos e mistérios sagrados; o contexto cultural sócio-político-religioso em que foram escritos e a análise e hermenêutica que constitui a exegese dos textos sagrados.

O homem é por sua própria natureza um ser em referência ao Transcendente. Sem esse referencial, que o direciona em sua vida, o mesmo se perde pelo meio do caminho. Por isso, busca orientar-se naquilo que está escrito nas escrituras sagradas ou nos ensinamentos transmitidos oralmente, pelas “tradições religiosas que não possuem o texto sagrado escrito” (FONAPER, 2006, p. 34).

O transcendente se comunica e se torna conhecido pelo homem por aquilo que revela. Essa revelação está contida nos textos sagrados, por meio dos quais “o Transcendente faz conhecer aos seres humanos seus mistérios e sua vontade, dando origem às tradições. E estão ligados ao ensino, à pregação, à exortação e aos estudos eruditos” (FONAPER, 2006, p. 34).

Em plena pós-modernidade, em que se evidencia cada vez mais um pluralismo religioso, torna-se insustentável o jargão católico “extra ecclesiam nulla salus”, pois a verdade da revelação não é propriedade exclusiva do cristianismo. Do ponto de vista da teologia das religiões, todas as religiões apresentam revelação, cujo valor salvífico deve ser considerado. Portanto, nenhuma tradição religiosa deve reivindicar para si a plenitude da revelação como propriedade exclusiva.

Sem abrir mão de sua fé, caberá ao professor de ER, assumir uma postura de neutralidade, ensinando aos seus alunos que as diferentes tradições religiosas existentes são expressões do Absoluto e único Deus. De acordo com Afonso Murad (cf. 1994, p. 70), qualquer religião pode ser verdadeira, desde que nela possa ser captada a presença de Deus, embora que inadequadamente. Isso não implica numa relativização da revelação, mas sim numa compreensão da existência de vestígios da revelação divina em outras religiões que não o cristianismo. Nessa perspectiva, já se ensaia na sala-de-aula, num ambiente de respeito mútuo e de diálogo entre professor e alunos, a construção da paz entre as religiões, lembrando aquilo que

Hans Kung (2004, p. 16) declarou: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões.”

5.1.3 Terceiro bloco: teologias

No terceiro bloco, são estudadas as teologias que de acordo com o FONAPER (2006, P. 35), é “o conjunto de afirmações e conhecimentos elaborados pela religião e repassados para os fiéis sobre o Transcendente, de um modo organizado ou sistematizado.” Nesse terceiro bloco, estudam-se as verdades de fé contidas nas tradições religiosas, tais como: divindades (descrição das representações do Transcendente), verdades de fé (mitos, crenças e doutrinas) e vida além da morte (ressurreição, reencarnação, ancestralidade e o nada).

O ER possibilitará ao aluno ter um conhecimento de que as diversas proposições de fé não passam de objetivações do único Deus real e verdadeiro, em direção ao qual se encaminham todas as religiões. Sem desprezar suas verdades de fé, que os orientam para Deus, os alunos aprendem a respeitar as verdades de fé dos outros (cf. MIRANDA, 1999, p. 200). As verdades de fé não são universais, pois cada religião tem suas verdades de fé. Qualquer tradição religiosa tem ensinamentos profundos, que uma vez conhecidos e respeitados pelo aluno, poderão inclusive reforçar sua própria fé.

5.1.4 Quarto bloco: ritos e rituais

No quarto bloco, estudam-se os ritos e rituais presentes nas diversas tradições religiosas, que compõem suas práticas celebrativas, que conforme proposta do FONAPER (2006, p. 35), são dispostos ordenadamente em rituais propiciatórios, divinatórios e de mistérios; símbolos e espiritualidades. Vez que os ritos encerram em si toda uma simbologia para aqueles que os praticam, os alunos de ER aprendem a respeitar as práticas rituais de seus colegas, que diferem de religião para religião.

5.1.5 Quinto bloco: Ethos

O quinto bloco de conteúdos é dedicado ao estudo do Ethos, objeto principal de nosso trabalho, cujo resgate, se torna um grande desafio a ser alcançado pelo Ensino Religioso, em sua contribuição para a paz mundial.

Ao sugerir os conteúdos para esse bloco, o FONAPER associa o Ethos à Moral, definindo ethos como “a forma interior da moral humana em que se realiza o próprio sentido do ser. É formado na percepção interior dos valores, de que nasce o dever como expressão da consciência e como resposta do próprio ‘eu’ pessoal” (FONAPER, 2006, p. 37). Outra definição de ethos de primordial importância para entendermos melhor o papel do ER no modelo proposto, no sentido de seu resgate, é a proposta por BOFF (2009, p. 18): “Por ethos entendemos o conjunto das inspirações, dos valores e dos princípios que orientarão as relações humanas para com a natureza, para com a sociedade, para com as alteridades, para consigo mesmo e para com o sentido transcendente da existência: Deus.”

O FONAPER assim delinea uma linha de trabalho no ER, envolvendo a moral, iluminada pela ética, “cujas funções são muitas, salientando-se a crítica e a utópica. A função crítica, pelo discurso ético, detecta, desmascara e pondera as realizações inautênticas da realidade humana. A função utópica projeta e configura o ideal normativo das realizações humanas.” (FONAPER, 2006, p. 37). Essa dupla função, segundo salienta o FONAPER (2006, p. 37), “concretiza-se na busca de ‘fins’ e de ‘significados’, na necessidade de utopias globais e no valor inalienável do ser humano e de todos os seres, onde ele não é sujeito nem valor fundamental da moral numa consideração fechada de si mesmo”.

Faz parte desse bloco de conteúdos: a alteridade, em que caberá ao professor orientar seus alunos para um relacionamento com o outro e com a natureza, permeado de valores que se evidenciarão no “conjunto de normas de cada tradição religiosa apresentado para os fiéis no contexto da respectiva cultura” (FONAPER, 2006, p. 38); e por fim, limites, em que se

observará “a fundamentação dos limites éticos propostos pelas várias tradições religiosas.” (FONAPER, 2006, P. 38).

5.1.5.1 A alteridade

A alteridade é um dos temas mais trabalhados nesse modelo de ER (que em seu todo é a ela direcionado, vez que se fundamenta no respeito à liberdade religiosa) e de fundamental importância para o resgate dos valores éticos e morais, pois é no encontro com o outro, na convivência com o diferente, no respeito mútuo, que o indivíduo se abre para o outro, para a natureza e consequentemente para Deus. Levinas tem muito a nos ensinar sobre a alteridade. Para ele, o rosto do outro é presença de alteridade, em que “o tu é primordial em relação ao eu: [...] o rosto representa a percepção do outro, a forma sob a qual o outro advém ao eu; o rosto é o phinestái da alteridade e, consigo, traz todas as questões-precises por elas exigidas, como a proximidade, a responsabilidade e a ordem.” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 118). Em Levinas acontece uma inversão “do poder do sujeito pela potência-impotência do outro: a interdição de não matar, a deferência absoluta ao outro e a responsabilidade, o eis-me aqui põem-me no estado de vigilância de não reduzir a relação face-a-face a uma farsa egológica” (MELO, 2003, p. 219).

De acordo com Faustino Teixeira (compreender o outro, em toda sua complexidade, é uma arte “que exige uma atitude de grande abertura e despojamento, e, sobretudo, uma sensibilidade hermenêutica, na medida em que a relação com o outro envolve sempre a possibilidade efetiva de uma ‘apropriação de outras possibilidades’” (TEIXEIRA, 2006, p. 74). Frei Beto (2003) tão bem captou o sentido da alteridade, para o qual, “é ser capaz de apreender o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença” e emenda: “Quanto menos alteridade existe nas relações pessoais e sociais, mais conflitos ocorrem.”

No estudo da alteridade, vale destacar o valor que tem a regra de ouro presente em todas as tradições religiosas, que basicamente consiste em fazermos ao outro, aquilo que gostaríamos que o outro fizesse a nós. A partir do momento em que o educando toma conhecimento da importância do outro, ele passa a agir não em função de si próprio, mas em função do outro e do mundo e isso é de primordial importância para se construir a paz.

5.1.5.2 Valores

Quando trabalha a questão dos valores, o modelo do FONAPER pretende tornar conhecido pelos alunos “o conjunto de normas de cada tradição religiosa” em conformidade com cada cultura. O homem é um ser em relação: consigo mesmo, com os outros, com o mundo, com a natureza e com o Transcendente. Nesse sentido, caberá ao ER trabalhar os valores que permeiam essa relação, proporcionando aos alunos uma “vivência dos valores comuns a todos os credos” (XAVIER, 2006, p. 50), identificando aqueles presentes tanto nos textos das tradições sagradas, quanto no perfil de seus líderes.

Segundo Gastaldi (apud MAY, 2008, p. 80), “os valores são o núcleo da vida social, porque neles se fundamentam tanto a criação como a conservação das normas sociais. Se não há valores, não há conduta social: a sociedade fragmenta-se como totalidade e a cultura se dissolve, porque no núcleo de qualquer estrutura há um conjunto de valores.” Vivemos numa sociedade fragmentada, no que se refere aos valores éticos e morais, em que se observa uma crise (visão otimista) e uma inversão (visão pessimista) na escala de valores.

Embora existam valores que historicamente possam vir a ser alterados, e que variam de cultura para cultura, existem aqueles que são milenares e universais, presentes em todas as tradições religiosas, e que se perpetuaram até os dias de hoje, os quais devem ser ensinados no ambiente escolar: respeito à vida, à dignidade da pessoa, lealdade, justiça, solidariedade, verdade, caridade. Esses valores perenes, por serem comuns em todas as tradições religiosas, são básicos à elaboração de um ethos mundial e resgatá-los é antes de tudo, uma missão do Ensino Religioso.

Em princípio, a liberdade do ser humano é autônoma, porém, essa autonomia está condicionada à liberdade do outro, ou seja: “minha liberdade termina quando começa a liberdade do outro”. Nenhum grupo humano seria capaz de sobreviver se não houvesse a imposição de limites éticos e morais. Tal imposição se faz necessária para a sobrevivência da raça humana no planeta Terra. A ausência de limites resulta sempre em caos. O filme “O senhor das moscas” retrata bem isso. Quando um avião cai em alto mar, um grupo de crianças sobreviventes aporta numa ilha e passam a viver sem quaisquer limites, tornando-se verdadeiros monstros, chegando inclusive a matar alguns de seus membros, devido à falta de punição para os seus atos. Uma vez que os mesmos não eram punidos, praticavam atrocidades simplesmente animais, jamais dignas de um ser humano. Uma criança que nasce e não lhe são ensinados limites, fatalmente se tornará um ser anti-social, totalmente incapaz de lidar com o outro, o seu semelhante.

No campo da biomedicina, por exemplo, os avanços tecnológicos estão universalmente limitados, não lhes sendo lícito ferir princípios bioéticos como autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça. Se não fosse assim, empresas multinacionais que se preocupam unicamente com o lucro, em detrimento do ser humano, praticariam atos irresponsáveis, colocando em risco a vida sobre a face da terra.

Impor limites, portanto, significa manter o equilíbrio harmonioso em qualquer sociedade e até mesmo na menor célula que a representa: a família. Isso é uma exigência do princípio da moralidade, cuja função é otimizar e padronizar as condutas humanas (cf. BAHEMA, 2004, p. 168). De acordo com o FONAPER, cabe ao ER, dar a conhecer ao aluno “a fundamentação dos limites éticos propostos pelas várias tradições religiosas”, a fim de que conhecendo os limites impostos por cada religião, possa compreender e aceitar os próprios limites que lhe são impostos cotidianamente, os quais contribuem para a harmonia da sociedade e por que não dizer, para a paz mundial.

CONCLUSÃO

O Brasil e o mundo clamam pelo retorno da ética e da moral e nesse sentido o ER se torna a maior esperança da sociedade pós-moderna, para o resgate do ethos, no sentido de promover uma formação fundamentada nos mais altos valores ensinados por uma diversidade de tradições religiosas, principalmente no que se refere à regra de ouro, de caráter universal, sem, contudo cair no proselitismo.

Como vimos, o ER é a esperança de que o cidadão de amanhã tenha sua vida pautada no respeito a si mesmo, ao outro, e ao mundo que o cerca (principalmente a natureza, tão depredada nas últimas décadas).

O Ensino Religioso nos moldes propostos pelo FONAPER tem condições de proporcionar ao aluno uma formação digna e respeitante à identidade e à alteridade de cada pessoa. Identidade e alteridade são duas palavras-chave “nessa concepção de uma proposta pedagógica e curricular para o Ensino Religioso. São dois aspectos distintos, mas, ao mesmo tempo, interligados e complementares, no sentido como é apontado por Paulo Freire de “ser-mais” e “ser-no-mundo-com-os-outros” (2008, p. 19).

Segundo Décio Passos (2007, p. 136), “o estudo das religiões parece entrar numa fase histórica em que se configura uma tarefa primordial de organização mundial para a qual serão convocados todos os cidadãos.” Nessa dimensão planetária o estudo da religião, como tarefa do Ensino Religioso, se torna “uma via indispensável na tarefa urgente de educar para a convivência universal, e mais, para a sobrevivência humana e ecológica em tempos de crise planetária.”

Entendemos que o ER cumprirá sua missão (e assim terá também contribuído para a paz mundial, enquanto resgate do Ethos), quanto melhor transmitir ao educando o conteúdo curricular proposto pelo FONAPER, didaticamente organizado nos cinco eixos como vimos, sendo imprescindível para essa árdua, porém, gratificante tarefa, alguém qualificado que possa transmitir de forma o mais coerente possível, não só por profissão, mas antes de tudo por vocação, conhecimentos ligados ao fenômeno religioso, observando-se duas realidades importantes no mundo secularizado: a complexidade da religião e a pluralidade religiosa

existente no Brasil, cujo sincretismo religioso, em suas mais diversas formas de expressão, jamais deverá ser ignorados e sim respeitados.

Para finalizar, como dissemos no início, entendemos que se torna imprescindível no mundo atual a contribuição das religiões para a configuração de normas mínimas de convívio comum, a nível global. Nesse sentido, defendemos o modelo do Ensino Religioso, sem qualquer vínculo com confissões religiosas, de forma neutra, sem proselitismo e respeitante à liberdade religiosa, como um instrumento em potencial na formação do cidadão de amanhã, com uma consciência que o habilite a bem relacionar-se consigo mesmo, com o outro, com a natureza e com o Transcendente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem A. *Concerto para corpo e alma*. São Paulo: Papirus Editora, 1998.
- BAHEMA, Kyle Cristiani Diogo. *Princípio da Moralidade Administrativa e Seu Controle Pela Lei*. Curitiba: Juruá Editora, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BENTON, John. *Cristãos em uma sociedade de Consumo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2005.
- BETTO, Frei. Alteridade. *O Transcendente. Jornal Pedagógico Para o Ensino Religioso*, Disponível: <<http://www.otranscendente.com.br/index.php?acao=areas&id=59&collapsible=59>> acesso: 17/6/2010
- BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial: Um consenso mínimo entre os humanos*. RJ: Record, 2009.
- COIMBRA, José de Ávila Aguiar. *Fronteiras da ética*. São Paulo: SENAC, 2002.
- FIGUEIREDO, Anisia de Paula. *O Ensino Religioso no Brasil: Tendências, Conquistas, Perspectivas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso - PCNER*. 8ª. Ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 25ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *O Ensino Religioso no Brasil: Tendências, conquistas, perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da Existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KÜNG, Hans. *Para que um ethos mundial?* Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.
- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Trad. Carlos Almeida Pereira. São Paulo: VERUS Editora, 2004.
- LIBÂNIO, J.B. *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- MAY, Roy J. *Discernimento Moral*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- MELO, Nélio Vieira de. *Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MIRANDA, Mário de França. *O Mistério de Deus em Nossas Vidas: A doutrina trinitária de Karl Rahner*. 2ª. Edição. São Paulo: Loyola, 1999.
- MORIN, Edgar; WULF, Christoph. *Planeta, a aventura Desconhecida*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- NISKIER, Arnaldo. *A educação religiosa nas escolas*. Jornal Folha de São Paulo, Tendências/Debates, 17 mai. 2006.
Disponível: <[HTTP://www.gper.com.br/documentos/a_educacao_religiosa_nas_escolas.pdf](http://www.gper.com.br/documentos/a_educacao_religiosa_nas_escolas.pdf)> acessado em: 16 jun.2010, 15:16.
- PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso – Construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. São

Paulo: Loyola, 2005.

PONICK, Edson; WITT, Maria Dirlane. *Dinâmicas para o Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

RUEDELL, Pedro. *Educação Religiosa: Fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TEIXEIRA, Evilázio. *Modernidade e pós-modernidade: luzes e sombras*. São Leopoldo: Cadernos IHU idéias, ano 4, nº 50, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Ciências da Religião e Ensino Religioso. In SENA, Luzia (Org.). *Ensino Religioso e formação docente*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 63-77.

XAVIER, Mateus Geraldo. *Contribuição do Ensino Religioso no acesso a fé: uma leitura teológico pastoral*. São Paulo: Loyola, 2006.

A idéia de laicização e o ensino religioso escolar

João Everton da Cruz⁵⁸

Resumo:

O presente trabalho tem como propósito contribuir para o aprimoramento do Ensino Religioso Escolar dentro de um contexto de abertura para uma cultura da paz. Compreendendo que as sociedades modernas alavancaram a idéia de laicização e a escola, na condição de espaço público e, portanto laico, deve refletir sobre a prática de ensinar. O ensino religioso pode ensinar a tolerância religiosa e o diálogo inter-religioso.

Percebendo que o cultivo dos hábitos religiosos não se reduz tão-somente à elite brasileira, os camponeses também manifestam suas expressões de fé inseridas no catolicismo popular sertanejo do Nordeste brasileiro que une suas espiritualidades num autêntico sincretismo. O ensino religioso escolar tem sido nos últimos anos, objeto de discernimento, tanto para professores, diretores escolares e secretários de Estados.

Palavras-chave: Laicidade. Ensino religioso. Pluralismo religioso. Liberdade religiosa.

Introdução

Esta comunicação não tem como pretensão ser mais do que um diálogo com as pesquisas que já existem do que saídas pré-determinadas e absolutizadas, maior será a procura sincera das simples afirmações de verdades. É uma tese com intenção dialética, não de ensinar, mas muito mais de aprender.

O ensino religioso escolar faz parte, hoje, da pauta de discussão de diversos segmentos da sociedade brasileira. Ao ensino religioso se refere teólogos, professores, gestores de unidades escolares, secretários de educação e demais pesquisadores como disciplina que pode proporcionar o conhecimento do fenômeno religioso, analisando e compreendendo as diferentes manifestações do sagrado a partir da realidade sociocultural e pode colaborar para a construção da cidadania, estabelecendo o diálogo inter-religioso, o respeito às diferenças, a superação de preconceitos e a promoção de relações democráticas e humanizadoras entre os grupos humanos.

A escola como espaço público pode contribuir para a valorização das culturas diferentes, o exótico, o entendimento de que cada pessoa é diferente. É, pois, na diferença que está a originalidade, o sentido e a riqueza de ser gente. A singularidade de cada ser pessoa é facilmente percebida se observarmos a fisionomia das pessoas. Os sorrisos, os olhares, as expressões nas fisionomias das pessoas são muito diferentes. Nem rosto é igual ao outro. Não somos diferentes apenas nas expressões faciais, no jeito de falar e de ser, mas até nossos rostos e corpos são muitos diferentes uns dos outros. O comportamento das pessoas não é predeterminado inatamente. As pessoas, quando agem no seu dia-a-dia, não se repetem. São originais, diferentes. Por isso se diz que as pessoas são educadas e os animais são treinados, adestrados ou domesticados.

Cada um é cada um. É a sabedoria da singularidade. É fundamental inserir no interior do espaço educacional – nas aulas do ensino religioso - o amplo respeito de que o saber que cada um carrega ao longo da sua vida é de uma riqueza sem tamanho para o processo de formação do estudante. A escola é a instituição especializada da sociedade para oferecer oportunidades educacionais que garantam uma educação no entendimento da diversidade das manifestações do sagrado, pois uma escola laica deve proporcionar aos estudantes o acesso à compreensão do mundo no respeito pela laicidade sem privilegiar, evidentemente, esta ou aquela opção religiosa.

Nessa direção, a realidade do estudante deve ser o ponto de partida e o ponto de chegada no binômio: ensino-aprendizagem. Nessa concepção, é preciso cultivar uma educação

⁵⁸

Licenciatura Plena em Filosofia e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

religiosa no espaço da escola que permita um diálogo com o saber e a cultura da comunidade. Ou seja, que a comunidade possa colaborar efetivamente com o seu saber e a sua cultura no processo de formação dos estudantes. O imperativo do saber religioso do outro como sendo fundamental coloca a possibilidade de se respeitar e preservar as diferenças. Com isso, gera uma atitude de reconhecimento do outro como um ser que pertence à espécie humana. A função da escola é fazer esse casamento entre o saber construído pela comunidade em que o discente está inserido e o saber construído por ele no “*chão da escola*”. Esses fundamentos são essenciais ao pleno exercício da cidadania.

A escola deve aprender com o saber produzido pela comunidade. A comunidade também tem o seu saber. A incorporação de hábitos, a formação do ser humano é um processo de longa duração e exige muita sabedoria. Portanto, a escola tem um papel indispensável na formação das pessoas, mas não deve fazer sozinha. A escola deve estar atenta que para formar novos cidadãos é necessário que haja um reconhecimento da sua história e também que ele seja considerado um sujeito da sua própria história.

Sendo assim, o outro é compreendido como sendo o próximo, o próximo pode ser aquele, e é aquele que me é desconhecido, me enfrenta face a face. É uma relação de parentesco fora de qualquer biologia, contra qualquer lógica. Não é pelo fato de o próximo ser reconhecido como pertencente ao mesmo gênero que ele me concerne. É precisamente por ser o outro. A comunhão com ele se inicia na minha obrigação para com ele. O outro é o primeiro que passa e toca meus sentimentos, é o primeiro que chega. Por outro lado, vale reconhecer que a responsabilidade pela natureza do mundo está em se conceber dentro dele um outro que difere de um eu e necessita aprender que, além da convivência, é preciso preservar o que é de todos. Assim é necessário cultivar o respeito pelo outro em sua singularidade. Estes princípios assumidos na ação ética-pedagógica expressam a concepção do outro como *rostro* no dizer de E. Lévinas. Diz que

“o acesso ao rosto é, num primeiro momento ético, quando se vê o nariz, os olhos, a testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. Melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos. Quando se observa a cor dos olhos não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida ser dominada pela percepção mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele”. (1991, p. 91).

É, pois, através do fenômeno religioso que abrange uma multiplicidade de manifestações do sagrado no âmbito do individual e do coletivo. Segundo OTTO, “sagrado é uma categoria que abrange algo inefável. Possibilita uma avaliação daquilo que é exclusivamente religioso, e que, ao seu tempo, escapa ao domínio racional” (1993, p.34).

A função social da escola pública é o de promover uma abertura ao diálogo inter-religioso, na busca do cultivo dos valores comuns a todas as tradições, tendo por princípio a alteridade e o amplo direito à liberdade espiritual. O ensino religioso na escola deve constituir-se numa concepção antropológica e aberta à dimensão transcendental do ser humano.

A arte de educar carece de seu tempo, carece de um tempo de longa duração que ordinariamente chamamos de formação. Ao se escolher esta difícil tarefa de educar é preciso cuidar da interioridade e de sua extensão. É forçoso o compromisso com o outro.

O ato de educar para a vida é um processo e exige tempo e sabedoria. O cultivo dos saberes significa saborear aprendizagens gostosas e desgostosas. O saber em latim é *sapere* e tem sentido de sabor. Daí, nasce uma tríade de sabores que se interagem, visando o teleológico⁵⁹ da educação, a aprendizagem. A tríade se constitui em: saber de área, saber intersubjetivo e saber fundamental.

1. O saber de área é saber técnico ou de conteúdo. Este tipo de saber concentra-se no domínio de conteúdo que o educador ministra. Enriquecida mediante pesquisa, leitura, estudos, enfim, um saber que permita um diálogo.

⁵⁹ Termo usado para indicar “a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas”.

2. O saber intersubjetivo é aquele que pressupõe uma relação possível com os demais. Um saber linguisticamente articulado com a realidade do aluno e que exige interação e reciprocidade. O educador necessita adequar o conteúdo a uma linguagem que possibilite compreensão do educando.

3. A interação desses dois saberes, acima mencionados, se concretiza em outro saber que atravessa e ultrapassa as instituições de formação: o saber fundamental. É no terreno do saber fundamental que esta reflexão se inscreve a prática do educador e abre novas possibilidades no campo da liberdade de se estar com o outro.

O cultivo de ensinar o outro, destacam-se três aprendizados: o costume, a diferença e a convivência.

a) O aprendizado dos costumes permite a formação de hábitos - o prazer da leitura -, a partir de atividades rotineiras exigidas no meio em que vive. Moral em latim é *mos* ou *mores*, que remete a hábitos.

b) O aprendizado da diferença demonstra a necessidade de se ressaltar que a simples existência moral não significa a presença explícita de uma ética. No terreno da ética, compreender diversidades culturais implica respeitar valores que são diferentes. Surge o ato de educar para a percepção e respeito quanto às diferenças.

c) O aprendizado da convivência desdobra-se em dois caminhos complementares: a descoberta progressiva do outro e a participação em projetos para solução de conflitos. Compreender esses caminhos implica a recusa da violência. A violência como sendo a *coisificação* do indivíduo, não permitindo que o mesmo seja um ser que possui desejos, projetos, pertencimento ao mundo.

1. A questão da laicidade

O termo laicidade⁶⁰ compreende-se o princípio da autonomia das atividades humanas, ou melhor, a exigência de que tais atividades se desenvolvam segundo regras próprias, que não lhes sejam impostas de fora, com fins ou interesses diferentes dos que as inspiram. A laicidade implica necessariamente na não-convivência do Estado com uma confissão oficial. Esse princípio é universal e pode ser legitimamente invocado em nome de qualquer ação humana legítima, entendendo-se por “legítima” toda ação que não obste, destrua ou impossibilite outra. A laicidade proporciona a compreensão ética de que o ser humano tem o direito de escolher uma religião, mas também o direito de não ter nenhuma religião. No Censo 2000⁶¹, o Brasil foi surpreendido pela numerosa presença do crescimento dos “sem religião”. Isso demonstra que é de direito o livre exercício em relação ao esquema de domínio espiritual. A sociedade laica vai além e propõe que ela seja não apenas mista quanto aos cultos, mas também neutra quanto aos mesmos. Ao respeitar cada um na sua singularidade, na prática da tolerância religiosa, estamos colaborando para a diminuição do racismo, dos conflitos entre as pessoas, inclusive a xenofobia e tantas outras formas de respeito ao outro.

Em 1932, um grupo de 26 educadores e educadoras lançaram o “*Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*” e ao abordar a laicidade disseram que a laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, alheio a todo o dogmatismo sectário, subtrai o educando, respeitando-lhe a integridade da personalidade em formação, à pressão perturbadora da escola quando utilizada como instrumento de propaganda de seitas e doutrinas. Apesar de compreendido por diversos autores como um repúdio ao ensino religioso na escola, trata-se na verdade de um repúdio ao ensino religioso confessional, proselitista, que privilegia uma ou outra religião em detrimento das demais. O que nos remete à questão do pluralismo.

Nas civilizações ocidentais a partir do apogeu da modernidade, a religião deixou de ser considerada a origem do poder terreno e foi deslocada para a figura do indivíduo. Com o Estado laico foi se constituindo, paulatinamente, equidistantes dos cultos religiosos, sem assumir um

⁶⁰ Tomamos por base a conceituação sugerida por ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 599.

⁶¹ ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo: Paulus, 2006, p. 46-48.

deles como religião oficial e sem proibir sua manifestação. No terreno do deslocamento do sagrado e da fé para o privado e também para o indivíduo, a sociedade moderna própria do Estado laico não adota a religião da “irreligião” ou da anti-religiosidade. No respeito aos cultos não adota nenhum, de um lado, o Estado se liberta do controle religioso, e, do outro lado, libera as Igrejas de um controle sobre suas especificidades no que toca ao terreno religioso da fé e da crença. Nesse sentido, a laicidade coloca-se, sob esse ponto de vista, como um lugar de igualdade e também de respeito às diferenças.

Alguns eixos de atuação da laicidade. No campo da legalidade, por exemplo, diz respeito da liberdade religiosa, da expressão livre dos cultos, do aspecto público dos cemitérios (sai da tutela religiosa). No mesmo contexto existem as leis relativas ao casamento civil, a possibilidade do divórcio e o atestado de óbito com os respectivos registros em cartórios civis. Quanto as polêmicas sobre o ensino religioso e à permanência de signos religiosos em escolas e outros espaços públicos oficiais tornam a laicização um verdadeiro terreno de situações tensas nesse deslocamento, já que havia toda uma cultura instalada no Brasil a esse respeito.

O primeiro passo de como se deve trabalhar o ensino religioso escolar na atualidade é compreender o princípio da laicidade. A partir daí, nasce, a pergunta: “como ensinar religião em um Estado Laico?” A laicidade é um princípio dos Estados Modernos. A sua terminologia carrega sentidos mais contundente do que o mero fato de ser um preconceito. Em 1880, a laicidade aparece como assunto ao Estado francês. A laicidade francesa deu-se por meio de uma construção histórica de mais de um século e hoje aparece difundida em vários países, sem nunca ter suscitado tantos debates como naquele país, sobretudo no terreno da educação.

Com o advento da separação entre Estado e Igreja, onde esta é excluída do poder política e administrativo e, em particular, do ensino, o Estado laico teve sua origem através de um longo processo de laicização, de uma emancipação e construção progressiva, por meio do distanciamento dos dogmas, do clero e, particularmente, do poder da Igreja Católica, ganhando vulto sob o influxo da Reforma Protestante, da filosofia de Rousseau, do Iluminismo.

Nessa direção, a noção do *laico* ou do *leigo* tem a sua origem desde à Antiguidade e trata-se ao que não é clerical, ao que pertence ao povo cristão. Embora seja difícil pontuar uma data com maior precisão o surgimento do Estado laico. Já a noção de separação entre governo e Igreja pode ser analisado na antiguidade greco-romana. Por volta do V, o Papa Gelase I sugere a doutrina dos dois gládios, que pretendia separar o poder temporal do poder espiritual. Lembrando que filósofos como Descartes, Condorcet e Comte foram os que iniciaram o debate acerca da laicidade.

Com o “Discuso do Método” em 1638, René Descartes foi o primeiro que vai trilhar esse caminho da separação. Condorcet, faz a distinção entre educação e ensino, distinguindo a *ordem da razão da ordem dos valores*. Ele entende que a moral é concebida como uma ciência. Fica a responsabilidade da família dar educação e quanto à escola deve promover o ensino e/ou instrução. O filósofo compreende que “a religião não é uma questão de consciência e de cada Igreja?” Nesse sentido, a separação entre a escola e a religião, ou o princípio da laicidade na escola, surge pela primeira vez. Foi ele quem primeiro explicou a concepção laica da educação, na “Cinco memórias sobre a instrução pública” (1791) Já com Comte temos a idéia dos respublicanos em meados do ano de 1860, defendendo a idade positiva, a idade da ciência, que assegura a ordem e o progresso da humanidade. Ele defende que a religião de um Deus transcendente seja substituída pela *religião da humanidade*.

O conceito de laicidade foi sistematizado no século XIX oriundo do adjetivo *laïc* (leigo, aquele que não pertence ao clero). O termo deriva ao grego *laos*, que quer dizer povo. Este conceito vai surgir em 1871, quando será associado ao ensino público francês e seu aparecimento será assinalado pelo *Novo Dicionário de Pedagogia e de instrução primária*, de Ferdinand Buisson, publicado em 1887. Lá, no verbete, laicidade, diz que a Revolução Francesa fez aparecer pela primeira vez com clareza a idéia de Estado laico, de Estado neutro entre todos os cultos, independente de todos os clérigos, liberado de toda noção teológica, segundo DOMINGOS, 2008, p. 157.

O verbete foi importante na medida em que pretendia diminuir a confusão entre os termos laicidade e laicismo. Este segundo refere-se ao anticlericalismo. É a doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas de toda influência da Igreja Católica. Portanto, o laicismo reivindica uma autonomia face à religião e uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo e, sobretudo, da organização do ensino público. Se, por um lado, o laicismo é antirreligioso, por outro lado, a laicidade é baseada no respeito ao princípio da separação do poder público e administrativo do Estado e do poder religioso.

É possível observar que a influência francesa irá demarcar a história da laicidade no Brasil, no momento em que Ruy Barbosa em 1882, propôs a liberdade de ensino, o ensino laico e a obrigatoriedade da instrução, remonta em 1889, data em que ocorre a grande reforma educacional promovida por Benjamin Constant que colocará estes princípios em discussão. A partir daí aparece o princípio da neutralidade religiosa escolar. O termo da laicidade foi introduzido na cultura brasileira. Porém, foi mau compreendido, pois o ensino laico foi acusado de antirreligioso, ateu. Somente com a Constituição de 1891, que legislou sobre a separação entre Igreja e Estado, liberdade de culto e também o reconhecimento da pluralidade religiosa. Na época isso não era algo tão evidente.

Retomando o fio condutor que é o conceito de laicidade. O seu princípio é, ao mesmo tempo, o de distanciamento da religião do domínio político administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada ser humano obter uma crença religiosa determinada e de professá-la quando quiser. Tem como ponto central a igualdade na diversidade, o respeito às particularidades e a exclusão das hostilidades. Por igualdade na diversidade, compreende-se o igual respeito a todas as denominações religiosas. Vale ressaltar que também àqueles que não se reconhecem em nenhuma religião. A laicidade fundamenta a liberdade de consciência e a autonomia individual, garantindo o princípio de igualdade entre os seres humanos.

A idéia é que não há o controle religioso sobre a vida pública, pois a laicidade assegura o reconhecimento do pluralismo religioso, permite que o ser humano viva sem religião, bem como a plena neutralidade do Estado, que não toma para si nenhuma religião, crença ou mesmo instituição religiosa. Sendo assim, a laicidade não recusa as religiões e suas manifestações públicas, nem mesmo o ensino religioso, muito menos deve interferir nas convicções pessoais de um ou de outro ser humano. Este divórcio entre Igreja e Estado é que permite a “harmonia” entre as diversas crenças religiosas, pois não privilegia nenhuma delas. Para tanto, apontamos três eixos fundantes inseridos no princípios da laicidade: a neutralidade do Estado; a liberdade religiosa e o respeito ao pluralismo.

1. 1 A questão da neutralidade do Estado

A igualdade entre as diversas crenças por meio do Estado deve ser a condição mais importante para que efetivamente o diálogo inter-religioso aconteça de fato. Estado deriva de “estar”. O Estado é a organização mais importante e mais estável da sociedade. Não é por acaso que “instituição” vem de “instituir”, que significa “fundar”, pôr os fundamentos de modo que algo dure contra o tempo. Daí que o Estado é a mais alta forma de organização da vida social, construída para que possa durar. Observamos que a palavra “Estado” exprime o “civitas” ou “res publica”. A educação promovida pelo Estado deve se pautar pela garantia da liberdade religiosa.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural de 2002 proclama no seu Artigo I que a diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade. A cultura adquire formas diversas por meio do tempo e do espaço. Essa pluralidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nessa direção, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuros. A neutralidade do Estado deve ser em face da tomada de medidas que sirvam para promover, através da educação, uma consciência do valor

positivo da diversidade cultural e, portanto, um bom relacionamento entre as diversas tradições religiosas.

Notamos que a neutralidade do Estado não é algo tão simples assim. Ainda deparamos com questões religiosas e culturais no momento em que assistimos exposições de imagens em ruas públicas, crucifixo em prédios públicos, bem como a permanência de feriados de cunho religioso inseridos no calendário civil. A permanência de imagens religiosas nas paredes de prédios públicos tem causado discussão nos meios acadêmicos e também nos tribunais. Por outro lado, julga-se que a retirada de imagem, a presença de símbolos religiosos em locais públicos não ofende os princípios constitucionais de laicidade e neutralidade do Estado nem tampouco a liberdade religiosa. A liberdade religiosa está entre as garantias fundamentais previstas pela Constituição Federal que diz que no inciso VI do artigo 5º: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”.

Com a neutralidade do Estado poderá assegurar que o Ensino Religioso seja ministrado em escolas públicas de forma a não se deter em uma denominação religiosa específica. Não poderá existir na formação religiosa escolar nenhum proselitismo. Que fique assegurado que cada religião sejam contempladas de forma clara e objetiva e também com igual de destaque. O que é importante não é a ausência ou não da fé, mas a relevância que as diversas religiões têm para a formação da própria sociedade brasileira, nos seus princípios filosóficos, sociológicos, históricos e políticos.

1.2. A liberdade religiosa

Partimos do princípio de que o ser humano é um “animal religioso”. Foi essa a constatação Etnológica de ontem e de hoje. As manifestações religiosas surgem em todas as gerações, em todas as culturas. O fenômeno religioso aparece no animismo, onde há identificação entre a natureza e a divindade; nas diversas religiões reveladas a partir do judaísmo, cristianismo e islamismo; nas religiões asiáticas mais ligadas às manifestações de Deus na natureza e na humanidade, o que faz seu adepto ficar preso não a dogmas, mas a uma filosofia de vida. A literatura antropológica da teologia⁶² submete à reflexão o conceito de liberdade não por caminhos de abstração, mas à luz da relação concreta existente entre Deus e homem.

A relação do ser humano com Deus é consecutiva de seu ser, pois ocupa o centro da pessoa humana. Os princípios básicos religiosos acabam sendo fixados em códigos, ou em mandamentos, alguns de idade secular, outros impingidos, simplesmente, pelos manuais da ideologia. A liberdade religiosa é a livre escolha da religião que se quer professar a fé, desde que se tenha uma religião para crer. A liberdade de religião é um dos elementos fundantes da consciência individual, princípio dos direitos universais de todo ser humano.

1.3. Pluralismo religioso e experiência religiosa

O debate sobre o pluralismo religioso é um fenômeno típico da modernidade plural. As pesquisas atuais, conforme os resultados do Censo de 2000⁶³ relativos às religiões do Brasil. Nota-se que elementos religiosos diversos passam a fazer parte da cultura brasileira. Não há mais espaço para as “estruturas fechadas” e sim os “sistemas abertos de conhecimento”.

Existem alguns fatores que contribuem para o crescente entendimento do pluralismo religioso: a comunicação em hitertexto – interdependência crescente entre as comunidades e culturas; a consciência dilatada da pluralidade das religiões; a relação de proximidade inédita do cristianismo com as outras denominações religiosas, causado pelo avanço das mídias nos últimos anos e junte-se a isso o crescimento do dinamismo de algumas tradições religiosas e o seu poder de atração e inspiração na civilização ocidental; a nova fase da consciência e

⁶² Baseamos no Dicionário de teologia moral. São Paulo: Paulus, 1997, p. 715.

⁶³ Vale a pena ler ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? São Paulo: Paulus, 2004.

sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das outras denominações religiosas e também a abertura de novos veículos de conhecimento sobre elas.

O Estado laico não deve jamais reconhecer nem tampouco ignorar nenhuma religião. O Estado que não reconhece nenhuma forma de culto como oficial, não deve se recusar, também, a reconhecer nenhuma forma de religiosidade como existente.

Não se pode deixar de enxergar a presença hoje no Brasil de uma pluralidade religiosa, embora os dados do Censo demonstrem, ainda, uma hegemonia do cristianismo. Nota-se um processo de “pluralização religiosa”, isto é, de multiplicidade das opções religiosas existentes, com a liberdade do indivíduo escolher aquela que considerar mais adequada. Há um aumento da adesão as manifestações religiosas que não necessariamente implicam no pertencimento a uma igreja (entendida aqui como um aparelho institucional), ou pela aceitação de uma doutrina comum definida com clareza e rigor. Multiplicam-se, com diz Novaes (2001), os “religiosos sem religião”, os que “buscam símbolos e crenças em vários espaços e tradições espirituais para tecer suas sínteses pessoais”. Para tanto, mais do que a uma mudança apenas quantitativa, o que temos assistido é a uma “mutação sociocultural”.

Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmologia e a especulação sobre o divino. Todas as religiões são educativas, sem nenhuma exceção, pois todas exprimem o homem a sua maneira e podem assim ajudar a melhor compreender esse aspecto da nossa natureza. Em geral, a religião é considerada como tudo aquilo que é sobrenatural. Esse termo de sobrenatural significa tudo aquilo que vai além do alcance do nosso conhecimento. O sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa à ciência. Toda religião é um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível, uma enorme aspiração ao infinito.

Esse sentimento de mistério, presente no ser humano, nunca deixou de desempenhar um papel importante em determinadas religiões, sobretudo no cristianismo. A idéia de sobrenatural teria surgido desde o início da história, e é assim que, a partir de então, o pensamento religioso se viu abastecido de seu objeto próprio.

O sobrenatural não se reduz ao imprevisto. O novo, assim como o seu contrário, faz parte da natureza. Se observarmos que, em geral, os fenômenos acontecem em determinada ordem, verificamos que essa ordem não é senão aproximativa, que nunca é totalmente idêntica a si mesma, que comporta todos os tipos de exceções. As concepções religiosas têm por finalidade exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e de regular. Daí que a noção de religião está distante de coincidir com a de extraordinário e de imprevisto. Toda religião teve como tarefa essencial manter, de maneira positiva, o curso normal da vida.

A idéia de mistério nada tem de original. Outra idéia da religião é a sua ligação com a divindade. A religião pode ser definida como determinação da vida humana pelo sentimento de um lado que une o espírito humano ao espírito misterioso, cuja dominação reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de se sentir unido. Existem estudos que fazem uma avaliação sobre as religiões no Brasil e chegaram a identificar que o campo religioso brasileiro, hoje passa por um processo de surgimento de novidades (transformações) que demarcam uma considerável ruptura com o que até então havia sido considerado habitual. Percebeu-se com maior distinção a perda de hegemonia⁶⁴ por parte do catolicismo e também o enorme crescimento massivo de Igrejas pentecostais. É digno de apreço o fato de que vem crescendo consideravelmente aqueles que se denominam “**sem religião**”. Segundo as pesquisas os que se identificam “sem religião” não signifique necessariamente não ter nenhuma crença. Tornou-se habitual a partir dos anos 80, um movimento que se acelera, o “**trânsito religioso**”. Dito em outras palavras, significa alguém que muda de religião ao menos uma vez, e comumente mais de uma, ao longo de sua vida.

⁶⁴ Cf.: **RIBEIRO DE OLIVEIRA** (*Religião e Dominação de Classe*, 1985, p. 296) “Um aparelho de hegemonia funciona na medida em que ele vecula representações, isto é, na medida em que as idéias e práticas simbólicas que ele produz ou sistematiza são transmitidas e incorporações à consciência e à prática dos atores sociais”.

Observa-se sem reservas um processo de “pluralização religiosa”, isto é, de multiplicação das opções religiosas existentes, com a liberdade de o indivíduo escolher aquela que considerar mais adequada. Percebe-se ainda que as religiões passam por um processo de “desintitucionalização”. Sendo que esse fenômeno não acontece somente no Brasil, pois é encontrável em quase todo Ocidente, ocorrendo o “esvaziamento” de instituições religiosas tradicionais, como a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes históricas. As Igrejas históricas Protestantes são: Anglicana, Luterana, Presbiteriana e Igreja Batista.

Portanto, o pluralismo religioso aparece no começo do século XXI como objeto de estudo da teologia das religiões ou teologia ecumênica. Para melhor entender a questão do pluralismo religioso se faz necessário abordar os termos **ecumenismo**, **secularização** e **mundialização**. O termo “ecúmeno” (e “ecumênico”), que deriva do grego Oikumêne, significa a “terra inteira”, ou também “toda a terra habitada”, e no uso lingüístico do debate atual é assumido em um tripé de significados teológicos. Para que as religiões possam dialogar são necessários alguns pressupostos. São três: a) o respeito ao outro em sua identidade própria; b) a fidelidade no diz respeito à sua própria identidade; c) e a necessidade de igualdade entre os parceiros.

Em primeiro lugar pode indicar aquilo que diz respeito a toda Igreja Católica. Neste sentido se fala de concílios ecumênicos. Em segundo lugar diz respeito, numa acepção mais ampla, à unidade dos cristãos e das Igrejas cristãs sobre toda face da terra. Neste sentido se fala, desde o século XX, de movimento ecumênico. Em terceiro lugar pode indicar, numa ótica ainda, mais ampla, mundialidade e universalidade. Neste sentido vai-se impondo o uso da expressão “Ecumenismo Ecumênico”, que se estende à comunidade mundial das religiões.

O termo “secularização” foi usado originalmente, na trilha das Guerras de Religião, para apontar a perda do controle de territórios ou propriedade por parte das autoridades eclesiásticas. Por outro lado, o termo “secularização” pode indicar a libertação do homem moderno da tutela da religião. A cultura Ocidental moderna tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. Portanto, a secularização é um fenômeno global das sociedades modernas. O teólogo francês e dominicano Claude Geffré diz que a secularização como “fenômeno pelo qual as realidades do homem e do mundo tendem a se estabelecer numa autonomia cada vez maior, colocando de lado qualquer referência religiosa”. Segundo Peter Berger, pode pensar a secularização como perda ou como o “fim do monopólio das tradições religiosas”.

Já o termo “mundialização” coincide com a era planetária que, por sua vez, incide com a busca do diálogo inter-religioso. A mundialização testemunha a favor da unidade do espírito humano e pela solidariedade e desenvolvimento entre os povos. Também traz o motor escondido do fenômeno da globalização. Sendo que este gera desenraizamento cultural, risco e alienação e de desumanização e miséria, buscando a uniformização das identidades antropológicas, culturais e religiosas.

Uma particularidade tipicamente brasileira diz respeito à postura da sociedade em geral perante aos novos grupos religiosos e que acaba refletindo nos debates sobre o ensino religioso escolar acerca desse fenômeno. Talvez devido à formação histórica no que tange à religião, encontramos aqui uma grande tolerância e aceitação de novas formas de vivenciarem as religiosidades. Diante disso, a história da Igreja Católica no Brasil foi marcada pelo distanciamento dos fiéis da ortodoxia e do clero oficial. Possibilitando com isso, vivências múltiplas, sincréticas ou mesmo a construção de um catolicismo popular, longe de regras rígidas por parte do clero. Tendo como incorporação os elementos religiosos indígenas e africanos.

1.3.1. A cosmovisão moderna contemporânea é em si plural.

A primeira interpretação para compreender o pluralismo religioso ou “pluralismo de princípio” é Jesus como universal concreto. Sem diálogo entre as religiões não há paz mundial possível. E sem paz a sobrevivência da humanidade corre sérios riscos. Por isso a gravidade e absoluta necessidade de uma educação para o diálogo inter-religioso no âmbito do ensino religioso escolar. Há também uma pluralidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha, resultado da democratização operado no nosso país.

A modernidade valoriza o pluralismo à medida que esse é interpretado como resultado, não apenas do respeito à liberdade de escolha e à autonomia do sujeito, mas também fruto da troca mais intensa entre culturas distintas que acontece num mundo global.

A sociedade brasileira é marcada pela diversidade das práticas religiosas. As fronteiras não são rígidas e as ofertas são múltiplas e cada vez mais ampla. As novas religiões diferentes das cristãs e as vivências de religiosidade diversas passam praticamente despercebidas em termos numéricos, apesar de extremamente significativas, se pensadas em suas contribuições simbólicas e nas possibilidades de escolhas que oferecem. Além das mais diferentes formas de vivenciar o cristianismo, desde as compreensões e práticas variadas internas ao catolicismo e as multiplicações intermináveis dos evangélicos até as tradições afro-brasileiras, como candomblé e umbanda, o espiritismo e suas variantes, as tradições indígenas e as religiões estrangeiras restritas a grupos étnicos, existe uma enorme variedade de outras religiões ou práticas de religiosidade distintas.

A presença de uma sensibilidade plural exige de todos hoje em dia uma real transformação no modo de ver, entender e captar a dinâmica religiosa da alteridade. O outro é sempre mistério, enigma, novidade, trazendo consigo um “patrimônio espiritual” capaz de enriquecimentos inusitados. Tratar-se de uma alteridade que nunca poderá ser complementada ou deslocada de sua irrevogável particularidade. O essencial não pode ser radicalmente compartilhado: é descoberta permanente, outras vezes é susto! O diálogo será sempre a busca da “identidade na diferença”, quando uma palavra, um silêncio, um gesto ou um olhar, desvendam as frestas de uma nova possibilidade de ser e de transformar-se.

Sobre a experiência religiosa, tomamos como referência, o artigo de GRUEN (2004), em “Novos sinais dos tempos para o cultivo da fé”, que ensina-nos dizendo que do ponto de vista da antropologia cultural, no princípio está o nexos existente entre três elementos para o senso religioso, desde os seus primários, a saber:

1) experiências intensas, que indicam a presença, no mundo, de algum poderoso ser superior; 2) medo diante desse “mistério tremendo”; 3) desejo ardente de obter algum favor por intermédio dele. Medo, poder, desejo parecem ser “as três coordenadas propedêuticas ao religioso e condensadoras daquele sagrado em que a humanidade de todos os tempos se encontra.

É por meio dos mitos, ritos e normas que a experiência coletiva do sagrado vem sendo codificada e a religião é o núcleo polissêmico que vão estabelecendo tempos e espaços dedicados ao culto; normas, ritos, palavras e objetos, escritos, instituições, pessoas encarregadas desse “serviço”, tudo isso passa a ser considerado sagrado.

2. Ensino Religioso e laicização no Estado de Sergipe

Sergipe, é o menor Estado brasileiro, detém, contudo, um dos maiores potenciais de progresso do país. Este compacto Estado, com 21.994 Km² e uma população de 1,5 milhão de habitantes, distribuídos em 75 municípios. Cria estratégia e empenha uma nova política educacional sobretudo quando se refere ao ensino religioso da rede pública estadual.

O estudo da educação religiosa Escolar na História da Educação e no contexto cultural de Sergipe é desafiador. Quando nos deparamos com uma diversidade de crenças e pensamentos seja ela, de cunho filosófico ou religioso.

O Estado de Sergipe é constituído por um rico universo cultural de diferentes identidades e tradições religiosas, sendo assim a população sofreu influências de povos de etnias; indígenas, africanas e européias. Nesse sentido a colonização sergipana é marcada pela chegada de povos de outras nacionalidades penetrando pelo interior do Estado entre eles, os holandeses, franceses, italianos, espanhóis, portugueses e africanos. Tendo consciência que o estado de Sergipe é rico em tradições religiosas e culturais convém que os professores busquem valorizar a cultura local para que o desenvolvimento cultural do nosso estado seja mais amplo.

Nesse contexto o objetivo da Matriz de Referência do Ensino Religioso é mobilizar o educador para sentir a importância de sua ação na sala de aula, na escola, na comunidade e no mundo. Faz-se necessário reconhecer nessa proposta um instrumento fundamental para desenvolver um ensino de qualidade centralizado no aluno.

Para isso é preciso que todos os envolvidos no processo de aprendizagem, educador e discentes, ampliem consciências e transformem padrões de comportamento, favorecendo a aquisição dos conhecimentos que a escola tem o dever de transmitir.

A matriz de Referência constituirá um documento que irá orientar o trabalho pedagógico em todos os níveis: planejamento, metodologia e avaliação, de forma a garantir uma aprendizagem significativa.

A presente proposta do Ensino Religioso da Secretaria de Educação, com base legal na LDB (Lei de Diretrizes e Base do Ensino), e na (Resolução CEB n. 02 de Abril de 1998)⁶⁵, (Câmara de Educação Básica), visa garantir ao cidadão o acesso ao conhecimento religioso independentemente de credo.

Todos sabem que o Ensino Religioso é parte integrante essencial da formação do ser humano, como pessoa e cidadão, estando o Estado obrigado a promovê-lo; embora sem revestir-se de caráter doutrinário ou proselitista, possibilitando aos educandos o acesso à compreensão do fenômeno religioso e ao conhecimento de suas manifestações nas diferentes denominações religiosas.

De acordo com o artigo 19, I da Constituição Federal a relação entre o Estado e as denominações religiosas deve satisfazer aos interesses públicos, visando à formação integral e o pleno desenvolvimento da pessoa humana, o que é objetivo fundamental da educação nacional, tal como mencionado no art. 205 da Carta Magna.

O Ensino Religioso tem como objeto a compreensão da busca do transcendente e do sentido da vida, que dão critérios e segurança ao exercício responsável pelos valores universais, que funciona como base da cidadania. Esse processo antecede qualquer opção por uma religião.

Com a marca diferencial desta Secretaria e anseio de contemplar discentes e docentes, foi elaborada a Proposta curricular do Ensino Religioso numa construção coletiva, cuja mesma contemplará as atividades em sala de aula das Escolas Públicas do nosso Estado, a partir de um olhar diversificado, os conteúdos aqui propostos permeiam, todos os segmentos religiosos e sua relação com o Meio Ambiente, o Ser Humano, a Ética e o Transcendente.

Gostaríamos nesse momento de agradecer a Secretaria de Educação pela iniciativa, aos professores da rede aos estudantes aos pais e funcionários que fizeram parte dessa construção na melhoria de uma Educação de Qualidade.

A cultura de modernização educacional sobretudo no Ensino Religioso na rede pública estadual, trouxe uma nova abordagem filosófica e descentralizadora do caráter proselitista que a tão pouco tempo exercia uma forte presença da religião católica nos conteúdos pré estabelecidos nas séries, iniciais e finais do ensino fundamental.

A partir da implementação das leis 10.639/98 e 11.645/2008, as aulas ministradas pelos docentes da rede ganharam uma nova visão, ou seja: na forma dos educandos pensar, agir, escolher ou não essa disciplina como parte integrante do seu contexto social, real vivenciando sua realidade, a cultura religiosa sergipana é vivenciada pela matrizes africanas e indígenas, marcadas pelos remanescente de quilombos que traz um forte legado da religiosidade popular sobretudo nas cidades de Laranjeiras, onde a maior parte da população é oriunda de família de escravos, a Cidade de Japarutuba com a Festas dos Santos Reis e São Benedito, que trazem consigo um grande herança da religiosidade popular na semana que cultua suas divindades Afro-Brasileira. É notório observar que o ensino religioso no estado de Sergipe começa a partir desse novo entendimento transferir ao Estado o papel de fomentar e conduzir o ensino religioso no chão da escola dissociando-se da igreja onde a mesma deverá desempenhar seu papel dentro das comunidades que assim se fizer necessária a sua presença. Vejamos um trecho do artigo de Marcos Silva quando fala dessas questões.

3. Reflexão para a Educação Religioso Escolar na atualidade

A necessária superação das tradicionais aulas de religião; A inserção de conteúdos que tratem da diversidade de manifestações religiosas, dos seus ritos, das suas paisagens e símbolos.

⁶⁵ Lei de Diretrizes e Base do Ensino e Resolução CEB n. 02 de abril 1998.

Promover a investigação sobre a nossa herança religiosa. Conhecer o DNA religioso que chegou até nós.

Estamos em tempo de visão sistêmica. Devemos ter clareza de que o Brasil é um gigantesco e paradoxal espaço multicultural, com toda sua heterogeneidade. Estamos atravessando um novo modo de pensar, novo estilo de vida: da lógica de fragmentação passamos à do todo interligado; da estrutura à do processo; da construção do conhecimento à da rede em contínuo movimento.

No terreno da educação escolar, formal, vamos incorporando práticas como inter e transdisciplinaridade e religação dos saberes. Na esteira do educador Paulo Freire temos que ensinar exige pesquisa, disponibilidade para o diálogo, ensinar exige respeito aos saberes dos educandos, ensinar exige criticidade, ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, ensinar exige reflexão crítica sobre a prática.

Devemos fazer a mediação de nossa experiência cristã com outras experiências religiosas, pois o mundo é pluralista. Valorizar os conceitos de Deus, revelação, Igreja, graça, sacramentos, moral ética, educação ambiental, vida eterna, relação com o mundo, religião e missão. O estudo desses conceitos provoca o entendimento de diferentes enfoques de teorias teológicas. É tarefa social da escola trabalhar a diversidade.

Propiciar ao ser humano a construção da cidadania, possibilitando o diálogo inter-religioso, o respeito as diferenças, a superação de preconceitos e a ampliação de relações democráticas e humanizadora. Contribuir com o conhecimento acerca do fenômeno religioso, refletindo e assimilando as diversas expressões do sagrado face a realidade sociocultural.

Educação e Diversidade Religiosa

Amauri Carlos Ferreira⁶⁶

Resumo: Educação ética e diversidade foi tema da pesquisa desenvolvida na UFMG em 2009, na qual procuramos a partir de entrevistas, relatos e conversas informais com educadores da educação básica evidenciar as manifestações da diversidade no espaço escolar. Nessa pesquisa, a diversidade religiosa aparece como responsável na formação do preconceito. Tendo em vista que é polêmico falar de diversidade religiosa em um país tipicamente cristão, as questões ligadas a essa problemática estão circunscritas a pequenos espaços evidenciando conflitos e dilemas. Essa comunicação apresenta parte dessa pesquisa e discute a diversidade religiosa na escola e os desafios de professores especificamente aqueles que lecionam Ensino Religioso e História da África.
Palavras chave: educação, diversidade religiosa, escola, lei.

Educação, ética e diversidade foi tema da pesquisa desenvolvida na UFMG em 2009⁶⁷, na qual procuramos a partir de entrevistas, relatos e conversas informais com educadores da educação básica; evidenciar as manifestações da diversidade no espaço escolar. Os relatos dos professores nomeiam diversidades tais como: racial, cultural, religiosa, sexual, indígena, necessidades educativas especiais.

Buscou-se a partir dessa realidade da diversidade na diferença a explicitação das mesmas pelos professores, dentre elas, a religiosa aparece ligada ao preconceito em relação às religiões afro-brasileiras. O que levou-nos a discutir a diversidade religiosa na escola a partir dos docentes de história e Ensino Religioso. Nessa pesquisa a diversidade religiosa aparece como responsável na formação do preconceito étnico racial quando a lei 10639/2003 é promulgada e o componente curricular de História e Cultura Afro-Brasileira passa a ser exigido.

Foi a partir de relatos de professores de história e ensino religioso, na faixa etária de 40 a 50 anos entre 15 e 30 anos de magistério, que se pode perceber como a diversidade é reconhecida em micro espaços e ao mesmo tempo evidencia preconceitos tanto por parte de professores, como também, de estudantes.

Essa comunicação discute a *diversidade religiosa* e seus impasses teóricos no espaço da escola. A reflexão foi a partir dos relatos de professores ao evidenciarem a dificuldade em se trabalhar com a história da África e religiões afro brasileiras. Para melhor compreendermos esse processo refletimos a partir da morada da lei a qual desencadeou a discussão sobre a diversidade religiosa na escola.

A morada da lei

A construção de um ethos legal possibilita o reconhecimento do outro. A igualdade na espécie e a diferença enquanto particularidade abre possibilidades de grupos organizados exigirem direitos novos a serem contemplados. Em relação ao Brasil a promulgação da lei 10639/2003 evidencia essa exigência de direitos novos, uma vez, que no seu processo de legitimação a luta de movimentos sociais se fazem reconhecer. Destaca-se no Brasil a luta do movimento negro e outras instituições por ações afirmativas na exigência e no cumprimento da lei, que torna obrigatório em todo o território nacional, no ensino Fundamental e no Ensino

⁶⁶ Doutor em Ciências da Religião-Professor da PUC-Minas

⁶⁷ Pesquisa de pós doutoramento sob a supervisão de Miguel G. Arroyo e Nilma Lino Gomes.

Médio, a História da África e das tradições afro-brasileiras. Em decorrência dessa luta essa lei foi atualizada pela lei 11.645/08 para incluir os povos indígenas⁶⁸.

A discussão dessa exigência demanda a preparação de professores para atuar em instituições de ensino e, ao mesmo tempo, demandar de políticas públicas a efetivação de tal exigência. Tendo em vista que esse trabalho se concentrou nos relatos de professores em relação à tradição afro-brasileira a questão indígena fica para um outro momento.

No que se refere à lei 10.639/203, GOMES & MARTINS (2009,p.89) afirmam que:

Uma das questões que sempre temos discutido, quando debatemos a inclusão da lei n-10.639/203 e suas respectivas diretrizes curriculares nacionais nas escolas da Educação Básica, é a necessidade da discussão sobre o negro brasileiro e o continente africano como parte integrante da história do Brasil e do mundo. O apelo a uma profunda especificidade que essas temáticas trazem - com o qual concordamos - não pode ser realizado de forma isolada do que acontece em nosso país e no mundo. O desafio tem sido discutir a temática racial brasileira e africana, como parte constituinte das relações sociais, culturais, políticas e históricas da sociedade.

A exigência de cumprimento da lei está nesse esforço dos movimentos sociais que a exigiram buscando formas de uma melhor qualificação dos profissionais para atuação. Segundo GOMES, (2008,p.20), é sabido que a lei 10.639/03 tem motivado uma série de ofertas de cursos de aperfeiçoamento e de especialização a respeito da História da África e da cultura afro-brasileira nos diversos estados brasileiros.

Nessa direção, saber a realidade desses profissionais foi o primeiro passo para compreender de que maneira a diversidade indaga a educação. Se por um lado, os docentes necessitam ter um conhecimento de história do Brasil, da Colônia aos dias atuais, a inserção da temática étnico-racial tem sido um desafio nesse processo de cumprimento e sensibilização de questões ligadas à informação e a formação. Por outro lado, discutir a questão da diversidade é trazer para o campo da ética essa reflexão e, ao mesmo tempo apontar para o outro numa perspectiva de compreender o diverso independente da sua diferença.

A lei vem de encontro a esse processo de reconhecimento do outro. Ao mesmo tempo em que discussões sobre a ética nos PCNS (Parâmetros Curriculares Nacionais) passaram a fazer parte de discussões no cotidiano da escola.

A promulgação da lei mesmo com todas as dificuldades trouxe benefícios e apontou na sua execução conflitos que tangenciaram dilemas que impulsionaram a compreender de que maneira a diversidade indagou a educação. Nessa abordagem, o outro sai do campo do abstrato e assume a sua concretude na relação explícita de um outrem diferente na particularidade e igual na espécie. O Ethos passa a ser construído e compreendido no campo de sua transformação.

⁶⁸ O Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 da LDB passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B: O artigo 26 estabelece que : Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

E a sua atualização :Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“**Art. 26-A.** Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.”

Com um novo componente curricular desafiador e complexo percebe-se que o desafio aumenta quando há ausência de material didático e a maneira que o negro é tratado na sociedade, que segundo Gomes,(2001,p.89) significa rever as enunciações e a maneira como o segmento negro é retratado nos cartazes, nos livros didáticos, nas festas e nos auditórios. Representa, também, desvelar o silêncio sobre a questão racial na escola.

A história do negro por ser desconhecida proporciona erros teóricos e preconceitos. As representações eurocêntricas e ausência de reconhecimento do continente africano não é novidade para qualquer pessoa que queira se aventurar no campo da história da África. Esse processo não é novo. Ele se perde no tempo basta buscarmos em Herótodo ou mesmo na cosmologia de Ptolomeu passando pelo darwinismo social até a concepção da nova história. Aprendemos a não considerar a África na sua história e em suas tradições. E no caso da história do Brasil esse processo se dá de forma correlata. O estudo sobre África são ínfimos, além de um processo de negação da contribuição do negro à sociedade brasileira.

Com todas essas questões e outras ligadas ao componente curricular, outro desafio se evidencia e, ao mesmo tempo, aponta para desvelar o preconceito em relação à contribuição dos estudos africanos para as tradições afro-brasileiras, é o da diversidade na diferença.

A Morada da Diversidade : A Escola

A diversidade inclui a diferença. O diverso aponta para uma construção social e histórica de pertencimentos a grupos que se fazem respeitar pelas diferenças que possuem. Os seres humanos possuem características que os colocam diferentes dos demais : cor do cabelo e da pele, voz, altura, peso, comportamentos sexuais e políticos enfim, heranças biológicas e escolhas que fazem parte da condição humana.

Há confusão dos termos diversidade e diferença , ora igualando ora diferenciando o que mostra nesses conceitos uma relação dialética e grande complexidade .No entanto, reconhecer a diferença não quer dizer identificá-la no campo da diversidade. O diverso mesmo sem consciência de sua razão de ser é evidenciado e classificado em grupos que o representam.Dai que o diverso é um elemento perturbador dentro de uma ordem já estabelecida mais do que a diferença dentro da história do pensamento. Se a diferença coloca-nos dentro de um pensar e de uma ação filosófica, seja no sentido das grandes narrativas equivalendo a representação, ou das micro-narrativas como descontinuidade ou a própria irrupção do novo. A diversidade evidencia-se dentro de uma ação política na qual o reconhecimento do diferente implica numa ação de respeito a direitos e conquistas que levam a uma exigência ética que reconstrói o *ethos* , como casa, morada,lugar que o ser se sente bem. .

É no campo da diversidade que os conflitos e dilemas surgem, pois o outro em sua concretude apresenta concepções diferentes daquelas socialmente aceitas e legitimadas. Os seres humanos são diversos em suas escolhas e manifestações culturais. Quando o diverso passou a frequentar o interno da escola a evidência de um outro, diferente de um eu, surge e dá lugar a um processo de construção pedagógica da diversidade.

A escola é a instituição na qual o diverso está presente nas relações com as coisas , com o saber e com as pessoas. O mundo escolar sempre foi diverso desde seu início. A convivência com o diverso no espaço da escola e questões ligadas a valores passaram a se evidenciar e a fazer parte do cotidiano do processo ensino-aprendizagem nos anos 90 do século XX. A pluralidade de valores morais e religiosos passaram a fazer parte da vida do estudante, tendo a vista a crise dessas instituições de formação de longo prazo. Ao mesmo tempo evidenciou uma nova configuração familiar e religiosa nas gerações e a figura do responsável fazendo parte da formação valorativa da criança e do adolescente. Consideramos que a diversidade na escola nos anos 90 mudou práticas pedagógicas, ou melhor, indagou a forma de ensinar e aprender. A exigência de uma convivência mútua instaurou questões ligadas a relação ética que de uma certa forma voltou seu olhar para o outro demarcando o respeito às diferenças. Reflexões em torno da transversalidade do conhecimento no processo educativo demarcou no campo da valorização do outro um passo para se pensar a diferença e a diversidade.

No campo do diverso o *ethos* ético se reconstruiu e várias discussões em torno da ética e formação de valores chegou ao cotidiano da escola, com o intuito de compreender e estabelecer projetos que pudessem construir valores de longa duração. A diversidade aponta para o desafio

de reconhecer o outro em sua diferença. É importante ressaltar que as diferenças culturais trazem problemas e conflitos, segundo MONTERO (1996,40):

“As diferenças culturais emergem como problemas, sempre que as pessoas, grupos ou instituições estão empenhados em integrar em um todo mais ou menos homogêneo as diferenças de hábitos, visões de mundo e valores distribuídos em um dado espaço geográfico”.

Este é o primeiro momento de um ethos legal que reconhece e iguala o outro abrindo a possibilidade de compreensão das diferenças. Estabelece o critério do respeito e reconhecimento do outro, abrindo possibilidades para o ethos ético. Consideramos fundamental para se pensar o campo da diversidade a questão da ética. A morada da diversidade é ética, pois abre para a relação com o outro no sentido de ir além da língua que se fala, da cor a pele que se tem, das escolhas sexuais que se faça. Uma igualdade na espécie e uma diferença em comportamentos culturais.

Os projetos em torno de valores religiosos e sociais intensificaram-se e em aulas como as de Ensino religioso, a questão de valores passou a fazer parte do cotidiano da escola. A dificuldade de se ensinar valores religiosos estava no latente preconceito em relação ao diverso “pobre” que tem direito a educação e por outro lado, ao diverso negro que passou a frequentar e a continuar seus estudos a partir dos anos 90 do século XX. Tal perspectiva, conduziu a discussões em torno de direitos novos e na compreensão de valores diversos advindos das classes populares. Desvelar tal procedimento implica entender de que maneira o outro, seja o pobre, o negro, o indígena, os marginalizados em geral contribuem com valores a serem compreendidos e reconhecidos pela escola.

Nessa direção, buscamos saber dos professores da educação básica na faixa etária de 40 a 50 anos em torno de 15 a 20 anos de magistério, a identificação das diversidades ou diferenças no espaço da escola. Tal sondagem foi com o intuito de buscar entender melhor a compreensão dos educadores sobre o tema da diversidade e tentar refletir sobre a questão do outro dentro da ética, uma vez que não existe ética sem o outro.

Nos relatos dos professores em seus trabalhos realizados nos cursos de especialização e aperfeiçoamento, os educadores nomeiam diversidades tais como: racial, cultural, religiosa, sexual, indígena, necessidades educativas especiais. O curioso é que ao apontar a problemática de aceitação do outro em sua diferença, três diversidades aparecem com maior frequência: a racial, necessidades educativas especiais e sexual. A primeira e a terceira associada ao preconceito e a segunda a inclusão. A primeira, a racial, é associada à religiosa o que nos leva a pensar sobre a diversidade religiosa num país tipicamente cristão e a indagar: Existe essa diversidade no Brasil?

PIERUCCI, (2006,p.49) mostra que, na tabulação avançada do Censo Demográfico 2000, divulgado em maio de 2002, nosso pluralismo religioso aparece bem desmilinguido: quase binário. Três décadas atrás, os três maiores grupos religiosos eram os católicos, os protestantes e os espíritas. Hoje, os três maiores contingentes a figurar nas tabelas de religião do Censo são os católicos, os evangélicos e o sem religião. Se você retira os sem religião do pódio, sobram somente aqueles que se declaram ou católicos ou protestantes- ou seja, os cristãos em sentido estrito.(...) a diversidade religiosa, brasileira, é quase nada.

Sem entrar nessa discussão se há diversidade religiosa no Brasil ou não, a pesquisa aponta para uma manifestação da diversidade étnico-racial como geradora de preconceitos e dentre eles o da religião afro-brasileira. Como o censo de 2000, aponta para uma tendência de um país cristão. A maioria é católica e com um forte crescimento dos evangélicos essa hegemonia passa a se configurar em pequenos espaços. A evidência dessa homogeneização se deu quando uma dos temas do ensino básico foi discutir segundo os professores a tradição religiosa afro-brasileira tentando cumprir a determinação da lei. Tal tentativa fez evidenciar o preconceito. Para Bobbio,(2002,p.103):

“entende-se por preconceito uma opinião ou um conjunto de completa, que é acolhida acriticamente e passivamente pela tradição pelo costume ou por uma autoridade de quem aceitamos as ordens sem discussão: acriticamente e passivamente, na medida em que a aceitamos sem verificá-la, por inércia, respeito ou temor e a aceitamos com tanta força que resiste a qualquer refutação racional, vale dizer, a qualquer refutação feita com bases em argumentos racionais. Por isso se diz corretamente que o preconceito pertence à esfera do não racional, ao conjunto

das crenças que não nascem do raciocínio e escapam de qualquer refutação fundada num raciocínio”.

O preconceito em relação à umbanda e ao candomblé, segundo os relatos dos professores, foi em relação a conteúdos da tradição mítica africana. A lei 10639/2003 exige que se aprenda história da África e tradições afro-brasileiras. Nessas tradições discutir a origem mítica da África, por exemplo, é falar em orixás que se tornou um problema religioso para as religiões evangélicas pentecostais e neo-pentecostais. Tal problema se iniciou na sala de aula e estendeu a outros professores e responsáveis.

Segundo os professores vários pais e responsáveis compareceram a escola para tentar proibir o ensino das tradições africanas. Os conflitos em relação ao ensino da história da África das tradições africanas vão em direção a formação religiosa brasileira que tem em sua maioria a formação cristã. Para os professores os evangélicos constituem o problema maior não somente entre os pais e responsáveis pelos estudantes, mas também entre outros professores e funcionários das escolas.

Os professores de história mencionam que a exigência da lei despertou preconceitos que estavam velados e os de Ensino Religioso apontam para questões de intolerância em relação às práticas religiosas diferentes das cristãs.

Considerações Finais

A exigência da lei no ensino das tradições afro brasileiras levou a desvelar o preconceito em relação às religiões de matriz africanas. Com o componente curricular que contempla tradições afro-brasileiras as religiões como o Candomblé e a Umbanda são discutidas no campo histórico e também no de experiências religiosas. Estudantes, professores, responsáveis e familiares evidenciaram preconceito em relação às religiões de matriz africanas o que tem gerado conflitos para os docentes da escola básica ao ministrarem esse componente curricular.

À medida que os estudos africanos e afro-brasileiros avançam em relação ao aprofundamento de temáticas históricas e culturais, os conhecimentos nos livros didáticos e no curso de formação para professores passam a ser circulados e a fazer parte de discussões que conduzem a uma melhor compreensão da identidade brasileira. A tendência é que possa diminuir o preconceito em relação ao Candomblé e a Umbanda no que se refere a sua origem e extensão.

Nesse caminho o *ethos* do diverso se abre para compreender as manifestações da diversidade que no espaço da escola se apresentam multifacetadas. Nessas micro-relações pensar o negro e suas tradições é apontar para a diversidade racial e não apenas para as diferenças de crenças religiosas distintas da tradição cristã. É pensar que a formação do preconceito em relação às religiões africanas se deve a um silêncio e a uma ausência de estudos africanos e afro-brasileiros no que se refere a cultura do negro.

Pensar sobre a diversidade é refletir sobre a questão da construção de um *ethos* ético a partir de sua concretude. A morada da diversidade é ética. Ela abre para a relação com o outro no sentido de ir além da própria condição humana é se reconhecer no espaço da igualdade e da diferença.

Referências Bibliográficas

- BOBBIO, Norbert. Elogio da Serenidade e Outros Escritos Morais. São Paulo, UNESO, 2002.
- GOMES, Nilma Lino & MARTINS, Aracy Alves. História da África e das Culturas Afro-Brasileiras: a Construção dos Plurais. In: Formação Continuada de Docentes da Educação Básica: Construindo parceria. Angela Imaculada Loureiro de Freitas Dalben, Maria de Fátima Cardoso Gomes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- GOMES, Nilma Lino. Breve Descrição do I Curso de Aperfeiçoamento em História da África e das Culturas Afro-brasileiras. IN: Literaturas Africanas e Afro-brasileiras na Prática Pedagógica. AMANCIO, Iris da Costa et all (ORG.). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MONTEIRO, Paula. Diversidade Cultural: inclusão, exclusão e sincretismo. In: DAYRELL, Juarez (org). Multiplos Olhares sobre a Educação e cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade Religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: As Religiões no Brasil- Continuidades e rupturas. Faustino Ferreira, Renata Menezes (Orgs.) Petrópolis, Vozes, 2006.

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: REINVENÇÃO DE UMA PRÁTICA EDUCATIVA NO CURSO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Prof^ª Dr^ª Eunice Simões Lins Gomes - DCR - PPGCR - UFPB

Aldenir Teotônio Cláudio - DCR - UFPB

Ana Cândida Vieira Henriques - DCR - UFPB

Claudiana Soares da Costa - DCR- UFPB

RESUMO: O Curso de Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba tem como abordagem o fenômeno religioso, sendo esse entendido como característica cultural dos povos, passível de ser pesquisado, que visa estudar as crenças e práticas religiosas e suas conseqüências para a vida humana e a sociedade. Nosso objetivo consiste em preparar os discentes do Curso de Ciências das Religiões através da imaginação, explorando a dimensão simbólica do cotidiano da realidade escolar do ensino religioso nas escolas municipais desejando ultrapassar a burocratização e o conformismo que se explicita nos livros didáticos do ensino religioso proposto nas salas de aula. A metodologia consiste na pesquisa descritiva, de campo e com abordagem qualitativa e fenomenológica. Como instrumento para coleta dos dados, o questionário semi-estruturado.

Palavras-chave: Ciências das Religiões. Imaginação Simbólica. Práticas Educacionais.

1 INTRODUÇÃO

A dimensão teórico-prática da Educação e Religião é um processo altamente complexo, e, portanto, uma necessidade que se impõe, tendo em vista que a religiosidade está arraigada na tradição cultural e profundamente incorporada na experiência pessoal do ser humano, repercutindo diretamente no espaço escolar. Muitas vezes esta relação é elaborada de forma conformista, burocrática e confessional pelos docentes do ensino religioso.

Frente a este desafio, o Curso de Licenciatura em Ciências das Religiões, vem propor uma abordagem articulada entre as Ciências Sociais para o fenômeno religioso, em que a interdisciplinaridade constitui um amplo campo de ensino-pesquisa constituído por um conhecimento imaginativo, crítico e compreensivo das crenças e práticas religiosas que se desdobra em aberturas, combinações e complementações entre as diversas disciplinas.

O objetivo deste artigo, portanto, consiste em preparar os discentes do CR através da imaginação, explorando a dimensão simbólica do cotidiano da realidade escolar do ensino religioso nas escolas municipais desejando ultrapassar a burocratização e o conformismo que se explicita nos livros didáticos do ensino religioso proposto nas salas de aula.

No primeiro momento, tecemos os conceitos sobre educação e religião, contextualizando seus trajetos históricos, a proposta e objeto das Ciências das Religiões. Demonstramos, graficamente, o perfil das três turmas atualmente matriculadas no Curso de CR da Universidade Federal da Paraíba.

A metodologia utilizada foi descritiva, de campo e com abordagem qualitativa e fenomenológica, cujo, objeto de estudo é o próprio fenômeno, isto é, as coisas em si mesmas e não o que é dito sobre elas. (HUSSERL, 1967). Como instrumento para coleta dos dados o questionário semi-estruturado.

Em seguida, refletimos sobre a construção de práticas educativas, relacionando com as possíveis condições do ER no espaço municipal. Por fim, analisamos a possibilidade de uma

ação pedagógica mediante o uso da imaginação simbólica pelos docentes do ER, capacitando-os para reconhecer e valorizar o poder da imaginação em sala de aula. Utilizando nesse espaço o Teatro Pedagógico com respaldo no pensamento mítico e simbólico, através de um breve diálogo com as teorias de Eliade, Campbell, Barchelard e Durand.

Sendo assim, sugerimos que pelo aprofundamento de nossa sensibilidade na ação educativa, possamos creditar em nossa prática um novo sentido no Educar, pois, como diz Barchelard “Imaginar é aumentar o real em tom”. Eis o nosso desafio!

2 TECENDO CONCEITOS

2.1 SOBRE EDUCAÇÃO E RELIGIÃO

No sentido mais amplo, educação é um processo de atuação de uma comunidade sobre o desenvolvimento do indivíduo a fim de que ele possa atuar em uma sociedade pronta para a busca da aceitação dos objetivos coletivos. Para tal educação, devemos considerar o homem no plano sócio-cultural, intelectual e espiritual consciente das possibilidades e limitações, capaz de compreender e refletir sobre a realidade do mundo que o cerca. Segundo Aurélio (2002), educação é o processo de desenvolvimento da capacidade física, intelectual e moral da criança e do ser humano em geral, visando à sua melhor integração individual e social.

Consideramos que a educação tem caráter permanente. Não há seres educados e não educados, estamos todos nos educando. Existem graus de educação, mas estes não são absolutos. Esta afirmação tão coerente nos faz refletir sobre o processo educativo contínuo, como base de uma constante busca pela melhoria da qualidade da formação docente e discente. A ação educativa, portanto, implica um conceito de homem e de mundo concomitantes, é preciso não apenas estar no mundo e sim estar aberto ao mundo. (FREIRE, 1996).

Esta perspectiva nos faz entender a educação enquanto desenvolvimento integral do indivíduo: corpo, mente, espírito, saúde, emoções, pensamentos, conhecimento, expressão, etc. Tudo em benefício da própria pessoa, e a serviço de seu protagonismo, autonomia, bem como, sua integração harmônica e construtiva com toda a sociedade.

Neste sentido, compreendemos que a educação do cidadão é um processo complexo que inclui múltiplos aspectos, inclusive o religioso enquanto dado antropológico e sócio cultural presente na história da humanidade. O conhecimento é assimilação crítica e responsável de conteúdos e métodos acumulados pelas ciências no decorrer da história, e a universidade apresenta-se como facilitadora dessa, ao ensinar a aprender, ao oferecer aos educandos posturas e estratégias cognitivas éticas. (PASSOS, 2007).

Este pensamento nos leva a interpretar que o Curso de CR participa desse processo complexo de ensinar a conhecer com autonomia e responsabilidade que é creditado à universidade, pois, a Religião compõe o conjunto dos demais conhecimentos, tanto como fonte de informação sobre o ser humano, a sociedade e a história, quanto como fonte de valor para a vida dos educandos.

De acordo com Alves (2003), a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir, é como um espelho no qual nos vemos, ela não se liquida com a abstinência dos atos lamentais e a ausência dos lugares sagrados, ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta. Basta depararmos com uma situação de dor, na qual todos os recursos técnicos tenham se esgotado para acordarmos um pouco videntes, profetas, benzedores, mágicos, curadores, etc., aquele que reza e suplica sem saber ao certo a quem.

É fácil, portanto, identificar, isolar e estudar a religião como comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes, sendo necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil e disfarçada, pois, ela se constitui em um dos fios que se tece o acontecer do nosso cotidiano. (ALVES, 2003).

2.2 SOBRE AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Para entendermos o conceito de Ciências das Religiões tecemos rapidamente o contexto histórico que o fundamenta. De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o século XIX foi caracterizado por profundas transformações no ocidente, nas quais as ciências naturais e as ciências humanas passaram por um processo de ramificação. Decorrente disto, surgiu a história das religiões, que propunha como escopo o estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade até então conhecidas.

Juntamente aos estudos de história comparada, foram se afirmando cada vez mais - na segunda metade do mesmo século - os estudos e interpretações dos fatos religiosos metodologicamente novos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos diante de uma exigência tipicamente iluminista de uma ciência da religião que tivesse a capacidade de reunificar as contribuições que as diferentes disciplinas vinham oferecendo para o conhecimento científico das religiões. Nasceu, então, a ciência da religião.

Para Alves (2003), a Ciência da Religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso. Como o disse “A consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento”.

No geral, quem fala de Ciência da Religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, do outro, de um objeto unitário, contrapondo-se a uma multiplicidade de métodos. Mas há quem prefira falar de Ciências das Religiões por estar convencido tanto do pluralismo metodológico quanto do pluralismo do objeto. Diante do exposto, os autores afirmam que as Ciências das Religiões é um campo disciplinar e, como tal, com uma estrutura aberta e dinâmica. (FILORAMO E PRANDI, 1999)

Este pensamento nos remete a afirmar que o objeto das Ciências das Religiões consiste no estudo e na interpretação do fenômeno religioso em suas diversas manifestações, com base no convívio social dos indivíduos, constituindo-o objeto de estudo do conhecimento na diversidade cultural, proporcionando um espaço de respeito tendo como pressuposto o caráter científico.

De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o objeto não só das ciências das religiões mais de toda disciplina que se envolve com o estudo das religiões é a própria religião. No caso das CR, esta não poderá deixar de corresponder àqueles caracteres de “hipoteticidade”, arbitrariedade, verificabilidade e falsificabilidade, que marcam a ação do método científico.

Além da religião, outro objeto das CR é a sua autonomia relativa e não absoluta, entendendo por autonomia o princípio de autodireção do objeto em questão. As regras básicas que direcionam o comportamento e a ação do objeto são geradas a partir de dentro e não impostas de fora, isto não significando imunidade às influências externas.

A realidade das religiões na história milenar, juntamente com as contínuas mudanças – dentro de um contexto histórico-cultural - de ritos, crenças e formas sociais religiosas revela a persistência de estruturas e comportamentos: dos mitos aos processos simbólicos que desafiam o passar do tempo e a relativização própria do devir histórico. Estes comportamentos e crenças, além de demonstrarem ter uma lógica própria, possuem também formas próprias de auto-regulamentação, reforçamos com uma expressão de Weber, na qual as religiões demonstraram possuir *lógicas* próprias, não do tipo ideal, mas sim estrutural. (FILORAMO E PRANDI, 1999)

O Curso Ciências das Religiões, portanto, trata-se de uma abordagem articulada entre as Ciências Sociais e o fenômeno religioso, sendo esse entendido como característica cultural dos povos e patrimônio da humanidade, passível de ser pesquisado, o qual visa estudar as crenças e práticas religiosas e suas conseqüências para a vida humana e a sociedade. Ele possui uma estrutura multidisciplinar, tratando-se de um campo de intersecção de várias subciências e ciências auxiliares como a História da Religião, a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião, entre outras.

Este novo tratamento do fenômeno religioso possibilita o cumprimento da legislação vigente dentro dos Parâmetros Curriculares Nacionais do ensino religioso nas escolas. Paralelamente à qualificação para o magistério, o presente curso visa formar religiólogos que desempenharão as atividades de pesquisadores, consultores e assessores de órgãos de pesquisa, governamentais ou não, confessionais ou não.

Os cientistas das religiões, mesmo que se dediquem a pesquisa detalhadas, não perdem de vista a totalidade da religião estudada, ou seja, é capaz de associar suas investigações especiais à religião como totalidade, não questiona a veracidade nem a qualidade das religiões, pois, sua

proposta principal é estudar o fenômeno religioso no seu significado geral através de várias outras especialidades, concentrando-se nos estudos científicos desta manifestação. (GRESCHAT, 2005)

Muitos confundem a prática dos teólogos com os cientistas das religiões, os primeiros quando estudam outra religião, na maioria das vezes partem da própria fé, pois, ao investigarem como os outros concebem seu deus, crença ou pecado, tendem a tomar a própria religião como referência, enquanto os cientistas das religiões são especialistas em religião, buscam estudar todas as religiões, sem, no entanto, apontar a veracidade ou qualidade de alguma delas.

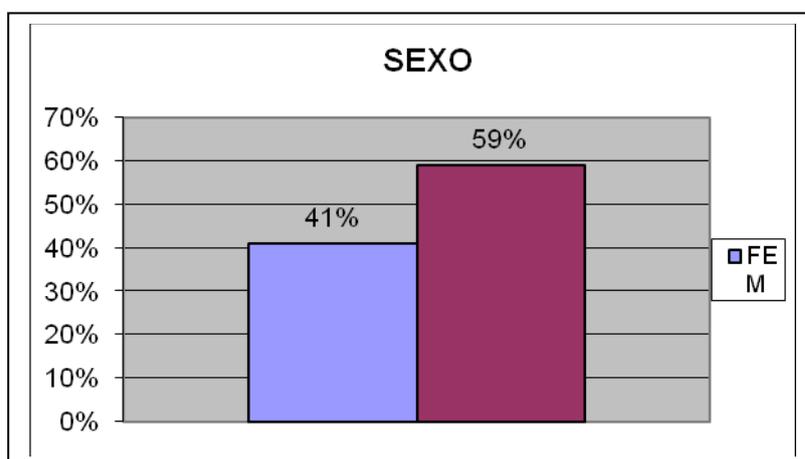
Nas ciências das religiões não há espaço para a teologia, pois, o que determina o campo da mesma é sua base empírica; o método indutivo é que delimita seus extremos e o que o caracteriza são os juízos de fato, fundados nos limites do possível e na neutralidade do observador. Já na teologia, os métodos trabalhados se baseiam em um conceito de religião não empírico, fruto de revelação. (FILORAMO E PRANDI, 1999).

3 CONFIGURANDO O PERFIL DOS DISCENTES DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UFPB

No intuito de conhecer os alunos do Curso de CR da UFPB, configuramos o perfil das três turmas atualmente matriculadas até o semestre 2010.1, onde coletamos todas as informações mediante uma pesquisa descritiva com abordagem qualitativa, utilizando-se de um questionário semi estruturado e da entrevista.

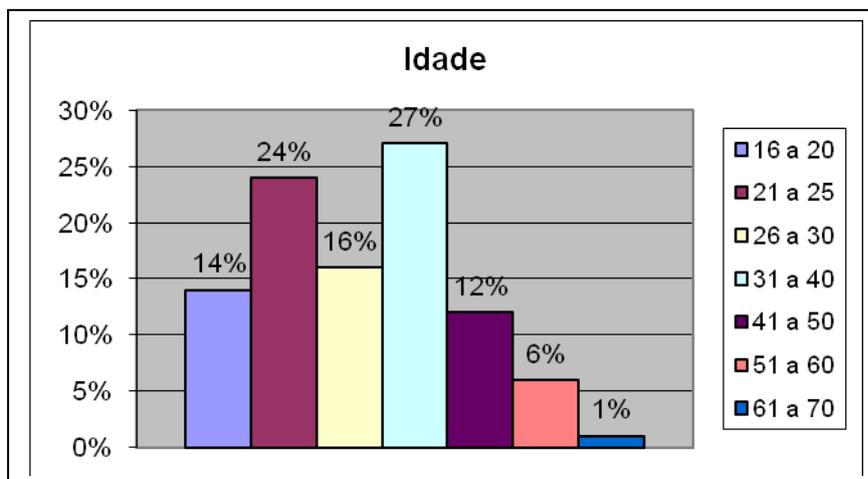
Nesse questionário, contemplamos várias questões como gênero, idade, as práticas religiosas das quais fazem parte, bem como, os motivos que os levaram a optar por Ciências das Religiões, se gostariam que o mesmo se tornasse em um curso de Teologia, entre outros. Até o momento da aplicação do questionário e do momento em que realizamos o estudo, com base no semestre em curso da universidade há em torno de cento e cinquenta alunos regularmente matriculados distribuídos em três turmas e, espontaneamente, participaram desta pesquisa oitenta e três alunos, conforme dados abaixo:

Gráfico 01



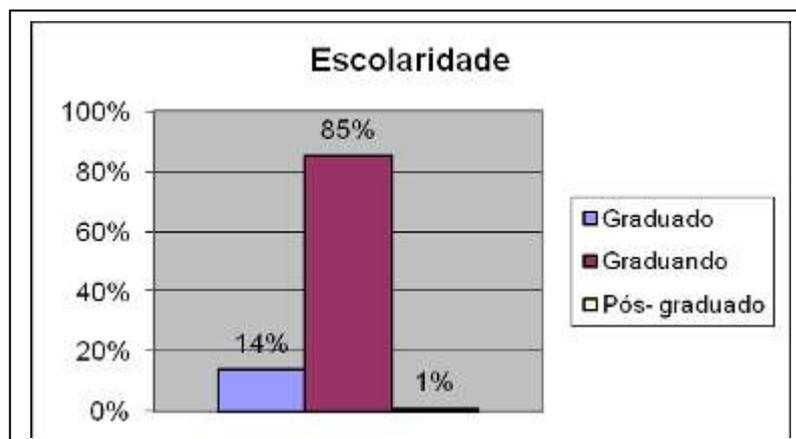
Quanto à questão de gênero, predomina atualmente no curso de CR o sexo masculino com 59%, o número de mulheres é significativo também. O que permitirá uma boa representação em sala de aula do sexo masculino.

Gráfico 02



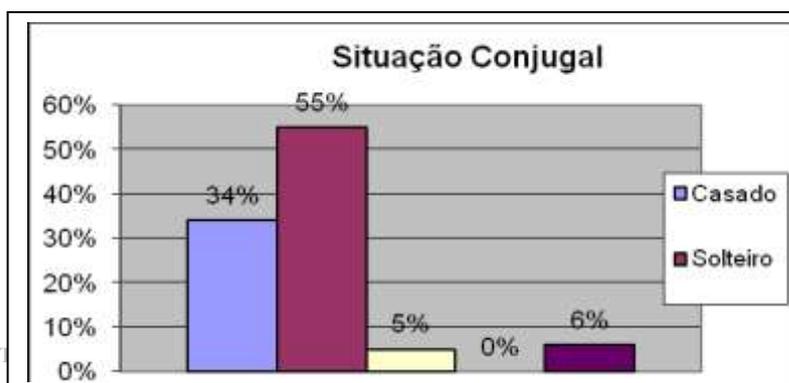
Esse gráfico mostra-nos que a composição referente à idade é bastante heterogênea, com uma participação acentuada de pessoas em idade madura, chegando alguns na terceira idade. Inferimos, portanto, que a busca pelo conhecimento ultrapassa o fator idade imposta pela sociedade.

Gráfico 03



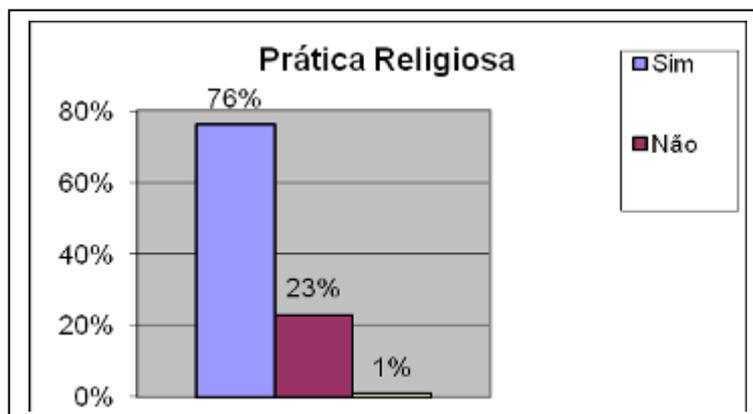
Vimos que 85% dos alunos estão na condição de graduando, 14% já são graduados e 1% tem pós-graduação. Predomina o maior número de alunos que desejam obter sua graduação em ciências das religiões e atuar no ensino religioso, muitos tem se envolvido em projetos de pesquisa que a instituição oferece e participado de grupos de pesquisa como pesquisadores.

Gráfico 04



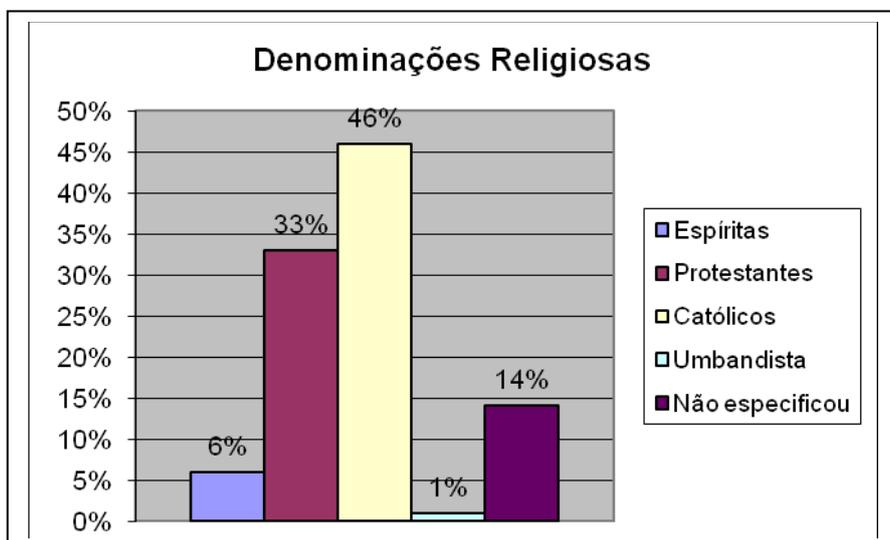
O maior percentual encontra-se na condição de solteiro, seguindo com 34% casados e 6% se colocaram como outros, os quais não especificaram esse item.

Gráfico 05



A maioria dos alunos está vinculada a uma prática religiosa com 76% de participação e, um considerável percentual não pertence a nenhuma prática religiosa.

Gráfico 06



Há uma predominância do catolicismo com 46%, seguida do protestantismo com 33%, do espiritismo com 6%, da umbanda com apenas 1% e 14% dos alunos não especificaram.

Relacionamos abaixo uma tabela que relaciona os motivos da escolha do curso, a partir dos dados coletados do questionário aplicado individualmente.

TABELA 01**Motivos da escolha do curso de CR:**

Motivos	
Indicação positiva do curso	1%
Interesse pela área no campo de pesquisa	4%
Por ser um campo novo e uma evolução para o ensino religioso	2%
Para abranger conhecimentos sobre todas as religiões	19%
Porque se identificou e achou o curso interessante	10%
Realização pessoal	1%
Complemento de estudos acadêmicos	2%
Para se especializar e atuar na educação	2%
Porque o destino quis	1%
Porque estuda a diversidade religiosa	4%
Por opção (escolha consciente)	5%
Pelo caráter científico do curso	4%
Para defender o cristianismo	1%
Melhor entendimento do assunto	5%
Por curiosidade	4%
Para adquirir e aprofundar conhecimentos	7%
Porque foi fácil passar no vestibular	2%
Por reopção	6%
Para mudar a intolerância religiosa	2%
Foi o curso que o escolheu	1%
Porque não conseguiu passar para o curso que queria	2%
Porque o curso desmitifica e abre a mente	2%
Não respondeu	11%

Observamos que as motivações que levaram aos alunos a optarem pelo Curso de CR são diversas e bastante complexas, pois, algumas delas envolvem aspectos essencialmente subjetivos. Contudo, destacamos que 19% escolherem esse curso para abranger conhecimentos sobre todas as religiões; 10% porque se identificaram com ele; 4% pelo seu caráter científico e 7% para adquirir e aprofundar conhecimentos.

No entanto, é possível perceber que predomina a opinião de aprofundar conhecimentos sobre as religiões, e na verdade o curso de Ciências das Religiões propõe em sua grade curricular um vasto conhecimento sobre o fenômeno religioso e sua aplicação na diversidade deste fenômeno a partir do próprio método de estudo.

TABELA 02

Se gostaria que o curso de CR se transformasse em Teologia:

Sim	Não	Não Justificou
7%	93%	4%

Justificativas/Sim	Justificativas/Não
Porque em nosso país a maioria das religiões é monoteísta.	Porque CR se pauta na democracia
1%	1%
Porque seria interessante juntar os dois cursos	Porque CR abrange todas as religiões
1%	12%
	Porque CR abrange todas as religiões e teologia apenas uma
	19%
	Não tem sentido – não é o objetivo do curso
	14%
	Seria uma regressão sócio-cultural
	1%
	Porque já cursou teologia
	1%
	Porque o curso é científico
	4%
	Porque o curso constitui liberdade
	3%
	Porque a teologia é proselitista
	9%
	Teologia é para ser estudado na igreja/templo
	4%
	Porque no curso abordamos o fenômeno religioso e não a fé
	3%
	Porque seria só discussão
	1%
	Porque gosta de estudar a diversidade
	1%
	Porque não quer ser pastora
	1%
	Não justificou
	13%

Constatamos que 93% dos alunos não querem que o Curso de CR da UFPB se transforme em um Curso de Teologia, justificando que CR abrange todas as religiões e Teologia tende a priorizar apenas uma (19%). E também que tal mudança não teria sentido porque iria de encontro com o objetivo do Curso (14%).

4 CONSTRUINDO PRÁTICAS EDUCATIVAS

4.1 AS NOÇÕES SIMBÓLICAS E MÍTICAS E A PERSPECTIVA DO ER NO ESPAÇO ESCOLAR PÚBLICO

O pensamento simbólico é considerado pelo historiador Mircea Eliade em sua obra *Imagens e Símbolos*, como consubstancial ao ser humano; precedendo até mesmo a linguagem e a razão discursiva. Ele segue dizendo que o símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos ao ser humano – que desafia qualquer outro meio de conhecimento (ELIADE, 1991, p.8); e vai além atribuindo as imagens, símbolos e mitos, a capacidade de responder a uma necessidade e de revelar as modalidades mais secretas do ser.

O mito enquanto uma narrativa tradicional de conteúdo religioso, procura explicar os principais acontecimentos da vida por meio do sobrenatural. Em outros termos, de acordo com Eliade (1991), o mito é algo como um relato ou uma história sagrada que se diz ter ocorrido nos tempos primordiais, no começo do universo, esse entendido como a realidade exclusiva de um determinado povo. Assim, nesse tempo remoto, os seres sobrenaturais teriam intervindo e, a partir dessa presença, estabeleceu-se o real, a existência, isto é, houve a criação.

Campbell (2007), por sua vez, trabalha com a noção de que as histórias estão ligadas por um fio condutor comum. Assim, desde os mitos antigos, passando pelas fábulas e os contos de fadas até os mais recentes sucessos de bilheteria do cinema, a humanidade vem contando e recontando sempre as mesmas histórias. Esta história oculta dentro de outras histórias é chamada por Campbell de A Jornada do Herói e tem servido de base e orientação para profissionais que estudam e se dedicam às diversas formas de contar histórias.

Este entendimento sobre Mito e pensamento simbólico propostos por Eliade e Campbell, nos leva a pensar sobre a abordagem da prática educativa, contemplando o aspecto do espaço escolar público. A esse respeito, Vale (2001), defende que a educação crítica pode ser realizada na escola pública com eficiência. De acordo com a autora, “a escola pública será fruto dos movimentos organizados da sociedade civil, dos esforços e das lutas de resistências empreendidas pelas camadas frente às imposições que lhe são postas” (VALE, 2001, p. 20).

Na sua avaliação, a concretização do ensino religioso na escola pública exige o contínuo repensar da proposta político-pedagógica das escolas municipais e estaduais de ensino. Sem perder a esperança, ela reconhece que a realização dessa nova proposta educacional demanda tempo, no entanto é preciso através do estudo e da investigação desenvolver uma prática educativa, que desenvolva potencialidade e a imaginação simbólica principalmente no âmbito do ensino religioso, foco de nosso estudo.

O que se constata a partir dessas fundamentações são os resultados efetivos que se obtêm a partir da valorização do processo de ensino e aprendizagem e da transformação da realidade em que os sujeitos vivem. É nesta perspectiva, portanto, que refletimos a disciplina do ensino religioso numa prática criativa e dinâmica, estimulando nos educandos os potenciais poéticos, lúdicos e artísticos.

Intencionamos incentivar o pensamento imaginativo na prática educativa do professor de ensino religioso no espaço escolar público, entendendo, contudo, que a prática educativa se pauta no conceito que engloba todas as pessoas e instituições que realizam a função de educar com o objetivo de desenvolver o educando como ser. Com base neste pensamento, buscamos uma educação que visa o desenvolvimento social, igualitário, justo e solidário em relação ao ambiente capaz de atingir o cidadão, a família e a natureza. (FREIRE, 1996).

Nesta perspectiva, propomos aos profissionais do ER o uso da imaginação simbólica, cujo conteúdo é trabalhado nas disciplinas de Estruturas Antropológicas do Imaginário na graduação do Curso CR/UFPB. Aprendemos que Bachelard (1978), é quem abre as portas para o estudo do imaginário, reconhecendo e valorizando o poder da imaginação, considerada como a faculdade de “deformar” imagens fornecidas pela percepção e, sobretudo, *a faculdade de nos liberar das imagens primeiras, de substituir imagens.*

O filósofo da fenomenologia da imaginação, portanto, valoriza a potência poética da imagem, que emerge do inconsciente coletivo, constituindo-se ao mesmo tempo como pensamento e linguagem. (BACHELARD, 1978). Após Bachelard, dialogamos com a teoria de Durand, o qual põe em evidência a dimensão simbólica da imagem e o dinamismo organizador da imaginação.

Segundo Durand (2003), o imaginário ultrapassa o campo exclusivo das representações sensíveis. Compreende, ao mesmo tempo, as imagens percebidas (e inevitavelmente adaptadas, pois não existe uma imagem idêntica ao objeto), as imagens elaboradas e as idéias abstratas estruturando essas imagens.

Os estudos sobre o imaginário caracterizam-se por sua constituição interdisciplinar. Teorias e métodos antropológicos, filosóficos, sociológicos, psicológicos, literários. Trata-se de uma reflexão que parte dos estudos do sentido de uma hermenêutica das imagens, dos símbolos e dos mitos de uma obra no imaginário de uma cultura, de uma época ou de um criador. (DURAND, 2003).

4.2 CONTEÚDOS TEMÁTICOS DO ENSINO RELIGIOSO E O TEATRO PEDAGÓGICO: REINVENÇÃO DE UMA PRÁTICA EDUCATIVA

A partir desta aproximação com a dimensão simbólica, propomos algumas práticas educativas, considerando as orientações do FONAPER (Fórum Permanente do Ensino Religioso), na intenção de preparar os discentes através da imaginação na realidade escolar do ER nas escolas municipais.

O art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 reconhece o ER como área de conhecimento integrante da formação básica do cidadão, e para tanto, se faz necessário integrar aos conteúdos do ER as matrizes histórico-culturais, contemplando o objeto de estudo do ER, o fenômeno religioso enquanto patrimônio imaterial do povo brasileiro. (LDB, 1996)

Segundo as orientações de Carniato (2010), é possível de forma pedagógica, organizar a diversidade de informações e de possíveis abordagens do conteúdo em cinco eixos temáticos, partindo-se do visível, isto é, do conhecimento o qual os estudantes tem acesso fora da escola, por meio da cultura, da comunicação, da observação do meio ambiente ou da experiência familiar, conforme abaixo:

- **Ritos, festas, locais sagrados, símbolos** - Centros religiosos, templos, igrejas, sinagogas, mesquitas, terreiros, casas de reza; cerimônias, oferendas, cultos, liturgias, rituais etc.;

- **Tradições Religiosas** - Indígenas Africanas e Afro-brasileiras, Judaísmo, Xintoísmo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo Fé Bahá'i, Protestantismo, Catolicismo, Pentecostalismo, novos movimentos religiosos ecléticos e sincréticos, religião cigana e outras;

- **Teologias das Tradições Religiosas** - Diferentes nomes e atributo do ser transcendente, diferenças e semelhanças doutrinas entre as tradições religiosas; mitos de origem; crenças na imortalidade: ancestralidade, reencarnação, ressurreição;

- **Textos Sagrados** – Oraís: mitos e cosmo visões das tradições indígenas, ciganas, africanas; escritos: livros sagrados das antigas civilizações e das tradições religiosas atuais;

- **Ethos dos Povos e das Culturas** – Costumes e valores dos povos e de suas religiões. (CARNIATO, 2010).

Considerando os eixos temáticos acima relacionados sob os moldes do FONAPER, pontuamos que o ER é essencialmente interdisciplinar, com isso, ele requer atividades interativas que proporcionem não só a pesquisa rigorosa, a reelaboração de dados, mas também a produção de formas literárias e artísticas do conhecimento adquirido e reflexão. Juntamente com experiências significativas na educação integral, pois, nenhuma disciplina como o ER lida com as questões humanas universais. Assim, torna-se imprescindível o uso de debate em classe, dialogo em grupo, mutirão de idéias, etc.

Focamos, contudo, nosso olhar para o eixo que contempla os ritos, símbolos e mitos. Consideramos o Teatro como uma prática educativa extremamente positiva para se trabalhar nesse eixo temático, tendo em vista a riqueza das potencialidades pedagógicas dessa ação, pois, sabemos que a prática teatral é um instrumento vivo de cultura e um veículo ativo de educação.

A esse respeito, Almeida (2002), afirma que o Teatro na Educação, consiste em trazer para a sala de aula as técnicas do teatro e aplicá-las na comunicação do conhecimento. Esteja o aluno como espectador ou como figurante, o Teatro é também um poderoso meio para gravar na sua memória um determinado tema, ou para levá-lo, através de um impacto emocional, a refletir sobre determinada questão moral, social, entre outros.

Dentro da atmosfera de educação formal, o peso das expectativas de desempenho do rendimento escolar, inibe os processos criativos. O medo de errar e o compromisso com o êxito estimulam a criança a percorrer os caminhos sugeridos pelo sistema. Entretanto, nos espaços de educação informal, por exemplo, no Teatro Educativo, as opções criativas podem provocar o surgimento de habilidades que expressem talentos pessoais, apontando diretrizes para o enfoque da vocação de cada ser, na sua realização pessoal e no futuro em sua realização profissional. (ALMEIDA, 2002).

Assim, o teatro pedagógico apresenta-se como importante alternativa para a formação comportamental como: valores, atitudes, educação moral e a formação ética, assim como para o despertar das habilidades que expressam talentos próprios, facilitando o aprendizado no dia a dia, melhor qualidade de vida e a alegria de viver em harmonia com o próximo.

Ainda na perspectiva de Almeida (2002), no Teatro Educativo, não existe a figura do dramaturgo profissional: O roteiro teatral, no caso de roteiro pequeno, esquete teatral, será construída a partir das improvisações e jogos teatrais que o professor – no caso o professor do ER - proporcionará aos alunos nas aulas.

A turma irá escrever juntamente com o auxílio do professor esse roteiro-esquete. Montado esse texto, os ensaios serão dirigidos pelo professor do ER, com o auxílio do pedagogo das artes, já que o ER tem um caráter multidisciplinar. Esse trabalho, portanto, não será destinado ao grande público, mas visa apenas à educação dos alunos que estão sob sua responsabilidade educacional.

Dentro dessa pedagogia teatral a ser apreciada no espaço escolar pelo professor do ER no uso da imaginação simbólica, ajudando-o a trabalhar a relação das imagens, dos símbolos e mitos, seria o Teatro de Bonecos e o Teatro de Animação. Tendo em vista que ao considerar o boneco a imagem do mito, isso pode proporcionar enormes possibilidades de aprendizagem.

E o ponto de partida se situa na lógica poética e narrativa do mito. Lógica esta sempre ligada à imagem. As imagens se formam, pois alguma coisa em nós provoca pensamentos que criam idéias, que por sua vez formam imagens, traduzidas depois em palavras. E a palavra então se materializa. (AMARAL, 2007).

Em outros termos, usar o boneco na linguagem do mito abre muitos caminhos para o conhecimento, pois mantendo-nos fiel à lógica da narrativa mítica, estamos nos mantendo ligados à lógica da imagem, pois, uma vez que se tem um tema visualmente definido através de imagens, o esquema dramático já está no caminho certo, pois as imagens explicam o argumento mítico. Um roteiro criado com imagens é o veículo natural de comunicação de um mito. O boneco, portanto, é a imagem de um símbolo, ou seja, de um arquétipo.

Quanto aos Símbolos, Amaral (2007), afirma que a imagem antecede a palavra, comunica mais rápido e diretamente. É mais universal. A imagem é um símbolo. E, segundo Jung, símbolo é a expressão, ou representação, de um arquétipo. Temos então esta seqüência: objeto-boneco, imagem, símbolo, arquétipo. E a autora continua seu pensamento dizendo que o Mito é uma comunicação, uma síntese significativa, não necessariamente verbal. Os mitos podem ser religiosos, ligados ao sagrado, à saga heróica de um povo, ou podem ser apenas contos populares.

Os contos populares para a autora, ao contrário dos mitos sagrados, estão mais próximos da temática cotidiana, também se referem às tradições e acontecimentos de um povo, falam de coisas terrenas, mas estão também ligados ao sobrenatural fantástico.

No Teatro de Animação, por sua vez, algumas montagens seguem a linha do teatro visual onde imagens, som e luz preponderam sobre o dramático. Na origem de cada conto existe uma imagem. A partir do momento em que a imagem adquire certa nitidez na mente põe-se a desenvolvê-la numa história. E são as próprias imagens que desenvolvem suas potencialidades implícitas, pois, trazem um conto dentro de si. (AMARAL, 1996).

Partindo desta construção, entendemos que os alunos uma vez inseridos no teatro pedagógico fariam brotar formas que assumem vida, pois, trabalhando imagens para “expressar” a sua substância, estariam recorrendo à expressão para se assumirem como criadores de formas estéticas, tendo em vista que eles possuem capacidades para criar imagens através dos sentidos.

Supomos que os docentes do ER ao se utilizarem destas abordagens em sua prática cotidiana, terão maior probabilidade de ultrapassarem a burocratização e o conformismo do espaço público escolar. E terão mais condições de trabalharem de forma criativa e lúdica os diversos mitos, comuns a todas ou maiorias das tradições religiosas. Como, por exemplo, o Mito da Criação, do dilúvio, entre outros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos por meio desta pesquisa, que a aprendizagem escolar é um processo planejado e dirigido pela atividade denominada ensino, tendo como base a atividade cognoscitiva do aluno. Consideramos, portanto, que nesse processo de construção do conhecimento, se faz necessário a reflexão proporcionada pelo uso da imaginação simbólica pelos docentes do ensino religioso no espaço público.

O Curso de Ciências das Religiões, por sua vez, se propõe frente a este desafio, a trabalhar de forma articulada entre as Ciências Sociais para o fenômeno religioso, cuja interdisciplinaridade contempla um amplo campo de ensino-pesquisa constituído por um conhecimento imaginativo, crítico e compreensivo das crenças e práticas religiosas que se desdobra em aberturas, a combinações e complementações entre as diversas disciplinas.

Sugerimos, portanto, o pensamento imaginativo na prática educativa do professor de ER no espaço escolar público, entendendo, contudo, que a prática educativa se pauta no conceito que engloba todas as pessoas e instituições que realizam a função de educar com o objetivo de desenvolver o educando como ser. Com base neste pensamento, buscamos uma educação que visa o desenvolvimento social, igualitário, justo e solidário em relação ao ambiente capaz de atingir o cidadão, a família e a natureza.

Diante de uma proposta desafiadora, torna-se imprescindível incentivar os discentes de CR a se apropriarem da pesquisa e aprofundamento teórico, vislumbrando sempre a construção de um conhecimento criativo, reflexivo e imaginativo. E no sentido de contribuir para esse novo paradigma, o CR oferece uma diversidade de disciplinas como Teatro, Estruturas Antropológicas do Imaginário, entre outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ângela. Chico Daniel: a arte de brincar com bonecos. Natal: NAC, 2002.
- AMARAL, Ana Maria. Teatro de formas animadas: máscaras, bonecos, objetos. 3ed. Editora: EDUSP, 1996.
- AMARAL, Ana Maria & BELTRAME, Valmor. Teatro de bonecos no Brasil. No prelo, 2007.
- AURELIO, O mini dicionário da língua portuguesa. 4 edição revista e ampliada do mini dicionário Aurélio. 7 impressão .Rio de Janeiro: Ed.Abril, 2002.
- ALVES, Rubem. O que é religião. São Paulo: Loyola, 2003.
- BACHELARD, Gaston. O novo espírito científico. São Paulo: Abril, 1978.
- CARNIATO, Maria Inês. Religião no mundo. Edição revista conforme o referencial curricular nacional para o ensino religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo. Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- DURAND, Gilbert. O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução de René Eve Lévié. Rio de Janeiro: Difel, 1998 FE. 2003.
- ELIADE, Mircea. Imagens e símbolos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 1999.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessário à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. O que é religião. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HUSSERL, E. Investigaciones lógicas. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Ocidente, 1967.
- PASSOS, João Décio. Ensino religioso: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VALE, Ana Maria do. Educação popular na escola pública. São Paulo: Cortez, 2001.

Ensino Religioso: Uma disciplina transformadora ou mais uma disciplina curricular?

Sônia Maria Teles Teixeira

Especializanda da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Esta pergunta veio direcionar meus estudos para um questionamento que faço desde que comecei a ministrar aulas de Língua Portuguesa para os alunos dos 6^{os} anos,⁶⁹ na Escola Estadual Nossa Senhora Das Neves, localizada na periferia de Ribeirão das Neves (cidade próxima de Belo Horizonte). Como a disciplina de Ensino Religioso com toda sua história, pode contribuir para a socialização e o desenvolvimento do corpo docente e corpo discente sem invadir a opção religiosa de cada indivíduo, considerando que a escola é um espaço onde se apresenta uma pluralidade religiosa? Como são as aulas de Ensino Religioso hoje em dia? Seria o Ensino Religioso considerado apenas mais uma disciplina curricular?

Tentarei responder a estas perguntas através de uma análise teórica, pois uma pesquisa de campo não seria possível devido à falta de tempo disponível. Mas que posteriormente em outra ocasião mais propícia, tentarei fazê-lo.

Iniciarei falando de como os alunos chegam ao 6^o ano hoje em dia nas escolas estaduais. Tendo o exemplo da escola a qual a autora ministra aulas.

Estes alunos, em uma grande maioria, chegam sem nenhum preparo. Não sabem ler e nem escrever. Com a “inclusão social,” as escolas são obrigadas a aceitarem crianças de todos os “níveis sociais, psicológicos e deficiências físicas”. Mas quero deixar claro, que não faz parte deste início de processo de investigação a “inclusão social”. Ela é um dos fatores que para mim, colabora para o desenvolvimento do processo de intimidação e a prática de violência verbal e física no espaço escolar.

Considerando e respeitando a pluralidade que se apresenta no espaço escolar tanto pelo corpo docente, quanto pelo corpo discente. Os temas trabalhados pelo professor de Ensino Religioso e aqui acrescento, não só o de Ensino Religioso, mas também como as demais disciplinas inseridas no currículo escolar, deverão ser trabalhados em sala de aula e em todo espaço escolar, para tentar sanar ou senão amenizar a violência que se instalou em nossa sociedade e no cotidiano escolar.

Outra dificuldade também enfrentada pelos professores é o grande número de alunos que vem do ano anterior com defasagem de aprendizado. Crianças que no ambiente escolar, a cada dia de convivência, notamos que são desprovidas de amor, conhecimento e principalmente de valores morais, éticos e materiais.

1. Um breve resumo da história do ensino Religioso no Brasil

No Colonialismo em 1500 a 1800, o Ensino Religioso foi efetivado de um acordo entre a Igreja Católica e o Monarca de Portugal em decorrência do regime do padroado. Empregando o método de doutrinação e o ensino como catequese, tendo caráter disciplinador a qualquer tipo de evangelização. Visando catequizar os índios e os negros.

A partir de 1800 a 1900, o ensino religioso é atrelado ao sistema de protecionismo da metrópole. O artigo 103 da Constituição Política do Império do Brasil é concretizado através do juramento pelo imperador. A igreja é subordinada e dependente do estado. Nas escolas são incluídos os manuais de catecismo da doutrina cristã. A doutrina cristã se torna obrigação para os professores de primeiras letras, nos padrões do Concílio de Trento. No reinado de D. Pedro II, a Bíblia é introduzida por protestantes em algumas escolas. No Colégio Pedro II no rio de Janeiro, o estudo das Sagradas Escrituras começa a fazer parte do currículo.

⁶⁹ Referente ao ensino fundamental de 9 anos.

No período de 1900 a 1930 e 34, o Ensino Religioso em meio a várias discussões em decorrência do parágrafo 6º, do artigo 72, no ano de 1891, onde se deixa claro que o ensino será feito por leigos nos estabelecimentos públicos. Com a carta Magna inspirada na constituição dos Estados Unidos é garantida a liberdade religiosa, porém é interpretado à moda francesa o que proíbe qualquer tipo de ensino religioso em estabelecimento público, principalmente em escolas.

O ensino Religioso em 1934 e 37 a 1945, após várias discussões, é admitido em caráter facultativo (Carta magna de 1934). O artigo 153 da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil garante o princípio da liberdade religiosa, a confessionalidade, com determinação da prática pedagógica, o direito de participação da família, a obrigatoriedade, na grade curricular nas escolas primárias, secundárias, profissionais e normais. Na Constituição de 1937, com o artigo 133, perde-se a obrigatoriedade do Ensino Religioso No Estado Novo a educação é norteadada pela ideologia nazi-facista, onde se valorizava a formação profissional, militar e a “individualidades condutoras”.

Em 1946 a 1964, o Ensino Religioso, passa a ser dever do Estado. Entretanto com a Lei de Diretrizes e Bases, nº4024/61, novos elementos são introduzidos e é tirada a responsabilidade do Estado contido no artigo. 97 onde se diz: “Sem ônus para o estado”. Com isso os professores perdem seus direitos e passam a ser discriminados.

O Ensino Religioso a partir de 1964 a 1984 torna-se obrigatório para a escola, porém o aluno tem a opção de escolha na hora da matrícula.

A partir de 1985, o Ensino Religioso começa a buscar sua identidade, seu espaço e sua redefinição de seu papel escolar. Várias entidades religiosas, entidades educacionais e vários segmentos da sociedade e interessados em geral, buscam uma nova concepção metodológica para superar as várias dificuldades, como de natureza pedagógica, dificuldades presentes no processo legislativo, dificuldades quanto à compreensão da natureza do Ensino Religioso no ambiente escolar, dificuldades de natureza sócio-política cultural.

2. O Ensino Religioso nas escolas públicas de Belo Horizonte

Para Douglas Cabral Dantas⁷⁰, em seu texto “O ensino religioso escolar: modelos teóricos e sua contribuição à formação ética e cidadã,” “Os modelos de Ensino Religioso diferem entre si, principalmente por seus pressupostos teóricos - de ordem filosófica, antropológica e teológica, sobretudo – defendidas por educadores especialistas da área, autoridades religiosas e até legisladores, o que acirra o debate acerca do papel da educação hoje, da contribuição específica da disciplina e do perfil de seu professor.” O autor cita alguns tipos de modelos de Ensino Religioso,

- a. **Modelo Confessional:** comuns em escolas confessionais cristãs que é caracterizada pelo ensino de conteúdos doutrinários aos seus alunos, com alegação que uma vez matriculados, estão sujeitos à confessionalidade da instituição. Este modelo não está mais presente na rede pública.
- b. **Modelo ecumênico ou irênico** (do grego “eirene”, que significa paz) Este Ensino religioso atende às confissões cristãs, principalmente ao que estão engajados no Movimento Ecumênico. Busca reconstruir a unidade entre os cristãos a partir do diálogo e do engajamento comuns enfatizando suas diferenças. Privilegia a relação de pessoa com o Transcendente. Modelo para os demais credos.
- c. **Modelo interconfessional:** é o modelo de Ensino Religioso compatível com todas as confissões religiosas, sem levar doutrinações nem exclusividade. Capaz de atender todos os grupos religiosos

Dantas, citando Soares (1998), teólogo e doutor em ciências da religião, “considera importante valorizar a diversidade de opções religiosas e saber relativizá-las.”

⁷⁰ Mestre em Educação pela PUC Minas, professor de Cultura Religiosa na PUC Minas e assessor do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso.

No Ensino Religioso seria importante esclarecer que nenhuma resposta religiosa pode ser absolutista. Elas têm seu contexto histórico cultural. O valor de relê-las hoje está em perceber o quanto evoluímos em nossa autocompreensão (p.38-39)

3. Objetivos gerais do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental

De acordo com os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), o ensino religioso entende que essa disciplina tem por objetivo valorizar o pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira facilitando a compreensão das mesmas que exprimem o transcendente na superação da finitude humana e que determina o processo histórico da humanidade. Isso ocorre a partir do conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso.

Para Junqueira, “muitas vezes é através da religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes”. É através da religião que o crente consegue responder determinadas perguntas como; *De onde vim? Para onde vou? Qual o sentido da existência?* Fornece também respostas às três ameaças frequentes a vida do ser humano: ignorância, sofrimento e injustiça.

Douglas Cabral Dantas, em sua tese de mestrado, sobre responde sobre a questão de a disciplina de ER ser mais que uma simples disciplina na grade curricular, falando:

“Fica claro que a proposta do Ensino Religioso se distingue dos objetivos das demais disciplinas por sua ênfase em ajudar o aluno a construir uma resposta à pergunta pelo sentido da vida, o que implica uma reflexão sistemática e vivências cotidianas em torno de um projeto pessoal ético e cidadão.”

Em sua pesquisa a respeito dos professores entrevistados: todos acharam de grande importância o Ensino Religioso na grade curricular (p. 124).

Outros objetivos revelados na pesquisa pelos entrevistados são:

o autoconhecimento do aluno, desenvolvimento de seu pensamento e socialização, ética, cidadania, sentido da vida, formação integral do aluno, fé e religiosidade, credibilidade junto à comunidade educativa, contribuição com outras atividades desenvolvidas na escola, concepção de educação nas aulas de ensino religioso. (p.124 a 126)

4. Experiência do corpo docente

De acordo com a pesquisa de Douglas Cabral Dantas, os entrevistados têm o seguinte perfil:

- a. Perfil mais maduro quanto faixa etária e quanto à experiência profissional.
- b. Atua na área do Ensino Religioso e no Ensino Fundamental I e II.
- c. Predominância pelo credo católico
- d. Grupo de diferentes realidades sociais abrangidas por suas escolas (clientela e localização geográfica)
- e. A maioria fez pedagogia como primeira área concluiu o curso de capacitação e Filosofia e Metodologia de Educação Religiosa do DAER.
- f. Outras graduações ou especializações na área do Ensino Religioso.

Pelo resultado da pesquisa se constata que os profissionais são qualificados e que o Ensino Religioso responde bem a demanda apesar da curta carga horária destinada à disciplina.

5. Receptividade das aulas pelos alunos

De acordo com as pesquisas de Dantas (p.125) quanto à receptividade das aulas:

- a. “Uma professora entrevistada, afirma ser boa a receptividade, embora acredite que professores do sexo masculino consigam manter melhor a disciplina dos alunos. As aulas são consideradas uma boa oportunidade para que os alunos expressem suas opiniões e vivências.”

- b. “A receptividade é das melhores, apesar de um mundo em constante transformação. Isto é motivo de bastante alegria e confiança, para que cada dia faça melhor. Às vezes os alunos solicitam mais aulas.”

6. Desafios sentidos

Acho propício fazer esta citação, para que sirva de incentivo. Marcelo Barros em seu livro, “O sonho da paz” nos fala:

“A paz a justiça e a fraternidade humana são possíveis. Deus as dá de presente à humanidade e Ele quer que como discípulos(as) de Cristo, façamos tudo para construí-las. Cada vez mais um grande número de pessoas se dá conta da responsabilidade das religiões e, particularmente, do cristianismo, neste trabalho de construção da paz.”

6.1. Para Maria Cristina Caetano (p.288 e 289) em sua tese de mestrado, os principais desafios pelos entrevistados foram à inserção no ambiente da escola, a gestão de sala de aula, a precariedade das fontes de pesquisa, de material adequado e a insegurança de ministrar temáticas, relativas às religiões.

6.2. Muitos são os desafios enfrentados hoje em dia pelos professores. Para Dantas (147 a149), os desafios são traçados por:

Quanto ao modelo de educação adotado na escola pública, sua infraestrutura e o manejo de sala.

- A falta de condições materiais para elaboração e realização das aulas.
- Indisciplina e falta de limites nos alunos, há alunos repetentes, desinteressados e sem leitura, provenientes da Escola Plural.
- Turmas agrupadas, quando um professor falta ou quando convém à escola, são improvisos frequentes para cobrir horário de outro professor, provocando indisciplina.
- Muitos diários de classe para serem atualizados (por exemplo: 18 diários para uma carga horária de 18 aulas)
- Distanciamento entre escola e família, quando deveriam caminhar juntos.

6.3. Quanto ao conteúdo específico da disciplina e a capacitação do professor de Ensino Religioso.

- Cautela quando trata de temas como drogas e violência, respeito aos colegas de sala e de outras religiões, devido sua adversidade de alunos que participam de gangs.
- Buscar avançar o programa em conteúdos e reflexões críticas, evitando a rotina.

6.4. Quanto aos interesses da área de Ensino Religioso e ao reconhecimento da disciplina e do professor.

- Conquistar o próprio espaço e mostrar o verdadeiro valor da disciplina.
- Articular idéias e encaminhar interesses do grupo de professores de mesma área, visto que o CONER é irrelevante nestes assuntos.
- Os professores do Ensino Religioso são vistos pelas escolas como “pau para toda obra” e pouco respeitado.
- Convencer alunos, colegas de trabalho e pais da importância da disciplina

7. Conclusão

Neste trabalho percebe-se que as questões de indisciplina e desvalorização dos professores, tanto por parte dos alunos como pela diretoria é algo presente. Os profissionais

são capacitados para ministrarem as aulas de Ensino Religioso, como comprovado em pesquisa. É simples e notório certificar que, se a disciplina de Ensino Religioso fosse levada a sério pelos alunos, poderíamos ter uma grande melhoria já que se é trabalhado o transcendente.

Apesar disso, notamos também que na trajetória do ensino religioso, houve um grande progresso. Tanto na aceitação da pluralidade religiosa nas escolas públicas quanto no campo de formação de professores. Muito se tem feito pensando na capacitação dos profissionais da área e vários cursos a distância estão sendo inseridos nas faculdades presentes e em vários locais de ensino em nossa cidade e nosso país. Conteúdos e temas são selecionados com cuidado pelos professores, seguindo os Parâmetros Curriculares Nacionais para se evitar conflitos. A carga horária é um das causas que contribui para a dificuldade de desenvolvimento de uma boa aula. Para se fazer um bom trabalho talvez uma carga horária maior fosse necessária. Sabemos que todas as áreas profissionais têm dificuldades, resta-nos detectar o problema e tentar minimizá-lo com criatividade e perseverança. Procurando sempre o melhor para nossos alunos e seu bem estar.

Se a família e a escola e o estado fizessem o seu referido papel, talvez não tivéssemos tantos problemas.

Abaixo segue um quadro com uma lista de filmes para serem trabalhados em sala de aula. Ainda não assisti a todos, mas pretendo fazê-lo assim que houver um tempo. Recomenda-se um planejamento bem feito, para não comprometer seu bom desenvolvimento em sala de aula.

Procedimentos necessários para uso de filmes em sala de aula:

- O professor deve assistir ao filme na íntegra para a preparação da didática, explorando ao máximo o tema indicado. Levando em conta a faixa etária e a linguagem utilizada.
- Escolher as melhores cenas para o estudo, caso o tempo de carga horária não seja compatível com o tempo disponibilizado, direcionando diretamente ao ponto em foco.
- Esclarecer e orientar aos alunos a proposta prevista para posteriores discussões, direcionando o olhar para as partes de maior importância.

Filmes Propostos	Temática
Além da eternidade - 1989	Princípios espirituais
A fuga das galinhas - 2004	As diversidades individuais em relação ao grupo
Lutero	Reforma protestante
Pocahontas - 1995	Tradições indígenas
Madre Tereza	Biografia de Madre Tereza de Calcutá
Paixão de Cristo - 2003	Releitura da via dolorosa
Todo Poderoso - 2003	Livre arbítrio e a onipotência divina
Amor além da Vida - 1998	Discussão entre o suicídio e a condenação ao inferno
Não tenha Medo: a vida e os Ensinamentos do papa João Paulo II - 1996	A trajetória do papa João Paulo II e suas mensagens para o mundo contemporâneo
Deixados para trás 1 - 2001	Sobre o livro do Apocalipse da Bíblia
Deixados para trás 2 - 2002	Sobre o livro do Apocalipse da Bíblia
Anjo de vidro - 2004	Existe um destino?
O Mistério da Liberdade - 2002	Influência dos mortos na vida dos vivos
Hércules	Mitologia
O príncipe do Egito - 1998	Judaísmo
As 200 crianças do Dr. Korazak 1990	Direitos infinitos
Campo dos sonhos - 1989	Vida pós a morte
O último imperador - 1987	Cultura Chinesa
Casamento Grego - 2002	Cultura grega
Sete anos no Tibet - 1997	Dalai Lama como mentor espiritual
Deus é brasileiro - 2001	Cultura religiosa

Referências bibliográficas

Barros, Marcelo. *O sonho da paz: ecumenismo religioso e o diálogo entre povos* – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

Bueno, Silveira: mini dicionário de língua portuguesa – 2ª ed. – São Paulo: FTD, 2007.

Caetano, Maria Cristina. *O ensino religioso e a formação de seus professores: dificuldades e perspectivas*. Belo Horizonte, 2007. Ficha catalográfica; Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Dantas, Douglas Cabral. *O ensino Religioso escolar: modelos teóricos e sua contribuição à formação ética e cidadã*. Horizonte; Revista de estudos de Teologia e ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – v. 2, n 4 p 112-114, 1º semestre 2004. Disponível: < www.biblioteca.pucminas.br > Acesso em 16 de junho de 2010.

Dantas, Douglas Cabral. O Ensino Religioso na Rede Pública Estadual de Belo Horizonte MG. Disponível: < www.gper.com.br > Acesso 16 de junho de 2010.

Figueiredo, Anísia de Paulo. *O ensino Religioso no Brasil. Tendências, conquistas, perspectivas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. – (Coleção Ensino Religioso Escolar. Série Fundamentos)

FONAPER - Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares do ensino religioso*. São Paulo, SP - 1ª edição – 1997.

FONAPER. Disponível em: < www.fonaper.com.br > Acesso em: 19 maio de 2010

Google Brasil. Disponível em: < www.google.com.br >

GPER. Grupo de pesquisa Educação e Religião. Disponível em: < www.gper.com.br > Acesso em: 19 de maio de 2010.

Junqueira, Sérgio. *O processo de escolarização do ensino Religioso no Brasil* – Petrópolis, RJ: vozes, 2002

Magri, Vanessa Carneiro Bonina Lima e Camargo, Marilena Aparecida Jorge Guedes de (UNESP – Rio Claro). *O ensino religioso na Escola Pública: Um estudo sobre a experiência da Rede Estadual de Minas Gerais*. Disponível: www.Acesso em 13 de junho de 2010

Nery, José Israel. *O ensino religioso no Brasil (ERE) no contexto da história e das leis*. Revista de Educação, Brasília: AEC do Brasil 22(88): 7-20, 1993. Disponível: < www.gper.com.br > Acesso em 13 de maio de 2010.

Disponível em: <www.gper.com.br> Acesso em: 16 de junho 2010

Rodrigues, Edile Maria Fracaro. Junqueira, Sérgio. *Fundamentando pedagogicamente o Ensino Religioso*, In Junqueira, Sérgio. Curitiba: Ibpex, 2009.

Wachs, Manfredo Carlos. A didática do Ensino Religioso: Contribuição para a formação de professores em curso Normal. Disponível em: <www.google.com.br

Soares, Afonso Maria de Ligório. Criadas para trabalhar? As questões trabalhistas entre nós e os deuses. Diálogo: Revista de Ensino Religioso, São Paulo: Paulinas, n.12, p. 38-39, out. 1998.

Vasconcellos, Celso dos Santos. *Os desafios da disciplina em sala de aula e na escola*
Disponível em: < www.crmariocovas.sp.gov.br/amb_aphp?t=014 > Acesso em

ENSINO RELIGIOSO NO MUNDO GLOBALIZADO

Giovanna Cristina Januário Alves⁷¹

Ana Maria Coutinho de Sales⁷²

Resumo: Nesse texto discorremos sobre as perspectivas e desafios do(a) professor(a) de ensino religioso, frente ao processo de exclusão social, que vem atingindo a sociedade brasileira. Para tanto, partimos de estudos sobre o desenvolvimento do ajuste neoliberal e de sua hegemonia. Busca-se, portanto, compreender dialeticamente o conceito de ajuste neoliberal e como ele, de forma hegemônica, vem influenciando nas questões econômicas, políticas, culturais e sociais dos países subdesenvolvidos e emergentes, bem como no comportamento das pessoas. Neste contexto, faz-se necessário discorrer sobre o Ensino Religioso enquanto disciplina voltada para formação crítica/reflexiva do(a) cidadão(ã), buscando compreender sua contribuição para a prática de atitudes de tolerância dos jovens e adolescentes frente à uma sociedade pós moderna, onde os valores voltados para o relacionamento, como: amizade, solidariedade, respeito..., estão esquecidos, em detrimento de valores extremamente competitivos e que diz respeito aos interesses pessoais/individuais, priorizando o “ter” em detrimento do “ser”.

Palavras-chave: Ensino Religioso, valores, globalização

I - Introdução

O Ensino Religioso no Brasil ao longo deste século tem sido alvo de debates, em meio a conflitos e opiniões divergentes, quanto a sua inclusão ou permanência no sistema escolar e das conseqüências que de tal decorrem. Do começo ao fim do século XX, o Ensino Religioso é concebido como elemento eclesial na escola. Os grupos interessados em sua discussão e efetivação na rede oficial de ensino são normalmente representativos de igrejas, estas por sua vez, demonstram estarem conscientes do seu papel de evangelizar o ambiente da educação escolar, por direito e dever, e o fazem na intenção de cumprir sua missão.

Desta forma, o Ensino Religioso passou por inúmeras regulamentações, todas elas como fruto de lutas e questionamentos nos debates travados na sociedade civil organizada.

Se antes o Ensino Religioso foi considerado um elemento eclesial na escola, pelo tipo de tratamento que lhe foi dado, nos últimos anos a discussão tem se dado em torno de assegurá-lo como elemento normal do sistema escolar, com os objetivos voltados para uma clientela pluralista.

Neste sentido, o Ensino Religioso não deve ser entendido como ensino de uma religião ou das religiões na escola; mas sim, como o ensino de uma área do conhecimento que trabalha com as formas simbólicas, míticas e místicas, bem como, com conteúdos transversais da grade curricular e que são inerentes ao relacionamento humano e o sentido da vida, garantindo a liberdade do educando, sem proselitismo e/ou atrelamento a qualquer doutrina religiosa.

Segundo a Lei 9475 em seu Art 33, temos que: “O ensino religioso, de matrícula facultativa dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

Ao analisarmos subjetivamente a lei acima, percebemos uma contradição onde se diz que é obrigação do Estado oferecer a disciplina, porém a mesma é facultativa para o(a) aluno(a). E isto certamente traz prejuízos para o desempenho das finalidades do que se propõe o Ensino Religioso, pois a maioria das pessoas estão habituada a prática da barganha, neste caso, por

⁷¹ Especialista e Mestranda em Ciências das Religiões/UFPB
email: giovannacrisalves@hotmail.com

⁷² Professora Doutora – UFPB (orientadora)

entender que em termos concreto não irão adquirir nada em troca, se recusam a frequentar as aulas de ensino religioso.

Isso se constitui em apenas um dos entraves, dentre tantos outros por que passam o (a) professor(a) de Ensino Religioso.

Como professora de Ensino Religioso, vivenciei na prática alguns desses entraves, como por exemplo: horários das aulas – sexta feira à noite, aulas aos sábados à tarde, onde a maioria das alunas trabalhava como domésticas e os alunos no comércio, especificamente na feira-livre, cujo dias de pico é o final de semana (sábado e domingo). Isso significava dizer, que a cada sábado eu tinha um público diferente e bem reduzido; reuniões dos representantes de turmas no horário de minhas aulas; professores pedindo o horário de minha aula para fazer uma revisão para prova etc.

Sentia-me constrangida com todas essas questões; como se não bastasse, durante os intervalos, na sala dos(as) professores(as), sempre encontrava um ou outro colega de trabalho que se chegava com uma conversa de eu devia fazer uma oração em minhas aulas para melhorar a disciplina daqueles(as) alunos(as) mais indisciplinados.

Esse tipo de comportamento demonstra a falta de conhecimento sobre o sentido da disciplina Ensino Religioso, bem como, leva-nos a refletir sobre a necessidade de ser uma disciplina integrante do sistema de ensino.

De acordo com os parâmetros curriculares nacionais do Ensino Religioso, temos que este é um processo que antecede a qualquer opção religiosa e independe dessa mesma opção. Não é inter-religioso, nem ecumênico, mas antecede à opção religiosa, que se fará na família ou na comunidade religiosa. Por isso é fundamental que se defina de uma vez que Ensino Religioso a ser ministrado na escola pública não é “aula de religião”, muito menos “catequese”, pois

Dentro do espírito da nova lei do ensino Religioso, é preciso ter presente que não se deseja dar catequese na escola pública, mas fazer um ensino que respeite a pluralidade cultural e a diversidade religiosa inerente a maior parte da nossa população estudantil. Não é função da escola pública educar a fé, nem fazer proselitismo, isso é propaganda de uma outra confissão religiosa. O objetivo é apresentar o transcendente, tal como e concebido as mais variadas culturas e tradições religiosas.

(Ensino Religioso - Capacitação para o Novo Milênio – Caderno nº 01.p.22)

É, pois um desafio para os(as) professores(as) de Ensino Religioso favorecer para que suas aulas, seja um espaço de construção do conhecimento religioso a partir do convívio social dos educando, com base no diálogo e na reverência ao transcendente.

Em se tratando dos tempos atuais, sentimos essa necessidade com maior intensidade, uma vez que estamos perdendo determinados valores, como: solidariedade, respeito, amor ao próximo etc., é, portanto urgente a necessidade de contribuirmos para resgatarmos esses valores, enfatizando sempre que “quem ama cuida”.

Se amamos nossa família, nossos amigos, nossos animais, nosso planeta, nosso próximo, enfim se amamos, devemos cuidar, e cuidar com amor. A esse propósito, SANTOS, nos lembra que:

Cuidar do outro como percebemos, é muito mais amplo e desafiador, permeia o ser humano e a natureza em sua forma mais ampla de representação e expressão; porém, é inegável que o cuidar só se efetiva de maneira eficaz, quando aceitamos, assumimos e enxergamos esse outro como nossa imagem. Esse contexto não colocará diante de uma situação onde a reflexão imediatamente nos indicará o melhor caminho a ser trilhado. Dependendo de como estamos abertos ao aparentemente diferente, todavia igual em direito e condição de ser e existir encontraremos a resposta de como realizar

uma benéfica e real mudança, na existência da vida neste/deste planeta.

(SANTOS, 2009, P.75)

II - ASPECTOS HISTÓRICOS DO ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL

Ao longo da história da educação brasileira, percebe-se uma indefinição acerca do Ensino Religioso questionando-se desde sua regulamentação, bem como questões meramente metodológicas; sendo tratado durante muito tempo como um apêndice do sistema educacional brasileiro e em consequência, como um elemento estranho na grade curricular.

Para melhor situarmos no tempo cronológico os passos dados por esta disciplina no sistema educacional brasileiro, valemo-nos da divisão histórica proposta por Anísia Figueiredo que assim a define:

1° - Horizonte do Colonialismo	1500 à 1800
2° - Horizonte do Regalismo	1800 à 1900
3° - Horizonte do Positivismo	1900 à 1930/34
4° - Horizonte do Nacionalismo	1934/37 à 1945
5° - Horizonte do Liberalismo	1946 à 1964
6° - Horizonte do Autoritarismo	1964 à 1984
7° - Horizonte do Reconstitutivismo	1985...

1 - O Colonialismo - 1500 à 1800 - A Igreja Católica teve um papel determinante na trajetória da educação brasileira, e o Ensino Religioso era "efetivado como cristianização por delegação pontifícia, justificativa do poder estabelecido". Havia o entendimento claro, em decorrência do regime de padroado, que o ensino seria o ensino da religião católica, e visava unicamente a conquista de negros e índios ao sistema colonizador de ver e viver a vida.

2 - O Regalismo - 1800 à 1900 - Difere do período anterior apenas no fato de o ensino não ser ministrado unicamente pela Igreja Católica. O artigo 103 da Constituição Política do Império do Brasil (1824), traduz legalmente o juramento do imperador em manter a Religião Católica como a religião oficial. Apesar da introdução das Escolas Imperiais, e de uma incipiente rede de escolas públicas, a educação é dominada pelas escolas religiosas.

3 - O Positivismo - 1900 à 1930/34 - O Estado brasileiro nasceu depois da instalação do Império, pois até ali o Brasil não passava de uma colônia portuguesa. Durante todo o período do Império, Estado e Igreja estiveram juntos. Com a República inaugura-se uma nova fase. O Estado passa a ser laico, resultando na separação entre Igreja e Estado.

O Ensino Religioso é tolerado e passa por inúmeros questionamentos, uma vez que a constituição de 1891 determina que: "Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos."

4 - O Nacionalismo - 1934/37 à 1945 - O Ensino Religioso passa a ser facultativo para o aluno, após amplas discussões sobre sua inclusão na Carta Magna de 1934, Na Constituição de 37, no artigo 133 perde a obrigatoriedade também para os mestres ou professores.

5 - O Liberalismo - 1946 à 1964 - O Ensino Religioso é entendido como dever do estado para com a liberdade religiosa do cidadão. A primeira legislação, que pode ser chamada de LDB, é a lei 4.024/61 que o coloca como componente da educação, mas fora do sistema escolar.

6 - O Autoritarismo - 1964 à 1984 - Passa a facultar ao aluno o Ensino Religioso, mas o torna obrigatório para a escola.

7 - O Reconstitutivismo - 1985... - E o início de um grande debate que visa buscar uma

identidade para o Ensino Religioso, e a definição do seu espaço e papel na escola.

Inserindo-se nesta história da educação e da relação entre Estado e Igreja, aqui rapidamente descritas, pode-se dizer, em grandes linhas, que foram duas as modalidades de Ensino Religioso ao longo da história: uma colonial-regalista e outra liberal.

A colonial-regalista, confunde-se com o período colonial e o império. Sob o regime do padroado e do regalismo, a religião católica mantinha privilégios junto à coroa e o monopólio do ensino. Neste contexto, o ensino, constituiu-se em ensino humanista-católico. Dessa forma, Ensino Religioso é ensino da religião oficial, a religião católica, como evangelização, cristianização.

No período republicano, o Ensino Religioso é mantido na escola pública, porém numa perspectiva liberal, o que resultou que a frequência a ele passou a ser opcional para o aluno.

Apesar das pequenas diferenças, perpassa na história uma linha comum: o Ensino Religioso sempre foi confessional, apesar de garantida aos pais ou responsáveis a opção pela confissão religiosa na qual o Ensino Religioso escolar de seus filhos seria ministrado.

A título de ilustração, apresentamos, em seguida, a legislação constitucional e ordinária que historicamente disciplinaram a questão.

A Constituição do Império, 1824, estabelecia que a "religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião oficial do império".

A primeira Constituição da República, 1891, no parágrafo 6, do artigo 72, estabelecia que "será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos".

A Constituição de 1934, em seu artigo 153, dizia:

“O Ensino Religioso será de frequência facultativa é ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais e responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais ”,

A Constituição de 1937 praticamente mantém o texto de 1934. O artigo 133 diz:

"O Ensino Religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos".

A Constituição de 1946, mantém a mesma linha de definição, jogando o Ensino Religioso como princípio de toda a legislação do ensino. Assim, de acordo com o art. 168, diz:

"A legislação do ensino adotará os seguintes princípios: (...) V - O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrada de acordo com a opção religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável".

A legislação educacional determinada por esta Constituição, demorou anos para ser feita e, finalmente, em 1961, tornou-se a Lei 4.024, conhecida como a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB). O artigo 97 dessa lei estabelecia que

“O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários normais das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado sem ônus para os cofres públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

Parágrafo 1º - A formação de classe para o Ensino Religioso independe de número mínimo de alunos.”

Parágrafo 2º - O registro dos professores de Ensino Religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva".

A Constituição de 1967, mantida pela Emenda Nº 1 de 1969, estabelece, no Inciso IV, do Parágrafo 3º, do artigo 168, que o "Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio.

A Segunda LDB, a Lei 5.692/71, apenas repete o texto constitucional de 67.

A Constituição de 1988 Art. 210, parágrafo 1º diz que: "o Ensino Religioso no de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental".

Percebemos que a lei não contemplava o olhar para a diversidade religiosa, contribuindo para que prevalecesse a religiosidade do professor. Somente depois dos anos 80 é que se começou a discussão sobre a possibilidade de se incluir no currículo desta, o conhecimento plural religioso já existente no Brasil

É importante lembrar neste momento, que esta conquista foi antecipada pela realização de dois Encontros Nacionais de Coordenadores Estaduais de Ensino Religioso em Brasília, nos anos de 1986 e 1987, respectivamente 5º e 6º ENERs; neste mesmo período alguns deputados constituintes, envolveram-se de forma mais intensa nos debates sobre educação e Ensino Religioso.

Neste período o GRERE (Grupo Nacional de Reflexão Sobre Ensino Religioso), teve um papel importante para legalização do Ensino Religioso, tanto no Congresso, bem como junto as entidades religiosas, buscando unir e prestar um maior esclarecimento quanto a natureza e objetivo do Ensino Religioso como elemento integrante do sistema educacional brasileiro. Da mesma forma, outras entidades, legalmente constituídas, representaram os coordenadores estaduais de Ensino Religioso no Congresso Nacional, apresentando a emenda, em vista da normalização da matéria no texto constitucional, destacada como a segunda a ser protocolada no Congresso Nacional, fruto da mesma mobilização incentivada pelo 5º e 6º ENERs.

Em 1996, o MEC divulgou os Parâmetros Curriculares Nacionais, só que nestes, não constava os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, houve portanto a necessidade de criar os PCNER, esse fato de certa forma, contribuiu para o fortalecimento do processo de regulamentação de tal componente curricular.

O passo seguinte se deu nos respectivos estados, territórios e no Distrito Federal, ao longo do processo constituinte estatal. Uma vez garantido no ensino fundamental pela "lei maior", a batalha dos mesmos grupos e entidades objetivavam a acrescentar o termo "e médio", para ampliar o dever do Estado para com o Ensino Religioso em toda a educação básica.

LDB, Lei 9.394/96, em seu artigo 33, afirma: "O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido sem ônus para o estado."

A partir daí, novas dificuldades são somadas às anteriores. Se antes o Ensino Religioso compreendido como elemento eclesial na escola, é tratado como uma prática educativa extra-curricular ou fora do sistema de ensino, agora surge a questão da história do "sem ônus para os cofres públicos".

Sobre essa questão SCHENEIDER(1998, p.7) comenta que " a LDB, além de não trazer novidades, agrava a confusão, [...] restando as organizações religiosas a definição dos conteúdos e a garantia dos professores"

Este fato causou grande descontentamento nas comunidades escolares bem como nas diversas denominações religiosas, que em consequência disso, organizaram mobilizações, abaixo-assinados etc.

Devido a todos esses acontecimentos, foram apresentadas três propostas de mudança, sendo duas de autoria do poder legislativo, uma na pessoa do Deputado Nelson Marchezan (PSDB/RS) e outra do Deputado Maurício Requião (PMDB/PR), e uma proposta do poder executivo.

O deputado Nelson Marchezan, com o seu Projeto de Lei Nº 2.757/97, não almejava grandes mudanças na lei. Este solicitava apenas a retirada da expressão "sem ônus para os cofres públicos". Para isso, ele argumentava que o Ensino Religioso é componente curricular do

ensino fundamental de grande importância para a formação do cidadão e como tal, é dever constitucional do Estado arcar com o seu ônus.

A proposta do deputado Maurício Requião - Projeto de Lei nº 2.997/97, sugeria modificações na redação do artigo 33 da LDB, uma vez que pretendia que o Ensino Religioso fosse parte integrante da formação básica do cidadão, cujos conteúdos deveriam respeitar a diversidade cultural brasileira e a serem definidos segundo parâmetros curriculares nacionais, de comum acordo com as diversas denominações religiosas ou entidades que as representam, e ainda vetava qualquer forma de doutrinação ou proselitismo.

Já o projeto de autoria do Poder Executivo - Projeto de Lei 11.3.043/97, mantinha praticamente a íntegra do texto original da LDB, propondo apenas que seus dispositivos não seriam aplicados quando o Ensino Religioso adotasse a modalidade de caráter ecumênico, favorecendo o acesso a conhecimentos que promovessem a educação do senso religioso; respeitasse as diferentes culturas e fosse ministrado sem proselitismo. Remetia à definição de procedimentos e conteúdos, bem como às formas de treinamento, recrutamento e remuneração dos professores para a competência de cada sistema de ensino, admitindo parceria total ou parcial, para este fim, com entidade civil constituída pelas diferentes denominações religiosas.

Através da mobilização de diversas entidades sociais e religiosas, parlamentares e lideranças políticas de todos o país, chegou-se a conclusão de que o deputado Padre Roque (PT-PR) membro da Comissão de Educação, Cultura e Desporto, seria a pessoa mais indicada para ser o relator do assunto. O relatório oferecido pelo deputado apresentava as principais justificativas para mudança do texto da nova lei. É importante frisar que este é fruto de inúmeros debates, com a participação de diversos segmentos da sociedade civil organizada. Transcrevemos na íntegra o teor do referido relatório:

"A análise dos três projetos evidencia importantes convergências que merecem ser destacadas. Todos adotam o princípio de que o Ensino Religioso é parte integrante essencial da formação do ser humano, como pessoa e cidadão; estando o Estado obrigado a promovê-lo, não só pela previsão de espaço e tempo na grade horária curricular do ensino fundamental público, mas também pelo seu custeio; quando não se revestir de caráter doutrinário ou proselitista, possibilitando aos educandos o acesso à compreensão do fenômeno religioso e ao conhecimento de suas manifestações nas diferentes denominações religiosas.

Trata-se de uma postura que satisfaz plenamente os dispositivos constitucionais que definem a relação entre o Estado e as igrejas, inserindo-se inclusive de forma adequada na hipótese de colaboração de interesse público, prevista no art. 19, I, da Constituição Federal. Nada mais de interesse público do que a formação integral e o pleno desenvolvimento da pessoa humana, objetivo fundamental da educação nacional, tal como mencionado no art. 205 da Carta Magna.

Tanto isso é verdade que, em inúmeros sistemas de ensino estaduais e municipais, inspirados nos princípios consignados na Constituição de 1988, estabeleceram-se parcerias que têm logrado êxito no campo do Ensino Religioso. Tais experiências estão seriamente comprometidas pelo dispositivo atualmente constante do art. 33 da Lei Darcy Ribeiro, cujo conteúdo desobriga o Poder Público, sob o ponto de vista pedagógico e financeiro. Na realidade, a lei parece cercar o espírito humanista, abrangente e integrador, pelo qual o Ensino Religioso foi incluído como disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Esse dispositivo desencadeou na sociedade brasileira um processo significativo em prol do Ensino Religioso, esclarecendo de vez o seu papel e a sua importância na educação e corrigindo distorções históricas não redimidas no texto da lei. Dessa forma, pela primeira vez no Brasil se criam oportunidades de sistematizar o Ensino

Religioso como disciplina escolar que não seja doutrinação religiosa e nem se confunda com o ensino de uma ou mais religiões. Tem como objeto a compreensão da busca do transcendente e do sentido da vida. que dão critérios e segurança ao exercício responsável de valores universais, base da cidadania. Esse processo antecede qualquer opção por uma religião.

A verdadeira existência do indivíduo-pessoa humana, as relações interpessoais e, de modo mais amplo, as relações sociais e, por decorrência, a existência da própria sociedade, dependem da autenticidade dos valores, que se solidificam a partir da certeza transcendental, e de uma ética que se consolida sobretudo através do processo educativo iniciado na família, valorizado na educação escolar e nela, de modo privilegiado, no Ensino Religioso.

Não se trata apenas de questão de transmissão de meras normas de conduta. Trata-se de proporcionar na educação escolar, oportunidade para que o educando descubra o sentido mais profundo da existência; encontre caminhos e objetivos adequados para sua realização; e valores que lhe norteiem o sentido pleno da própria vida. Assim, conferindo-lhe especial dignidade como ser humano e respeito por si mesmo, pelos outros e pela natureza.

Trata-se de oferecer ao educando a possibilidade de perceber a transcendência da sua existência e de como isso confere nova dimensão ao seu ser, nele imprimindo uma marca diferenciada para a construção de uma sociedade mais justa, centrada na solidariedade, na defesa e na promoção integral da vida."

Graças a toda luta no dia 17 de junho de 1997 o Plenário da Câmara dos deputados aprovou, quase por unanimidade, o relatório acima e o texto substitutivo que este propunha. E no dia 09 de julho o mesmo substitutivo foi aprovado no Senado da República sem emendas, sendo este, sancionado pelo Presidente da República no dia 22 de julho de 1997.

A mudança da LDB com a aprovação da nova Lei nº 9475/97, que modifica o art. 33, da Lei 9394/96, sendo fruto de um consenso, assim expressa:

“...O Ensino Religioso de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das Escolas Públicas de Ensino Fundamental, assegurando o respeito a diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas qualquer forma de proselitismo...”

Segundo SCHENEIDER (1998, p.10) a grande inovação desta emenda poderia ser resumida em dois pontos: primeiro prioriza o princípio religioso sem enfatizar qualquer confissão religiosa, pois o que se objetiva é um ensino religioso agregador, o segundo ponto é a valorização da tolerância, portanto uma ratificação do ponto anterior.

Essa conquista, não significa dizer que as questões referentes ao ensino religioso estão todas resolvidas, não, pois o fato de termos a lei sancionada, não garante sua aplicabilidade de modo geral, é preciso fazer a lei na realidade e assim colaborar para construção da cidadania com mais riqueza na moral, a ética e nos valores humanos, neste sentido, temos que:

O ensino religioso é apontado como sendo fundamental na perspectiva da educação integral, especialmente na formação de valores e atitudes de solidariedade e respeito humano [...] a seu ver, [...] a formação religiosa nas escolas é dever de quem se propõe a formar cidadãos livres e conscientes. (KUHN, 2005, p.121-123).

III - EFEITOS DA GLOBALIZAÇÃO

Embora a globalização seja um tema amplamente discutido, não existe uma definição que seja aceita por todos, mas é basicamente um processo ainda em curso de integração de economias e mercados nacionais. No entanto, ela compreende mais do que o fluxo monetário e de mercadorias; implica a interdependência dos países e das pessoas, além da tentativa de unificação de padrões e está ocorrendo em todo o mundo, inclusive no espaço social e cultural. É chamada de "terceira revolução tecnológica" (processamento, difusão e transmissão de informações) e acredita-se que a globalização define uma nova era da história humana.

É um conjunto de transformações na ordem política e econômica mundial que vem acontecendo nas últimas décadas cujo ponto central da mudança é a integração dos mercados numa "aldeia-global", explorada pelas grandes corporações internacionais.

De modo geral, todas as áreas da sociedade, são afetadas pelos efeitos da globalização, principalmente a comunicação, o comércio internacional e liberdade de movimentação, com diferente intensidade dependendo do nível de desenvolvimento e integração das nações ao redor do planeta.

Um exemplo visível disso é a internet, que permite um fluxo de troca de idéias e informações jamais vistas na história da humanidade. Se antes uma pessoa estava limitada a imprensa local, agora ela pode ter acesso a informações do mundo inteiro, numa velocidade em tempo recorde.

Percebe-se que o acesso aos meios de comunicação, sejam redes de televisão, ou imprensa multimídia em geral sofreram um grande impacto da globalização, tudo isso graças ao aumento da universalização e ao barateamento dos aparelhos, bem como, o melhoramento da infra-estrutura das operadoras, como aumento da cobertura e incremento geral da qualidade e inovação tecnológica.

Se pararmos para analisar alguns detalhes, vamos perceber facilmente que estamos cercados pelo mundo globalizado. A título de exemplo, podemos elencar uma lista de produtos transnacionais presentes em nosso cotidiano.

São os MPs da vida, o aparelho celular, ipod, iphone, computador e/ou notebook com acesso a internet, imagens em 3D, câmera digital e outra infinidade de produtos que são lançados no mercado diariamente.

Na verdade, não há atividade que escape dos efeitos da globalização do capitalismo. Por qualquer ângulo que se olhe, percebemos que cada indivíduo vive hoje numa sociedade globalizada. As pessoas se alimentam, se vestem, moram, se deslocam, se comunicam e se divertem, por meio de bens e serviços mundiais, utilizando mercadorias produzidas pelo capitalismo mundial, globalizado.

O Deus de hoje é o do consumo, cujo templo de adoração é o Shopping Center. O consumo excessivo é uma das maiores doenças dos últimos tempos, com um agravante, as pessoas não se sentem doentes, atingindo principalmente os jovens e adolescentes, uma vez que estes possuem um enorme prazer em gastar com coisas fúteis e desnecessárias, como guloseimas, produtos luxuosos e o troca-troca do mesmo produto, substituindo o "velho" (pouquíssimo tempo de utilização) por um mais avançado em aparência e tecnologia. Além disso, muitas vezes eles têm que consumir para se enturmar com seus "amigos".

O investimento em marketing é imenso, atingindo pessoas de diferentes classes sociais, faixas etárias e de ambos os sexos; levando-nos à ilusão de que no nosso planeta não existe miséria.

Segundo Escarião a globalização é algo que vem devorando com muita voracidade todas as promessas de progresso, da liberdade, da igualdade, da não discriminação e da racionalidade, como a própria idéia da luta por elas. (ESCARIÃO, 2009 apud, RICHARDSON, 2002, P. 17)

Percebe-se, portanto que a globalização é um fenômeno moderno que surgiu com a evolução dos novos [meios de comunicação](#) cada vez mais rápidos e mais eficazes, e que trouxe aspectos positivos, beneficiando a população de modo geral, mas que trouxe também muitos aspectos negativos, desencadeando sérios prejuízos para a população, e o que é pior, muitas vezes, sem que essa perceba.

A esse respeito, (GOWDAK, Demétrio, 2009, p. 273), diz que,

“Ciência, tecnologia, internet e progresso não são ruins, ao contrário, o mal está no modo pelo qual o ser humano lida com tudo isso.

A globalização e a velocidade com que as novas exigências mundiais alcançam cada indivíduo tem pressionado a busca pela igualdade. Esse intercâmbio instantâneo com o mundo inteiro, por meio das vias digitais de informação, tende a universalizar o conhecimento, mas ao desprezar a diversidade e as riquezas regionais, pode impor uma ciência “cega” que cada vez mais leva ao progresso mas também a destruição [...], a ética é uma expressão da cidadania, a qual garante os direitos humanos [...], com liberdade e responsabilidade [...], é a disposição de encontrar caminhos de convivência ou coexistência que respeitem os povos, independente de sua origem, credo, cor da pele, costumes e posição social. Um puro exercício de respeito em todas as áreas da participação humana”.

O autor nos leva a refletir sobre o papel da ciência, seus benefícios e prejuízos, bem como sobre o avanço da globalização e a forma como essa atinge cada indivíduo.

Um fato que chama a atenção neste mundo globalizado, é que quanto maior a facilidade das pessoas se comunicarem, seja por internet, aparelhos de celular etc., mais distantes elas estão; muito embora, as vezes, estejam próximas fisicamente. A dinâmica do dia-a-dia é sufocante, o dia parece ter menos horas e não damos conta de nossos compromissos pessoais, levando-nos à falsa impressão de que não temos tempo de nos preocuparmos com o(a) outro(a). Por isso, as pessoas estão tornando-se cada vez mais individualista, vulneráveis e vazias interiormente.

IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, a disciplina Ensino Religioso se faz necessária para trabalhar e/ou resgatar valores que dignificam o ser humano, respeitando à diversidade cultural, religiosa, étnica e de gênero, voltando-se para a solidariedade fundada na transcendência, permitindo aos alunos(as) respeitarem o mistério da vida, a se valorizarem e a mudarem sua postura diante dela.

O Ensino Religioso busca resgatar valores que foram esquecidos, mas precisam ser lembrados para que a vida seja compreendida como o fenômeno no qual se manifesta a sacralidade de cada indivíduo, mesmo que não professe nenhuma fé em um poder transcendente, pois o que é transcendental é o valor intrínseco do ser humano.

Os valores humanos estudados no Ensino Religioso como virtudes, devem ser apreendidos para nortear a ação humana e estes são apresentados como conteúdos principais da disciplina, uma vez que as propostas curriculares de outras matérias estão voltadas para a área intelectual, haja vista a grade curricular ser dirigida para o ensino técnico e para o vestibular, isto é, para uma formação tecnicista e científica, deixando a formação de valores humanistas esquecidos ou relegados a um segundo plano.

Assim, o Ensino Religioso explora temas da atualidade, como consumismo, globalização, aborto, sexualidade, drogas, eutanásia e outros, para, a partir daí, interiorizar o sentimento de solidariedade, levando-os(as) a tornarem-se mais afetivos, mais acolhedores(as), na esperança de contribuir para a aquisição de conhecimentos e valores fundamentados da humanidade.

REFERÊNCIAS:

- ESCARIÃO, apud RICHARDSON, Robert Jarry. (Org.) *Exclusão, Inclusão e Diversidade*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
- FIGUEIREDO, Anisia de Paulo. *O Ensino Religioso no Brasil*. Petropolis, RJ; Vozes, 1996
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Cadernos de Estudos Integrante do Curso de Extensão – a Distância – de Ensino Religioso* Capacitação para o Novo Milênio. (Caderno Nº 1)
- GOWDAK, Demétrio. *Ciências novo pensar, 8º Ano. São Paulo: FTD, 2009*
- GRUEN, Wolfgang. *O Ensino Religioso na Escola*. Petropolis, RJ; Vozes, 1994
- SAMPAIO, Elias. *Diagnóstico das desigualdades raciais e de gênero no município de Salvador*. Salvador: Semur, 2007.
- SANTOS, Eduardo Paiva dos. *E agora professor(a)?: um estudo sobre o discurso docente acerca da sexualidade no ensino religioso*. Eduardo Paiva dos Santos – João Pessoa, 2009. Dissertação UFPB. Orientadora – Ana Maria de Sales Coutinho.
- SCHNEIDER, R. *Ensino Religioso: uma grande mudança*. Brasília: Centro de Documentação e Informação, Câmara dos Deputados, 1998.

Estudo do Aspecto Social do Livro: “Ensino Religioso e Ensino Leigo” de Leonel Franca

Fabiana Cristina da Conceição⁷³

Resumo - Esse trabalho discute o Ensino Religioso nas Escolas, estudando o aspecto social da obra “Ensino Religioso e Ensino Leigo” de Leonel Franca, datado de 1931. Já naquele contexto sócio-histórico, o autor dialoga com as práticas pedagógicas existentes e a repercussão das mesmas. Traz elementos acerca da educação moral e de sua interferência no âmbito social, também utilizando pesquisas empíricas, sobretudo no campo europeu, deixando sempre em evidência que as sociedades adeptas ao Ensino Religioso em suas escolas, tinham números de criminalidade e suicídios juvenis muito baixos em comparação com as escolas laicizadas. Segundo o autor, a educação auxilia na formação da consciência moral sendo esta uma questão ético-religiosa que repercute na vida social.

Palavras-chave: Ensino religioso, formação moral, consciência.

Introdução

Esse estudo desenvolverá uma pesquisa fundamentalmente de cunho bibliográfico no interior do livro *Ensino Religioso e Ensino Leigo – aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos*, abordando pormenorizadamente o aspecto social da referida obra, tendo em vista dialogar com o pensamento de Leonel de Franca nas atuais práticas acerca do Ensino Religioso ministradas no Brasil.

Tal pesquisa também contará com o estudo de diversos textos e documentos legais contemporâneos ao autor e que certamente o embasaram tanto na escrita dessa obra acima mencionada, quanto serviram de fonte reflexiva para o mesmo. Também é importante levar em consideração o conceito teórico neo-tomista que está arraigado às reflexões de Leonel.

O neo-tomismo é compreendido aqui como um movimento filosófico que buscou o retorno da filosofia tomista. O grande impulsionador dessa corrente de pensamento foi Leão XIII por meio da Encíclica *Aeterni Patris*, de 1879. Para o Sumo Pontífice Católico, a filosofia ocidental desenvolvida a partir de Descartes estava repleta de erros e equívocos que conduziram à crise social do século XIX. Segundo os neo-tomistas, para solucionar os problemas oriundos de uma filosofia desvinculada dos princípios religiosos, fazia-se necessário efetuar um resgate dos pressupostos defendidos por Santo Tomás de Aquino. Em *Aeterni Patris*, Leão XIII aponta diversos princípios que deveriam estar na base da filosofia, tais como: a defesa da verdadeira fé e dos valores humanos.

Ademais, no decorrer do presente artigo realizaremos um levantamento bibliográfico utilizando importantes subsídios provenientes de obras clássicas tendo como meta enriquecer as possíveis interpretações oriundas do objeto de estudo desse trabalho, sempre dialogando com os conceitos e abordagens condizentes aos aspectos anteriormente elucidados.

Contextualização histórica da obra e breve biografia do autor

É importante contextualizar o leitor sobre o momento histórico, político, social e religioso em que a obra em estudo foi escrita, bem como apresentar a biografia do autor e seu legado mais relevante; uma vez que, Leonel Franca, nascido no Rio Grande do Sul no final do século XIX, vive em um período conturbado para a religião católica no Brasil. Com o declínio da monarquia e o advento do regime republicano, a estrutura do catolicismo brasileiro passou por uma intensa crise, resultado também do processo de secularização implantado pelo novo sistema político brasileiro.

⁷³ Licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário Herminio Ometto – UNIARARAS. Mestranda do Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica – PUC-SP. fabi_crisc@yahoo.com.br

Com o fim do padroado e beneplácito, estruturas que vinculavam o catolicismo ao Estado brasileiro, a Igreja Católica se viu diante de uma situação inédita: não detinha mais os privilégios que desfrutou desde o início do processo colonizador. Tal situação afetou o interesse e a atuação religiosa nas diversas esferas sociais, incluindo sua participação no processo de ensino e aprendizagem.

Nesse quesito, o catolicismo desfrutou de amplo privilégio durante o período colonial e também no regime monárquico. Cabia a Igreja a tarefa de educar. Eram os colégios dirigidos por religiosos que ensinavam os filhos da elite brasileira. Durante séculos os únicos estabelecimentos educacionais eram vinculados à alguma Ordem ou Congregação Religiosa. Nesse contexto, seria natural imaginarmos que o ensino confessional era inquestionável.

Essa situação é transformada radicalmente após 1889. Com a deposição de D. Pedro, os líderes do novo regime republicano viam como necessário um afastamento do Estado da Religião. Esse processo, que muitos denominam de secularização, estatizou cemitérios, terras da Igreja e também escolas.

A partir de então, coube ao Estado e não mais à Igreja a tarefa de educar e de formar os cidadãos. É devido a essa alteração no comando do processo formador que se começou a discutir a presença do chamado Ensino Religioso na grade curricular e seus diversos aspectos. É justamente essa a abordagem efetuada por Leonel Franca no início dos anos de 1930.

Entre sua vasta contribuição acadêmica, vale destacarmos o livro *Noções de História da Filosofia* (1915), um “best seller” ainda utilizado atualmente, que foi sua primeira obra oriunda das aulas de filosofia que ministrava. Logo após a sua ordenação em 1923, ele publica uma grande obra intitulada *A Igreja, a Reforma e a Civilização* que também se tornou um “best seller”.

Em 1924, doutorou-se em Filosofia e Teologia e no ano seguinte concluiu na Espanha o último ano de sua formação jesuítica conhecida como “Terceira Provação”. Padre Leonel Franca voltou ao Brasil e definitivamente se transferiu para o Rio de Janeiro em 1927. Lá ele publicou várias obras importantes: “*A Psicologia da Fé*”, “*O Divórcio*”, “*O Problema de Deus*” e, talvez a de maior importância, “*A Crise do Mundo Moderno*”.

Nos anos de 1940, Padre Leonel Franca teve participação na implantação das “Faculdades Católicas” no Rio de Janeiro, sendo o primeiro reitor dessa instituição. Um pouco mais tarde, em 1945 as “Faculdades Católicas” se tornaram Universidade e dois anos depois, recebe o título de Pontifícia, passando a ser tornar a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO.

Porém, Leonel Franca sofria de graves problemas de saúde. A insuficiência cardíaca o acompanhou por toda a sua vida, entretanto continuou à frente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro dada sua extrema competência e sabedoria. Muito debilitado, ele falece em 03 de setembro de 1948.

Ensino religioso e ensino leigo – abordagem social

Pensarmos em uma sociedade harmonizada, onde os bens individuais são partilhados em comum com os demais membros, conscientes de que se faz necessário abnegações pessoais para que o bem estar coletivo seja plenamente possível de ser alcançado, soa de maneira utópica aos nossos ouvidos extremamente globalizados pelos avanços, sobretudo tecnológicos e materiais, do último século.

De fato, pensarmos em uma sociedade que tenha como meta comum cultivar valores existenciais e civis, de maneira que o homem desprenda-se de si mesmo em função do outro, significa corroborar com a idéia de que isso apenas será possível a partir de um processo educativo pragmático.

Para Leonel Franca (1931, p.28) “a educação interior das almas é a condição indispensável da organização externa da sociedade”, uma vez que, seguindo o seu pensamento, para que o ser humano possa cuidar do patrimônio construído pela sociedade a qual se está inserido, é primordial formar as almas.

Segundo Leonel Franca, a instrução é meramente técnica, onde a mesma prepara apenas o corpo para ser inserido na sociedade. Quanto à educação, cabe a ela o desenvolvimento da

personalidade humana, sendo que por meio dessa personalidade o ser humano dialoga com a sua alma, com toda a sua capacidade de elevar-se espiritualmente.

Nessa perspectiva o texto dessa obra é bastante claro. Para o autor, quando uma pessoa age de maneira consciente, desempenhando seu papel social em consonância com seus valores e responsabilidades, significa que ela foi verdadeiramente educada com valores que estão agora incutidos em seu ser, em sua personalidade. Dessa forma, todas as questões em torno da problemática acerca de uma reforma social, seriam nessa instância, confrontadas pelo autor, que aponta de maneira essencial, o quesito da formação da consciência como uma necessidade ético-religiosa.

Nesse aspecto a formação da consciência é essencial para a existência de uma sociedade mais harmônica. Endossando esse pensamento, Hovre descreve:

“A grandeza de um Estado não repousa nem na sua extensão, nem na sua força armada, nem no numero dos seus habitantes, nem nas suas riquezas, commercio e industria, nem nos seus progressos scientificos, mas na força moral e religiosa de seu povo, na fidelidade ás leis da consciencia, e, em remate de contas, na sua religiosidade.” (HOVRE, 1927 apud FRANCA, 1931, p. 29).

Com esse olhar, temos a formação da consciência como sendo uma questão ético-religiosa, que para tanto, o ser humano devesse viver socialmente uma vida embasada em diversos valores, enfatizando a religiosidade, e que assim contribuíssem para a construção de uma sociedade melhor.

Viver bem no âmbito familiar, demonstrando honestidade e seriedade em todos os demais relacionamentos humanos, utilizando de equilíbrio e moderação em quaisquer circunstâncias sociais é o mesmo que assumir o caráter de influência que tal processo desenvolve na inteligência humana, isto é, em sua consciência.

Todos esses questionamentos trazem como um pano de fundo o aspecto religioso embutido na mentalidade e na vivência de muitos autores. Alguns pensadores, como veremos ao longo desse texto, assumem o caráter religioso convictos de sua relevância no decorrer do processo educativo. A citação a seguir, explícita tal afirmação:

“*A Sociedade* supõe a *religião*, *inspira-se* da *religião*... A *religião* desempenha um papel de principio e não de simples instrumento... Na origem de todo o progresso social encontram-se a fé, a esperança e o amor. A *religião* conservará assim o seu antigo caracter de genio tutelar das sociedades humanas.” (BOUTROUX, s.d. apud FRANCA, 1931, p. 30) (destaques do autor).

É evidente o grau de importância conferido à religião segundo o autor do excerto acima citado. A religião é colocada no centro da discussão social, como aquilo que norteia os valores humanos, que dá sentido à vida individual e comunitária. Evidencia não somente o valor a ela conferido, mas sobretudo a necessidade humana em se ter uma crença religiosa que a oriente, colocando o ser humano em estado de permanente tutela da própria religião.

Podemos observar com esses estudos que a formação moral do indivíduo está atrelada à necessidade de apoio em crenças religiosas. O estudo das ciências é indispensável nesse contexto, porém o papel desempenhado pela religião se torna ainda mais necessário, uma vez que compete a religião o caráter formador da consciência humana.

Nesse segmento, utilizaremos mais um exemplo que corrobora com a problemática desenvolvida nesse texto, visando elucidar o pensamento de diversos autores que colaboraram para os estudos de Leonel Franca. Paul Bureau, um dos sociólogos mais influentes dessa época, é incisivo em sua explanação:

“Não ha duvida que o desenvolvimento da sciencia e do espirito critico tendam d’ora em diante a restaurar nas intelligencias a crença

religiosa e a mortrar-lhe a função indispensavel. Em nenhum outro dominio este papel da fé, da esperança e do amor aparece melhor do que por ocasião dos preceitos da disciplina sexual; mas na realidade, todas as tendencias mais certas e mais razoaveis da nossa civilização moderna não reclamam menos o contrapeso moderador da crença religiosa... Mais que nunca a humanidade caminha numa corda rija; sem o socorro de uma fé religiosa capaz de penetrar-lhe a alma e a vida inteira, não se manterá em equilibrio... A formação moral do individuo é estreitamente ligada ás crenças religiosas; **a observancia exacta da disciplina dos costumes só é possível numa sociedade submettida á influencia bem-fazeja de uma robusta educação religiosa.**” (BUREAU, 1926 apud FRANCA, 1931, p. 31) (destaques do autor).

Bureau elucida os aspectos existentes na formação da moral do individuo destacando a função da religião nesse contexto. Para esse autor, a crença religiosa é de suma importância no processo de educação do ser humano e coloca a profissão de uma fé religiosa como o centro, como aquilo que transpõe na alma e mantém a pessoa em equilibrio.

Nesse segmento não bastaria dizer que o ser humano necessita estar em contato direto com qualquer crença religiosa que o levasse a praticar o bem comum na sociedade a qual se está inserido, mas afirma terminantemente que a formação moral do individuo só ocorre plenamente com o auxílio de uma educação religiosa, e que a partir dela a consciência se estabelece em concordância com os valores e costumes apreendidos.

Os autores citados no decorrer desse texto partem de um mesmo principio evidente. O ser humano durante todo o seu processo educativo precisa de maneira indispensável ser trabalhado em sua formação moral, ou seja, a base moral é essencial na construção de sua consciência e a questão ético-religiosa deve perpassar a sua cultura refletindo como uma condição de vida social.

Desse modo, teríamos a educação religiosa como base na formação moral do individuo. Seria essa educação que garantiria a humanidade que as necessidades sociais fossem tratadas com o devido respeito e atenção, pois levaríamos em consideração todos os quesitos ético-religiosos existentes em nosso meio.

E como poderíamos tratar a educação religiosa de uma maneira pragmática? Como garantir uma transposição didática eficiente, que abordasse os conteúdos “existenciais” de maneira a dialogar com a prática real existente? E a função do educador nesse processo, como se daria? E quanto à sua formação acadêmica, como poderíamos avaliá-la?

Notamos que as mesmas preocupações do século passado ainda permanecem vivas em nossos dias. Há muito tempo que pedagogos, sociólogos, e muitos outros profissionais buscam meios de encontrarem respostas a tais indagações. Pontes de Miranda traz uma reflexão sobre esses entraves na educação religiosa:

“A escola *leiga* é, por isto mesmo, se não *má*, defeituosa; ministra meia educação, dá o sentido “mutilado”. O educador neutro em materia religiosa é tão imperfeito quanto o amoral: por bem dizer, renuncia á possibilidade de enriquecer as forças infantis de *julgar* os proprios pensamentos; em vez de preparar e *corrigir por dentro*, conforma-se com o *aparar por fóra*. Não preside a formação de homens educados segundo as leis sociologicas e a sciencia: fabrica “cidadãos”, homens que só tem as leis, isto é, a *cadeia* e a *multa*, as indemnizações e as *penas disciplinares*. Não ha negar que taes individuos vão para a vida mal protegidos e são frageis esteios para que nelles se apoiem as sociedades.” (MIRANDA 1926, apud FRANCA, 1931, p. 33-34) (destaques do autor).

Há de se concordar que o papel que o educador desempenha dentro de uma sala de aula é excepcional. O professor nunca foi alguém que apenas “transfere conhecimentos” a seus alunos, ele sempre teve consciente ou inconscientemente a capacidade de auxiliar seus alunos a alçarem vôos mais longínquos ou a cortarem as suas asas antes mesmo que eles soubessem que poderiam voar.

Independentemente de se ministrar um Ensino Religioso confessional ou não, a formação do docente é um dos fatores que mais exige atenção. Atualmente a proposta existente prima por um Ensino Religioso interconfessional, observando a pluralidade religiosa e, por conseguinte, sem proselitismo. João Décio Passos aborda os obstáculos acerca do Ensino Religioso no Brasil, bem como aponta caminhos para a formação do professor dessa área:

“É bem verdade que esses desafios pedagógicos e didáticos estão presentes em qualquer área de conhecimento a ser ensinada; porém, no caso do ER, eles se revestem de uma relevância maior por se situarem num nível da consciência da realidade do educando e, antes, do próprio professor, que diz respeito aos fundamentos primeiros da realidade, dos valores e das opções humanas.” (PASSOS, 2007, p. 130).

Notamos que nesse sentido a formação do professor em Ensino Religioso é um aspecto que merece muita atenção, tendo em vista estudos bem embasados e criteriosamente constituídos. Tomemos mais um pouco a contribuição de João Décio Passos quanto à preocupação com a formação do docente:

“A formação de docentes para o ER requer uma articulação, no interior dos currículos, de questões referentes ao ato pedagógico e à religião, no sentido de responder a pergunta básica: ensinar religião para quê? Como nas demais áreas/ disciplinas, o estudo da religião é meio para um fim maior, que é a educação dos cidadãos para responder aos desafios da sociedade atual e, quiçá, do futuro. A conscientização do docente quanto à importância dessa finalidade deverá ir além das disposições que fundamentam os cursos com seus objetivos, currículos e práticas didáticas, e afirmar-se como um pressuposto indispensável que possa garantir a própria qualidade teórica e pedagógica do curso, enquanto transmissão de uma área de conhecimento e não como formador de posturas religiosas. Nesse sentido haverá sempre uma filosofia da religião subjacente às concepções e práticas curriculares de Ciências da Religião que responda sobre o sentido da religião e de seu ensino.” (PASSOS, 2007, p. 123).

Podemos observar que existe uma correspondência dialógica entre os fatores elencados anteriormente e os empecilhos encontrados atualmente nas questões que versam sobre o Ensino Religioso nas escolas brasileiras. Hoje em dia estão sendo criados cursos apropriados para a formação docente, no entanto, as primeiras preocupações com essa problemática permanecem na mente dos pesquisadores atenciosos e comprometidos com tal temática.

Com isso, podemos afirmar que a história do Ensino Religioso nas escolas tem traçado o seu caminho no dia-a-dia, avançando significativamente em alguns aspectos, como por exemplo, a construção de uma base acadêmica sólida, mas, no entanto, caminha a passos lentos em tantos outros quesitos.

Segundo Leonel Franca, a escola leiga apenas oferece aos educandos uma formação bastante superficial, que repercute em uma impotência em lidar com os demais fatores que perpassam sua vida social. Para esse autor, não se é possível pensar em uma verdadeira pedagogia se a mesma não dialogar com as inquietações que todo o ser humano traz consigo, no mais íntimo do seu ser.

Levando em consideração a inserção do Ensino Religioso nas escolas públicas ou a sua retirada das mesmas, Leonel Franca faz um estudo minucioso sobre as conseqüências positivas ou não de tais ações. Obviamente os dados estatísticos levantados pelo autor estão deveras ultrapassados, mas nem por isso são menos relevantes.

Citarei apenas alguns exemplos para que possamos de posse de um material que certamente trará inquietações a todos aqueles interessados nas causas que tangem o Ensino Religioso, discutir sobre os impactos causados bem como encontrar meios de auxiliar a construção de um ensino que prime pelo ser humano, capacitando-o a agir de maneira íntegra, refletindo seus valores na sociedade.

Vale ressaltar, que o autor trabalha com dados oriundos do final do século XIX e início do século XX, contudo, as desastrosas conseqüências ocorridas durante a ausência do Ensino Religioso nas escolas, em muito se parecem com a sociedade globalizada do século XXI a qual fazemos parte.

No contexto histórico acima mencionado, dos países da Europa, a França foi uma das exceções que se tornou adepta ao laicismo escolar. Após a retirada da chamada “instrução religiosa” das escolas, em pouco tempo o aumento da criminalidade aumentou assombrosamente, o número de crimes atingiu mais que o dobro dos registrados na época, levando em consideração que não houve durante esse período nenhum tipo de crise econômica ou alguma guerra.

Dadas as circunstâncias, a “instrução religiosa” é reinserida nas escolas francesas, onde vigora por vinte e seis anos, tendo a cada ano uma queda extremamente expressível nos índices de criminalidade. No entanto, passado esse período, novamente essa “instrução religiosa” é retirada de cena. O acréscimo no número de crimes é bastante elevado e soma-se o agravante de que grande parte dos crimes são praticados por menores de idade.

A. Guillot (1887, apud FRANCA, 1931, p. 37) era juiz de instrução em Paris. Ele atribuiu aos elevados índices de crimes cometidos pelos jovens a modificação na organização no sistema público de ensino. Segundo as estatísticas, os registros de crimes em vinte anos simplesmente quadruplicaram-se.

Para A. Guillot, não existiu nenhum tipo de coincidências. Os números de crimes aumentaram simultaneamente às modificações na organização do sistema de ensino público, justamente na periodização da ausência da “instrução religiosa”. Alguns anos mais tarde, Guillot afirma que:

“[...] a creança que não é dirigida para as cousas superiores, [...] que não se sente sob o olhar e sob a ação de Deus, uma vez homem, irá ao prazer e ao interesse. E nem espera chegar a homem. Desde cedo começa a tratar como velhas ficções tudo o que lhe custa, tudo o que lhe pesa [...] no peito das creanças sopram já os odios, as invejas, os ciumes, a sêde de prazeres que consomem os seu maiores [...] se o mal não é maior devemo-lo às escolas livres que conservam na França um nucleo de homens que temem e servem a Deus [...] com os meios mais engenhosos, por preservá-la, defendê-la e salvá-la.” (GUILLOT, 1896, apud FRANCA, 1931, p. 37-38).

Não nos compete nesse momento fazermos uma alusão ao caráter confessional desse excerto, uma vez que a intenção de trazê-lo à discussão é apenas para avaliarmos criticamente as causas provenientes da retirada do Ensino Religioso dessas escolas, respeitando o contexto ao qual as mesmas estavam inseridas.

Independente de uma confissão religiosa, podemos ver que um número bastante expressivo de jovens, que não tiveram possibilidades de pensar e debater sobre as questões existenciais que permeiam toda a humanidade, simplesmente não sabem como lidar com tais anseios e viver plenamente em uma sociedade.

Com base nesses dados constatamos que tanto a diminuição, bem como o acréscimo dos índices de criminalidade, estão vinculados a presença e/ou ausência do Ensino Religioso nas

escolas públicas francesas. A maior preocupação é com a quantidade de jovens que passam a exercer práticas criminosas.

De posse de muitos estudos e pesquisas quantitativas e qualitativas, Leonel Franca conclui que são cometidos menos crimes pelos adultos e mais pelos jovens, uma vez que os adultos além de sua formação escolar, já estão há mais tempo sobre as influências de outros fatores sociais, enquanto que os jovens ainda estão mais atrelados apenas a sua primeira educação.

Jules Jolly (1904, apud FRANCA, 1931, p. 41) que na ocasião era advogado da corte de apelação de Paris, impressionado com os dados alarmantes e com os aumentos de reincidência, busca compreender quais foram às causas que levaram a sociedade a chegar a tal ponto. Segundo suas reflexões e embasado em diversos casos e dados estatísticos, Jolly conclui que:

“A instrução não actua efficaçmente contra o vicio e o crime senão quando se lhe ajunta a educação moral, para formar a consciencia da creança ao mesmo tempo que a sua intelligencia. Essa *educação moral*, cuja necessidade toda a gente reconhece, é, *porventura, dada pela escola publica? Somos forçados a confessar que não...* a verdade, abstrahindo de qualquer preocupação confessional, é que a *educação moral da infancia não pode facilmente dar resultado se não é fundada na religião...* a fonte principal da criminalidade juvenil é com a diminuição do espirito religioso, a baixa geral dos costumes.” (JOLLY, 1904, apud FRANCA, 1931, p. 41) (destaques do autor).

Podemos visualizar nitidamente o cenário em que tais textos foram escritos. É possível e sem nenhuma dificuldade constatarmos a crise que estava instaurada nesses dias. Uma sociedade repleta de jovens que em sua maioria viviam em condições precárias e que aderiam a praticas criminais, trazendo medo e aflição à sua comunidade.

Muitos outros casos e dados são elencados por Leonel Franca ao longo de seu texto. Cremos que a título de exemplificação os casos aqui elucidados já se mostram suficientes para uma ampla reflexão. Contudo, vale ressaltar apenas mais um breve apontamento quanto às situações sociais mencionadas.

Dentre todos os infortúnios causados em uma sociedade que tem seus jovens à mercê da criminalidade, algo ainda mais pungente estava por vir. As estatísticas apontaram para uma problemática extremamente alarmante. Infelizmente um número muito alto de jovens não encontravam sentido em suas vidas, e por esse motivo, acabavam se suicidando. Para tanto, as pesquisas se atentaram a esse dado e passaram a fazer uma distinção entre delinquência e suicídios tanto em seus estudos, quanto em seus gráficos.

Nessa conjuntura, vale ressaltar que tais pesquisas tratam de jovens menores de idade, fator que confere um grau mais elevado de preocupação. Segundo tais dados, em menos de vinte e cinco anos os casos de jovens que se suicidaram, terrivelmente se quintuplicou. Jovens que puseram fim em suas vidas simplesmente por não saberem viver socialmente.

É válido salientar que Leonel Franca levantou dados de outros países apenas para corroborar com suas convicções acerca dos entraves do Ensino Religioso no Brasil. Embora, segundo o autor, todas essas citações elucidadas no decorrer desse texto também fossem visíveis em solo brasileiro, não tínhamos em mãos estatísticas exatas como as que aqui utilizamos.

As pesquisas no campo religioso brasileiro vêm aumentando atualmente, no entanto nossos estudos ainda são limitados quando comparados com os desenvolvidos em inúmeros outros países. As influências que uma experiência religiosa exerce sobre a sociedade pode ser analisada por diversos ângulos. A título de ilustração podemos citar as pesquisas na área de psicologia social da religião. Segundo Edênio Valle:

“O ideal seria partir de estudos de situações e casos específicos devidamente analisados na ótica da psicologia social. Isto no Brasil não é possível, dada a quase inexistência de pesquisas psicossociais de campo. Tonar-se, assim, quase impossível partir dos fenômenos

religiosos brasileiros como esses são de fato. Temos apenas idéias e impressões gerais a respeito da experiência religiosa que está afetando no concreto o comportamento religioso brasileiro. Por essa razão, permaneceremos no plano de uma primeira descrição teórica do fenômeno, lançando mão das sistematizações nascidas em países com uma tradição de pesquisa mais alicerçada [...].” (VALLE, 1998, p. 62-63).

Dadas as circunstâncias, observamos que embora as pesquisas no campo religioso brasileiro estejam aumentando a cada ano, ainda permanecemos distantes de uma sistematização de dados existentes em outros países, onde já é possível encontrarmos uma maior gama de estudos que versam sobre a temática religiosa.

Ainda segundo Leonel Franca, crescia no Brasil uma geração de pessoas instruídas por um ensino sem Deus. Ele chama a atenção para o fato de que tais pessoas estavam inseridas em diversas áreas da sociedade brasileira, levando consigo e transmitindo aos outros as conseqüências de um ensino laico. Para Leonel Franca:

“[...] Atravez da escola os efeitos dissolventes do laicismo alastraram por todas as profissões e camadas sociaes. Avultou a criminalidade; baixou a moralidade domestica; multiplicaram-se as deslealdades conjugaes; desceu o nivel da probidade profissional; diminuiu o respeito aos dinheiros publicos e aos interesses sociaes na mesma proporção em que augmentou o egoismo e se exarcebou a sêde de prazeres [...].” (FRANCA, 1931, p. 56).

Segundo Leonel Franca não há um só exemplo benéfico surgido após a exclusão do Ensino Religioso nas escolas. Ele não encontra em nenhuma de suas inúmeras pesquisas um só país que tenha alcançado maiores índices de progresso, de paz ou de harmonia social, mas ao contrário, apenas aumentos nas taxas de criminalidade e acentuada queda no padrão moral, e, em virtude de tais fatores, a sociedade estaria em estado de alerta, necessitando avidamente de uma nova reformulação no sistema organizacional de ensino público onde, de fato, o Ensino Religioso fosse parte integrante das disciplinas.

O Ensino religioso hoje – a guisa de Considerações Finais

A obra *Ensino Religioso e Ensino Leigo* de Leonel Franca, trata sobre as questões acerca do Ensino Religioso no Brasil nos anos de 1930. A escolha em se trabalhar com uma obra do século passado é justificada pela afirmação de que o panorama educativo apontado pelo autor naquele contexto em muito se parece com nossa atualidade.

Podemos pensar que tal possibilidade de diálogo esteja relacionada ao fato de termos as mesmas inquietações que todos os seres humanos possuem. Refletir sobre o significado da vida, a morte e idéias além-túmulo, são questionamentos que ainda hoje a ciência não conseguiu encontrar respostas contundentes, que satisfaçam as necessidades e anseios humanos. Além do mais, são questões que a Pedagogia também não sabe muito bem como trabalhar com seus educandos no dia-a-dia escolar.

Atualmente o Ensino Religioso nas escolas é obrigatório, porém, sua matrícula é assegurada em caráter facultativo, ficando a critério das famílias optarem pela matrícula de seus filhos nessa disciplina. Contudo, tal ensino simplesmente é inexistente em diversas Unidades de Ensino do Brasil. Uma observação cautelosa é suficiente para se constatar que em muitas escolas onde o Ensino Religioso é oferecido enquanto disciplina, há uma série de obstáculos e empecilhos que tornam a aplicabilidade desse ensino algo autoritário ou muitas vezes errôneo.

São inúmeros os entraves encontrados nas questões que tangem o Ensino Religioso nas Escolas. Ausência de profissionais capacitados, grades curriculares indefinidas e metodologias adequadas são alguns dos principais empecilhos na realização de uma proposta pedagógica educativa efetiva.

A saber, em 1998, o Conselho Nacional de Educação enquanto instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental, entendeu que a importância do Ensino Religioso nas Escolas é primordial. Para tanto, o Ensino Religioso foi elevado à categoria de área de conhecimento, passando este a se integrar entre as dez áreas de conhecimento que compõem a base nacional comum, assegurando a equidade ao ingresso aos conhecimentos religiosos que permeiam toda humanidade.

É possível notar que o Ensino Religioso nas Escolas vem sendo amplamente discutido atualmente não somente em virtude de sua inserção educativa enquanto uma área de conhecimento, mas também por ter seu desenvolvimento pautado em toda trajetória na história da educação brasileira e mundial.

Para tanto, a literatura nessa área é vasta. Há muitas pesquisas sendo realizadas sobre diversos enfoques. Nesse estudo, observamos atentamente o panorama do Ensino Religioso nas Escolas pautando-se no olhar de Leonel Franca que certamente nos trouxe elementos chave para uma ampla discussão em nossa contemporaneidade.

Bibliografia

CESE. *Declaração universal dos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso*. 1. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

FRANCA, Leonel. *Ensino Religioso e Ensino Leigo: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1931.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

MEDEIROS, João Bosco. *Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas*. 11.ed. São Paulo: Atlas, 2009.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVA, Antônio Francisco. *Idas e vindas do ensino religioso em Minas Gerais: a legislação e as contribuições de Wolfgang Grün*. Belo Horizonte: Segrac, 2007.

VALLE, João Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Fontes eletrônicas

ANTONIAZZI, A. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* Disponível em: <<http://www.gper.com.br>>. Acesso em: 01 nov. 2009.

FUNDAÇÃO PADRE LEONEL FRANCA. Disponível em: <<http://www.fplf.org.br>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

JESUÍTAS DO BRASIL. Disponível em: <<http://www.jesuitas.com.br>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

LEÃO XIII (Papa) *Aeterni Patris*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html>. Acesso em: 10 abr. 2010.

Formação de Professores para o Ensino Religioso: Construção de uma identidade

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira⁷⁴

Prof. Dr. Livre-docente Afonso Maria Ligorio Soares⁷⁵

Esta pesquisa é a conclusão do Pós-Doutorado realizado na PUCSP é de abordagem qualitativa busca conhecer diferentes propostas para formação inicial e continuada para profissionalização docente, a partir da história da formação de professores do Ensino Religioso e dos documentos do Ministério da Educação, Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso e cursos ofertados pelas Instituições de Ensino Superior no período de 1995 a 2010. Procuramos explicitar os referenciais teóricos que sustentaram os cursos e simultaneamente a identidade desta área do conhecimento e seu encaminhamento para assumir o perfil de uma formação a partir das Ciências da Religião no contexto dos sistemas de educação adequado a legislação e dos diferentes estados da federação. Este estudo é um mapeamento nacional de formação a partir dos cursos nos segmentos: magistério médio, extensão, graduação, especialização nas modalidades presencial e a distância.

A identidade do Ensino Religioso construída inicialmente substancialmente pelas legislações, também pode ser compreendida pelos esforços em estabelecer uma política de formação. A década de noventa é com certeza um período que marca esse percurso (JUNQUEIRA, 2009, 21-23).

Antes da década de 1990, a formação dos professores era organizada em sua quase totalidade pelas instituições religiosas cristãs. Algumas experiências em parceria com os sistemas de ensino, em decorrência da proposta confessional ou interconfessional, foram adotadas por esta disciplina. Eram cursos denominados de Teologia, Ciências Religiosas, Catequese, Educação Cristã e outros similares. Tais propostas ocorriam por parte das Igrejas, ficando condicionadas à ajuda financeira do exterior e/ou a recursos do próprio professor. Entre as propostas destacam-se as experiências do Curso Superior em Ensino Religioso do Pará, de Pedagogia Religiosa do Paraná e de Aprofundamento para Professores de Ensino Religioso em Santa Catarina.

Essas propostas não graduavam os professores em conformidade com os profissionais da educação de outras disciplinas, gerando impasses e dificuldades na vida funcional dos mesmos. Os professores das outras disciplinas tinham suas graduações reconhecidas pelo MEC, dando-lhes direito ao ingresso por concurso público e, em consequência, de seguir plano de carreira funcional. Os professores de Ensino Religioso, embora muitas vezes formados por cursos de caráter teológico, não tinham reconhecimento por parte do MEC. Por imperativo da legislação, eram-lhes negados os acessos funcionais na área do magistério, sendo apenas permitida a contratação de seus serviços em caráter temporário.

Em decorrência, é possível localizar professores, que em consequência de atuarem na disciplina de Ensino Religioso durante mais de 30 anos consecutivos, sem acesso aos direitos legais trabalhistas tais como: plano previdenciário de saúde, décimo terceiro salário, contratação nos mesmos parâmetros aos demais profissionais da área da educação, plano de carreira, aposentadoria por tempo de serviços prestados, entre outros, pois não tinham acesso ao direito de concurso público na disciplina de sua atuação.

⁷⁴ Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR.

⁷⁵ Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados de Ciências da Religião da PUCSP.

Isso se deve ao fato de ainda não existir políticas nacionais para a formação de docentes nesta área do conhecimento e não estarem instituídas as Diretrizes Nacionais para a Licenciatura de Graduação Plena em Ensino Religioso, abrindo-se desta feita, lacunas para tais procedimentos.

Desde a década de 1970, percebem-se tentativas de estabelecer a profissionalização desta área do conhecimento por meio da formação específica do professor para atuar no Ensino Religioso. Mas a partir da segunda metade dos anos noventa o cenário foi alterado com a elaboração final da Lei de Diretrizes que culminou com a sua homologação, a organização do FONAPER, a alteração do Artigo 33 da LDBEN, a busca de uma disciplina que assumisse o perfil da escola implementou a discussão da profissionalização docente. Por exemplo, os esforços já desenvolvidos por Santa Catarina foram efetivados com a implantação do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião — habilitação do Ensino Religioso em 1996.

Para compreendermos essa implantação, é importante rever o percurso construído a partir de 1995 conforme relatado em documentos do FONAPER (2004, sp.).

- discussões, estudos e reflexões nacionais envolvendo as questões pertinentes a formação de professores (MEC, CNE, ANPED, ENDIPE, FONAPER entre outros);
- organização do histórico de estudos e reflexões envolvendo a formação de professores para o Ensino Religioso como área de conhecimento, coordenada pelo FONAPER;
- seminários nacionais para capacitação de docentes para o Ensino Religioso como área de conhecimento nas IES promovidos pela Comissão de Formação Docente do FONAPER;
- construção da proposta para as Diretrizes Curriculares dos Cursos Superiores na área do Ensino Religioso encaminhadas ao MEC aos quinze de junho de 1998;
- acompanhamento pelo FONAPER dos Projetos de Curso de Licenciatura de Graduação Plena em Ensino Religioso (autorizados e/ou reconhecidos) oriundos dos diferentes Estados da Federação; Pesquisa sobre o Ensino Religioso desenvolvida pelo FONAPER em Estados brasileiros no ano de 2001 e 2002;
- reuniões nacionais das Universidades Brasileiras envolvidas com a formação continuada de professores de Ensino Religioso e particularmente com as Licenciaturas de Graduação Plena em Ensino Religioso com o FONAPER;
- reunião com o Presidente em Exercício do Conselho Nacional de Educação, Prof. Francisco Aparecido Cordão em abril de 2004 na cidade de São Paulo;
- elaboração de um Dossiê sobre a formação de Professores no Brasil em 2004 encaminhado para Conselho Nacional de Educação;
- discussão de uma nova versão para as Diretrizes de Formação de Professores para o Ensino Religioso iniciado em 2008 no X Seminários Nacional de Formação de Professores realizado na Universidade Católica de Brasília, rediscussão do texto em 2009 no V Congresso Nacional de Ensino Religioso com o tema “Docência em formação e ensino religioso: contextos e práticas” na Pontifícia Universidade Católica de Goiânia (texto foi encaminhado ao Conselho Nacional de Educação).

Esse texto utilizou como referência as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena instituídas pela Resolução CNE/CP nº 1 de 18/02/2002; e o texto sobre a duração e carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena, de formação de professores da Educação Básica em nível superior definidas pela Resolução CNE/CP nº 2, de 19/02/2002.

Tal situação ocorreu a partir da demanda de profissionais habilitados para ministrar o Ensino Religioso e despontou iniciativas de criação de cursos de licenciatura, de graduação plena, em diferentes Estados da Federação. Santa Catarina foi o primeiro a elaborar e autorizar, em 1996, o Curso de Graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, seguido, no decorrer dos anos, por outros Estados, a saber: Pará, Maranhão, Paraíba, Minas Gerais e Rio Grande do Norte.

Nesses Estados, pela primeira vez na história brasileira, a formação de docentes

para o Ensino Religioso trilharia os mesmos passos e seguiria os mesmos trâmites previstos para a formação de profissionais das demais áreas de conhecimento, assegurando aos seus egressos o acesso à carreira do Magistério e disponibilizando à sociedade brasileira, por meio do estudo do fenômeno religioso na diversidade cultural, o pleno desenvolvimento de seus educandos.

Atualmente, o envolvimento de Universidades, Secretarias de Educação, FONAPER, grupos educacionais civis e religiosos comprometidos com uma educação de qualidade, não se limita às questões da formação inicial de docentes para o Ensino Religioso, mas as têm ampliado e complementado com propostas e ações na perspectiva de formação continuada, bem como por meio do desenvolvimento de pesquisas nesta área do conhecimento.

Retomando a experiência de Santa Catarina sobre a profissionalização docente, é importante fazer memória de sua história iniciada com a portaria 37/96 emitida pelo reitor da FURB, datada de 22 de março de 1996, designou a “Comissão Especial de Estudos, destinada à montagem do projeto de viabilidade do Curso de Ciências Religiosas, nomeada pela portaria 35/96, de 20/03/96”. Estavam dados os primeiros passos para a criação do atual Curso de Ciências da Religião – Licenciatura Plena em Ensino Religioso no Estado de Santa Catarina.

Ainda no decorrer do ano de 1996, duas outras Universidades do Estado, a Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) e a Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), também empreenderam processo similar no que concerne à criação de curso de formação docente para esta área do conhecimento (Conforme ata da assembléia do CIER realizada na cidade de Rodeio (SC), datada de 17/09/1996).

No mês de novembro do mesmo ano, as primeiras duzentos e cinquenta (250) vagas, distribuídas nas três Universidades, foram disponibilizadas via Concurso Vestibular aos professores de Ensino Religioso das Redes Municipal e Estadual do Estado catarinense, por meio do Convênio Projeto Magister — um programa de incentivo à formação docente em nível superior, que entre suas seis ações básicas, contou com a oferta de cursos de graduação plena e formação em caráter emergencial nas áreas do conhecimento mais carentes de professores habilitados para o Estado de Santa Catarina (Parecer SED/SC n.º 141/9).

Portanto, a situação da formação de profissionais para o Ensino Religioso, especialmente a partir de meados da década de noventa, mobilizou um significativo processo de organização de diversos cursos, como ficou constatado no relatório apresentado na 36.ª Assembléia Geral da CNBB organizado pelo GREERE em 1998.

Dessa forma, a formação de docentes para o Ensino Religioso assumiu os mesmos passos e os trâmites previstos em legislação para a formação de profissionais das demais áreas de conhecimento, assegurando aos seus egressos os direitos concernentes aos profissionais da educação e disponibilizando a sociedade brasileira uma formação para a cidadania que integra o estudo do fenômeno religioso na pluralidade cultural, buscando o pleno desenvolvimento de seus educandos. O envolvimento de Universidades, Secretarias de Educação, do FONAPER, de Grupos Educacionais e Religiosos comprometidos com uma educação de efetiva participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, não tem se limitado às questões relativas à formação inicial de professores para o Ensino Religioso, mas se ampliam e completam com propostas e ações de formação continuada e com pesquisas para esta área do conhecimento.

A alteração na concepção do componente curricular interferiu na reorganização dos cursos de capacitação docente, por orientar assumir este profissional como integrante do sistema escolar e portador de conhecimentos e habilidades apropriadas para a realização dos objetivos do mesmo, aponta para a necessidade de uma formação específica, em nível superior, em cursos de licenciatura de graduação plena.

Essa habilitação se estrutura em dois pressupostos: um epistemológico, cuja base é o conjunto de saberes das Ciências da Religião, e um pedagógico, constituído por conhecimentos necessários à educação para a cidadania.

Foi por esse motivo que gradativamente a identidade dos cursos assumiu o de Curso de Graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, objetivando atender e cumprir a responsabilidade social que tal ensino demanda, evitando o proselitismo, a doutrinação e garantindo a democracia e reconhecimento da diversidade cultural.

Esses cursos não estão vinculados a uma religião ou religiões ou a uma Teologia, mas às Ciências da Religião, enquanto aporte teórico que lhe oferece possibilidade de investigação das diversas manifestações do fenômeno religioso na história e nas sociedades, ao mesmo tempo em que é regido por princípios e fundamentos da Ciência da Educação, enquanto área de conhecimento, levando em conta todas as áreas, subáreas e especialidades.

O Ensino Religioso, na perspectiva e princípios de uma educação para a cidadania plena, sustentada em pressupostos educacionais e não sobre argumentações religiosas, ainda que essas sejam legítimas e importantes para o ser humano, a partir das diferentes áreas de conhecimento, integradas às Ciências da Religião, contribui na definição dos conteúdos específicos, considerando que a interlocução entre as mesmas é fundamental para a construção e articulação da disciplinaridade e interdisciplinaridade.

Para tal, o Ensino Religioso tem necessidade de observar os aspectos das Ciências da Religião, pois objetiva compreender o fenômeno religioso em todas as situações da existência humana.

Em 1997 (04 de setembro), o FONAPER divulgou as seguintes normas para habilitação e admissão de professores para esta área:

(...)

1. Fazer parte do quadro permanente do magistério federal/estadual ou municipal
2. Ser portador de diploma de licenciatura em Ensino Religioso. Caso não existam profissionais devidamente licenciados, o sistema de ensino poderá preencher os cargos de professores com profissionais.
 - * Portadores de diploma de especialista em Ensino religioso (mínimo de 360 h/a), desde que seja portador de diploma de outra licenciatura.
 - * Bacharéis na área da religiosidade, com complementação exigida no DEC, desde que tenha cursado disciplina na área temática de Teologia Comparada, no total de 120 h/aula.
3. Demonstrar capacidade de atender a pluralidade cultural e religiosa brasileira, sem proselitismo.
4. Comprometer-se com os princípios básicos de convivência social e cidadania, vivenciando a ética própria aos profissionais da educação.
5. Apresentar domínio dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (...).

Dessa forma, as Ciências da Religião, ao se constituírem como uma das bases epistemológicas para o Ensino Religioso, contribuíram para a compreensão do humano, enquanto ser, aberto à transcendência e histórico-culturalmente situado dentro de referências religiosas, influenciadas por elas de múltiplas maneiras e, muitas vezes, agindo a partir delas.

Nesse sentido, o estudo do fenômeno religioso num Estado laico, a partir de pressupostos científicos, visa a formação de cidadãos críticos e responsáveis, capazes de discernir a dinâmica dos fenômenos religiosos, que perpassam a vida em âmbito pessoal, local e mundial.

É o pressuposto pedagógico que sustenta a proposta do Ensino Religioso na escola, com as diferentes crenças, grupos e tradições religiosas e/ou ausência deles. Esses são aspectos da realidade que não devem ser meramente classificados como negativos ou positivos, mas sim como dados antropológicos e socioculturais capazes de fundamentar e interpretar as ações

humanas.

Nessa perspectiva, a formação específica em nível superior, em cursos de Graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, integra os pressupostos das Ciências da Religião e da área da Educação, a fim de que o licenciado possa trabalhar pedagogicamente numa perspectiva plurirreligiosa enfocando o fenômeno religioso como construção sócio-histórico-cultural.

Justifica-se dessa forma, a emissão de Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, para qualificar futuros educadores com competência para interagirem nos processos educacionais de forma interdisciplinar, com habilidades exigidas pela complexidade sociocultural da questão religiosa e pelas especificidades pedagógicas deste componente curricular.

No período de 1995 a 2010, pesquisamos um total de 106 cursos distribuídos pelas cinco regiões do país. Os cursos estão assim compreendidos:

- Região Norte: dos seis Estados, conseguimos material de dois Estados — Amapá e Pará;
- Região Nordeste: dos nove Estados, conseguimos material de sete Estados — Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte;
- Região Centro-Oeste: dos quatro Estados, foi possível obter material de dois Estados — Goiás e Distrito Federal;
- Região Sudeste: material de todos os quatro Estados — Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo;
- Região Sul: material dos três estados — Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Os cursos estão localizados em setenta e duas cidades dos 18 Estados da Federação e assim distribuídos: Alagoas (Maceió), Amapá (Macapá), Bahia (Salvador e Barreiras), Ceará (Fortaleza e Sobral), Distrito Federal (Brasília e Taguatinga), Espírito Santo (Vitória, Cachoeira do Itapemirim, Colatina, Guarapari e Vila Velha), Goiás (Goiânia e Itumbiará), Maranhão (São Luis, Caxias e Vitória do Mearim), Minas Gerais (Belo Horizonte, Diamantina, Teófilo Otoni, Caratinga, Divinópolis, Governador Valadares, Juiz de Fora, Luz, Montes Claros, Passos, Reduto, Sete Lagoas, Cel. Fabriciano, Manhuaçu, Três Corações e Uberlândia), Pará (Belém e Santarém), Paraíba (João Pessoa), Paraná (Curitiba, Maringá, Umuarama), Pernambuco (Recife e Igarassu), Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Nova Iguaçu e Itaperuna), Rio Grande do Norte (Natal), Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Bagé, Cachoeirinha, Canoas, Caxias do Sul, Erechim, Osório, Passo Fundo, Santa Cruz do Sul, Santa Maria, São Leopoldo, Três Maria e Veranópolis), Santa Catarina (Florianópolis, Blumenau, Chapecó, Itajaí, Joinville e São José), São Paulo (São Paulo, Batatais, Campinas, Engenheiro Coelho, Piracicaba, São José do Rio Preto e Taubaté)

Nesse cenário, foram pesquisados propostas de 106 cursos nas modalidades do Ensino Médio, Graduação, Extensão e Especialização, sendo que 90 são da modalidade presencial e 16 na modalidade da Educação a Distância (EAD) e/ou Semi-Presencial.

O material pesquisado foi referente a 01 curso de Ensino Médio (modalidade EAD), 21 cursos de graduação (07 bacharelados e 14 licenciaturas, sendo que destes 02 na modalidade EAD), 14 cursos de extensão (sendo 05 na modalidade EAD) e 70 cursos de especialização (sendo 08 na modalidade EAD).

As fontes utilizadas para a pesquisa foram o dossiê apresentado pelo FONAPER ao Conselho Nacional de Educação no segundo semestre de 2004, os dossiês apresentados pelo GPER ao Conselho Nacional de Educação no segundo semestre de 2006 e no mesmo período em 2008⁷⁶.

Esse levantamento de ofertas de cursos visa compreender a intensidade e preocupação com a formação. Verifica-se que a partir da institucionalização por parte das diferentes Instituições de Ensino Superior em todo o Brasil ocorreu uma nova configuração para a formação de professores.

⁷⁶ O GPER apresenta um dossiê a cada dois anos. O próximo dossiê está programado para 2010, a partir do segundo semestre.

Foram identificadas propostas de formação nas cinco regiões do país, além daqueles cursos cuja análise não foi possível por informações incompletas. Desta forma organizamos os cursos a partir dos seguintes modelos:

- 1) Ensino Religioso, Educação Religiosa, Cultura Religiosa
- 2) Ciências das Religiões, Ciências da Religião, Ciência da Religião
- 3) Teologia

1) Ensino Religioso, Educação Religiosa, Cultura Religiosa: estes cursos retomam as origens já discutida de uma área autônoma, que possui sua origem e desenvolvimento no modelo de Ensino Religioso como fenomenológico, apresentado pelo Parâmetro Curricular, propondo que o estudo deste componente curricular é o Fenômeno Religioso assumindo como compreensão da conceituação de Religião (lat.) “RELIGIO” como (lat.) “RELEGERE” (port.) “RELER”, organizado por Cícero. Compreende que muitas vezes é por meio da religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes.

É a religião que empresta um sentido e constitui para seus fiéis uma fonte real de informações. Ela funciona como um modelo para o mundo, pois para os crentes a religião orienta as ações e apresenta explicações a questões vitais como: De onde vim? Para onde vou? Qual o sentido da existência? É a religião que fornece respostas também às três ameaças que pesam sobre toda a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça. Pois, a religião pode ser considerada como um comportamento instintivo, característico do homem, cujas manifestações são observadas através dos tempos, em todas as diversas culturas, a partir da busca da compreensão de si mesmo e do mundo, da consideração em relação aos fatos inconsoláveis e desconhecidos (JUNQUEIRA 2002, 81-83).

O ser humano, nos mais diversos cantos do planeta, estruturou a religião e consequentemente indicou significados ao seu caminhar e estabeleceu histórias, ritos e outras formas para retomar o que estaria rompido.

A referência das religiões ao sagrado apresenta uma impressionante variedade de concretizações e mediações. Não existe nenhum acontecimento natural ou vital que não tenha sido sacralizado por alguma cultura. A experiência, o fato, o fenômeno ou o objeto pode ser hirofânico, isto é, revelador do divino para os seres humanos em sua busca de transcendência. Portanto o “mistério” não pode ser explicado, mas apenas tangenciado. As religiões e hierofanias o revelam e ocultam a um só tempo.

Dessa forma, os símbolos religiosos são mediações que nunca conduzem plenamente ao “TODO”, apenas o sinalizam. Podemos dizer que a maneira como as religiões olham para o sagrado e dela se avizinham é atravessada, assim, por uma ambiguidade intrínseca pela experiência religiosa.

- E para uma correta compreensão do fenômeno religioso, as condições necessárias a são:
- uso de um instrumento metodológico da maior isenção possível;
 - análise da constância de determinados valores ou credos ao longo do tempo;
 - utilização de documentos primários, leituras interculturais dos documentos primários, evitando qualquer tipo de classificação histórica ou sociológica e não incentivando a apropriação de causa-efeito na tentativa de explicar o momento fundamental do fenômeno religioso.

Compreende-se que Ensino Religioso poderá despertar o aluno para os aspectos transcendentais da existência como: a busca do sentido radical da vida, a descoberta de seu compromisso com o social e a conscientização de ser parte de um todo. Esse processo de despertar e descobrir, que pode conduzir naturalmente ao encontro pessoal de Deus, é permeado de ações, gestos e palavras, símbolos e valores que só adquirem significação na vivência, na participação e na partilha. Mesmo quando ainda é impossível para o educando compreender conceitos abstratos como a justiça, a fraternidade, o perdão, ele já é capaz de perceber se uma atitude é justa, de acolher um gesto fraterno, de sentir-se perdoado por uma falta (JUNQUEIRA, 2008, 96-98).

Dentro desse quadro estabelecido, foi proposto nos Parâmetros Curriculares Nacionais o seguinte objetivo para o Ensino Religioso:

- valorizar o pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilitando a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam subjacente, o processo histórico da humanidade. Por isso necessita:
- propiciar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando;
- subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informada;
- analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações sócio-culturais;
- facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
- possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável (FONAPER, 2009, 46-47).

Os objetivos apontam uma preocupação com os aspectos informativos (ensino) e formativos (educação):

- informativo: ao indicar que sejam sistematizados, junto aos alunos, o conhecimento básico dos elementos do fenômeno religioso, estrutura e significado das diversas tradições religiosas;
- formativo: consideração do contexto de origem do aluno, a formulação do questionamento existencial do mesmo, as atitudes pessoais e comunitárias consequentes das manifestações religiosas e o direito inalienável de radiação religiosa.

Os verbos propostos (propiciar, subsidiar, facilitar, e possibilitar) indicam a ação do professor sobre o aluno. Apenas os verbos analisar e refletir apresentam o protagonismo do estudante. Mesmo diante desse limite semântico, existe um interesse para que o sujeito de todo o processo seja de fato a criança, o adolescente ou jovem que assume a sua história e procura relê-la na perspectiva do religioso.

Diante desses elementos é notório que os objetivos e o objeto proposto são consequência da reflexão, da compreensão e da intenção da disciplina. Os cursos pesquisados⁷⁷ foram sua maioria, são os seguintes: organizados diante desse quadro de referência em

a) Ensino Religioso: com a nomenclatura como Ensino Religioso e algumas variantes temos registro das seguintes propostas:

ENSINO MÉDIO: Curso proposto organizado Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil (OMEB) - Consultoria e Assessoria em Gestão Empresarial Ltda, na modalidade EAD no Rio de Janeiro (RJ) como Preparação para o Magistério de Ensino Religioso.

GRADUAÇÃO/BACHAREL: Escola Superior de Teologia e Filosofia do Brasil – ESTEFIB (Brasília/DF).

EXTENSÃO PRESENCIAL: Arquidiocese de Brasília – Curso Superior de Teologia (Brasília (DF); Faculdade de Direito de Cachoeiro do Itapemerim (Cachoeira do Itapemerim/ES); Faculdade de Turismo de Guarapari (Guarapari/ES); Faculdade Estácio de Sá (Vitória/ES); Centro Universitário Franciscano – UNIFAE (Curitiba/PR); Paulinas (Porto Alegre/RS); Faculdade Dehoniana (Taubaté/SP); Centro Universitário Salesiano de São Paulo - UNISAL / Instituto Pio XI (São Paulo).

EXTENSÃO EAD ou SEMI-PRESENCIAL: Universidade Estadual da Bahia – UNEB (Barreira/BA); Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso/Universidade

⁷⁷ A relação completa dos cursos identificados pelo GPER no período de 1995 a 2010 pode ser conferida no Apêndice 1.

São Francisco (Curitiba/PR); Faculdades EST (São Leopoldo/RS); Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS / Rede Marista (Porto Alegre/RS).

ESPECIALIZAÇÃO: Universidade Federal de Alagoas (Maceió/AL); Instituto Brasileiro de Pós-Graduação e Extensão – Sede em Curitiba (Macapá/AM); Faculdade FAIFA (Goiânia/GO); Instituto de Estudos Superiores do Maranhão IESMA (São Luís/MA); Universidade Estadual do Maranhão – UEMA (São Luís/ MA); Universidade Estácio de Sá (Belo Horizonte / Diamantina/ Cel. Fabriciano/ Teófilo Otoni/ Caratinga/ Juiz de Fora /MG); Centro Universitário Newton Paiva (Belo Horizonte/ Sete Lagoas/ Cel. Fabriciano/ Manhuaçu/MG); Fundação Educacional de Caratinga (Caratinga/MG); Fundação Educacional de Divinópolis – filiado à Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG (Divinópolis/MG); Universidade do Vale do Rio Doce – UNIVALE (Governador Valadares/MG); Universidade do Estado de Minas Gerais (Passos/MG); Faculdade de Direito e Ciências Sociais do Leste de Minas (Reduto/MG); Universidade Castelo Branco (Teófilo Otoni/MG); Universidade Vale do Rio Verde (Três Corações/MG); Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUCMG (Belo Horizonte/MG); Faculdade de Filosofia, Ciências de Letras do Alto São Francisco (Luz/MG); Faculdade Teológica Batista (Curitiba/PR); Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR /AECPR (Curitiba/PR); Faculdades OPET (Curitiba/PR); Faculdade das Igrejas Assembléia de Deus – FACEL (Curitiba/PR); Faculdade Bagozzi (Curitiba/PR); Faculdade Itecne (Curitiba/PR); Faculdade Bagozzi/AECPR (Curitiba/PR); Universidade Tuiuti do Paraná (Curitiba/PR); Universidade Católica de Pernambuco (Recife/PE); Universidade Católica de Pernambuco/AECPE (Recife/PE); Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI (Nova Iguaçu/ RJ); Faculdade Redentor (Itaperuna/RJ); Universidade da Região da Campanha (Bagé/RS); Complexo de Ensino Superior de Cachoeirinha – CESUCA (Cachoeirinha/RS); Faculdade Cenecista (Osório/RS); Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo -ITEPA (Passo Fundo/RS); Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (Porto Alegre/RS); Universidade Santa Cruz do Sul – UNISC (Santa Cruz/RS); Faculdade Palotina – FAPAS (Santa Maria/RS); Faculdades EST (São Leopoldo/RS); Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (São Leopoldo/RS); Sociedade Três de Maio – SETREM (Três de Maio/RS); Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI (Erechim/RS); Universidade de Caxias do Sul (Caxias do Sul/RS); Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC (Florianópolis/SC); Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE (Joinville/SC); Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC-Campinas (Campinas/SP); Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/AECSP (São Paulo/SP); Universidade Católica de Santos (Santos/SP); Faculdade de Teologia Metodista Livre (São Paulo/SP); Centro Universitário Assunção (São Paulo/SP); Instituto Superior de Filosofia e Ciências Religiosas São Boaventura – parceria com as faculdades Associadas Ipiranga – FAI (São Paulo/SP); Colégio Luiza de Marillac – parceria com Faculdades Associadas Ipiranga – FAI (São Paulo/SP); Universidade Metodista de São Paulo (São Paulo/SP); Faculdade Dehoniana (Taubaté/SP); Centro Universitário Salesiano - UNISAL / Instituto Pio XI (São Paulo/SP).

ESPECIALIZAÇÃO EAD ou SEMI-PRESENCIAL: foram ofertados por Grupo Uninter (Curitiba/PR); EADECON (Curitiba/PR); Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR(Curitiba/PR); Universidade Católica de Brasília – UCB (Taguatinga/DF); UNIFASS (São José do Rio Preto/SP); Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR (Batatais/SP).

b) Educação Religiosa; Ciências Religiosas e outras denominações: temos algumas variantes que poderão estar compreendidas sobre a discussão do fenômeno religioso como os seguintes cursos ofertados:

BACHARELADOS: Ciências Religiosas - Instituto Superior do Maranhão (São Luís/MA) e Educação Religiosa - Seminário Teológico Batista Equatorial (Belém/PA).

GRADUAÇÃO/LICENCIATURA de Pedagogia com ênfase no Ensino Religioso: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMG (Belo Horizonte/MG).

ESPECIALIZAÇÃO PRESENCIAL: Docência em Educação Religiosa pelo Centro Universitário Adventista- UNASP Engenheiro Coelho / SP); dois cursos são propostos como Educação Religiosa na Faculdade Integrada Tiradentes – Fits (Maceió/AL) e Fundação Educacional Castelo Branco (Colatina/ES).

Temos ainda as seguintes propostas: Estudos da Religião e suas interfaces com a educação pela Faculdade Messiânica (São Paulo/SP); Filosofia da Religião pela Universidade Federal do Espírito Santo (Vitória/ES); História das Religiões: fundamentos para a pesquisa e o ensino pela Universidade Estadual de Maringá – UEM (Maringá/PR); Religião e religiosidade: fundamentos para o ensino religioso pela União Educacional do Médio Oeste Paranaense (Umuarama/PR). Na modalidade EAD o Centro Universitário La Salle – Unilaselle (Canoas/RS) ofertou o curso Diversidade Cultural e Religião em contextos educativos.

2) Ciências das Religiões, Ciências da Religião, Ciência da Religião: as três denominações encontradas nos cursos refletem a discussão de compreensão desta área. Uma breve releitura da história da construção do estudo sistemático das religiões nos ajudará a compreender esse percurso. Inicialmente, é evidente a origem européia da institucionalização acadêmica nas universidades da CR, na segunda metade do século XIX, processo pelo qual o ‘saber sobre religiões’ construiu o *status* de um conhecimento digno da designação ‘Ciência da Religião’ (USARSKI, 2006, 15).

Assim como o caminho percorrido por essa disciplina em cada país onde se estabeleceu é por demais variado e diferentemente acidentado, de tal forma não é possível uma história genérica. Retornando as origens, a primeira cátedra em Ciência da Religião foi instalada no ano 1873, sendo que o modelo normativo para a Ciência da Religião ocorreu em 1924, quando Joachim Wach publicou na Universidade de Leipzig a obra que enfatizou a complementaridade entre o empírico-histórico e o sistemático na estrutura mesma da Ciência da Religião.

Visando demarcar a distinção entre Teologia e Ciência da Religião em suas respectivas áreas de pesquisa, coube a esta última centrar-se ao estudo do fenômeno religioso sem qualquer juízo de valor ou resquício etnocêntrico que interfira na condução do estudo e na consideração dos resultados. Também não é da alçada dessa ciência ponderar sobre as pretensões de verdade de seus pesquisados. Isso não impede, porém, de acordo com Joachim Wach, que haja

autores que destacam, de maneira universalista, as constituintes e estruturas comuns da religião como essência do real mundo religioso em suas manifestações múltiplas; enquanto outros enfatizam a importância de um levantamento empírico e histórico em favor de uma reconstrução, a mais detalhada possível, de cada tradição religiosa em sua singularidade (USARSKI, 2006, 17).

Na consolidação da CR destacaram-se os autores Abbé Prosper Leblanc (1852) e F. Stiefelhagen (1858), que ao que tudo indica, foram os primeiros a usar a designação “Ciência da Religião”. O orientalista alemão Max Muller, indólogo e filólogo da Universidade de Oxford, deu ao termo um sentido estrito (1867), como disciplina própria. Para Müller, a Ciência da Religião teria de ser uma disciplina comparativa. Porém, sua abordagem “mitológico-natural” — que via as figuras mitológicas e religiosas como personificações de objetos e fenômenos naturais — acabou sendo cada vez menos aceita já no final do século XIX. Restou-nos como seu legado sua insistência no *status* próprio dessa disciplina e o incentivo que sempre deu ao uso das fontes como base indispensável do trabalho científico com as religiões.

Em 1879, o *Collège de France* inaugurou sua cátedra em história geral da religião. Em 1886, a Faculdade de Teologia na Sorbonne foi substituída pela *Section des Sciences Religieuses* da *École des Hautes Études*. Sucessivamente, foram surgindo cátedras dessa disciplina na Bélgica (1884), na Itália (1886) e a partir de 1924, com *status* independente da

Teologia, na Suécia (1893), na Inglaterra (1904), na Alemanha (1910), na Dinamarca (1914) e Noruega (1925). Ao final do século XIX uma série de periódicos (a partir de 1880) e congressos foram organizados para divulgação dos estudos.

Mesmo com essa trajetória, encontramos no cenário brasileiro três opções que retratam uma discussão acerca da definição do seu método (“ciência” ou “ciências”) e do seu objeto (“religião” ou “religiões”). Essas definições serão importantes para orientar articulação das diretrizes para transição didática visando uma melhor integração entre a proposição da CR e o Ensino Religioso. Apresentamos as três formas encontradas:

a) Ciências das Religiões

GRADUAÇÃO/ LICENCIATURA: Universidade Federal da Paraíba (João Pessoa – PB);

ESPECIALIZAÇÃO EAD: Instituto Educacional Gestão Signorelli, denominado Metodologia e filosofia do Ensino.

EXTENSÃO EAD: Introdução às Ciências das Religiões das faculdades EST (São Leopoldo/RS).

b) Ciência da Religião:

GRADUAÇÃO/ LICENCIATURA: Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) em Santa Catarina é denominado de Ciência da Religião – Ensino Religioso.

c) Ciências da Religião:

GRADUAÇÃO/BACHARELADO: Faculdade Social da Bahia –FSBA (Salvador/BA); Instituto Superior – Fundação Esperança – IESPES (Santarém – PA); Faculdades Integradas Claretianas (São Paulo/SP); Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR (Batatais/SP – modalidade EAD). Como proposta de cursos de graduação/Licenciatura: Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA (Sobral/CE); Centro Universitário de Caratinga – UNEC (Caratinga/MG); Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTE (Montes Claros/MG); Universidade do Estado do Pará – UEPA (Belém/PA); Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN (Natal/RN); Universidade Comunitária Regional de Chapecó – UNOCHAPECÓ (Chapecó/SC); Universidade Metodista de Piracicaba (Piracicaba/SP); Universidade Regional de Blumenau – FURB (Blumenau/SC); Centro Universitário de São José (São José/SC); Universidade Metodista – UNIMEP (São Paulo/SP); Universidade Estadual do Maranhão – UEMA (Caxias/MA – modalidade EAD).

Temos ainda as especializações que optaram por organizar-se como Ciência da Religião: Centro de Estudos Superiores de Maceió – CESMAC (Maceió/AL); Instituto de Ciências da Religião – ICRE (Fortaleza/CE); Faculdade Unida (Vitória/ES); Faculdade Metodista do Espírito Santo (Vila Velha/ES); Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Goiânia/GO); Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Itumbiara/GO); Faculdade de Teologia Hokemãh (Vitória do Mearim/MA); Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF (Juiz de Fora/MG); Fundação Educacional do Vale do Jequitinhonha – FEVALE (Diamantina/MG); Faculdade Teológica Batista Equatorial – FATEBE (Belém/PA); Instituto Esperança de Ensino Superior – IESPES(Santarém/PA); Universidade Federal da Paraíba (João Pessoa/PB); Faculdade de Teologia Integrada (Igarassu/PE); Faculdade São Bento (Rio de Janeiro/RJ); Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI (Itajaí/SC); Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP (São Paulo/SP); Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC (Santa Cruz do Sul/RS).

Entre as propostas de cursos de Ciências da Religião encontramos alguns que explicitam com ênfase ou enfoque como: Faculdade Católica de Uberlândia (Uberlândia/MG) com enfoque em Educação Religiosa; Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMG (Poços de Caldas/MG) com ênfase no Ensino Religioso; Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN (Natal/RN) para o

Ensino Religioso; Faculdades Integradas Claretianas (São Paulo/SP) com enfoque em Ensino Religioso; Universidade Regional de Blumenau – FURB (Blumenau/SC) - Fundamentos e Metodologia do Ensino Religioso em Ciências da Religião.

3) Teologia: segundo o dicionário crítico de teologia (LACOSTE, 2004, 9), teologia é o conjunto de discursos e doutrinas que o cristianismo organizou sobre Deus e sobre sua experiência de Deus”, a saber, “os frutos de certa aliança entre o logos grego e a reestruturação cristã da experiência judaica”.

Entre os cursos pesquisados encontramos explicitamente como teologia dois cursos ofertados pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUCRJ (Rio de Janeiro/RJ) denominado de Teologia Cristã em Diálogo: Culturas e Religiões e da Escola Superior Aberta do Brasil denominado de Educação Religiosa Escolar e Teologia Comparada, ambos como especialização.

Na realidade, o teólogo estará vinculado a uma leitura de sua perspectiva confessional, protegendo e enriquecendo a sua tradição religiosa, possui um vínculo com a revelação de seu grupo e aderência a hierarquia religiosa a que pertence.

O diálogo e a compreensão de outras leituras serão comprometidos, ao menos no que tange a proposta para a transposição didática na educação básica brasileira, explicitada no artigo 3.º da LDBEN (9394/97) em princípios como liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas; respeito à liberdade e apreço à tolerância, entre outros. Mas especialmente estes que garantem a liberdade da convivência com o diferente.

REFERÊNCIAS

Conselho Nacional de Educação. CNE/CP n. 01/2002 (que institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciaturas). Brasília: CNE, 2002.

FONAPER. Dossiê: Formação do Professor de Ensino Religioso (2.º semestre). Curitiba: Mimeo, 2004, 33p.

_____, Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

JUNQUEIRA, S. Processo de Escolarização do Ensino Religioso. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, S (ORG.). O Sagrado: fundamentos e conteúdo do Ensino Religioso. Curitiba: Ibplex, 2009.

JUNQUEIRA, S. História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso. Curitiba: Ibplex, 2008.

LACOSTE, J-Y. Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004.

MACEDO, E. Formação de professores e diretrizes curriculares nacionais: para onde caminha a educação? Em Pauta, Rio de Janeiro, v. 01, n. 02, 01-16, 2000.

RODRIGUES, E. F. Em riscos e rabiscos; concepções de Ensino Religioso dos docentes do Ensino Fundamental do Estado do Paraná — possibilidades para uma formação de professores. Dissertação de Mestrado em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, Paraná, 2008. Orientador: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério de Azevedo.

SENA, L. (Org.). Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOARES, A.M.L. Religião & Educação: da ciência da religião ao ensino religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.

USARSKI, F. Constituintes da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2006.

Formação do Professor: Uma análise das necessidades docentes do profissional de Ensino Religioso

Célia Smarjassi⁷⁸

Resumo - Este artigo objetiva apresentar a importância de se repensar, a partir de contextos situacionais, quais são as necessidades formativas dos professores de ER mediante os seguintes questionamentos: Quais as necessidades de formação os professores apontam e quais necessidades têm suscitado mal-estar docente para professor de ER? Como os gestores e as Diretorias de Ensino efetivam as atividades formativas dos docentes de ER? Em que critérios se devem basear as ações de formação para atender às necessidades docentes do professor de ER na atualidade? Também serão levantadas neste trabalho questões relacionadas à inclusão do ER no currículo e da lei que o regulamenta, sobretudo quanto à formação do professor. O estudo traz autores que discutem a análise de necessidades docentes formativas. Dentre eles destacamos RODRIGUES e ESTEVES (1993); ESTEVES (2001) e (2002) bem como autores que refletem sobre o Ensino Religioso e sua prática, entre eles: OLIVEIRA (2006); JUNQUEIRA (2006); SOARES (2009)

Palavras-chave: formação do professor, necessidades docentes, ensino religioso.

Introdução

*O capitão Jonathan,
Com a idade de dezoito anos,
Captura um dia um pelicano
Numa ilha do Extremo Oriente.
O pelicano de Jonathan,
De manhã, põe um ovo branco
E dele sai um pelicano
Que se assemelha espantosamente.
E este segundo pelicano
Põe, por sua vez, um ovo branco
Donde sai, inevitavelmente
Um outro que faz outro tanto.
Isto poderá durar muito tempo
Se, entretanto, não se fizer uma “omelete”.*

Robert Desnos

*Chantefleurs, Chantefables*⁷⁹

Este artigo elege como objeto de reflexão a formação do professor de Ensino Religioso a partir do levantamento das necessidades docentes vivenciadas por esses profissionais no dia-a-dia de sua prática pedagógica.

Investigar as necessidades docentes desses sujeitos parece-nos um fecundo terreno de pesquisa científica que poderá contribuir para a reflexão sobre a implantação de modelos e programas de formação do professor de ensino religioso com construção cientificamente sólida, uma vez que suas atitudes, competências e conhecimentos representam um dos esteios mais importantes para o desejo de se renovar o Ensino Religioso no Brasil.

⁷⁸ e-mail celia_smarjassi@yahoo.com.br. Mestre em Psicologia da educação PUC-SP; doutoranda em ciências da religião PUC-SP.

⁷⁹ P. BOURDIEU e J.C. PASSERON. A Reprodução, 1975, p.9

Mapa da formação do professor de ER no Brasil

Um grupo de atores, vestidos com traje de determinada época, a quem sem prévio aviso se muda de cenário, em metade do palco, desenrolando um novo pano de fundo, no cenário anterior. Uma nova encenação pós-moderna, colorida e fluorescente, oculta a anterior, clássica e severa. A primeira reação dos atores seria a surpresa. Depois, tensão e desconcerto, com um forte sentimento de agressividade, desejando acabar o trabalho para procurar os responsáveis, a fim de, pelo menos, obter uma explicação. Que fazer? Continuar a recitar versos, arrastando largas roupagens em metade de um cenário pós-moderno, cheio de luzes intermitentes? Parar o espetáculo e abandonar o trabalho? Pedir ao público que deixe de rir para que se ouçam os versos? O problema reside em que, independentemente de quem provocou a mudança, são os atores que dão a cara. São eles, portanto, quem terá de encontrar uma saída airosa, ainda que não sejam os responsáveis. As reações perante esta situação seriam muito variadas; mas, em qualquer caso, a palavra mal-estar poderia resumir os sentimentos deste grupo de atores perante uma série de circunstâncias imprevistas que os obrigam a fazer papel ridículo.

Tal como os atores acima mencionados, os professores enfrentam circunstâncias de mudança que os obrigam a fazer mal o seu trabalho, tendo de suportar a crítica generalizada, que, sem analisar essas circunstâncias, os considera como responsáveis imediatos pelas falhas do sistema de ensino..

José Manuel Esteve Zaragoza, 1997.

Discutir a formação do professor de ER, de imediato esbarra em um impasse histórico difícil de ser superado, pois esse componente curricular originalmente não foi concebido como uma disciplina integrante da Educação.

Um importante estudo de Oliveira⁸⁰ (et. al) apresenta-nos um mapa brasileiro em que expõe uma radiografia dos cursos de formação de professores em seus mais variados aspectos e concluiu-se que:

“Em grande número de cursos pesquisados a preocupação era o estudo do fenômeno religioso, porém sem abordar os processos metodológicos para a formação de professor de Ensino Religioso. Basicamente, a oferta de cursos de formação acontece, em sua maioria, na pós-graduação *lato sensu* e extensão”.

Ainda, ficou patente na pesquisa que para estar em sintonia com a legislação vigente o aumento da carga horária e a densidade das disciplinas foram necessariamente alterados.

Todavia, muitos esforços têm sido gerados em favor da formação do professor de ER. Segundo Junqueira,

a ideia de elaboração de Diretrizes Curriculares Nacionais para Formação de Professores da Educação Básica, especificamente em ER, em nível Superior, Curso de Licenciatura de Graduação Plena, surgiu há mais de trinta anos, com a intenção de se chegar a estabelecer alguns marcos de sustentação de uma proposta de formação, em nível nacional, sem perda da autonomia das

⁸⁰ Cf. OLIVEIRA et al. Curso de Formação de professores. in: SENA, Luzia. (Org.) *Ensino religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo.*, 2006, p 91-109.

instituições Educacionais de nível Superior e das possibilidades de adaptação necessária às realidades regionais⁸¹.

Destaca-se também a contribuição do FONAPER⁸² no sentido de contribuir na formação do professor de ER de modo que esse profissional integre o sistema escolar.

De outro modo, um importante investimento literário visando a apoiar e capacitar os docentes da disciplina ER está representado na coleção publicada pela Editoras Paulinas-Temas de Ensino Religioso coordenado pelo prof. Afonso M.L.Souares⁸³. O coordenador da coleção também postula como tarefa inadiável investir na formação do professor de ER. Nas palavras do autor,

uma adequada formação em Ciência da Religião para todo docente de ER qualificará o professor a revelar a expectativa de uma educação religiosa de seus estudantes em benefício de uma educação autenticamente cidadã e inclusiva⁸⁴.

Contudo, todos os esforços não tem sido suficientes. A tela que estampa a formação do professor de ER dá-nos a clareza de que, mediante análise da literatura atual, fica patente uma colcha de retalhos na interpretação e aplicação do ER denotando o grande despreparo profissional para o exercício da disciplina.

Assim, diante do quadro exposto, chegamos à conclusão de que urge, empreender, com seriedade, na formação do professor de Ensino Religioso, pois, aliado ao mapa da formação do professor de ER no Brasil, encontramos no texto da legislação vigente argumentos concretos para se desenvolver este estudo.

O artigo 19 da Constituição Federal brasileira qualifica o Estado como laico, ainda, nela está previsto no capítulo dedicado à Educação, LDB (Lei nº 9.394/1996), a obrigatoriedade do Ensino Religioso no currículo do Ensino Fundamental, contudo ficando facultativa a presença do aluno.

Posteriormente, diante dos equívocos, que redundavam em contradições e lacunas, o próprio Executivo assumiu a responsabilidade de alterar o art.33 por meio de um projeto de lei, originando a lei nº 9.475/97. Especificamente, sobre a formação do professor, o primeiro parágrafo do artigo 33 da LDB delega aos sistemas de ensinos estadual e/ou municipal a responsabilidade da habilitação e admissão dos professores para o Ensino Religioso. A partir de então, o art.33, parágrafo primeiro, destacando a formação do professor, passou a vigorar nos seguintes termos:

Art.33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo 1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores (grifo nosso).

⁸¹ S. JUNQUEIRA et al. Desafios Do Contexto Histórico- Legislativo da Formação Do Professor De Ensino Religioso no Brasil, 2009, p.5 acesso em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st6/Junqueira,%20Sergio%20Rogerio%20Azevedo.pdf>

⁸² O Fórum Nacional Permanente de ER, um espaço aberto para consultar, propor, deliberar encaminhamentos pertinentes ao Ensino Religioso (ER) sem discriminação de qualquer natureza, onde o espaço pedagógico está centrado no atendimento ao direito do educando de ter garantido a educação de sua busca do Transcendente.

⁸³ SOARES, A.M.L. 2005-2009

⁸⁴ SOARES, A.M.L. Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente. *REVER*. Revista de Estudos da Religião. PUC-SP, setembro 2009, pp.1-18

Parágrafo 2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso⁸⁵.

Paralela à Constituição, um outro órgão de importante valor para a Educação conduz-nos a crer que devemos promover, por meio da educação, uma tomada de consciência do valor positivo da diversidade cultural e aperfeiçoar, com esse fim, tanto a formulação dos programas escolares como a formação dos docentes. Fundamentados em tal declaração é que colocamos em relevo a formação do professor de ER. Vejamos o que diz a UNESCO:

Em 2002, a Conferência Geral da Unesco elaborou A Declaração Universal Sobre A Diversidade Cultural, referindo-se às disposições relativas à diversidade cultural e ao exercício dos direitos culturais que figuram nos instrumentos internacionais promulgados pela UNESCO, reafirma compromisso que (...) a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças. Ao versar sobre a diversidade cultural como fator de desenvolvimento, o artigo 3 propõe que a diversidade cultural deve ampliar as possibilidades de escolha que se oferecem a todos; é uma das fontes do desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva e espiritual⁸⁶ satisfatória

Mais adiante, nas linhas gerais para a aplicação da referida Declaração, fica determinado no objetivo sete, a preocupação com a formação do professor nas seguintes palavras: *Promover, por meio da educação, uma tomada de consciência do valor positivo da diversidade cultural e aperfeiçoar, com esse fim, tanto a formulação dos programas escolares como a formação dos docentes*⁸⁷ (grifo nosso).

Entendemos que a Lei Federal que dispõe sobre a implantação do ER aliada à Declaração Universal Sobre Diversidade Cultural promulgada pela Unesco não deixam dúvidas de que nossa preocupação em apresentar uma proposta de pesquisa científica que vá ao encontro da formação do professor de Ensino Religioso é de grande relevância social.

Por que formação do professor?

É muito difícil afirmar a existência de um modelo de formação de professor que preencha todas as necessidades de formação a que os futuros docentes hão de dar conta. “Em parte alguma o sistema de formação parece satisfazer as necessidades criadas pela evolução da sociedade⁸⁸.”

Sabemos, porém, que a insatisfação quanto à formação dos profissionais dessa área tem se tornado uma realidade cada vez mais frequente. Por outro lado, é preciso ressaltar que [...]

⁸⁵ BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (1997). *Lei nº 9.475/97, da nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional* Dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: *Diário Oficial da União*, 23 de julho de 1997, seção I.

⁸⁶ UNESCO. Fonte: www.unesco.com.br. Acesso em 25/01/2009

⁸⁷ DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL. UNESCO, 2002. Fonte: www.unesco.com.br. Acesso em 25/01/2009

⁸⁸ PETRÁCEK, apud. A. RODRIGUES e M. ESTEVES. A análise de necessidades na formação de professores, 1993, p.39

nenhum outro corpo profissional produzirá, longo prazo, efeitos tão importantes no futuro da sociedade⁸⁹. É importante salientar que [...] não há ensino de qualidade, nem reforma educativa, nem inovação pedagógica, sem uma adequada formação de professor⁹⁰. Daí se justifica, amplamente, uma atenção mais responsável e detalhada à formação desses profissionais.

Esta realidade tem impulsionado debates visando a melhorar a qualidade e eficácia da formação de professores em todos os sistemas educativos, de modo a se pensar a preparação do profissional para que esteja à altura dos diferentes desafios impostos pelo mundo contemporâneo caracterizado como a sociedade do conhecimento, da diversidade e da complexidade. Isso torna cada vez mais imperativo a implementação de uma verdadeira formação profissional como medida fundamental no sentido de reconhecimento da profissão professor.

A motivação para investigar a formação do professor de ER aponta para um dos elementos mais importantes na mediação da tarefa educativa para se alcançar o bom êxito de funcionamento da escola que é o professor. O aparente despreparo para se implantar o autêntico ER revela-se, por exemplo, mediante o fato de que os professores que atuam nessa disciplina são, na maioria das vezes, improvisados pelas escolas que, na falta de um profissional qualificado pedagógica e cientificamente para exercer tal função, acabam solicitando às instituições religiosas um representante mais apto, do ponto de vista teológico, ou ficando à disposição de professores de outras áreas de ensino preencher sua carga-horária.

O ensino no âmbito da educação básica é um fenômeno complexo, e a docência revela-se como uma importante prática social [...] não só porque se concretiza na interação entre professores e alunos, mas também porque esses atores refletem a cultura e contextos sociais a que pertencem. A intervenção do professor é influenciada pelo modo como pensa e como age nas diversas facetas da sua vida⁹¹. Assim, convicta de que o ensino religioso não é uma atividade cientificamente neutra, mas recheada de intencionalidade educativa, portanto, importante para a vida ética e social do educando, é que nos sentimos incitados a não ignorar, nem escamotear essa realidade.

Considerando que o princípio norteador do ER postula a educação integral como meta primordial, apresentando, como seu objetivo para a educação do aluno, o seu desenvolvimento pleno, a educação que contemple o desenvolvimento de todas as suas potencialidades, reivindicando, para isso, um esforço transdisciplinar, não podemos, como bem observa Santomé, esquecer que, muitas vezes, para estar na moda ou cumprir a legalidade, muda-se apenas a aparência das propostas; no fundo, porém, continua se fazendo a mesma coisa⁹².

A inclusão do ER como legítimo componente curricular numa sociedade caracterizada por uma rica diversidade cultural e religiosa parece-nos um trabalho bastante árduo para se atingir, sobretudo se atentarmos ao fato de que um princípio genuíno de democracia deverá permear continuamente esse trabalho com vistas a preservar a inclusão irrestrita de todos os segmentos religiosos num mundo onde algumas manifestações de religiosidade são minoria e, por isso, excluídas.

Diferenças dessa magnitude suscitam uma série de prospecção quanto ao nível de habilidades e competências necessárias para interagir com a diversidade cultural e religiosa. Mais do que nunca, é importante ressaltar, que segundo Castanho⁹³ (...)esse é um fator de extrema importância que vem sendo apontado no paradigma emergente em Educação, é muito importante a recuperação do prazer de estudar, de descobrir, de aprender. O ato de aprender deve

⁸⁹ LESOURENE, 1988, apud. ,ibib.

⁹⁰ A. NÓVOA. Os professores e a sua formação. 1995

⁹¹ J.G.SACRISTÁN. Consciência e ação sobre a prática como libertação profissional dos professores. In: Profissão professor, (org.) A.Nóvoa, 1995, p.66

⁹² J.T.SANTOMÉ, Globalização e Interdisciplinaridade. O currículo integrado, 1998, p.10

⁹³ CASTANHO e CASTANHO. (Orgs) *O Que Há De Novo Na Educação Superior*, 2000, p. 84

ser significativo, Esse fator é de extrema importância e vem sendo apontado no paradigma emergente em Educação como imprescindível na recuperação do prazer de estudar, de descobrir, de aprender.

Diante de questões tão profundas, estar preparado profissionalmente para o exercício de ER é um desafio para todo docente, pois requer uma proposta de trabalho cada vez mais aprimorada, aberta às diferenças, renovações e transformações deste admirável mundo novo. Desse modo, as atribuições da tarefa docente do professor de ER reclamam uma competência intelectual e didática diferentes da tradicionalmente aplicada.

Cabe ao professor de ER atender à premente necessidade de uma educação religiosa para todos. Em particular, espera-se desse profissional a sensível capacidade de conviver com as diferenças religiosas, a superação de preconceitos, a adaptação às situações inusitadas, consciência crítica sobre a realidade em que vai atuar e, evidentemente, uma sólida fundamentação teórica que lhe viabilize uma ação pedagógica eficaz.

Essa formação precisa estar em sintonia com as prerrogativas de um ensino voltado para o saber antropológico e para as expressões culturais portadoras de religiosidade como um elemento indispensável à formação integral dos alunos.

Como pondera Cortella⁹⁴, Ensino Religioso é coisa séria! Parece óbvio? Não deveria. Há muitas pessoas, envolvidas ou não com práticas religiosas que tratam esse pedaço da ação de ensinar com desdém, ou com um amadorismo que beira à inconsequência.

Diante desse contexto, a reflexão sobre a obra das autoras Esteves e Rodrigues poderá iluminar-nos no entendimento de um domínio singular de necessidades educativas contemplado pelas necessidades de formação de professores.

Segundo as autoras, o conceito *necessidades de formação* admite múltiplas acepções e recobre representações que divergem, segundo o tempo, os contextos da sua construção, os intervenientes no processo de explicitação e os modos como estes procedem para apreender e analisar as necessidades.

O empenho em levantar e refletir as necessidades de formação dos professores representa um fecundo terreno para contribuir na implantação de modelos e programas de formação inicial do professor de ER no sentido de promover uma construção cientificamente mais sólida e socialmente mais útil.

Assim, recolhido dos professores de ER as suas atitudes, competências e conhecimentos, como um dos esteios mais importantes para a desejada renovação do ER brasileiro, todo cuidado e investimento na sua formação visarão a produzir objetivos válidos e propiciar informação útil para se decidir os conteúdos e as atividades de formação. Por isso, a análise de necessidades docentes configura um instrumento mais pedagógico do que técnico.

A análise de necessidades desempenha, então, uma função social que, em nome da eficácia e da racionalidade de processos, procura adequar a formação às necessidades socialmente detectadas⁹⁵. Por conseguinte, repensar o ER e conseqüentemente a formação do professor constitui um empreendimento histórico, já que a questão da formação deve originar-se dos próprios professores a partir de situações contextuais da prática do ER no cotidiano. Enfim, como expressam os versos do poeta Antonio Machado, “É ao andar que se faz o caminho”.

Contudo, o recolhimento das representações e percepções dos sujeitos pode ser cerceado por várias limitações, sobretudo pela dificuldade em verbalizar um problema que, muitas vezes, o sujeito questionado não tem consciência por não conseguir visualizar e traduzir um objetivo de formação que ainda não tem claramente formado.

Vale lembrar que a análise de necessidades não pode restringir-se à formação inicial, até porque assume também o sentido de desencadear novas necessidades.

O estudo das autoras aponta que

a análise de necessidades torna-se parte integrante do processo formativo, sendo o formando concebido, não só como um mero objeto

⁹⁴ M.S.CORTELLA, Educação, Ensino Religioso e formação docente, 2006, p.11.

⁹⁵ A. RODRIGUES e M. ESTEVES. A análise de necessidades na formação de professores, 1993, p.21.

de formação, mas um sujeito privilegiado desta. [...] Não se trata, portanto, de simplesmente elaborar um plano de formação que responda às necessidades emergentes da população [...] As necessidades que cada um expressa não existem, são criadas num dado contexto num duplo sentido: porque o indivíduo as cria quando as expressa e porque expressa necessidades para as quais o meio de alguma forma contribuiu [...] É por isso que a análise de necessidades, nesta óptica, não se pode reduzir a um questionamento externo ou a uma sondagem estatística de preferências ou dificuldades.⁹⁶

As necessidades originam-se de uma determinada situação que a ocasiona ou que viabiliza sua conscientização e expressão verbal ou não. A circunstância em que se desenvolvem as necessidades é contornada por limites e possibilidades, ficando subordinada a condições sociais e individuais e a condições técnicas e metodológicas decisivas.

Assim, como afirmam as autoras, analisar necessidades num domínio é retraduzir, nesse domínio, objetivos de valor mais geral produzidos noutras instâncias, tendo em conta as limitações particulares.⁹⁷

Entre os diferentes modelos e técnicas de análise de necessidades de formação, no âmbito deste tipo de estudo, advogamos em favor do “modelo de tomada de decisão”⁹⁸ privilegiando a “abordagem através de sondagens (survey)”⁹⁹. As técnicas que favorecem este tipo de abordagem são entrevista, questionários e materiais impressos que, no nosso caso, contemplam os textos legislativos por representarem uma importante fonte sobre as necessidades normativas.

Considerações finais

Partimos da premissa de que a formação do professor de ER aflora uma abundância de problemas que podem e devem constituir objeto de investigação no domínio das Ciências da Educação em parceria harmônica com as Ciências da Religião.

Assim, acreditamos que o professor de ER sente necessidades específicas em sua prática pedagógica que causam mal-estar docente e comprometem seu trabalho, logo devem ser investigadas.

Portanto, insistimos na importância de analisar as necessidades docentes do professor de ER situando a prática pedagógica desse profissional, explorando desse na interface entre o individual e o social, entre o técnico e o pedagógico alguns questionamentos:

* Em que critérios se devem basear as ações de formação para atender as necessidades docentes do professor de ER na atualidade?

* Quais as necessidades de formação os professores apontam e quais necessidades têm suscitado mal-estar docente para professor de ER?

* Os gestores e as Diretorias de Ensino propiciam atividades formativas aos docentes de ER? Como realizam essas atividades?

As questões a serem investigadas são oriundas da perspectiva de que há carências na formação e no modo como são ou não ofertadas as ações de formação relacionadas às demandas impostas pela legislação que fundamenta o ER. Atreladas a isso, essas questões devem conduzir o professor a desenvolver sua capacidade reflexiva para identificar suas necessidades formativas durante a coleta de dados.

Em conclusão, nessa reflexão, objetivamos despertar o interesse em olhar para o professor de ER como um profissional importante da Educação, daí por que desenvolver um estudo científico a partir dos seguintes objetivos:

⁹⁶ Ibid., p.22

⁹⁷ Ibid., p.24

⁹⁸ Ibid., p.28

⁹⁹ Ibid., p.32

- * Aprender uma ampla visão do que realmente acontece no exercício da docência no ER;
- * Reconhecer os elementos indicadores de necessidades docentes os quais podem e devem responder pela formação do professor de ER, a partir da expressão verbal dos próprios professores;
- * Explicitar o mundo subjetivo de suas percepções/representações e das suas expectativas e desejos de mudanças, no âmbito de suas atividades profissionais;
- * Concorrer para a evolução e aprimoramento do trabalho docente do ER, mediante levantamento e reflexão de um campo, particularmente, pelas necessidades de formação dos professores de ER, para que sejam oportunamente reunidas, dissecadas, consideradas, refletidas e, finalmente, traduzidas em objetivos de formação.

Bibliografia

- BRASIL. Lei n.º 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. In: MENEZES, J. G. de C. et al. Estrutura e funcionamento da educação básica. São Paulo: Pioneira, 2001. Anexo 2, p.306-328.
- BRASIL. Lei n.º 9.475 de 22 de julho de 1997. Da nova redação ao artigo 33 da Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União, de 23 de julho de 1997, seção I.
- CASTANHO, Maria E. e L.M. Sérgio CASTANHO. (Orgs) O Que Há De Novo Na Educação Superior. Campinas: Papirus, 2000.
- COSTELLA, Domenico e OLIVEIRA, Ednison T. Epistemologia do Ensino Religioso. In: *Religião & Cultura/ Departamento de Teologia e Ciências da Religião PUC-SP.* vol VI. N.º 11. P. 43-56, Jan/Ju 2007. São Paulo: Paulinas-Educ, 2007.
- DANIEL, John. *Posições/Controvérsias. Aprender a Viver Juntos: Desafio Prioritário no Alvorecer do Século XXI.* In: Aprender a Viver Juntos: educação para integração na diversidade. BRASLASKY, Cecília (org). Tradução de José Ferreira. Brasília: UNESCO, IBE, SESI, UNB, 2002.
- DELORS, Jacques e outros. *Educação: um tesouro a descobrir.* Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo, MEC/Cortez, 1998.
- ESTEVE, M. e A. RODRIGUES. *A Análise De Necessidades Na Formação De Professores.* Porto: Porto Editora, 1993.
- FIGUEIREDO, Anisia de Paulo. *Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas.* 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FONAPER. Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- GIL, Antonio Carlos. *Como Elaborar Projetos De Pesquisa.* 2ª.ed. São Paulo: Ed. Atlas, 1998..
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNQUEIRA, Sérgio R.A. et al. *Ensino Religioso. Aspectos Legal e Curricular.* São Paulo: Paulinas, 2007.
- JUNQUEIRA, S.R.A. et al. Desafios do Contexto Histórico –Legislativo da Formação do Professor de Ensino Religioso no Brasil. Fonte: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st6/Junqueira,%20Sergio%20Rogerio%20Azevedo.pdf>
- MOREIRA, A. F. B.S. e Tomás T. (orgs). *Currículo, Cultura E Sociedade.* 8ª.ed. São Paulo: Cortez Ed, 2005.
- MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-Feita.* Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil Ltda, 2004.
- MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários À Educação Do Futuro.* 8ª.ed. São Paulo: Ed. AAtica, 2002
- NÓVOA, A. (org) *Os Professores E Sua Formação.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- *Profissão Professor.* 2ª.ed. Porto: Ed. Porto, 1995.
- OLIVEIRA et al. Curso de Formação de professores. in: SENA, Luzia. (Org.) *Ensino religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo.* São Paulo: Paulinas, 2006, p 91-109.
- OLIVEIRA, Lílian et alli. *Ensino religioso no Ensino Fundamental.* São Paulo: Cortez, 2007.
- PASSOS, J.D. *Ensino Religioso. Construção de uma Proposta.* São Paulo: Paulinas, 2007

- PERRENOUD, F., L. Paquay, M. Altet, E. Chaliier (orgs). *Formando Professores Profissionais. Quais estratégias? Quais competências?* 2a.ed. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- SANCHES, Wagner, L. *Pluralismo Religioso: as religiões do mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SANTOMÉ, Jurjo T. *Globalização E Interdisciplinaridade. O currículo integrado*. P. Alegre: Artmed Ed., 1998
- SCHON, Donald. A. *Educando O Profissional Reflexivo*. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- SOARES, A.M.L. *Religião & Educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. S. Paulo: Paulinas, 2010.
- TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TEDESCO, Juan Carlos. *O Novo Pacto Educativo*. São Paulo: Ed. Ática, 2002.
- TEIXEIRA, Faustino. *Ciências da religião e "ensino do religioso"*. In: SENA, Luzia. Org.) *Ensino religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006, p 63 - 77.
- YUS, Rafael. *Educação Integral. Uma educação holística para o século XXI*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2002.
- ZARAGOZA, José Manuel Esteve. *O Mal-Estar Docente. A saúde dos professores*. Bauru: Edusc, 1999.
- . *Mudanças Sociais E Função Docente*. In: NÓVOA, A. *Profissão Professor*. 2ªed. Porto Editora, 1995.

FORMAÇÃO DOCENTE E O ENSINO RELIGIOSO: resultado preliminar de levantamento sobre teses e dissertações no Brasil

Maria Eliane Azevedo da Silva^[a], Afonso M. Ligorio Soares^[b]

Resumo: Este trabalho pretende apresentar uma visão geral das dissertações e teses defendidas em universidades brasileiras na área da educação, cuja temática principal é a formação docente e o ensino religioso. Constatou-se a existência de cerca de 50 teses e dissertações sobre “Ensino Religioso”, sendo a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (*PUC-PR*) a que detém o maior número de pesquisas que tratam do assunto. A seleção do material obedeceu a três eixos: *formação do professor; finalidades e currículo; material didático e subsídios para a formação docente*. As temáticas apresentam-se interligadas e concentram-se nas seguintes questões: concepção do sagrado; ritos, símbolos, afetividade e mediação; cultura e cidadania; perfil do professor; práticas curriculares e prática docente; subsídios e o fazer pedagógico.

Palavras-chave: Formação docente. Ensino religioso. Fazer pedagógico.

Para ler o texto, siga este link:

<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/pistis?dd1=3660&dd99=view>

O corpo de Maria e alma do mundo:

Educação, religião e imaginação

Prof^a Dr^a Eunice Simões Lins Gomes-UFPB-PPGCR¹⁰⁰

Prof^a Dr^a Marisete Fernandes de Lima – UFPB-PPGCR¹⁰¹

Resumo - A vida de professora universitária vem se apresentando muito rica de experiências. A nossa vivência no curso de Licenciatura em Ciências das Religiões vem identificando como o império da razão vem dominando o ensino religioso por muitos anos, e tem moldado a prática dos professores sem fantasia e uso da imaginação. Durand (2001), critica os cinco séculos de racionalismo que acrescentaram o empirismo factual como obstáculo contra o imaginário. Nosso objetivo foi esclarecer a mariologia pela psicocosmia platônica por meio de um exercício de imaginação e da noção de alma do mundo proposta por Platão, com o desejo de despertar a imaginação de professores. Nossa abordagem é antro-po-filosófica e três autores servem de base como fio condutor: Durand, Corbin e Bachelard.

Palavras-chave: Corpo de Maria. Imaginação. Educação.

1 INTRODUÇÃO

Nestes últimos anos a grande temática na biologia, psicologia e na educação tem sido as investigações na área do desenvolvimento da inteligência, para citar algumas delas lembramos: a teoria da inteligência emocional, de Daniel Goleman, a teoria das inteligências múltiplas, de Howard Gardner e a inteligência multifocal, de Augusto Cury.

Neste artigo estaremos tratando sobre a *inteligência imaginativa*, uma elaboração de Henri Corbin, para o qual, essa inteligência é fundadora de todas as outras, porque ela estabelece uma estreita ligação entre o homem, a sociedade e a natureza. É imaginativa porque consiste num conhecimento intermediário, dado pela imagem, pela forma ou figuração, que une o mundo sensível e o mundo inteligível. Isso porque através das figuras que é possível se reconhecer ou exprimir o sentimento de pertença.

Esse tema da inteligência imaginativa, tratando dos intermediários, foi desenvolvido nas pesquisas sociológicas de Henri Corbin na década de 60 em que buscava compreender “o mundo imaginal” dos fenômenos sociais. O “mundo imaginal” é expressão de Corbin que se refere as imagens que produzem vínculo social, estabelecendo um vínculo entre a natureza e a arte, a razão e a sensibilidade. Em outras palavras, a inteligência imaginativa é um logos que capta as emoções na vida compartilhada, estabelece uma passagem do racionalismo instrumental para a racionalidade interna que percebe a forma, o arquétipo no qual o individual e o coletivo se reconhecem, é essa inteligência que constrói mitos e fundam comunidades (DURAND, 1995).

Quando dizemos que será por essa inteligência que perscrutaremos a uma simbologia imaginativa que mais se adéqua a essa dimensão da alma do mundo, significa dizer que estaremos buscando à lógica do interior, sua razão interna, sua alma ou as forças que o animam. Isso porque a inteligência imaginativa é um pensamento integrativo capaz de assumir a oposição

¹⁰⁰ Prof^a Dr^a lotada no Departamento de Ciências das Religiões-DCR-UFPB-CE, líder do Grupo de Pesquisa GEPAI- Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia do Imaginário, Professora e Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB..

¹⁰¹ Prof^a Dr^a lotada no Centro de Educação-DME-UFPB-CE, participante e pesquisadora do Grupo de Pesquisa GEPAI, e docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões.

moderna entre a estática e a dinâmica, entre a atitude de conjunto e o fragmento. É uma maneira de reconhecer a pluralidade dos mundos, ao exprimir a intensidade de uma existência, ela torna visíveis elementos invisíveis.

Nesta perspectiva da inteligência imaginativa foi que Henri Corbin esclareceu o imaginário dos sistemas religiosos, por exemplo, ele esclareceu a cristologia cristã por meio do estudo dos imãs mulçumanos, imãs entendidos como figuras da revelação do divino (teofanias). Sendo assim, e inspirados em Durand (2004), nós estaremos, neste ensaio, esclarecendo o imaginário de Maria por meio da forma cosmológica proposta por Platão em sua psicocosmia.

Este estudo portanto, possibilitou a visualização de um Imaginário desconhecido, para a consciência e uma abordagem antropológica que provoca uma verdadeira revolução epistemológica, que começa, por uma revolução do olhar, ou seja, baseado na observação sensível dos fatos, o que aparece mais adequado para a obtenção de um conhecimento aprofundado de um objeto tão complexo que é o ser humano. Durand vai abordar o imaginário a partir das estruturas antropológicas e da imaginação simbólica. Seus estudos têm como fundamentação teórica a forte influencia do filósofo Bachelard, do psicanalista Jung, Eliade e outros. Estaremos utilizando o conceito de Imaginário como o conjunto de imagens e de relações de imagens que constituem o capital pensado do homo sapiens.

Como não poderia ser diferente, este artigo se propõe a adentrar no mundo imaginal, faremos isso, não a partir da descrição da imaginação, mas do pressuposto antropológico do imaginário de Gilbert Durand. Para o qual o imaginário é um sistema dinâmico organizador de imagens, cujo papel fundador é o de mediar a relação do homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Nossa metodologia foi construída a partir da análise efetuada de uma pesquisa de Durand, sobre a alma do mundo, onde vai esclarecer a Mariologia pela Psicocosmia Platônica. Bem como, por perceber que os estudos sobre a Mariologia tem sido intensificada, no âmbito do fenômeno religioso. Portanto, direcionamos a análise através da psicocosmia como a psique do mundo, pois o mundo tem uma psique e fazendo uma relação com os dois mitos, o de Maria e de Timeu.

Entendendo que Timeu é um dos diálogos de Sócrates mais controversos da idade média que trata sobre a origem do universo, onde Timeu põe-se a contar a história do mundo até a criação, e entendendo o *mito* como uma narrativa. Uma interpretação da realidade, a mais originária e talvez a mais significativa, logo, precisamos desmistificar o mito como algo ilusório, que não é verdade, visto entendermos por Durand que os mitos são manifestos nos atos simbólicos, cuja função é colocar o homem em relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo. (KAST, 1997).

2 Psicocosmia platônica e as pistas para analisar o mito de Maria

A psicocosmia compreende a cosmologia platônica que está descrita no Timeu, um dos diálogos de Platão. Este diálogo aconteceu, supostamente, por volta de 421 a.C., na casa de Crítias, em Atenas, entre o anfitrião, Sócrates, Timeu e Hermócrates. É uma obra da velhice de Platão, um de seus últimos escritos. A fala de Timeu aparece no momento em que Crítias (bisavô de Platão) vai contar a história de Atlântida, um continente perdido sobre as águas do atlântico. Essa história lendária, a ser contada por Crítias, recebida de seu pai (Dropiadas), que por sua vez recebera de Sólon, e este dos egípcios, descreve a primeira criação do mundo, fundada por uma raça de extintos gigantes, denominados de “Atlas”, conhecedores dos mistérios dos deuses. Então, como se tratava da história do início do mundo, Timeu resolve preceder essa história contando como o mundo foi criado. (LIMA, 2002, p.7).

A mentalidade grega é de que o mundo está em decadência (mundo material) só que há necessidade de haver uma catástrofe para um novo recomeço. Este recomeço é para imitar o mundo perfeitamente belo e bom, o mundo arquetipal e espiritual, real e idealizado por Deus. Nesse sentido, a fala de Timeu aparece como uma justificativa ao *Eterno Retorno*, explicando que por uma destruição catastrófica periódica acontece um lento recomeçar da civilização. Ou seja, Atlântida só foi destruída pelas águas diluvianas porque anteriormente tivera sido construída, portanto era preciso se falar antes da catástrofe, antes de Atlântida.

Sendo assim, o problema proposto por Timeu era dar provas cabíveis que a civilização, marcada pelo destino da destruição, tivera sido construída perfeitamente pelos deuses. A prova era a manifestação do bem num mundo caracterizado por geração e corrupção, criação e destruição, nascimento e morte. A presença do bem era a manifestação da ordem harmônica no mundo sensível e visível. O bem que emerge na ordem e na harmonia é uma categoria estética, por isso, o bem e o belo em Platão são compatíveis e complementares.

A cosmologia é a seguinte: Deus é um ser bom, por ser harmônico, é eterno, por não ter fim e estar fora do tempo, é imutável, por não sofrer variação e por possuir propósitos definidos, é o Mesmo, por que ele sempre foi e eternamente será o mesmo, enfim, Deus é perfeito e não pode fazer diferente disso. Partindo desse pressuposto, Timeu afirma que esse Deus bom é criador, na medida em que ele olha para o mundo e vê o caos, então deseja que todas as coisas fossem semelhantes a ele próprio.

Assim, tem-se um ser eterno, não nascido, que pode ser atingido pela inteligência e raciocínio, exatamente por nunca mudar. Platão chama-o de “o mesmo”, associa-o à perfeição, à imobilidade, à continuidade da Alma. Além deste há um ser efêmero, que sempre nasce, jamais tendo existido de forma “real” ou imutável, mas sempre do domínio do ilusório. Portanto, o “Outro” associa-se ao imperfeito, à mobilidade, à descontinuidade da matéria.

Esse deus demiurgo de Platão, ao ver que toda esfera celeste visível não se achava em repouso, mas movia-se de maneira irregular e desordenada, resolveu fazer da desordem a ordem, ou seja, ao ver o caos no mundo, e por não ter ciúmes, impõe a harmonia, para que tudo fosse o mais possível como ele próprio. Essa ordem que ele impôs a de si mesmo, é a ordem da vida, e nessa criatura viva, porque para Platão o mundo em ordem é uma criatura, um animal, ele pôs a inteligência na alma e alma no corpo. Ora, no Timeu, Deus fez primeiro a alma, depois o corpo. Logo a alma é composta do invariável indivisível (Deus) e do variável divisível (Homem, terra e outras substâncias), constituindo-se numa terceira e intermediária espécie de essência. A alma é uma terceira intermediária entre o que há de Deus no mundo e o que há no mundo de Deus.

Assim, Deus fez o mundo em conjunto, movendo-se e vivendo como uma criatura viva, dotada de alma e de inteligência; evidente que essa criatura, sendo criada não poderia obter a mesma natureza do eterno, que é perpétua, mas o Mesmo (incriado e imutável) dotou-lhe de uma imagem móvel da eternidade. Ora, a eternidade em si permanece unidade, mas como a imagem eterna move-se, logo se moverá segundo o número ou o tempo: dia e noite, meses e anos.

Daí entender que o mundo foi criado a partir de uma certa geometria e aritmética. Senão vejamos: essa criatura, que abrange em si todas as outras criaturas, é uma cópia destinada a concordar, tanto quanto possível com o original eterno, por isso ela deveria ser um globo, porque o semelhante é melhor do que o diferente e somente um globo é igual em toda a parte. Além do mais deveria movimentar-se de forma ordenada, isto é girando, porque o movimento circular é o mais perfeito.

Por isso, diz Timeu, diferente dos pré-socráticos, que os elementos verdadeiros do mundo material, não são a terra, o ar, o fogo e a água, mas duas espécies de triângulos retângulos, um dos quais é meio quadrado e o outro um meio triângulo equilátero. Foi assim que Deus dispôs em forma e número tudo que se achava em confusão, tornando-as melhores e mais justas.

Segundo Timeu essas duas espécies de triângulos são as formas mais belas e, portanto, Deus as empregou para construir a matéria. Por meio destes dois triângulos, deduz, é possível construir-se quatro dos cinco sólidos regulares, sendo que cada átomo, de cada um dos elementos, um sólido regular. Os átomos da terra são cubos; os do fogo, tetraedros; os do ar, octaedros, os da água, icosaedros. E a quinta combinação empregada por Deus no delineamento do universo, do cosmos (ordem), segundo Timeu, é o dodecaedro, devido a possuir faces pentagonais, sendo, em certo sentido, um símbolo do universo.



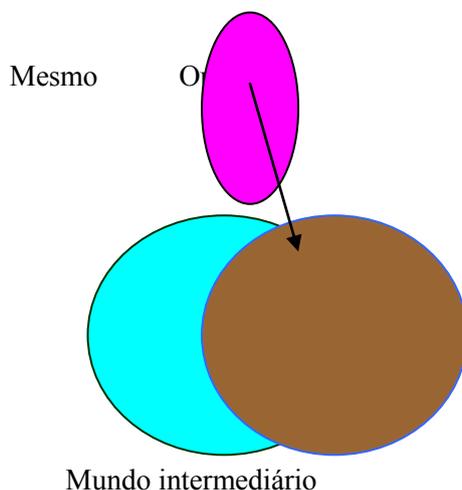
Figura 2 Os cinco sólidos regulares de Platão

Fonte: KLUG, Sonja Ulrike. *Catedral de Chartres: a geometria sagrada dos cosmos*. SP: Madras, 2002, p.68

Essa percepção intuitiva de Platão constituiria, segundo *Timeu*, na língua dos deuses, ciência dos tempos dos gigantes (Atlas), perdida após os últimos embates dos tempos da Atlântida, que consiste num conhecimento que não pertence a lógica estreita ou efêmera, mas a estrutura absoluta de que Deus se serviu para compor a criação. Por isso, o conjunto destas figuras geométricas serviu de reflexão filosófica, teológica e mística ao longo dos séculos, particularmente o dodecaedro, em que Frei Luca Paccioli di Borgo, padre franciscano, em sua obra *De Divina Proportione*, de 1498, dedicou-se inteiramente a estudá-lo, vendo-a como a quintessência, a tão almejada “pedra filosofal” dos alquimistas, formado por doze faces pentagonais.

Para Frei Luca, o dodecaedro é a forma de Deus, já que ele não pode ser definido em palavras, nem pode se exprimir por número inteligível e por quantidade racional, assim é essa figura, uma “proporção dourada”, sempre oculta e secreta, e chamada pelos matemáticos de irracional, conforme registra Lima (2002, p. 14)

Seja a forma da alquimia do mundo ou não, o importante é que fica posto em Platão, que o encontrar a forma, a ordem e a harmonia nesse mundo de geração e corrupção, é a prova estética da criação divina, pois se neste mundo que é caos, há emergência da harmonia, ordem, forma, é um sinal que há um outro mundo não visível mas que se manifesta neste. Mas ao encontrar a forma, que é divina (Mesmo), neste mundo, que é caótico, cria-se uma realidade intermediária, que nem é mais o Mesmo nem é exclusivamente o Outro, mas o mundo criado no intervalo dos dois.



Quadro 1 Representação do intervalo entre os dois mundos (Inteligível e o Sensível), Alma do Mundo

Este intervalo é a *Alma do Mundo* (psicocosmia), quando o Mesmo manifesta-se no Outro, ou quando o inteligível impregna o sensível. A Alma do Mundo é a realidade que estabelece continuidade entre todos os elementos do mundo, deve ter a forma que engloba todas as formas possíveis. Por isso, é possível dizer que a Alma do Mundo manifesta-se criando o poietikos (artístico). É poético porque é o lugar das figuras, das formas geométricas, das

imagens, da figuração, da imaginação, daí Corbin chamar essa realidade intermediária de Mundo Imaginal ou o lugar da inteligência imaginativa, onde os deuses recebem forma, adquirem um corpo e os corpos se espiritualizam.

Nessa cosmologia platônica, apresentada no Timeu, com o fim de analisarmos Maria e alma no mundo, deduzimos um princípio metodológico ou mitológico, inspirados em Gilbert Durand (1995, p.83), que é a constatação da existência de uma realidade intermediária entre o Mesmo e o Outro, que é manifesta sob o signo da beleza, da ordem, da harmonia e do amor.

É uma realidade plural, pois possui elementos do Mesmo e do Outro, apesar de distinguir-se de ambos e revelar a totalidade ordenada: “ordem natural, harmonia musical, perfeição das formas, saúde dos corpos e equilíbrio das almas são suas assinaturas” (DURAND, 1995, p.83). Este será o parâmetro para analisarmos os constituintes do mito de Maria.

3 A análise de Maria pelo mitologema da beleza do mundo intermediário

A análise que faremos de Maria desenvolver-se-á a partir da figuratividade ontológica dessa mulher-santa: sua teosofia e sua aparição. Ou seja, atentaremos tanto para o ícone da doutrina filosófica quanto para a manifestação dessa divindade para seus adoradores. Privilegiamos essas figurações porque as entendemos como kerigmáticas¹.

3.1 Teogonia de Maria

Segundo Durand (1995) Maria pertence a um universo visionário, o arquétipo da mãe que é configurado pela beleza, harmonia e amor, bem como do aconchego, do ato de proteger, que se faz presente na ação de Maria.

Entendemos o arquétipo como sendo a imagem primeira de caráter coletivo e inato, zona onde nasce a idéia; ele constitui o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. Maria apresenta-se como força criativa, porque é capaz de assumir diversas formas, decorrentes das visões advindas seja das dimensões psíquicas ou espirituais.

Neste sentido, identificamos a figuração de Maria na teosofia cosmogônica como pertencente à inteligência imaginativa cristã. Ou seja, a figura personificada de Maria é doadora de qualificações e significação do povo cristão. Dentro da Mariologia por exemplo, com suas diversidades de representações e atribuições é possível perceber o paradoxo da dualidade e da pluralidade, a Grande Mãe tipifica a beleza feminina, no seu aspecto da ordem e da proporção, bem como o aconchego, o recolhimento, as entranhas.

A totalidade harmoniosa, constitui-se por Durand na Alma do Mundo, na medida em que descreve o Universo, como necessariamente ordenado: a ação do Criador é vista como imposição de uma ordem sobre um caos primordial. Deus é apresentado como um demiurgo, artífice sobre todas as matérias-primas (caótica), constituindo-a num todo orgânico e harmonioso. Ao entender a ordenação como a constituição mais íntima da realidade, estamos definindo que Maria molda-se segundo desígnios harmoniosos.

Ao entender a beleza como manifestação da Alma do Mundo, compreendemos que alma do mundo, organiza-se como uma simetria, cujo foco central é a mulher. É ela em associação com os demais elementos, que acaba gerando toda a vida. Maria possui uma alma feminina, é o arquétipo feminino, porque é nela que encontra-se a forma padrão invariante de todos os campos possíveis do universo.

3.2 Aparição de Maria

Sendo assim, analisando o simbolismo intrincado desse relato, buscamos a beleza em suas aparições. Exemplificando temos Daema ou Fátima, figura personificada da alma

¹ proclamadoras da realidade divina na realidade humana, portanto, pertencente a Alma do Mundo.

individual na antiga Pérsia, nada mais que uma figuração que representa doadora das qualificações e significação da alma. É da ordem do invisível que se manifesta em forma, isso é imaginal. Ou Assunção quando coloco Maria nos céus, o corpo de Maria, o lugar dela é do intermediário e isso é da ordem do imaginal. Essa figuração do corpo de Maria pode ser analisada na teologia e nas aparições:

Na teologia o corpo de Maria e os signos da terra, O patrono da imagem da virgem (apóstolo São Lucas), como atributo de excelência se colocou o emblema do touro, signo do zodíaco (mês de maio), este emblema é presente na Teosofia (Aparições de Desu) no Egito com Isis, em Roma Vênus, eu relaciono este manto aos emblemas egípcios e romanos com a virgem. São muitas as elaborações que se fizeram sobre a natividade, anunciação e assunção de Maria e não por coincidência, o mês de Maria é o mês de maio que é do signo de touro.

Essa figuração é artística, ela produz em seus adoradores o prazer do trágico e do sublime, ao mesmo tempo, pois a imagem oferece o desfrute do prazer sereno e harmonioso e dos sentimentos desagradáveis. Senão vejamos: Do oceano, signo da temporalidade e do caos, a que o mundo está submetido, Iemanjá, a rainha do mar aparece como rainha gentil, apta a dar sobrevivência e prosperidade ao seu povo. Há o sentimento sublime do manto azul ao redor das vestes, um mundo capaz de cobrir a consciência, a matéria e seu intermediário. Mas esta rainha do mar transforma-se em beleza tranqüila, há uma lua crescente projetando-se a partir do centro. Sendo assim, a beleza que emerge dessa figuração é fruição da luz que dança sobre o caos, transfigurando realidades de dor e desesperança. A Alma do Mundo é dessa condição esperançosa que Maria intercede ao Pai. Logo, não há perdição, morte ou trevas total, há sempre algo para iluminar. A criação é contínua: é um fluxo de vida que caminha em direção à morte. Mas da morte nasce um novo, que traz uma nova vida. O destino é transformar-se na grande mãe. A matéria comungará da energia. A alma do mundo é tranqüila, não se deixa abater pelos impulsos, não se vêem desolados, há uma que socorre, que consola.

Consideração final

Pela psicocosmia platônica olhamos para as faces iguais de Maria, como um poliedro, que gerou o dodecaedro; pela teoria geral do imaginário proposto por Gilbert Durand olhamos a estrutura mística do imaginário diante da angústia existencial e da morte frente ao Caos, e vai negar sua existência e criar um mundo em harmonia e beleza, assim adentramos na Alma do Mundo.

Vimos que o mundo imaginal estava regido por uma harmonia, encontrada pela organização simétrica, todas as coisas e comportamentos precisavam estar proporcionalmente dispostos. E essa forma invariante que deveria reger toda a vida era feminina, recipiente, uma forma que envolvesse todas as outras formas. E, assim, aquele povo procurando encontrar na realidade vivida os rastros da harmonia da Grande Mãe, recriava um universo em que a realidade se reconhecia transfigurada. Vimos que a imaginação simbólica tem uma função transcendental, ela permite ir além do mundo material objetivo e criar um suplemento de alma.

REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. **A fé do sapateiro**. Tradução de Sérgio Bath, Brasília: Unb, 1995

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. SP: Martins Fontes, 2004.

LIMA, Noberto de Paula. Introdução a Platão. In: PLATÃO. **Timeu e Crítias ou a Atlântida**. Curitiba, 2002, p.7-53.

PLATÃO, **Timeu e Crítias ou a Atlântida**. Curitiba, 2002

RUSSELL, Bertrand. A cosmogonia de Platão. In: **História da filosofia ocidental**. Livro I. SP: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 166-173.

O ENSINO RELIGIOSO NA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL

Rivael de Jesus Nascimento - PUCPR -Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião -
Orientando

Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – PUCPR – Professor do Programa de Pós-Graduação
em Teologia - Orientador

Esta pesquisa é a conclusão da dissertação de Mestrado sobre a construção do Ensino Religioso na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no período de 1952 a 2010, é um trabalho qualitativo documental que estabelece a identidade desta disciplina que foi sendo estabelecida pelos consultores da CNBB em diálogo com o episcopado, para tal foram analisados atas, relatos, documentos e diferentes registros desta conferência nacional. Utilizando como referencial teórico autores como JUNQUEIRA, FIGUEIREDO, CARON e outros pesquisadores que analisam a história e fundamentos desta área do conhecimento.

Este artigo trata da primeira etapa de uma pesquisa de abordagem qualitativa (STRAUS, 2008, 23 ss.), que se utiliza de metodologia histórica analítica, visando identificar a construção da identidade do Ensino Religioso no contexto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no período de 1952 a 2009, especialmente pelo fato de que a discussão do Ensino Religioso antecedeu a CNBB, tanto que na ata de instalação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952) registrou-se que ao tratar do Plano de Organização do Secretariado referenciou-se à existência do Departamento de Educação que “fará a articulação de todas as grandes forças da educação católica de âmbito nacional (CNBB, Ata da Reunião extraordinária da instalação. Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952, p. 25), para esta organização não poderia ser dispensada a colaboração da Congregação nacional de Doutrina Cristão que se faz só na medida em que Ação Católica tem na devida conta o ensino da religião propriamente dito, mas no sentido de que todo o esforço de apostolado no meio é formação cristã de catequese (CNBB Livro de Atas n. 01. Reunião extraordinária de instalação. Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952 – 25 a 28). De fato o Secretariado Geral da Conferência recém criado apresenta como experiência o desdobramento em seis Secretariados Nacionais: a) Secretariado Nacional de Educação; b) Secretariado Nacional de Ação Social; c) Secretariado Nacional de Ensino da Religião (referindo à catequese, como ensino da doutrina católica no Livro de Atas, p. 39); d) Secretariado Nacional dos Seminários e Vocações Sacerdotais; e) Secretariado Nacional do Apostolado Leigo; f) Liga Eleitoral Católica. Desta forma é compreensível que neste período de 1952-2009, são cinquenta e sete anos de discussão desta área de conhecimento em todo o país, do Secretariado Nacional do Ensino da Religião - SNER ao Setor do Ensino Religioso – SER (INEP, 2003, 32).

Ao longo das décadas finais do século XX progressivamente, surgiram propostas de grupos interconfessionais que se dispuseram a repensar o Ensino Religioso, a ponto da Conferência dos Bispos do Brasil propor um esforço em sedimentar tal perspectiva para o Ensino Religioso nas escolas. Boa parte dele poderia ser feito através de programas comuns, elaborados em conjunto, ou ao menos orientados por equipes interconfessionais. Em vários Estados, começaram a existir essas equipes, organizadas por várias Igrejas (CNBB, 1981, 64).

Paralelamente, nos anos noventa, percebeu-se o recuo dos fiéis às religiões estruturadas, crescendo a busca de práticas religiosas, sobretudo nas tradições orientais, o consumo dos

produtos e atividades para-religiosas no campo da vidência: astrologia, esoterismo, ocultismo. A multiplicação dos grupos ao redor de lideranças religiosas místicas foi uma constante nas diversas classes sociais.

Em vista de alcançar os objetivos propostos, muitas vezes os meios justificavam os fins, gerando situações que contrariavam os mínimos direitos de todo cidadão. No auge de toda este processo de repressão, a principal oposição institucional capaz de atuar com alguma independência e eficácia foi a Igreja Católica. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com suas correntes progressista e conservadora, assumiram a luta contra os excessos das forças de segurança e por justiça social e liberdade. É um referencial para a oposição e um desafio para o regime. Os grupos da “esquerda católica” mais atuantes foram a Ação Popular (AP), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Estudantil Católica (JEC) (INP, 1994, 15-20).

Neste cenário a escola se descobre como instituição autônoma que é regida por seus próprios princípios e objetivos referente à cultura, assim como na área do saber e da educação. Valores como o pluralismo religioso passou a ser explicitado e progressivamente foi percebido a necessidade respeitar a diversidade, portanto dificultava manter uma postura até então de doutrinação de apenas uma tradição religiosa.

Por outro lado, professores, líderes religiosos, famílias solicitavam a presença de algo que atuasse no campo religioso, a partir da tese de que o homem possui uma abertura ao transcendente, ou seja, o ser humano possui uma religiosidade que deveria ser cultivada.

A renovação catequética brasileira construída desde os anos sessenta alcançou seu expressivo momento com a publicação, em 1983, do documento “Catequese Renovada”. Nele a Igreja do Brasil, em consonância com o Magistério, explicitava sua compreensão e orientação para a catequese em todo território, conseqüentemente o Ensino Religioso necessitava ser recolocado, com um novo perfil.

“[...] O Ensino Religioso na escola é um direito e dever dos alunos e dos pais. É uma dimensão fundamental e necessária de toda a educação, bem como uma exigência da liberdade religiosa de cada pessoa, que tem direito a condições que lhe permitem progredir em sua formação espiritual. O Ensino Religioso nas escolas é normalmente distinto da Catequese nas comunidades. Para o cristão, é particularmente importante para conseguir a síntese criteriosa entre a cultura e a fé. Não tratamos aqui dos problemas específicos do ensino religioso, que deve ‘caracterizar-se pela referência aos objetivos e critérios próprios da estrutura escolar’ (João Paulo II, 5 julho 1981). Mas o ensino religioso levará em conta, nas devidas proporções, o que aqui é dito a respeito da Catequese em comunidade, com a qual mantém ‘íntima conexão’ nos destinatários e no conteúdo. Devido ao pluralismo religioso da sociedade em que vivemos, no ensino religioso nas escolas deverá prevalecer a evangelização, cabendo a Catequese à comunidade paroquial [...]”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Catequese Renovada - orientações e conteúdo (Documento n. 26), São Paulo, Paulinas, 1983, nn. 124-125.)

A busca de identidade e redefinição do papel do Ensino Religioso na escola, conjugada com a discussão de sua manutenção em termos de legislação, foi de significativa importância no processo da revisão constitucional dos anos oitenta (CNBB, 1987, 136-137).

Por outro lado, sobretudo por meio do Episcopado, continuava perceber o Ensino Religioso como elemento eclesial no ambiente escolar, compreendendo como evangelização específica da comunidade de fé.

Nesta última perspectiva, existia uma operacionalização de discriminação do próprio Ensino Religioso, pelo tratamento diferenciado das demais disciplinas, sempre fora do sistema escolar, pois, como a matéria era ministrada por outros agentes estranhos ao ambiente escolar, já que era a autoridade religiosa que nomeava o professor, por ser este representante dessa ou daquela entidade religiosa, não existia nenhum vínculo com o sistema de ensino propriamente dito.

Com essa postura, alimentava o risco de montar um Ensino Religioso proselitista, sem preocupação com a formação integral dos educandos para o respeito às diferentes crenças e abertura ao diálogo religioso.

Algumas experiências foram construídas na perspectiva de desenvolver atitudes ecumênicas entre os diversos grupos de concepção religiosa, evitando o perigo do indiferentismo religioso ou de proselitismo que desrespeita a identidade religiosa específica dos alunos. O quadro de referência para esta disciplina consistia nos valores fundamentais da vida humana iluminados pelos bíblicos. Chegou-se a propor um objetivo para o Ensino Religioso: *o de ajudar a desenvolver o senso crítico e a responder às questões existenciais no desenvolvimento psico-sócio-político e cultural em uma dimensão libertadora da fé, motivando os alunos para o engajamento numa comunidade de fé e de inserção no mundo, como preâmbulo qualificado para a Catequese* (CNBB, 1988, 2-23;30-31).

A contestação da manutenção desta disciplina na escola estatal tem sido um grande motivador para a construção da identidade e, sobretudo, de sua justificativa no currículo escolar. Tal percurso não aconteceu em todos os lugares simultaneamente, mas pouco a pouco diversos Estados da federação estabeleceram uma nova concepção do Ensino Religioso em perspectiva interconfessional cristã (FALCÃO, 1988, 57-58).

A nível nacional um dos grandes responsáveis por questionar e repensar o Ensino Religioso como algo diferenciado da catequese foi o P. Wolfgang Gruen. Sua reflexão nasceu em Medellín. A partir desta Conferência, percebeu que a catequese era mais exigente do que dar algumas aulas de religião; pois é toda uma caminhada de fé engajada e comprometida, e a Escola não era para isso. É o percebemos na relação histórica construída na CNBB por meio de sua organização para estudar esta disciplina escolar desde o Secretariado Nacional do Ensino Religioso (SNER) até o Setor do Ensino Religioso (SER).

Pois, a história do ensino religioso encontra o seu registro já em 1950 (17 a 23 de janeiro) quando o no Rio de Janeiro ocorreu o I Congresso Nacional de Ensino da Religião, uma promoção do então Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER), além deste evento nacional promoveu uma série encontros e congressos estaduais e nacionais ao longo da década de cinquenta visando à discussão desta disciplina que naquele momento histórico era identificado com aula de uma doutrina religiosa (INEP, 2003, 28). O Secretariado Nacional de Ensino da Religião contava com o apoio das escolas e com da Associação de Educação Católica (1945), a este secretariado cabiam as seguintes funções: campanhas eficientes que visassem à catequese como base de todo apostolado, sobretudo no que se referia à grande ignorância religiosa em que o país se encontrava. Por isso ocorreram esforços conjugados no aprimoramento da catequese, para que houvesse claro conhecimento dos objetivos da formação religiosa, do catecúmeno e dos métodos catequéticos, inclusive sobre o material a ser utilizado; para tal seria estabelecido um texto único de religião que fosse prudente e seguro, além da manutenção e aprimoramento da Revista Catequética (CNBB/INP, 1952), ao longo da década de cinquenta, o SNER movimentou diversos encontros e congressos nacionais e estaduais de Ensino Religioso, que incluíam tanto o trabalho realizado nas escolas como nas paróquias, promoveu um longo percurso para repensá-lo a disciplina (JUNQUEIRA, 2000, 145 ss).

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, desde sua origem, preocupou-se com o Ensino Religioso e inicialmente o considerava idêntico à catequese, para tal foi organizado o Secretariado da Doutrina Cristã (1952). Posteriormente, em 1958, denominou-o de Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER) (LUSTOSA, 1992, 113-116), na realidade uma estrutura herdada da Ação Católica, é preciso registrar que este Secretariado existia desde 1946.

“[...] Reunião extraordinária de instalação da CNBB - Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952 [...] é preciso criar a consciência de que ensino católico é ofício inalienável do Episcopado, o qual de direito e de fato deve ter-lhe a direção, com o apoio da Nunciatura Apostólica que, por sua vez, terá apoio decidido do ‘Uffcio Scolastico per l’Amércia Latina’ existente junto a essa Sagrada Congregação [...]”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Reunião Extraordinária de Instalação (14 a 17 outubro), Rio de Janeiro, Livro I – 8, 1952.)

Entre os que ensaiaram as primeiras experiências para diferenciar o trabalho da paróquia com o da escola foi o P. Álvaro Negromonte, autor da primeira coleção de manuais usados nos ginásios da época. Nesta mesma perspectiva de inovação da pedagogia religiosa, estavam presentes nos livros de Meyer e traduções de manuais elaborados na Europa, especialmente na Bélgica, os quais de 1938 a 1964 lideraram todo este movimento nacional.

Ocorreram, ainda, os encontros para os Diretores Diocesanos das Circunscrições Eclesiásticas do Sul (Rio de Janeiro, 14 a 16 abril 1953) e para as do Norte e Nordeste (Belém, 12 a 14 agosto 1953), um dos temas de pauta era o texto único de catequese.

A CNBB instituiu o ano de 1959 como “Ano Catequético”, uma das celebrações foi a “Reunião Nacional dos Diretores Diocesanos do Ensino de Religião”, promovido pelo SNER (23 a 27 fevereiro), em Belo Horizonte, estando presentes setenta dioceses. Todos os esforços da Igreja objetivavam manter sua hegemonia dentro da escola pública.

Paralelamente ao Estado, o episcopado buscava formas de interferir na educação nacional, sobretudo no que tange ao Ensino Religioso. Nesta perspectiva D. José Costa Campos, Bispo de Valença (MG), é nomeado Secretário Nacional da Comissão Episcopal de Ensino da Religião (1961). Com grande dinamismo realizou uma série de iniciativas; o assessor escolhido foi o P. Hugo Paiva – Lazarista, que estudou no Instituto Católico de Paris (1959-1961). Ele foi o responsável pela reorganização da catequese no Brasil; organizou um Instituto de Catequese Pastoral e a criou o Centro de Informação e Documentação, além de estruturar a equipe nacional de assessoria para atuar em todo o território brasileiro. Para divulgar as experiências e as informações, criou o “Boletim Informativo do SNER (1962)”.

Outra iniciativa importante desta fase foi à fundação do Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC - RJ), funcionou no período entre 1963 a 1968, e gerador de outros por todo o país, mas o grande foco era a catequese (LIMA, 1995, 175-184), e com algumas propostas para escolarizar a catequese.

“[...] O mundo escolar tem o seu papel a realizar na obra de Catequese, mas para isto é preciso que não se considere como um mundo isolado, à parte. Requer-se um grande esforço de coordenação dentro da própria instituição, e uma nova colaboração com a pastoral fora do colégio. Se quisermos formar na fé adulta aqueles que amanhã serão responsáveis pelo mundo, é preciso que os ponhamos desde já em contato com os adultos que hoje trabalha neste mundo. A Catequese não pode fechar-se sobre si mesma, sem trair sua missão; é preciso que esteja constantemente aberta, e em relação vital com os demais setores da ação pastoral da Igreja [...]”. (M. JEANNE – M. ROSÁRIO – I. CRISTOVÃO, Novos rumos da catequese, São Paulo, Paulinas, 1966, 28.)

Outros autores destacaram neste posicionamento de a Igreja interferir na estruturação do Ensino Religioso, como a Madre Teresa, autora de ‘Vamos ao Pai’, influenciada por uma catequese alemã de cunho cristocêntrico e kerigmático, consoante com o movimento renovador teológico, que precedeu o Concílio Vaticano II.

No Rio Grande do Sul realizaram-se algumas experiências orientadas pela Ir. Carmen Barbosa (Missionárias de Jesus Crucificado), acentuando o conteúdo e a metodologia em uma perspectiva antropológica (CECHIN, 1999).

A busca constante do episcopado em ser presença nas escolas, através do Ensino Religioso, ganhou novo empenho no Concílio Vaticano II, na “Declaração Gravissimum Educationis”.

Outro exemplo do testemunho da Igreja no que tange à escola, mais especificamente ao Ensino Religioso, é quando se refere à disciplina, no Plano de Emergência (1962), o foco foi a Escola Católica.

O modelo descrito é, com certeza, confessional, em vista da renovação das instituições escolares. Paulatinamente o Episcopado em suas Ações Pastorais alteraram o objeto de atenção das Escolas Católicas, para, quase que exclusivamente, às escolas públicas. Outro elemento foi à preocupação da relação escola e paróquia, pois a compreensão de Ensino Religioso e Catequese assumiam praticamente a mesma operacionalização; o contato entre estes dois espaços deveriam

ser monitorados para tornar viável o projeto de formação dos fiéis.

“[...] Formação Religiosa – A formação dada pela escola católica deve fundamentar-se em uma cultura religiosa que acompanhe o desenvolvimento intelectual e a cultura profana que vão adquirindo. Uma educação humana deve ser profundamente religiosa. A formação religiosa deve penetrar e informar toda a educação. Não se pode separar, na educação religiosa, a catequese – que é a transmissão direta da doutrina – de um espírito religioso, penetrando e informando toda educação. Os dois aspectos se completam. É preciso que todas as oportunidades sejam aproveitadas para uma vivência do Cristianismo, sobretudo na Caridade e na Justiça. As aulas de religião devem ser vivas e ilustradas, usando-se as técnicas modernas da pedagogia. O conteúdo pode e deve ser de doutrina, aplicando-a assuntos práticos da vida de todo o dia, que estejam ligados à vida do educando, à situação nacional e internacional. O professor de religião deve ter, também um bom conhecimento de psicologia e da doutrina social da Igreja. É preciso, ainda, não esquecer a necessidade da conjugação de forças: escola, família, paróquia. É indispensável que a paróquia exerça a sua atividade ao lado da escola, atendendo às exigências do educando, assim como é imprescindível que a família acompanhe muito de perto a educação de seus filhos. A escola, por sua vez, deve procurar se entrosar e colaborar com a paróquia, principalmente na catequese, no apostolado e no culto (explicação e dialogação da Santa Missa, por exemplo) [...]”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, Rio de Janeiro, Dom Bosco, 1962, 38.)

Em conseqüência do movimento catequético e da renovação pedagógica, os que atuavam dentro das escolas progressivamente se preocuparam em melhor estruturar o trabalho. O texto da lei de n. 4.024 simplesmente ratificou uma realidade já existente.

O final dos anos sessenta e o início da década de setenta foram marcados por revoluções, rebeliões, conquistas e perdas de espaços, uma nova era havia iniciado. No ano de 1968, a juventude francesa organizou uma revolta universitária contra o sistema educacional, paralisando o país, assim como na Itália estudantes e operários ocupam Universidade e fábricas; nos Estados Unidos houve um confronto de estudantes com o governo, pela política deste país no Vietnã; na Alemanha o líder estudantil Rudi Dutsche conseguiu agitar todo o país. No Brasil, a União Nacional dos Estudantes (UNE) é perseguida a ponto de vir a ser desmobilizada.

Novos comportamentos progressivamente interferiram na forma de ver o mundo, a vida (DICK, 1999, 23-25), de lidar com os outros e de expressar as concepções religiosas e morais. A sociedade foi, portanto, confrontada com novas situações como os “hippies”, com suas roupas exóticas, suas marchas pacifistas e o lema “paz e amor”, experiências com drogas em vista de alargar a consciência e expandir a mente, pois era necessário resgatar a individualidade para organizar um mundo à parte, restituir a individualidade, onde não existisse a injustiça e a violência. Implicava sair da família, da cidade, do racionalismo, de tudo o que seria repressor, estabelecendo uma contracultura (PAES, 1995, 20-26).

Por outro lado, a homogeneidade pleiteada pela sociedade envolvida em um turbilhão de questões estruturais, como o duelo entre os dois blocos: comunista e capitalista ou alteração de paradigmas morais e religiosos, sinalizam a exigência de repensar as relações e projetos.

A ânsia de liberdade, tanto no campo individual quanto nacional, envolveu pessoas e nações a se unirem em movimentos e agirem. Os grupos militares não permaneceram nem silenciosos nem ausentes na história; mobilizaram-se de tal forma que aumentaram sua influência e participação junto aos poderes civis, seja pacificamente, seja pela usurpação, produzindo um fenômeno de ampliação do autoritarismo em várias partes do mundo (ARANHA, 1989, 252-253). Neste contexto a educação é uma das mais atingidas, conseqüentemente o cotidiano escolar, em que ocorre o Ensino Religioso.

Os debates sobre a educação para o âmbito da sociedade política ocorreram por meio de severa repressão aos movimentos populares (EMILIO, 1992, 62-64), os anos de ditadura brasileira foram repensáveis pelo fortalecimento da chamada tecnologia tecnicista, voltada para

o ensino profissionalizante, abandonando um percurso entre a educação humanista e as primeiras experiências de uma proposição progressista histórica.

Acreditavam os governantes que a escola secundária deveria preparar o estudante para ocupar um lugar no mercado de trabalho, segundo as necessidades da indústria em expansão. O "ensino para todos" voltou-se, definitivamente e claramente, para a subserviência aos interesses do capital internacional e às novas elites. Portanto, o modelo proposto e operacionalizado no Brasil é o do Ensino Religioso como uma seqüência do trabalho realizado nas comunidades de fé, nada mais era do que uma catequese na escola.

Um exemplo são as moções do "I Congresso de Educação Religiosa", realizado na cidade do Rio de Janeiro (1968). Esta sensibilidade, em conjunto com as solicitações, surgiu diante da próxima lei de educação (Lei n. 5.692), construindo um novo perfil para esta disciplina.

"[...] Oficialização real do Ensino Religioso/ registro de professores de Religião a critério da Divisão de Ensino Religioso/ Formação de equipes docentes [...] conscientização e engajamento de professores do ensino público visando a desenovelar o sentido humano e social de um professorado atualizado, solidário [...] Na Escola Normal: Aula de Religião, com Doutrina de Religião para formação de professores de Religião, com visão teológica para as professoras que lecionarão nas escolas primárias. No Ensino Médio: Uma cátedra que traga uma 'dimensão transcendente da problemática existencial da pessoa humana' não deve ser chamada de aula de religião/ Nos atos religiosos oficiais das escolas, preferir Cultos Ecumênicos em lugar de solenidades isoladas de cada religião [...]". (SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA DA GUANABARA, Congresso de Educação Religiosa - Moções, Guanabara, Mimeo., 1968.)

Ao longo da primeira fase do processo de escolarização do Ensino Religioso dois momentos tornaram-se significativos, o primeiro o que deu origem a todo este movimento, ou seja com o rompimento da política do "Padroado" pelo Estado, onde a religião católica era assumida como a oficial do governo e a Igreja favorecia a manutenção do poder estabelecido, ocorreu com a proclamação da República.

Em conseqüência do acordo entre as duas instituições, o trabalho realizado no campo da educação era profundamente influenciado pelas autoridades eclesiásticas, pois a evangelização justificou a expansão dos Impérios Ibéricos exigindo o envio de missionários que se ocuparam do ensino da população nas regiões conquistadas.

Inicialmente o ensino da doutrina católica realizou-se nos moldes da catequese de instrução através dos catecismos e práticas devocionais, fossem para os índios e negros em um processo de conversão ou para os europeus chegados as novas terras da Metrópole pudessem manter a fé de seus pais.

Mas a partir do rompimento entre Igreja e Estado, a compreensão sobre liberdade de religião e da neutralidade religiosa no ensino exigiu a reorganização do trabalho catequético até então realizado no espaço escolar.

Naturalmente o Episcopado não apoiou a proposta, repugnando a concepção de gestão escolar. Porém para não perder completamente a presença religiosa no ambiente educacional, articulou com políticos e outras lideranças ao menos a manutenção de alguma disciplina no quadro curricular.

O segundo momento ocorre quando a partir da portaria presidencial de 1931, existiu a formalização do reconhecimento do Ensino Religioso como disciplina escolar, mesmo diante do forte movimento de oposição as autoridades eclesiásticas conseguiram com muito empenho iniciar um processo de institucionalização desta disciplina.

Enquanto conteúdo e metodologia basicamente eram o mesmo que já vinha sendo realizado durante a fase em que a catequese era ministrada explicitamente aos alunos, ou seja o ensino da doutrina católica através de catecismos, estruturados em geral com perguntas e respostas, tanto que muitas vezes a referência a esta disciplina é a de "Aula de religião".

O Ensino Religioso ao ser inserido no sistema educacional foi progressivamente obrigando-se a assumir uma configuração próxima as demais, com a definição de objetivos, metodologia que favorecesse sua execução em um período com carga horária pré-estabelecida, assim como um processo de seriação e avaliação. Os que ministravam as aulas muitas vezes eram professores de formação, pertenciam ou não ao quadro do sistema de ensino, tratava-se de pessoas de boa vontade e atuavam voluntariamente assumindo as classes sem nada receber, pois a compreendiam como uma missão a ser cumprida.

A permanência da disciplina sempre foi motivo de longos debates, políticos e intelectuais deixavam claro que a concepção de educação no tocante a área religiosa era o da completa neutralidade, portanto a manutenção do Ensino Religioso e sobretudo com a proposta de ser um ensino doutrinário afrontava diretamente a compreensão de educação. Os trames políticos eclesiais foram constantes para enfrentar os diversos embates e garantir a permanência do Ensino Religioso nas legislações produzidas para organizar o país.

A passagem de uma catequese na escola para as aulas de religião: Ensino Religioso foi o resultado de ações no campo político e não de uma compreensão pedagógica. Mas a expansão e o aprimoramento do sistema educacional nacional provocaram a necessidade da adequação desta disciplina aos parâmetros que foram sendo estabelecidos.

Foram relevantes as questões propostas pelas correntes que apoiavam e negavam a disciplina, impulsionando a viabilização da escolarização do Ensino Religioso. A acolhida das novas concepções catequéticas oriundas da Europa, sobretudo França e Bélgica, como os movimentos bíblico e kerigmático, também as correntes pedagógicas exemplificadas pela Escola Nova, assumiram um pressuposto para a sinalização de como estabelecer a identidade curricular da disciplina.

Lentamente ocorreu este início de escolarização motivada por questões políticas. Mesmo com características doutrinárias o Ensino Religioso é impulsionado a estabelecer uma identidade pedagógica para poder permanecer no ambiente escolar.

A disciplina não tinha um nome definido: “Aulas de Religião”, “Formação Religiosa”, “Educação Religiosa”, a legislação é clara ao denominar como Ensino Religioso, entretanto perguntava-se qual a identidade para este conteúdo (CNBB, 1974, 43-46).

Um dos principais especialistas nacionais sobre a disciplina já no início dos anos setenta, P. Wolfgang Gruen, afirmou que o Ensino Religioso, do ponto de vista didático, não tem a fé como ponto de partida; nem mesmo ousa propor a fé como objetivo, pois a fé explícita, assim como não deve ser excluída, não pode ser programada: como dizem os teólogos cristãos, ela é dom de Deus, graça (GRUEN, 1974, 11-12).

O Objetivo do Ensino Religioso passou a ser compreendido como um espaço para proporcionar ao aluno as oportunas experiências, informações e reflexões ligadas à dimensão religiosa da vida, para que contribuísse em cultivar uma atitude dinâmica de abertura ao sentido radical da sua existência em comunidade, preparando o estudante a uma opção responsável do seu projeto de vida. Ou podemos dizer que seria educar o aluno a formular em profundidade o questionamento religioso, para que este pudesse dar a sua resposta devidamente informada, responsável e engajada.

Não apenas o objetivo, mas no nome e a identidade foi sendo formado ao longo destas décadas cinquenta e sessenta, promovendo posteriormente a construção de conceitos como a distinção entre catequese e ensino religioso, natureza e perfil escolar, para tal detalhes como os que seguem são importantes para compreender este recente percurso da história.

Por exemplo, durante o Concílio Vaticano II ocorreu a VI Assembléia Ordinária da CNBB (1964) em Roma, quando foram eleitos os bispos responsáveis pelos Secretariados Nacionais, sendo que o responsável pelo Secretariado Nacional de Catequese assumira as atribuições para o Ensino da Religião (CNBB, Livro de Atas – 1. Ata da VI Assembléia Ordinária da CNBB – Roma, setembro de 1964, 7). Entretanto, o redator da Ata anotou como termo a expressão de ensino religioso:

“[...] Dom José Costa campos apresentou em seguida o relatório sobre o Secretariado Nacional de Ensino Religioso. Discorreram sobre os esforços feitos para a formação de dirigentes leigos, curós incentivos realizados, semanas catequéticas, pesquisas,

publicações, bolsas de estudos, criação dos Secretariados Regionais e Diocesanos (CNBB. Livro de Atas n. 01. Ata da Reunião Plenária da VI Assembléia Geral Ordinária da CNBB – Roma, 09 de novembro de 1964, página 02) [...]”

Outro exemplo é que na Ata da VIII Assembléia Geral dos Bispos do Brasil em 1967 é retomada o termo Ensino Religioso na apresentação do relato do Secretariado Nacional de catequese. O relato do Secretariado do ensino da Religião, bem como do Secretariado Nacional de catequese, conforme interpretação do redator das atas do Secretariado Nacional de Ensino Religioso deixa entender que para o episcopado de então, o Ensino da Religião tinha como referência a Catequese.

Posteriormente a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – 5692 de 1971 na qual constava o ensino religioso (Artigo 7º, parágrafo único), é que este começou a ser objeto de maior atenção da CNBB, pela primeira vez em seu Plano Bial de Pastoral (1973-1974) contemplou projetos para este ensino. Este momento do SNER foi fundamental para estabelecer as primeiras bases de uma disciplina presente na escola e distinto da catequese.

Ao final de 1972, foi organizado o segundo “Plano Bial” dos órgãos da CNBB, entre os projetos da Linha 3 (Catequese), estavam propostos: o levantamento e análise da situação do Ensino Religioso nos diversos Estados; assim como uma avaliação de programas da Catequese escolar nos estabelecimentos de ensino oficial; o acompanhamento das experiências de formação e aperfeiçoamento dos professores de religião nas escolas (CNBB, 1972, 25-29).

A partir da mudança provocada pela Lei n. 5.692, foi constituído um Grupo de Trabalho (1973), após o estudo e confronto de documentos enviados pelos Regionais da CNBB, Secretarias de Educação, Dioceses, que concluíram que esta disciplina somente poderia ser compreendida caso o fosse a partir da escola, de sua natureza e finalidades. Os membros participantes deste grupo recordavam na ocasião que a própria concepção de escola sofrera alteração, não poderia ser mais entendida como transmissora de informações.

O parecer do grupo, ao referir-se à disciplina, percebe como instrumento de educação da fé, pois sendo a escola um lugar privilegiado para a sistematização da mesma, o trabalho realizado nas paróquias muitas vezes não possui a sistematização oferecida no espaço escolar.

Entretanto, quando a Comissão Episcopal de Pastoral (1973) aprovou este relatório, ressaltou a urgência da formação de “agentes de catequese” nas escolas, assim como de programas para as diferentes fases, presença das autoridades religiosas junto aos Conselhos de Educação e às Secretarias. Existia um aspecto novo que sinalizará o desenvolvimento de posturas inovadoras: o incentivo com outras confissões, através de um entrosamento ecumênico por meio de equipes interconfessionais (OLIVEIRA, 1980, 104-108).

Inicialmente o Ensino Religioso esteve vinculado a Catequese, seja pelo Secretariado Nacional, posteriormente com as alterações de concepção de organização da Conferência para Linha – Dimensão três Catequética especialmente a partir da promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1971 (5692), projetos sobre o ensino religioso foi incluídos no Plano Bial de 1973-1974. Esta preocupação da CNBB ocorre pelo fato de que esta disciplina começou a ser implantada em diversos Estados da federação e multiplicaram-se os subsídios para estudantes das escolas públicas de acordo com as diferentes opções das Secretarias Estaduais de Educação. Para tal três projetos da CNBB foram aplicados: análise da situação do ensino religioso obrigatório nas escolas oficiais; avaliação dos programas de catequese escolar nos estabelecimentos de ensino oficial; avaliação e reflexão sobre a formação de evangelizadores ou catequistas. Por este motivo que desde 1973 a CNBB organiza pesquisas por meio de grupo de trabalho para pesquisar sobre esta disciplina no cenário educacional brasileiro. Esta primeira proposta incluía: a) um rápido histórico do ER em cada estado; b) coleta de todas as regulamentações estaduais sobre o Ensino Religioso; c) a formação de professores; d) a organização do ensino religioso nas escolas. Esta pesquisa foi concluída somente 1976. Os trabalhos de acompanhamento prosseguiram na década de setenta e oitenta, especialmente em consequência da constituinte em que a CNBB teve papel significativo na aprovação do artigo 210, primeiro parágrafo em que garantia a presença do ER na Constituição

de 1988 (CARON, 1999, 11-14). Com a sedimentação e a nova concepção do Ensino Religioso, este foi transferido para o Setor de Educação a partir de 1991, por ser compreendido como uma disciplina escolar e ter sido compreendido a distinção entre ele e a catequese.

“[...] A Linha 3, nos anos 80, correspondia ao Setor de Catequese da CNBB. O ensino religioso escolar era considerado, até aquele momento, algo semelhante ou complementar da catequese. Na prática, em muitas regiões se fazia catequese na escola, de forma deficitária, pois durante mais de quatro séculos e meio o ensino religioso no Brasil foi compreendido pela sociedade e pelos sistemas de ensino como “catequese na escola”. Ora, a catequese é própria da comunidade de fé, com sua metodologia, seus objetivos, sua natureza, seus componentes eclesiais. Somente a partir dos anos 70, buscaram-se novos parâmetros para o ensino religioso ministrado em escola aberta a todos, com as reflexões iniciadas pelo Pe. Gruen, na tentativa de distingui-lo da catequese própria das comunidades de fé. Mais tarde, o pronunciamento do Santo Padre o Papa João Paulo II apresenta concepções oportunas, esclarecedoras, numa publicação feita no L’Osservatore Romano de 15 de março de 1981, necessárias para a compreensão da distinção entre a catequese própria da comunidade de fé e o ensino religioso adequado ao ambiente escolar. Após os debates empreendidos em função de maior clareza quanto a sua identidade, como elemento do universo escolar, é que se chegou à conclusão de que o setor adequado para as reflexões sobre tal disciplina seria o da educação. Dom Vital Wilderink, Bispo responsável pelo ensino religioso na CNBB, em reunião do GRERE do dia 15 de dezembro de 1990, sugeriu a transferência deste setor para a linha 6, onde se encontrava a Educação junto à qual o ER deveria atuar, alegando que se tratava de um ensino próprio da escola e o GRERE era formado por pessoas comprometidas com a Educação, atuando especificamente no ensino religioso de escola pública. Na Assembléia Geral dos Bispos, em Itaici, no ano seguinte, processou-se essa transferência. (Notas para o Relatório da 22ª Reunião do GRERE, São Paulo, 1990) [...]”.

Entretanto, em 1995 devido ao acúmulo de ações a CNBB aprovou o desmembramento do Ensino Religioso do Setor de Educação constituindo-se um Setor específico, mas mantendo-o vinculado a Educação, sendo a primeira assessora a Profa. Dra. Lurdes Caron, religiosa da Congregação das Franciscanas Catequistas.

Uma nova alteração ocorreu em 1999 quando após Assembléia Geral o Setor de Ensino Religioso foi transferido para Dimensão Ecumênica e de Diálogo Religioso onde permaneceu até 2003 quando foram incorporadas na Comissão Episcopal para a Cultura, Educação e Comunicação Social quando assumiu o segundo assessor do Setor o Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, em julho de 2007 assumiu a Profa. Dra Anísia de Paula Figueiredo como terceira assessora deste Setor.

Ao longo destes cinquenta sete anos (1952-2009) de contribuição dos especialistas que participaram das equipes da CNBB colaboraram na distinção do ensino religioso com a catequese, assim como na identidade pedagógica desta disciplina, o que foi fundamental para que em outros campos de discussão esta natureza da área do conhecimento pudesse ser reconhecida.

A partir de todo este cenário uma importante discussão que surgiu especialmente no início dos anos oitenta foi a construção da identidade entre Ensino Religioso e Catequese que favoreceu a uma leitura destas duas áreas.

Especialmente quando João Paulo II (5 março 1981) disse aos sacerdotes de Roma que o princípio de fundo que deve guiar o empenho a esse delicado setor da pastoral é o da distinção entre Ensino Religioso e Catequese, por outra parte, são complementares.

O Ensino Religioso possui como espaço a escola; e a Catequese propriamente dita, a paróquia, mas, mesmo distintos, não devem ser considerados separados. O Ensino Religioso pode ser considerado tanto como qualificada premissa para a Catequese.

	Ensino Religioso	Catequese
--	------------------	-----------

Objetivo	- integrado nos objetivos da escola, questionador (fenômeno religioso).	- conhecer Jesus Cristo, vivência na comunidade cristã (kerygma)
Linguagem	- religiosa.	- de fé.
Agentes	- professores qualificados.	- comunidade catequizadora.
Metodologia	- experiência, reflexão.	- interação entre formulações de fé e vida.
Conteúdo	- enfoque escolar, cultural-religioso.	- enfoque de quem crê, iniciação à fé e à vida na comunidade cristã. (doutrinário)

Como disciplina integrante do sistema educacional na sua globalidade, o Ensino Religioso é o processo de educação da dimensão religiosa do ser humano que, na busca da sua razão de existir, realiza a experiência do religioso, num movimento de relação profunda consigo mesmo, com o mundo cósmico, com o outro, seu semelhante, e com o Transcendente (FIGUEIREDO, 1995,110).

A partir da promulgação do “Diretório Geral Catequético (1997)”, a própria Igreja sublinha que o Ensino Religioso é uma disciplina escolar e deve ter as exigências e a sistemática das demais disciplinas, por ser desenvolvido no ambiente escolar.

Existe um nexo inseparável e, ao mesmo tempo, uma clara distinção entre o Ensino Religioso e a Catequese, que é a tradução da mensagem evangélica, uma etapa da evangelização.

“[...] O processo evangelizador, conseqüentemente, é estruturado em etapas ou ‘momentos essenciais’: a ação missionária para os não-fiéis e para aqueles que vivem na indiferença religiosa; a ação catequética e da iniciação para aqueles que optam pelo Evangelho e para aqueles que necessitam completar ou reestruturar a sua iniciação; e a ação pastoral para os fiéis cristãos já maduros, no seio da comunidade cristã. Esses momentos, no entanto, não são etapas concluídas: reiteram-se, se necessário, uma vez que darão o alimento evangélico mas adequado ao crescimento espiritual de cada pessoa ou da própria comunidade [...]” (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, Diretório Geral para a Catequese, São Paulo, Paulinas, 1998, n. 42.)

O princípio fundamental é o empenho neste setor da pastoral, é o da distinção e juntamente o da complementaridade entre o Ensino Religioso e a Catequese. Com efeito, trabalha-se para a formação integral do aluno. O Ensino Religioso deverá, portanto, caracterizar-se pela referência aos objetivos e aos critérios próprios de uma estrutura escolar moderna (DCG, 1998, 73-76).

Perante a mensagem cristã, a Catequese visa promover a maturação espiritual, litúrgica, sacramental, apostólica, que se realiza, sobretudo, na comunidade eclesial local. Ao contrário, a escola, tomando em consideração os mesmos elementos da mensagem cristã, tem em vista fazer conhecer o que de fato constitui a identidade do cristianismo e o que o cristão coerentemente se esforça por realizar na sua vida.

“[...] A Catequese autêntica é sempre iniciação ordenada e sistemática à revelação que Deus faz de si mesmo ao homem em Jesus Cristo; revelação esta conservada na memória profunda da Igreja e nas Sagradas Escrituras, e constantemente comunicada por uma tradição viva e ativa, de uma geração para a outra. E tal revelação não está isolada da vida, nem justaposta a ela de maneira artificial. Mas diz respeito ao sentido último da existência, que ela esclarece totalmente para a inspirar e para dela ajuizar criticamente, à luz do Evangelho [...]”. (JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Catechesi Tradendae, Petrópolis, Vozes, 1984, 4a edç., n. 22.)

Deve-se notar, porém, que também um Ensino Religioso dirigido a alunos crentes não pode deixar de contribuir para reforçar a fé, assim como a experiência religiosa da Catequese reforça o conhecimento da mensagem cristã.

O referido ensino tem também o cuidado de sublinhar o aspecto de racionalidade, que distingue e motiva a opção cristã do crente e antes ainda a experiência religiosa do homem como tal. A distinção entre Ensino Religioso e Catequese não exclui nem mesmo a escola católica, como tal, possa e deva oferecer o seu contributo específico à Catequese. Com seu projeto de formação globalmente orientado no sentido cristão, toda a escola se insere na função evangelizadora da Igreja, favorecendo e promovendo uma educação da fé.

Portanto, caberá aos responsáveis ter em conta estas diretrizes do magistério e garantir as características do Ensino Religioso, este ocupa um lugar digno na classe, entre os outros ensinamentos; desenvolve-se segundo um programa próprio, aprovado pela autoridade competente, procura relações interdisciplinares úteis com as outras matérias, de maneira a realizar uma coordenação entre o saber humano e o conhecimento religioso; juntamente com os outros ensinamentos tende à promoção cultural dos alunos; recorre aos melhores métodos didáticos usados na escola de hoje; em alguns países (CAPORELLO, 1981, 13-19), tem o direito de exprimir apreciações de aproveitamento, com valor legal igual ao expresso pelas outras matérias. O Ensino Religioso encontra a devida integração na Catequese dada pela paróquia, pela família, pelas associações juvenis.

“[...] É necessário, portanto, que o ensino religioso escolar se mostre como uma disciplina escolar, com a mesma exigência de sistema e rigor que requerem as demais disciplinas. Deve apresentar a mensagem e o evento cristão com a mesma seriedade e profundidade com a qual as demais disciplinas apresentam seus ensinamentos. Junto a estas, todavia, o ensino religioso escolar não se situa como algo acessório, mas sim no âmbito de um necessário diálogo interdisciplinar. Este diálogo deve ser instituído, antes de mais nada, naquele nível no qual cada disciplina plasma a personalidade do aluno. Assim, a apresentação da mensagem cristã incidirá na maneira com que se concebe a origem do mundo e o sentido da história, o fundamento dos valores éticos, a função da religião na cultura, o destino do homem, a relação com a natureza. O ensino religioso escolar, mediante este diálogo interdisciplinar, funda, potencia, desenvolve e completa a ação educadora da escola [...]”. (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, Diretório Geral para a Catequese, São Paulo, Paulinas, 1998, n. 73.)

Não importa os elementos diferenciais, o que se pretende é favorecer o desenvolvimento integral do novo cidadão, que deverá ser instrumentalizado para compreender e assumir seu papel de escritor da sua história e de sua comunidade.

Participação da CNBB na implantação do novo modelo de Ensino Religioso brasileiro, com intuito do diálogo o Setor de Ensino Religioso da CNBB procurou subsidiar constantemente as dioceses sobre o perfil da nova legislação brasileira em que concebe esta disciplina como área de conhecimento, a Conferência colaborou com o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) criado em 1995 para articular todos os envolvidos com esta área. Um dos exemplos desta participação foi o estudo realizado no ano de 2000 de comparação da Lei 9475/97 com os documentos da Igreja Católica sobre o Ensino Religioso, estudo fundamental para compreender a coerência do processo – este estudo foi apresentado na 9ª. Reunião da Presidência e CEP em Brasília entre os dias 28 a 30 de março (2000) foi elaborada pela Profª. Dra. Lurdes Caron e a Equipe do GRERE.

Outro exercício de compreensão do novo modelo, além de confrontar a legislação nacional e verificar a sua coerência com os documentos e comentários da ICAR, foi às constantes pesquisas sobre a situação da implantação do ER como o documento elaborado em 2002 sobre “Visão Panorâmica do ensino religioso no Brasil”, este mapa foi atualizado em 2004 e 2006. O destaque foi o “Boletim Ensino Religioso em questão” que alcançou todo o país, que de forma direta e objetiva esclareceu o significado do Ensino religioso brasileiro.

Foram publicados dois Estudos na Coleção da CNBB número seis, o primeiro “Educação religiosa nas escolas”, de 1976 com 272 páginas, apresenta uma visão panorâmica desta disciplina nas escolas públicas em 23 Estados da federação (Acre, Alagoas, Amazonas, Bahia, Ceará Distrito Federal, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais,

Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Roraima -Território, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe) após a promulgação em 1971 da Lei de diretrizes 5692 que no sétimo artigo incluí esta disciplina entre as demais das escolas oficiais. Esta temática foi incluída no Plano Bienal de 1973-74 e prosseguiu no Plano 1975-76 o que gerou uma pesquisa que foi publicada neste texto, as informações foram enviadas pelos Regionais da CNBB, Dioceses das capitais dos Estados, escolas de catequese e das Secretarias Estaduais de Educação (CNBB, 1976, 5-6). O grupo que analisou o material oriundo dos Estados propôs que na ocasião que os programas de Ensino Religioso nas escolas assumissem os seguintes princípios: ensino articulado com a vida concreta; especificamente escolar; progressivo e variado (CNBB, 1976, 245).

Em 1987, em pleno período das discussões da Constituição foi publicado na Coleção Estudos da CNBB número 49, o texto “O Ensino Religioso nas constituições do Brasil, nas legislações de ensino e nas orientações da Igreja”, foi um trabalho realizado pelo Grupo de Reflexão sobre o Ensino Religioso (GRERE) criado em 1985 organizou a pesquisa sobre a presença desta disciplina nas constituições brasileiras, legislações de ensino e documentos da ICAR emergindo valores e linhas mestras que fundamentavam a disciplina no país. O livro buscou portanto resumir estas perspectivas, recuperar a memória histórica jurídica do país; situar o ensino religioso como direito fundamental da pessoa humana para uma educação integral e pretendeu ser um manual nos que na época defenderam esta disciplina nas discussões da constituinte (CNBB, 1987, 5). Como argumento para a presença da disciplina na constituição que estava por ser elaborada podemos mencionar a partir do texto:

“[...] Educar é processo democrático de descoberta e de redescoberta do ser-homem-em-comunidade. Exige participação sempre mais consciente de todos. A dominação e imposição de grupos radicais é cada vez mais incompreensível e inadmissível. Cabe ao Estado zelar pela possibilidade de todos poderem educar-se integral e livremente. A história da educação no Brasil mostra muito claramente que a educação não é neutra. Não se pode admitir uma escola única e imposta. Escolher o tipo de escola, os valores e os ideais que ela deve veicular, exige o aval da comunidade inteira. A educação religiosa não pode ser entendida como mera informação sobre determinada religião, mas deve ser compreendida como mediação para o desenvolvimento – ajustamento e realização do homem em plenitude – considerando a dimensão religiosa como essencial ao homem, que busca a maturidade (CNBB, 1987, 10-11) [...]”.

Além destes dois Estudos, foi publicado pela Editora Vozes e coordenado por Lurdes Caron e a Equipe do GRERE o livro: “O Ensino Religioso na nova LDB” em 1998 Este trabalho registrou o processo significativo em prol de um novo modelo desta área do conhecimento. Este texto é uma complementação do volume publicado em 1987 no Estudos da CNBB (Estudos n. 49), tratou de todo o processo anterior a promulgação da LDB, atual livro editado na Coleção “Ensino Religioso Escolar – Série Fundamentos” estabelece o registro da elaboração e promulgação da Lei 9394/96. Desta forma o GERE contribuiu para documentar mais esta etapa histórica do ensino religioso brasileiro (CARON – GRERE, 1998, 9-12).

Outros dois destacam-se na Educação no mais amplos no campo das discussões do Ensino Religioso foram incluídas, o primeiro “Igreja e educação: perspectivas pastorais” (Estudos da CNBB, n. 06, 1974) e “Educação, Igreja e Sociedade” (Documentos da CNBB, n. 47, 1992).

No texto de 1974 discute a questão do adolescente face ao Ensino Religioso (CNBB, 1974,43 ss):

“[...] Os adolescentes desaprovam também o ensino religioso pela sua insignificância ou inexpressividade. Não são céticos nem maníacos da contradição, mas, levados aos julgamentos pragmáticos, perguntam a si mesmos o que a fé cristã acrescenta aos valores e às regras morais aceitas por todos os homens honestos. Mais que as gerações que os precederam, eles estão convictos do valor da paz, da fraternidade e do amor, da abertura ao próximo (CNBB,1974,44) [...]”.

Outro aspecto explorado nesta publicação é o lugar do Ensino Religioso, tal reflexão será significativa para o movimento desta área do conhecimento:

“[...] Embora o ensino religioso na escola tenha particular importância no âmbito da pastoral escolar, todavia não se confunde com essa, nem pode separar-se do conjunto de outros fatores que permitem levar os jovens a uma vida de fé. Na escola o ensino religioso pode ser considerado como um momento privilegiado de ação pastoral, mas será sempre matéria de ensino: matéria que em colaboração com outras matérias quer contribuir, em primeiro lugar, para a educação integral dos alunos. Insere-se portanto no contexto da classe, isto é, no quadro daquilo que podemos chamar a escola que educa através do ensino (CNBB, 1974,49) [...]”.

Em 1992 no documento aprovado pela Conferência do Episcopado sobre a Educação explicita sua leitura no campo do Ensino Religioso que é importante para compreender a identidade da disciplina na igreja do Brasil:

“[...] O ensino religioso deve fazer parte do currículo escolar de forma interdisciplinar, visando à educação do aluno: o ensino religioso escolar visa à educação plena do aluno, a formação de valores fundamentais através da busca do transcendente e da descoberta do sentido mais profundo da existência humana, levando em conta a visão religiosa do educando. O ensino religioso deve encaminhar os alunos para a respectiva comunidade de fé, onde nas Igrejas Cristãs se dá a evangelização, através da catequese, da celebração, da prática e da vivência religiosa. Deve ser mantida – sobretudo para a escola da rede oficial – a distinção e a complementariedade entre o ensino religioso e a catequese. O ensino religioso deve procurar relações interdisciplinares com as outras matérias escolares, uma vez que juntamente com os outros ensinos tende à promoção cultural dos alunos. Os professores de ensino religioso estejam plenamente inseridos no contexto das instituições escolares, sem que haja discriminação nem privilégio de qualquer natureza. Exige-se, igualmente, uma sólida e adequada formação dos mesmos, para a qual a Igreja, nas suas várias instâncias, tem o direito e o dever de dar a sua colaboração efetiva e permanente. O respeito à liberdade religiosa do aluno deverá encontrar a indispensável garantia na legislação nas estruturas e programas das escolas (CNBB, 1992, 73-75) [...]”.

A questão do Ensino Religioso permeou pronunciamentos, Planos, Diretrizes e outros documentos do Episcopado Brasileiro.

Referências

- ARANHA M., História da educação, São Paulo, Moderna, 1989.
- CAPORELLO E., A religião na escola, in: “Revista de Catequese” 4(1981)13, 13-19.
- CARON, L. A caminhada do ensino religioso na CNBB. Brasília; CNBB, 1999.
- CARON, L; GRERE. O ensino religioso na nova LDB. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CECHIN A., Retomada da Catequese, Porto Alegre, Mimeo., 1999.
- CNBB, Ata da Reunião extraordinária da instalação. Rio de Janeiro, 14 a 17 de outubro de 1952
- CNBB, Catequese Renovada - orientações e conteúdo (Documento n. 26), SP, Paulinas, 1983.
- _____, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1987-1990 Doc. 38, SP Paulinas 1987
- _____, Educação Religiosa nas escolas (Estudo n. 14). São Paulo: Paulinas, 1976.
- _____, Educação, Igreja e Sociedade (Documento n. 47), São Paulo, Paulinas, 1992.
- _____, Ensino Religioso no Brasil (CEP – 24 a 27 novembro), Brasília, Mimeo., 1987.
- _____, Igreja e educação, perspectivas pastorais (Estudo n. 6), São Paulo, Paulinas, 1974.
- _____, Igreja e educação: perspectivas pastorais (Estudo n. 06). São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____, II Plano Bial dos Organismos Nacionais, in: “Comunicado Mensal” 21(1972)243.
- _____, Livro de Atas – 1. Ata da VI Assembléia Ordinária da CNBB – Roma, setembro de 1964
- _____, O Ensino Religioso (Estudo n. 49), São Paulo, Paulinas, 1987.

- _____, O Ensino Religioso no Brasil, in: “Comunicado Mensal” 37(1988)423.
- _____, Pela unidade dos cristãos – Guia ecumênico popular (Estudo n. 28), SP, Paulinas, 1981.
- _____, Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, Rio de Janeiro, Dom Bosco, 1962.
- _____/ INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL, Relatório do Secretariado Nacional de Ensino da Religião, Rio de Janeiro, Mimeo., 1952.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, Diretório Geral para a Catequese, SP, Paulinas, 1998
- DICK H., O caminho se faz, Porto Alegre, IPJ, 1999.
- EMÍLIO, L. O poder legislativo e os Serviços Secretos no Brasil (1964-1990), Brasília, Faculdades Integradas da Católica de Brasília, 1992.
- FALCÃO F., A Religião na escola, in: “Revista de Catequese” 11(1988)41.
- GRERE, Relatório da 22ª Reunião do GRERE, São Paulo, 1990.
- GRUEN, W. O Ensino Religioso na escola pública, Belo Horizonte, Mimeo., 1974.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003.
- JEANNE, M. – ROSÁRIO, M. – CRISTOVÃO, I. Novos rumos da catequese, São Paulo, Paulinas, 1966.
- JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica Catechesi Tradendae, 4ª edç, Petrópolis, Vozes, 1984.
- JUNQUEIRA, S. O ensino religioso no Brasil: estudo do seu processo de escolarização. Roma: UPS, 2000.
- LIMA L., A face brasileira da catequese, um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório “catequese renovada”, Roma, UPS, 1995.
- OLIVEIRA R., O movimento catequético no Brasil, São Paulo, Salesiana, 1980.
- PAES, M. A década de 60 – rebeldia, contestação e repressão política, 3 ed. SP, Ática, 1995.
- SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA DA GUANABARA, Congresso de Educação Religiosa - Moções, Guanabara, Mimeo., 1968
- STRAUS, A.; CORBIN, J. Pesquisa qualitativa. técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada. 2 ed. Porto Alegre: ARTMED, 2008.

O estado da arte ou conhecimento: um caminho para pesquisa e da divulgação da produção no Ensino Religioso

The state of the art or knowledge: towards research and the dissemination of production in Religious Education

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira¹⁰²

Isabel Cristina Piccinelli Dissenha¹⁰³

Sérgio Barbosa Rodrigues¹⁰⁴

Resumo – O Ensino Religioso desde sua origem foi concebido como espaço político de difusão da fé no espaço escolar na educação básica de crianças e adolescentes na história brasileira, entretanto na segunda metade dos anos noventa do século XX, mais precisamente em 1998 o Conselho Nacional de Educação definiu esta disciplina como uma área do conhecimento. Progressivamente as universidades estabeleceram-na como campo de produção acadêmica, inclusive produzindo trabalhos como dissertações e teses, como também eventos científicos foram organizados e livros teorizando esta área foram

¹⁰² Doutor em Ciências da Educação, Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR/PR. Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER – www.gper.com.br). srjunq@gmail.com

¹⁰³ Pedagoga, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR/PR, Membro do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER). isabeljulio@ig.com.br

¹⁰⁴ Teólogo, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR/PR, Membro do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER). sergiobaro@gmail.com

publicados. Diante deste quadro percebeu-se a necessidade de sistematizar e aprofundar a discussão do significado de pesquisa e divulgação para esta área a partir da proposta de estado da arte ou conhecimento.

Palavras-chave: Estado da arte, Conhecimento Científico, Pesquisa, Educação, Ensino Religioso

Abstract: The Religious Education since its inception was conceived as a political spreading the faith in the school in basic education of children and adolescents in Brazilian history, but in the second half of the nineties of the twentieth century, more precisely in 1998 the National Council of Education established this discipline as an area of knowledge, universities gradually established as a field of academic production, including producing works such as theses and dissertations, scientific events were organized, published books theorizing this area. Given this context it was felt the need to systematize and deepen the discussion of the significance of research and dissemination for this area from the proposed state of the art or knowledge.

Keywords: State of the art, Scientific Knowledge, Research, Education, Religious Education

Introdução

Para que a área do Ensino Religioso possa constituir-se como espaço de conhecimento é necessário aprimorar o campo da pesquisa, especificamente explicitar objetos, elaborar perguntas claras e coesas e definir metodologias que permitam realizar o percurso científico para esta área. Desta forma nosso objetivo com este artigo é propor algumas reflexões sobre a pesquisa, especificamente do tipo estado do conhecimento, a qual estaremos referenciando como estado da arte, no intuito de estabelecer um diálogo entre pesquisa e produção de conhecimento na área de Ensino Religioso; contribuindo assim para a construção da sua base epistemológica. Portanto, ao propor uma objetivação na produção realizada sobre o Ensino Religioso, é para buscar o latente, o não explicitado por estes pesquisadores, em vista da formação inicial e continuada dos (as) professores (as) desta área. Procurar o que fundamenta cada um dos trabalhos, a lógica do procedimento adotado por estes autores; o que demanda um processo de elaboração de variáveis que permitam a construção de uma linha de trabalho, em vista da percepção da estrutura dos textos e de suas fontes. Aqui a título de ilustração, citamos duas pesquisas que estamos realizando visando à análise e mapeamento de produção registrada nos livros produzidos no Brasil ao longo do século XX e na primeira década do século XXI, e em eventos sejam estes científicos, formadores ou de outras formas que contribuíram de alguma maneira para a sistematização e divulgação nesta área, visando estabelecer a identidade desta disciplina inserida no currículo escolar brasileiro. Para compreendermos os modelos de produção que foram realizados na área de Ensino Religioso no Brasil, no período de 1995 a 2010 e conseqüentemente estabelecer assim o seu perfil, utilizamos uma vertente histórica, uma tipologia e análise de conteúdo a partir do referencial teórico de Laurence Bardin, 1977. Quanto à vertente histórica, escolhemos este recorte histórico porque neste ano faz quinze anos da instalação do FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso). Tivemos também neste período fatos importantes como a aprovação da LDBNE (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) 9394/96 e também a Lei 9475/97, que traz uma nova redação para o artigo 33, e em 1998 a publicação de diretrizes dos professores, as quais vão dar uma nova caracterização ao Ensino Religioso. Quanto à tipologia, foram considerados os livros elaborados na perspectiva de sistematização sobre o Ensino Religioso. Para tal nos valemos das orientações elaboradas segundo a Comissão de Avaliação de Livros, a qual define o livro como um produto impresso ou eletrônico que possua registro ISBN ou ISSN (para obras seriadas) contendo no mínimo cinquenta páginas publicadas por uma editora pública ou privada, associação científica, instituição de pesquisa ou órgão oficial. Os livros são uma produção intelectual que resultam de investigação nas diferentes modalidades, tais como: obras integrais, coletâneas, dicionários ou enciclopédias, anais (texto completo) desde que o conteúdo traduza a natureza científica da produção e assumam três quesitos: a relevância temática, o caráter inovador de contribuição e o potencial de impacto.

No que se refere aos eventos ou encontros foram considerados os que tinham por finalidade reunir profissionais e especialistas, com o intuito de discutir e publicar conhecimentos relativos ao Ensino Religioso, enquanto área de atuação, além de divulgar informações resultantes de pesquisas que buscaram ampliar as discussões com seus pares de

área. As informações consideradas foram transferidas oralmente, de maneira formal ou informal, e, via de regra, reunidas e disseminadas aos participantes através de Anais, atas ou outros documentos. A dimensão destes eventos é assumida a partir da qualificação de seus participantes e de suas comunicações, as abrangências foram locais, nacionais ou internacionais, e o impacto das discussões e das pesquisas divulgadas resulta na valorização destes acontecimentos. Essa pesquisa nos levou à opção por uma abordagem qualitativa, pois permite articular vários elementos do material coletado. A análise de conteúdo está sendo empregada na perspectiva de Bardin, sendo entendida como: "um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens".¹⁰⁵ Do ponto de vista analítico instrumental, este conceito foi fundamental para a compreensão dos dados fornecidos através dos resumos dos livros e eventos. Bardin enfatiza que a análise de conteúdo busca compreender mais além dos significados imediatos; conduz a uma tarefa paciente de "desocultação" do não-dito, do latente, do que permaneceu encoberto. Como explicita Bardin¹⁰⁶ "a análise de conteúdo busca conhecer aquilo que está por trás das palavras... é a busca de outras realidades através das mensagens". As diferentes etapas da análise de conteúdo organizam-se em torno de três pólos cronológicos: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; 3) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação.

Estado da arte ou conhecimento

As pesquisas procuram desenvolver declarações de verdades relevantes que possam ser utilizadas para explicitar situações que descrevam relações de interesse coletivas. No campo das Ciências Sociais destaca-se a pesquisa qualitativa, a qual é fundamentalmente interpretativa, inclui o desenvolvimento da descrição de um cenário que colabora na identificação de categorias sustentadas em teorias. Dentre estas pesquisas, encontra-se o "estado da arte" ou "estado do conhecimento".

Os diversos autores que escrevem sobre o estado da arte; afirmam que nos últimos quinze anos tem se produzido um conjunto significativo de pesquisas conhecidas pela denominação "estado da arte" ou "estado do conhecimento". Definidas como de caráter bibliográfico, elas parecem trazer em comum o desafio de mapear e discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários. Também são reconhecidas por realizarem uma metodologia de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar, à luz de categorias e facetas que se caracterizam enquanto tais em cada trabalho e no conjunto deles, sob os quais o fenômeno passa a ser analisado. Apesar desta técnica ser pouco conhecida entre os pesquisadores do Brasil, ela é bem recebida e utilizada sobretudo na área da educação.

A literatura especializada tem evidenciado de maneira imperativa a necessidade de acompanhar o desenvolvimento, as transformações e inovações que buscam tornar os campos da educação e seus profissionais cada vez mais competentes para atender, com propriedade, aos anseios daqueles que vêm conquistando o direito à educação. Neste aspecto os estados da arte podem, segundo Romanowski¹⁰⁷

¹⁰⁵ BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa / Portugal, Edições 70, 1977, pag. 42

¹⁰⁶ BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa / Portugal, Edições 70, 1977, pag. 44

¹⁰⁷ ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo "estado da arte" em educação. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v.6, n.19, p.37-50, set/dez.2006.

Significar uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procuram identificar os aportes significativos da construção da teoria e prática pedagógica, apontar as restrições sobre o campo em que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática e reconhecer as contribuições da pesquisa na constituição de propostas na área focalizada.

Portanto, com o objetivo de inventariar e sistematizar a produção em determinada área do conhecimento¹⁰⁸, o estado da arte nos permite a uma compreensão do estado atingido pelo conhecimento a respeito de determinado tema e sua amplitude, tendências teóricas, vertentes metodológicas. Esta análise do processo de evolução da ciência, a fim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos, favorecendo a organização que mostre a integração e a configuração emergentes, as diferentes perspectivas investigadas, os estudos recorrentes, as lacunas e as contradições; não se restringe apenas a identificar a produção, mas analisá-la, categorizá-la e revelar os múltiplos enfoques e perspectivas.

Para desencadear um processo de análise qualitativa dos estudos produzidos nas diferentes áreas do conhecimento, um levantamento e uma revisão do conhecimento produzido sobre o tema é um passo indispensável; pois este tipo de estudo caracteriza-se por ser descritivo e analítico. Ao realizar uma pesquisa do tipo estado da arte, são necessários os seguintes procedimentos¹⁰⁹:

- definição dos descritores para direcionar as buscas a serem realizadas;
- localização dos bancos de pesquisas, teses e dissertações, catálogos e acervos de bibliotecas, biblioteca eletrônica, que possam proporcionar acesso a coleções de periódicos, assim como aos textos completos dos artigos;
- estabelecimento de critérios para a seleção do material que compõe o corpus do estado da arte;
- levantamento de teses e dissertações catalogadas;
- coleta do material de pesquisa, selecionado junto às bibliotecas de sistema COMUT ou disponibilizados eletronicamente;
- leitura das publicações com elaboração de síntese preliminar, considerando o tema, os objetivos, as problemáticas, metodologias, conclusões, e a relação entre o pesquisador e a área;
- organização do relatório do estudo compondo a sistematização das sínteses, identificando as tendências dos temas abordados e as relações indicadas nas teses e dissertações;
- análise e elaboração das conclusões preliminares.

Os dados coletados em estudos do tipo estado da arte indicam a atenção que os pesquisadores dão à temática, além de apontar para que aspectos da área da educação voltam-se a preocupação dos pesquisadores, apontam os temas, sub-temas e conteúdos priorizados em pesquisas e mostram a necessidade de algumas pesquisas, ou seja, mostram que alguns temas são quase que totalmente silenciados.

Os estudos de estado da arte evocam aspectos pontuais como um curso ou uma área de formação com sua proposta específica e os temas que têm preocupado os pesquisadores. Outro aspecto que esses estudos mostram são os tipos de pesquisa utilizados nas investigações, ou seja, se as pesquisas estão apoiadas na análise de depoimento, nos estudos de um caso, nos estudos de caso do tipo etnográfico, nos estudos descritivos exploratórios, nos estudos de

¹⁰⁸ <http://www.inep.gov.br/comped/estudos/default.htm>. Acessado em 19/05//2010

¹⁰⁹ ROMANOWSKI, Joana Paulin. As licenciaturas no Brasil: um balanço das teses e dissertações dos anos 90. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. págs. 15 e 16.

pesquisa-ação, pesquisa ação-colaborativa, nos estudos que fazem a análise da prática pedagógica, a história de vida, a autobiografia, análise das práticas discursivas, pesquisa teórica, pesquisa bibliográfica.

Mais um aspecto que deriva desses estudos é a identificação das técnicas utilizadas com maior frequência nas pesquisas; se elas são entrevistas, análise de documentos, observação, questionário, diário ou uma combinação delas, ou se os dados foram coletados por meio de videografia, grupo de discussão, grupo focal ou outra técnica. Mostram também, se houve ou não a retomada de alguma técnica que por um motivo ou outro deixou de ser utilizada em pesquisas. Geralmente, os dados apontados pelos estudos de estado da arte deixam alguns questionamentos, os quais possibilitam novas pesquisas e encaminhamentos metodológicos.

a) A pré-análise

b)

Na pré-análise se organiza o material que constitui o “corpus” da pesquisa. Antes de definir qual será o corpus do trabalho, o pesquisador deve realizar a leitura flutuante; este processo ocorre quando se tem o primeiro contato com o material que será analisado. A realização da leitura leva à escolha do referencial teórico e do tema que será abordado, passando pela formulação dos objetivos, das hipóteses ou questões norteadoras de pesquisa e do problema, referenciação dos índices e a elaboração de indicadores. Nem sempre as hipóteses são estabelecidas na pré-análise, elas podem surgir, assim como as questões norteadoras, no decorrer da pesquisa. As decisões tomadas a respeito do corpus condicionam a ênfase que será dada na pesquisa (análise quantitativa ou qualitativa). O próximo passo é a constituição do corpus, isto é, definição do conjunto de documentos a serem submetidos à análise.

Esta primeira fase referindo-se a análise dos livros e eventos foi realizada da seguinte forma:

a) quanto à escolha dos livros a serem submetidos à análise foram selecionados considerando os três quesitos descritos pela Comissão de Avaliação de Livros já mencionados, noventa e quatro livros publicados na perspectiva da formação do conceito sobre Ensino Religioso, buscando autores que articularam suas reflexões e experiências nesta temática de forma a constituir um corpo de fundamentação. Quanto aos eventos foram selecionados duzentos e quarenta e um eventos, que demonstraram os seguintes quesitos: periodicidade - regularidade; publicação de anais (impresso ou digital) com trabalhos completos; existência de comitê científico; relevância para a área em questão; participação de pesquisadores de expressão nacional ou internacional; público alvo¹¹⁰. Durante a leitura flutuante percebeu-se a necessidade de inicialmente compor o processo histórico da área de Ensino Religioso para posteriormente realizar uma análise e compreensão desta produção. Falar sobre uma produção teórica do Ensino Religioso e de sua difusão no contexto educacional brasileiro é um desafio, por nos faltar documentos.

b) quanto a formulação das hipóteses e dos objetivos e a elaboração de indicadores que fundamentem a interpretação, esta pesquisa leva em consideração as seguintes hipóteses: “Será que os livros publicados oferecem solidez para a área de conhecimento?”, “Será que os livros publicados seguem o rigor necessário para a pesquisa na área?”, “Será que os livros impressos colaboram para estabelecer a identidade do Ensino Religioso que progressivamente assume um perfil de área de conhecimento?”

Partindo do levantamento das hipóteses, propusemos como objetivo geral analisar e mapear a produção de conhecimento do Ensino Religioso, na área de livros e eventos, no período de 1995 a 2010, para estabelecer o seu perfil.

¹¹⁰ COMITÊ DE AVALIAÇÃO DA EDUCAÇÃO. **Relatório da Reunião do CA-ED de 18 a 22 de maio de 2009**. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Brasília, 2009, mimeo.

Nesta etapa foi organizada uma ficha para catalogar os livros com os seguintes dados: título do livro, autor, editora, ISBN, local, ano da primeira edição, páginas, coleção, tipologia, resumo do livro.

Quanto aos eventos para uma melhor compreensão da evolução da construção identitária desta área de conhecimento, foi compilado um quadro onde se buscou destacar os acontecimentos envolvendo a temática, que são listados em ordem cronológica com as seguintes informações: unidade da federação, cidade, ano, evento e produtor.

O referencial teórico estabelecido permite compreender e explicitar a identidade histórica do Ensino Religioso brasileiro, conceituar o que são livros / eventos e como acontece a divulgação do conhecimento científico.

c) A exploração do material

d)

Esta é a etapa mais longa e “cansativa”; é a realização das decisões tomadas na pré-análise, é o momento da codificação em que os dados brutos são organizados sistematicamente, segundo regras de classificação, agregação e enumeração com o objetivo de esclarecer para o analista quais são as características do material selecionado. A principal função desta etapa é fazer a ligação entre o material que foi escolhido para a análise e a teoria que será utilizada pelo pesquisador.

A codificação compreende a escolha de unidades de registro, a seleção de regras de contagem e a escolha de categorias.

A categorização consiste em classificar e reagrupar as unidades de registro em um reduzido número de categorias, tendo como objetivo tornar compreensível a totalidade dos dados e a sua diversidade. Nesta fase da análise as publicações foram classificadas de acordo com a sua tipologia: formação do professor (a), texto de documento, trabalho acadêmico (dissertação de mestrado / especialização / tese de doutorado), subsídio didático, anais, projeto de pesquisa. Os resumos serviram como unidade de registro para a codificação.

No período de 1914 a 2010 foram localizados um total de noventa e quatro livros com características indicadas no decorrer deste artigo, publicadas por trinta e três editoras, produzidos por setenta e nove autores que escreveram ou organizaram estas obras discutindo desde a história, legislação, epistemologia, fundamentos pedagógicos, elementos de conteúdo e linguagem a serem explorados no Ensino Religioso.

No campo do Ensino Religioso, foram encontrados trabalhos apresentados em eventos de diversas áreas especialmente na Educação, Teologia e Ciências das Religiões, e trabalhos dispersos em História, Sociologia e outras especialmente na Área das Ciências Humanas.

e) O tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação.

f)

A inferência é a parte mais fértil da análise de conteúdo; está concentrada nos aspectos implícitos da mensagem que está sendo analisada. O analista lê o material buscando descobrir o que está nas entrelinhas, tudo aquilo que mesmo não estando explícito acaba sendo transmitido pela mensagem.

Nessa fase, a interpretação é essencial, mas deve estar relacionada ao corpus existente, de modo que seja validada pela comunidade científica da área. Por fim, sistematizam-se os resultados com os objetivos iniciais, buscando a construção de conhecimento científico sobre o objeto pesquisado.

Atualmente estamos nesta etapa da pesquisa, estabelecendo as relações entre os dados obtidos e a fundamentação teórica, na busca de minuciar e refletir sobre os dados encontrados, e assim, nesse aprofundamento desvelar além da identidade, quais caracteres carrega o Ensino Religioso nacional na atualidade; pois é o que dará sentido à nossa interpretação.

A pesquisa e produção de conhecimento científico

Falar em pesquisa qualitativa significa dizer qualquer tipo de pesquisa que produza resultados não alcançados através de procedimentos estáticos ou de outros meios de

quantificação. Pode referir à pesquisa sobre a vida das pessoas, experiências vividas, compromete emoções e sentimentos, e também à pesquisa sobre funcionamento organizacional, movimentos sociais, fenômenos culturais e interações entre nações. Alguns dados podem ser quantificados, como no caso do censo ou de informações históricas sobre pessoa ou objetos estudados, mas em geral a análise é interpretativa. Na verdade, o termo “pesquisa qualitativa” é confuso porque pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes. Alguns pesquisadores reúnem dados através de entrevistas e observações, técnicas normalmente associadas aos métodos qualitativos. Porém eles codificam os dados de uma forma que permita que sejam eticamente analisados.

A pessoa comumente descreve objetos, pessoas, cenas, fatos, ações, emoções e aspirações em suas conversas diárias, não apenas descrevem como fazem parte de seu trabalho como jornalistas e romancistas, além de pessoas que escrevem sobre temas técnicos, viagens e outros assuntos de não ficção. A descrição se baseia em vocabulários comuns para transmitir idéias sobre pessoas, coisas e locais, as descrições são na realidade seleções de aspectos escolhidos para considerar variável a serem propostas como relevantes para um trabalho.

A capacidade de ir além do senso comum pela reflexão, no pensamento crítico, revisitando os fenômenos e aplicando olhar investigativo é o percurso para iniciarmos a pesquisa. De forma sistemática e crítica procura-se conhecer um objeto analisando profundamente em suas diferentes características por um conjunto de princípios que o organizam. Para este conhecimento será necessário um percurso de procedimentos, coleta de dados e análises fundamentados por uma razão ou uma teoria que sustentarão todo este processo.

A característica essencial da pesquisa é que ela deve objetivar o avanço do conhecimento; entendido como a compreensão do evento e processos, o que inclui descrições, explicações, interpretações, orientações, como também os métodos para chegar a esse conhecimento.

O conhecimento científico tem uma grande relevância para o meio acadêmico e conseqüentemente para o desenvolvimento cultural de um país; pois os (as) pesquisadores (as) movidos (as) de criatividade, investigação, criticidade e cientificidade desenvolvem sua pesquisa e produção intelectual comprometidos (as) com os avanços tecnológicos e científicos que a sociedade contemporânea nos apresenta.

O conhecimento científico segundo Lakatos e Marconi¹¹¹, possui as seguintes características:

- real: porque lida com ocorrências ou fatos;
- contingente: suas proposições ou hipóteses têm veracidade ou falsidade conhecida através da experiência e não apenas pela razão;
- sistemático: trata de um saber ordenado logicamente, formando um sistema de idéias conexas;
- verticalidade: os resultados devem estar explícitos, devem ser comprovados;
- falível: não é absoluto, definitivo;
- aproximadamente exato: novas proposições e pesquisas podem gerar resultados diferentes, reformulando assim o acervo existente.

Porém para que este conhecimento seja valorizado e sirva de referência para posteriores estudos e avanços, precisa ser divulgado. O acesso ao conhecimento gerado é muito importante para a evolução das comunidades científicas, pois nos apropriamos de novos pontos de vista, métodos, técnicas, conceitos, instrumentos, ferramentas, enfim tendências e perspectivas que guiam a construção do saber de uma área de conhecimento.

Para a aquisição do conhecimento científico é necessário o uso de métodos que possibilitem o (a) pesquisador (a) sair de uma posição de expectador (a) passivo (a) e passe

¹¹¹ LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos da metodologia científica. 4ª edição. São Paulo: Atlas, 2001. Pag. 80

através das suas hipóteses a ser o problematizador (a); e através dos resultados obtidos possa tomar ações e decisões, retroalimentando assim os resultados. É desta forma que o conhecimento científico é construído a partir de novas teorias, surgindo novas leis, explicando novos fatos e fenômenos sempre os fundamentando na verificação e correspondendo-os com a realidade do fenômeno.

Na pesquisa, o paradigma no qual o pesquisador está inserido interfere no processo, aqui entendido como a visão e a maneira de analisar a complexidade do mundo; os paradigmas estão profundamente vinculados na socialização dos praticantes, eles interferem em nossas escolhas, nos ajudam a definir o que é importante ou não. Especialmente nas últimas décadas ampliaram-se as possibilidades e tendências de pesquisas, em que os referenciais dos pesquisadores estão cada vez mais explícitos em seus objetos.

Considerações finais

Ao abordarmos aqui algumas idéias e definições sobre pesquisas do tipo estado da arte e a sua relação com o Ensino Religioso, procura-se criar novas perspectivas no campo da produção científica para que através destas, possamos apontar novos caminhos e responder a antigas perguntas sobre a identidade do Ensino Religioso. Sabemos que a produção nessa área, tem bom crescimento, no entanto, a preocupação, está justamente em conhecer quais são suas características e tendências; pois o¹¹²

Ensino Religioso quando se apropria de sua referência como Área de Conhecimento, apropria-se, ao mesmo tempo, do papel de quem dialoga do lugar da ciência da religião, com a intenção primeira de transitar no campo dos outros saberes e para dialogar com eles na procura de agregar e não de separar os campos demarcados por epistemologias diferentes.

Assim, acreditamos que um estado da arte referente ao Ensino Religioso pode e deve ser de grande relevância na formação dos (as) professores (as) desta área.

O exercício de estabelecer o perfil e tendências da produção científica para o Ensino Religioso significará o estabelecimento de balizas para prosseguir na produção de obras de referência que poderão auxiliar no trabalho dos atuais e futuros pesquisadores. Especialmente pelo fato de que o Ensino Religioso, ao longo da história da educação brasileira, nunca foi propriamente considerado como uma área de conhecimento, em consequência de sua origem de uma articulação política entre instituições religiosas e governo para garantir a presença no ambiente escolar a fim de perpetuar suas ações na sociedade. Recentemente com a perspectiva da escolarização deste componente curricular e com a criação dos cursos de Ciências da Religião, a perspectiva foi alterada, ou pelo menos demonstra tendência de uma nova concepção para o Ensino Religioso com a produção de trabalhos acadêmicos apresentados em eventos, publicados em artigos acadêmicos e livros resultantes de dissertações e teses.

Referências:

BARDIN, Laurence. Análise de Conteúdo. Lisboa / Portugal, Edições 70, 1977.

<http://www.inep.gov.br/comped/estudos/default.htm>. Acessado em 19/05//2010

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob; WASCHOWICZ, Lilian Anna. Ensino Religioso e sua relação pedagógica. Editora Vozes, Petrópolis, 2002

LAKATOS, Eva M; MARCONI, Marina de A. Fundamentos da metodologia científica. 4 ed. SP: Atlas, 2001

¹¹² JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob; WASCHOWICZ, Lilian Anna. **Ensino Religioso e sua relação pedagógica**. Editora Vozes, Petrópolis, 2002. pag. 51

ROMANOWSKI, Joana Paulin. As licenciaturas no Brasil: um balanço das teses e dissertações dos anos 90. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo "estado da arte" em educação. Revista Diálogo Educacional, Curitiba, v.6, n.19 , p.37-50, set/dez.2006.

O PERFIL DO ENSINO RELIGIOSO NO COLÉGIO E CURSO SANTA CATARINA

Fábia da Costa Leite Rodriguez¹¹³

Flawbert Farias Guedes Pinheiro¹¹⁴

RESUMO - O presente trabalho analisou o perfil da disciplina Ensino Religioso (ER) no Colégio e Curso Santa Catarina, na cidade de Cabedelo-PB, identificando como é aplicada a didática em sala de aula pelo professorado dessa disciplina; e, ainda, se o ER consta como disciplina autônoma do ensino fundamental (5º ao 9º ano). O art. 3º da LDBEN nº 9.394/96 propõe um diálogo mais amplo sobre as diferentes tradições religiosas e até mesmo instiga debates àqueles que não professam religião alguma, levando em conta o devido respeito ao Estado que diz laico, segundo o artigo 5º, VI da Constituição Federal de 1988. Essa temática foi proposta no intuito de contribuir para o crescente estudo acadêmico no âmbito do fenômeno Religioso.

Palavras-chaves: Ensino Religioso. Laicidade. Educação.

ABSTRACT - This study examined the profile of the subject Religious Education (RE) in the Santa Catarina college and course, situated in the city of Cabedelo-PB, identifying how it is applied to teaching in the classroom by the teachers of this discipline; and is still, listed as the RE autonomous subject of elementary school (5th to 9th grade). Art. 2th of LDBEN number 9394/96 proposes a broader dialogue on the different religious traditions and even instigates debates to those who profess no religion at all, considering all due respect to the state that says secular, according to Article 5, VI at the Federal Constitution of 1988. This theme was proposed in order to contribute to the growing academic study within the religious phenomenon.

Keywords: Religious Education. Secularism. Education

1 INTRODUÇÃO

O Ensino Religioso – ER, no Brasil, tem sido alvo de mudanças e debates, desde o fim século XX e início do século XXI. No Período Colonial e Imperial, seu modelo educacional era confessional. Já, quando do Período Republicano, ele passou a ter um caráter legalista.

Desde o advento da República, com o Decreto 119-A, de 17 de janeiro de 1890, o Brasil se tornou um Estado laico. O que na opinião de Bastos (1996, p. 178), significa que “(...) ele se mantém indiferente às diversas igrejas que podem livremente constituir-se (...)”.

¹¹³ Graduada em História pelo Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÊ. Especialista e Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB (fabia.leite.rodriguez@gmail.com).

¹¹⁴ Advogado, Graduado em Direito pela UFPB, Pós-graduado em Ciências Jurídicas pela FESMIP, especialista em Gestão Pública pela UEPB e Mestrando do Centro de Ciências das Religiões da UFPB (flawbertguedes@ig.com.br).

O art. 5º, VI da Constituição Federal de 1988, rege que: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

Portanto, o art. 5º, VI da Constituição Federal Brasileira de 1988 deixa evidente que, no que diz respeito ao ensino religioso no país, a Lei Brasileira respeita as mais diversas religiões e crenças, não fazendo qualquer menção em sentido contrário. Nesse sentido Buisson (1911), autor da palavra laicidade, esclarece que o estado laico respeita todas as religiões e até mesmo aqueles que não professam religião nenhuma, sendo o seu princípio a tolerância.

No Estado laico o direito do cidadão ter ou não ter religião é respeitado. A laicidade une então, de forma indissociável, a liberdade de consciência, fundada sobre a autonomia de cada um, ao princípio de igualdade entre os homens. É, então, na opinião de Menasseyre (2003) a garantia da liberdade de pensamento do homem cidadão dentro de uma comunidade política; a garantia da liberdade de espírito e da liberdade do próprio homem.

A partir da promulgação da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN, Lei nº 9394/96, a instituição escolar não pode mais considerar o Ensino Religioso com uma proposta de abordagem única, devendo respeitar os seguintes princípios, conforme rege o seu art. 3º, *verbis*:

Rege art. 3º da LDBEN, *verbis*:

- I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
- II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
- III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas;
- IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância¹¹⁵ ;**
- V - coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;
- VI - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;
- VII - valorização do profissional da educação escolar;
- VIII - gestão democrática do ensino público, na forma desta Lei e da legislação dos sistemas de ensino;
- IX - garantia de padrão de qualidade;
- X - valorização da experiência extra-escolar;
- XI - vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais.

É no âmbito do que se propõe a LDBEN, diante do princípio da laicidade constitucional, que se propõe a promover um diálogo mais amplo sobre as diferentes tradições religiosas e até mesmo o debate entre aqueles que não professam religião alguma, que fomos buscar o nosso objeto de estudo que é a análise do perfil da disciplina Ensino Religioso no Colégio e Curso Santa Catarina, localizado na cidade de

¹¹⁵ Destaque nosso.

Cabedelo-PB, no intuito de identificarmos a aplicação da didática em sala de aula pelo professorado dessa disciplina, e, ainda, se a mesma consta como disciplina autônoma do ensino fundamental - 5º ao 9º ano.

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica e campo, a metodologia empregada na presente pesquisa consiste na utilização de técnicas qualitativas, a fim de coletar dados bibliográficos, a partir do material cedido pela diretoria da Escola, bem como, na visita realizada junto a Secretaria de Educação do Município, em busca de documentos e/ou informações que pudessem comprovar a implementação do ensino religioso laico na Escola, objeto de nossos estudos. Foram, também, elaborados questionários semi-dirigidos para serem aplicados junto ao professorado e aos alunos da Escola.

2 O EDUCADOR NO ESTADO LAICO

Relevante se faz a abordagem de um breve esboço histórico sobre as mudanças que ocorreram no Ensino Religioso antes da nova LDEN, Lei nº 9.394/96, para, então, podermos identificar o educador dessa disciplina no Estado laico.

Do ano 1500 ao ano 1800, a escola, igreja e sociedade se complementavam, o “projeto religioso da educação não conflita com o projeto político dos reis e da aristocracia” (PCNER, p.12). Neste sentido Niskier (1989, p.36) enfatiza: “A educação era feita pelos jesuítas, que foram os primeiros que abriram aulas no mundo descoberto por Cabral”.

Neste sentido, era a religião oficial quem ditava as regras dos conteúdos pedagógicos. A educação religiosa tinha, pois, caráter confessional de cunho catequético. O pedagogo padre José de Anchieta foi o pioneiro na educação do Brasil, principalmente na educação dos indígenas.

Na fase do Brasil Império, o catolicismo foi declarado como religião oficial, portanto a relação Estado e Igreja era baseada pelo Regime do Padroado, pelo viés da Carta Magna de 1824, que submetia a Igreja Católica ao controle político do Imperador. Ficando assim, o Ensino Religioso, submetido ao esquema de protecionismo da Metrópole.

Quando o Sistema da Monarquia foi abolido, surgiu o período republicano e, com ele, a educação passou por um processo de questionamentos, onde ocorreram vários empecilhos. Somente no dia 15 de novembro de 1889 foi firmado o Governo Provisório da República, dirigido por Marechal Deodoro da Fonseca, que separou a Igreja do Estado, promovendo com isso, o fim do padroado. Foi um processo de vários

enfrentamentos, inclusive ocorreram fases de mudança na Lei no que tange o Ensino Religioso.

Perante as proclamações que foram atribuídas ao Ensino Religioso, principalmente no Terceiro Período Republicano (1946-1964), após a edição do Decreto 119-A, de 17 de janeiro de 1890, o Brasil se tornou um Estado laico, conforme já dissemos. Segundo o art. 141, parágrafo 7º, dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso: “É inviolável a liberdade de consciência e crença, e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariam a ordem pública e os dos bons costumes”.

No processo histórico que o Ensino Religioso atravessou ao longo da história e, hoje, numa nova abordagem de ensino, também o professorado, sofreu mudanças, principalmente no que se refere a sua formação e as novas perspectivas de ensino da disciplina.

O educador do Ensino Religioso tem como pressuposto abordar a disciplina numa perspectiva plural, respeitando as demais tradições e manifestações religiosas, sem esboçar qualquer tipo de preconceito, devendo fazer isso com o espírito de pesquisador.

O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), mediante esse pressuposto, não apenas publicou o documento de diretrizes para capacitar professores, como também criou estratégias para avaliar a formação dos docentes dessa disciplina, propondo critérios significativos para o desenvolvimento desses profissionais.

Cita Oliveira (2007, p. 49):

- a) A honestidade científica do profissional, exige-se: a constante busca do conhecimento religioso; o entendimento da complexidade do conhecimento do fenômeno religioso; a capacidade de viver a reverência à alteridade; [...]; o propósito de estar a serviço da liberdade do estudante; o aperfeiçoamento nas cinco áreas temáticas do estudo do fenômeno religioso (Fundamentos Epistemológicos do Ensino Religioso, Culturas e Tradições Religiosas, Textos Sagrados, Teologia e Ethos;
- b) A competência profissional, exige-se do professor: a compreensão do fenômeno religioso, contextualizando-o espacial e temporalmente; a configuração do fenômeno religioso por meio das ciências da tradição religiosa (religião); o conhecimento da sistematização do fenômeno religioso pelas tradições religiosas e suas teologias; [...]; a exegese dos textos sagrados orais e escritos das diferentes matrizes religiosas (africanas, indígenas, ocidental e oriental).

Segundo, ainda, Oliveira (2007) é desafiante debater a identidade pedagógica do Ensino Religioso. Mesmo estando amparado pela Lei que não impede o discurso sobre o âmbito dessa disciplina; ainda existe o preconceito e as manifestações de intolerância dos atores sociais envolvidos no aspecto da diversidade cultural, tradições e crenças que o nosso Brasil se manifesta.

A existência da disciplina “Ensino Religioso” no currículo da escola fundamental brasileira pode parecer um contrasenso, quando se considera que o Brasil é um Estado laico. A própria definição do que seja um Estado laico é mal-compreendida, quando se confunde laicidade e anticlericalismo, ou laicidade e ateísmo. Assim, como é ensinar religião ou falar de religião em um Estado Laico?

A laicidade é um dos princípios dos Estados Modernos, como, por exemplo, o Brasil. Mas o termo carrega significados bem mais fortes do que o mero fato de ser um preceito. Atribui-se o início das discussões sobre o assunto ao Estado francês, que já em 1880 – notadamente com as leis escolares – institucionaliza este princípio. Considerada mesmo como uma “exceção francesa” pelos críticos, Baubérot prefere apresentá-la como uma “invenção francesa e realidade exportável cujos elementos podemos encontrar em outros lugares.” (BAUBEROT, 1997, p. 2089).

Fruto da separação entre Estado e Igreja, onde esta é excluída do poder político e administrativo e, em particular, do ensino, o Estado laico francês nasceu de um longo processo de laicização, de uma emancipação e construção progressiva, através de um afastamento dos dogmas, do clero e, sobretudo, do poder da Igreja Católica, ganhando vulto sob o influxo da Reforma Protestante, da filosofia de Rousseau e do Iluminismo, apenas para citar alguns exemplos.

Segundo Domingos (2008): o laicismo reclama uma autonomia face à religião e uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo e, em particular, da organização do ensino público. A laicidade, por seu turno, é baseada no respeito ao princípio da separação do poder público e administrativo do Estado e do poder religioso.

No Colégio e Curso Santa Catarina na cidade de Cabedelo-PB, se pôde identificar preconceito quanto à disciplina Ensino Religioso por parte dos pais que se queixavam da forma como a disciplina estava sendo abordada. Assim, como existiam muitos alunos evangélicos e alguns da religião islâmica, a direção da escola, juntamente com a equipe de professores, resolveu abolir o Ensino Religioso no ano de 2004, promovendo o laicismo e não a laicidade que é o que prega a LDBEN.

3 O COLÉGIO E CURSO SANTA CATARINA - CCSC

O Colégio e Curso Santa Catarina, localizado no Município de Cabedelo, Estado da Paraíba, foi fundado em 03 de março de 1997, para funcionar em dois turnos, manhã e tarde, a fim de atender, desde a educação infantil, ao ensino médio, um total de 289 alunos. Estavam à frente da Escola, quando de sua inauguração, os gestores José Francisco Régis e Fabiana Maria M. Régis. O corpo docente da escola é composto por professores com graduação e pós-graduação.

A finalidade do CCSC é promover o desenvolvimento pessoal de seus alunos, através da socialização, promovendo-lhes valores éticos, no intuito de dotá-los de capacidade crítica suficiente para que possam ter uma participação efetiva no convívio social, cultural e político de sua comunidade.

Quando de nossa pesquisa de campo no CC, tivemos a oportunidade de conversar com a coordenadora da escola sobre como estava sendo tratado o ensino religioso. A mesma diz o seguinte:

A escola não adota o Ensino Religioso, por ser de uma denominação religiosa confessional católica, conforme sugere o seu próprio nome e, ainda, em virtude da formação religiosa do alunado ser bastante eclética.

Devido a problemas ocorridos no passado, com alguns pais de alunos, que não admitiam que os seus filhos assistissem aulas dessa disciplina, em virtude de suas convicções religiosas, a escola, em reunião com o corpo docente e a equipe pedagógica, decidiu por unanimidade, e em consonância com a LDB nº 9694/96, que todas as disciplinas trabalhariam o tema religião.

No ano de 1998 e 1999, a escola tentou realizar a Primeira Comunhão. Procurou pelo Padre Nalberto, da Igreja Sagrado Coração de Jesus, que se negou a realizá-la na escola, sob o argumento de que, para ele, a comunhão deveria ser realizada na Igreja.

Ainda, no ano 1998, houve mais uma tentativa frustrada, por parte da escola de ministrar a disciplina de ensino religioso de forma confessional. Foram adotados os livros: “De mãos dadas” e “Deus pertinho”, para serem estudados a partir da 1ª série do ensino primário, hoje segundo ano do ensino fundamental, até o 5º ano. Mas, mais uma vez, a escola não conseguiu emplacar a disciplina.

De tudo que foi relatado, conclui-se que o Ensino Religioso no Colégio e Curso Santa Catarina não se encontra condizente com o novo modelo de abordagem prevista

pela LDBEN, que visa tratar sobre temas como a diversidade cultural, respeitando as tradições e crenças religiosas. Seque a escola conseguiu implementar um ensino confessional, embora haja a informação por parte de sua direção de que a escola está enquadrada na LDB nº 9694/96.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As implicações da resposta negativa a respeito do Ensino Religioso no Colégio e Curso Santa Catarina, escola particular da cidade de Cabedelo-PB, que norteou a nossa pesquisa, nos remete aos velhos preconceitos e conceitos sobre a questão do Ensino Religioso no Brasil.

A falta de debates a respeito do ensino, muitas vezes é o fator condicionante para a frustrante realidade por que passa essa disciplina, fazendo com que a mesma se mantenha estagnada diante dos preconceitos concebido pela sociedade. Não é a toa o adágio popular de que futebol e religião não se discuti. Será?

Podemos concluir o nosso trabalho, dizendo que, embora a proposta elaborada pelo art. 3º da LDBEN, Lei nº 9.394/96, seja a promoção de um diálogo mais amplo sobre as diferentes tradições religiosas, na prática, observando a escola que nos serviu de objeto de pesquisa, verificamos que, tanto o alunado, como o professorado e a população de um modo em geral, ainda não estão preparados ou suficientemente informados a respeito dessa nova abordagem plural atribuída à essa disciplina, impulsionada pela laicidade constitucional.

Diante do que, é preciso que se tomem as providências necessárias, promovendo-se encontros, simpósios e palestras sobre a amplitude e importância dessa disciplina, a fim de que a lei que a renovou possa “sair do papel” e se tornar efetiva, não se transformando em mais uma “letra morta” da legislação brasileira.

5 REFERENCIAS

- BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de Direito Constitucional**. 17ª ed. SP: Saraiva, 1996.
- BAUBEROT, Jean. **Origine et naissance de la laïcité**. In: LENOIR, Frédéric et
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federal do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BUISSON, Ferdinand. **Nouveau dictionnaire de pédagogie et d’instruction primaire**. Paris: *Hachett, an CXIX* 1911. v. *laïcité*. Tradução: Domingos, Marília de F. N. PB: UFPB, 2009.
- DOMINGOS, Marília de F. N. **Escola e laicidade. Interações cultura e Comunidade**. Vol 3. n. 4. Uberlândia: Universidade Católica, 2008. p. 153-170
- FONAPER (Forúm Nacional Permanente do Ensino Religioso). Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. SP: Ave Maria, 1997.
- GEP – GOVERNO FEDERAL DA PARAÍBA. Descritos do Ensino Religioso no Brasil. JP: SEEC/SEE/CEER/2009.

LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL - LDBEN. LEI Nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996.

MELLO, José Octávio de Arruda. História da Paraíba. Paraíba: A união, 2002.

MENASSEYRE, Christianne. **Laïcité et enseignement du fait religieux.** In: *Actes du Séminaire L'enseignement du fait religieux. Direction générale de l'enseignement scolaire. Ministère de L'Éducation Nationale. Juin, 2003.*

NISKIER, Arnaldo. Educação Brasileira 500 anos de história 1500-2000. SP: Melhoramentos, 1989.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de et al. JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. ALVES, Luiz Alberto Sousa. KEIM, Ernesto Jacob. Ensino Religioso: no ensino Fundamental. 1ª Ed. SP: Cortez, 2007.

PEDAGOGIA DA RELIGIOSIDADE: SUBSÍDIOS PARA O ENSINO RELIGIOSO

Prof. Dr. Jorge Claudio Ribeiro – PUC-SP

O objetivo desta reflexão é encaminhar uma compreensão da experiência religiosa dos jovens, especialmente universitários, inseridos num ambiente de conhecimento e numa modernidade que são seculares e, ao mesmo tempo, sedentos de sentido para a existência. Nosso ponto de partida é o conceito de *religiosidade*, que entendemos como “uma capacidade humana, histórica e culturalmente determinada, que elabora sentidos para a totalidade da existência”. Esta concepção se nutre das idéias de Georg Simmel (1858-1918), um dos fundadores da sociologia alemã, e que propõe a distinção entre religiões e religiosidade, sendo que esta é uma disposição mais original e o “berço” de religiões e/ou de outras agências produtoras de sentido. Simmel compara a religiosidade a outra capacidade humana, a sexualidade, na medida em que ambas criam seus objetos e formas concretas de realizá-las.

Considerando que a religiosidade é uma dentre várias dimensões humanas e, portanto, “educável”, e levando em conta que conhecê-la pode fornecer componentes para a formação integral do jovem, este artigo tenta explorar as possibilidades educacionais presentes na religiosidade juvenil. O ponto de apoio da presente reflexão são os resultados da pesquisa “Perfil da religiosidade de jovens universitários – um estudo de caso na PUC-SP”. Conduzida desde 1997 por docentes e estudantes de iniciação científica, essa investigação vem construindo uma série histórica, tendo aplicado três edições quadrienais de um questionário quantitativo e qualitativo, que já contou com a colaboração de 2.500 universitários de primeiro ano. Os dados até agora obtidos foram consolidados em diversas publicações e num livro publicado em outubro de 2009¹¹⁶.

Proximidade, distanciamento...

A condição de docentes lançou-nos, enquanto pesquisadores(as), numa dinâmica que mescla proximidade e distanciamento. A *proximidade* se deve a uma série de características: somos um dos pólos de uma relação pedagógica em que, ao olhar para nossos sujeitos, miramos também a nós próprios; a convivência cotidiana com os estudantes propiciou à pesquisa uma série de intuições e informações complementares, possibilitando experimentos em sala de aula e correção de conceitos. Ao longo desse processo, foi amadurecida uma “aculturação”, ou simbiose íntima, entre sujeitos e pesquisadores: a partir de nossa vivência docente, obtivemos uma apreensão quase intuitiva da totalidade do objeto da pesquisa¹¹⁷. Partindo fenomenologicamente de situações, testemunhos e documentos, no interior de uma situação social determinada buscamos a compreensão de significados vivenciados pelos jovens, uma intenção originária com a qual nos sintonizássemos¹¹⁸.

Essa etapa da proximidade se apoiou na contribuição de pesquisadores, como Pierre Bourdieu, que rompeu com o dogma de que uma observação participante válida deve ser socialmente distante e culturalmente diferente daqueles que se estuda. Desde seus inícios, esse sociólogo realizou um trabalho próximo, em situações concretas, o que lhe possibilitou “registrar (e, frequentemente, celebrar) a fluidez, o hibridismo e a multiplicidade – de lugar, escala, cultura e pontos de vista”¹¹⁹.

¹¹⁶ RIBEIRO, Jorge Claudio. *Religiosidade Jovem* – pesquisa entre universitários

¹¹⁷ DURHAM, E. “A reconstrução da realidade”, p. 48 e ss.

¹¹⁸ CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. p. 27

¹¹⁹ WACQUANT, L. “Seguindo Pierre Bourdieu no campo”, passim.

A proximidade permitiu, também a nós, assumir a postura de intelectuais orgânicos da condição docente, ao correr o risco de estudar um próximo que, ao mesmo tempo, foi feito *outro*. A antropóloga Eliane Gouveia atesta que sua ciência enfrentou hesitações:

*Na hora de chegar ao mesmo, e vê-lo como outro, de certa forma todos nós recuamos e, com isso, perdemos várias oportunidades de pesquisa na antropologia e na ciência da religião. Temos sempre falado das preocupações e interesses dos alunos, mas o conhecimento não se sistematiza e não paramos para entendê-los por dentro*¹²⁰.

Em contrapartida, foi-nos exigido um prudente *distanciamento*. Impusemo-nos suspeitar continuamente de nossa familiaridade com os sujeitos, bem como de suas respostas: estas eram signos a serem decifrados e não apenas manifestação espontânea da verdade. A distância foi garantida mediante o acesso a pesquisas feitas em outras sociedades sobre a experiência religiosa da juventude contemporânea. A todo o momento, a contribuição multidisciplinar intervinha para situar nossos sujeitos no interior de dinâmicas que os ultrapassam largamente. Às vezes desviávamos o olhar do microscópio, instrumento mais adequado para captar nosso objeto, para mirar horizontes distantes através do telescópio.

E vice-versa, num momento seguinte a aculturação retornou na interpretação dos dados e se revelou crucial, pois, da qualidade do olhar existencial do pesquisador dependeu, em última instância, a relevância de suas conclusões. Não mais uma mirada familiar, e sim um olhar treinado, embora também compreensivo.

Ética pedagógica

Nosso método correspondeu a uma dimensão ética própria. Sua atitude inicial é uma disposição acolhedora que, segundo Bourdieu,

*nos leva a fazer nossos os problemas do informante, a aptidão para adotá-lo e compreender como ele é, na sua necessidade singular, é uma espécie de amor intelectual: um olhar que se abre à necessidade, à maneira do “amor intelectual de Deus”, isto é, da ordem da natureza, que Spinoza considerava ser a suprema forma de conhecimento*¹²¹.

Ao contribuir para aflorar um sussurro que brota da experiência profunda de estudantes singulares, sussurro que é escassamente percebido e decifrado inclusive por quem o emite, talvez os sujeitos ganhem condições de agregar essa energia (sua religiosidade) ao crescimento em direção à autonomia. Quando restrita ao âmbito apenas individual, a palavra misteriosa corre o risco de ser desacreditada pela própria pessoa ou então manipulada por dinâmicas sociais avassaladoras; ao ser trabalhada no âmbito educacional e no político, tal palavra pode adquirir meios de se transformar em fator de humanização. Aplicando a lição do mestre francês ao educador, o que se pode exigir deste, com rigor, é que se esforce ao máximo para restituir a seus alunos o sentido de seus comportamentos, sentido do qual foram privados por forças sociais adversas¹²².

Essa ética de acolhida e escuta, alimentada pelos sujeitos estudados, sustentou a condução desse processo, fornecendo-nos tenacidade e paciência. Nem sempre as ideias estiveram claras, nem sempre as propostas resultaram: não era incomum perguntar-nos aonde aquilo tudo iria chegar, se é que chegaria. Mas a consciência de não estarmos sós, serviu de consolação. Além disso, para esse solo ético confluíram os fazeres de educadores e de

¹²⁰ Em entrevista com o grupo

¹²¹ BOURDIEU, P. *La misère du monde*, p. 614

¹²² BOURDIEU, P., DARBEL, A. et al. *Travail et travailleurs en Algérie*, p. 259.

pesquisadores. Ao espelhar-se em seus alunos, o pesquisador/educador compreendeu sua tarefa e, em decorrência, desvelou um pouco de seu ser.

Em nível conceitual, tratava-se de entender nossos sujeitos e sua religiosidade no interior de dinâmicas mais amplas, que contemporaneamente moldam sua identidade. As análises atuais tentam superar uma compreensão que seja apenas biológica ou etária acerca da juventude, mas a inserem numa complexa construção social e histórica, sem deixar de levar em conta as expressivas transformações físicas e psicológicas individuais. Nessa construção, destacam-se três cenários contemporâneos: a modernidade tardia, a experiência religiosa e a constituição da juventude.

Modernidade e globalização

Nas sociedades ocidentais avançadas, a modernidade e a globalização são o ambiente mais abrangente. Em seu interior, considerando-se a multifacetada realidade brasileira, esse processo ocorre de forma desigual, sendo que vastos setores de nossa sociedade estão longe de serem modernos. Não obstante, os universitários de nossa pesquisa, integram uma classe média mundializada e podem ser considerados modernos¹²³. Peter Berger vê o segmento estudantil como portador de uma subcultura internacional, de uma educação superior secularizada e herdeira de crenças e valores iluministas¹²⁴.

A modernidade é marcada pela secularização – processo pelo qual o oscilante domínio da razão tende a estender-se a todos os âmbitos da vida, social e individual. Ao longo de séculos, a secularização amadureceu no Ocidente, devido ao efeito cumulativo de diversos fatores, dentre eles a disseminação das universidades.

Um pilar das sociedades secularizadas é a afirmação do sujeito-indivíduo, que se torna autônomo à medida que constroi racionalmente o mundo e sua existência e elabora significados nessa construção, e para ela. Na modernidade, o indivíduo está aberto a novas experiências, modos de vida e de pensamento, e ambiciona fazer-se a si mesmo¹²⁵. A individualização se radicalizou a partir do enfraquecimento das instituições produtoras de sentido tradicionais e desembocou na afirmação dos direitos individuais¹²⁶. Por isso, a religião deixou de ser a referência última e se tornou mais um fator identitário, utilizado segundo as circunstâncias e interesses do indivíduo¹²⁷.

No entanto, a modernidade nem teve tempo de cumprir suas promessas e a pós-modernidade já se anuncia. Sendo um evento em curso, a pós-modernidade não apresenta perfil definido: suas características são a superficialidade, o fim das utopias e o declínio do afeto no interior de uma cultura que passou a abranger todo o âmbito do social, mas agora emasculada da capacidade de impor distância crítica. Tal como o capitalismo, a pós-modernidade está desigualmente implantada em áreas em que convive com o moderno e mesmo com o pré-moderno.

Na pós-modernidade, o ser humano não é apenas animal racional e livre, e sim um ser passional que negocia com uma ordem social que o reprime. A ética dominante é a satisfação íntima dos desejos, sinônimo de felicidade individual. Em consequência, a esfera privada se sobrepõe ao espaço público¹²⁸. Em meio a essa avalanche, divisa-se um indivíduo sem rosto, descartável, desenraizado – tal como os objetos que ele mesmo consome¹²⁹. Tudo isso interfere na religiosidade e também dela se nutre.

¹²³ ORTIZ, R. *Mundialização, saberes e crenças*, p. 139

¹²⁴ BERGER, P.(org.) *Le réenchantement du monde*, p. 26

¹²⁵ HERVIEU-LÉGER, D., “La religion des Européens: modernité, religion, secularization” in DAVIE, G. e HERVIEU-LÉGER, D., *Identités religieuses en Europe* p. 12. Ver BASTIDE, R., *O sagrado selvagem*, p. 198

¹²⁶ BRANDÃO, C. R. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido” in MOREIRA e ZICMAN, R. *Misticismo e novas religiões*, pp. 25-59

¹²⁷ DONNADIEU, G. “Vers un marche du religieux?” in *Futuribles* 260, janvier 2001, p. 9

¹²⁸ CHAUI, M. *Convite à Filosofia*, p. 56

¹²⁹ QUEIRÓS, J. J. “Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião”

Por sua vez, a globalização é um dos desdobramentos da modernidade e do capitalismo e talvez seu símbolo mais expressivo seja a derrubada do Muro de Berlim, em 1989. A globalização se caracteriza pela homogeneização das metrópoles, revolução das comunicações e da eletrônica, multinacionalização das corporações, reorganização geopolítica em blocos comerciais e hibridização de culturas populares locais com a cultura de massa universal. A globalização representou uma “atmosfera espiritual” pós-moderna¹³⁰, na qual se instaurou uma ideologia da individualização, da autonomia das relações sociais e de afirmação do específico.

O historiador Eric Hobsbawm descreve como, a partir de meados do século XX, a cultura de qualquer país urbanizado se apoiou na indústria da diversão, que potencializou a pobreza das articulações sociais e culturais, abrindo caminho para a ascensão do consumidor isolado¹³¹. As principais agências socializadoras passaram a ser o mercado, a tecnologia e a indústria cultural, cuja principal vitrine é a televisão e, em recentes décadas, a internet e a telefonia. Essas agências elaboram identidades desterritorializadas, sobretudo de crianças e jovens: dramaticamente afetadas pela dialética de “desenraizamento/novo-enraizamento”, a juventude tende a se apegar filialmente a símbolos que lhe são vendidos a partir da decantação sistemática de seus desejos inconscientes¹³².

O consumo se erigiu, então, como uma ética geral de conduta. A publicidade já não se limita a ser um conjunto de técnicas de venda, mas pretende orientar a conduta dos cidadãos-consumidores¹³³. Em outras palavras, torna-se indutora de exemplaridade e de estilos de vida que vicejam num universo planetário orbitado por celebridades instantâneas. Os meios de massa suscitam ondas de entusiasmo em torno de mercadorias: um filme lança uma roupa, uma revista lança um clube e este lança acessórios que a publicidade vai oferecer à venda¹³⁴.

Na contemporaneidade, o consumo atinge as religiões e com elas mantém inter-relações contraditórias, de fascínio e repulsa: ambos parecem disputar o mesmo território (a “alma” das pessoas) e se fazem representar como mundos paradisíacos e inocentes, isentos de pobreza, tragédia ou angústia. Consumo e religiões oferecem mediações integradas a seus sistemas de signos que tendem a substituir as relações pessoais espontâneas e, ao mesmo tempo, induzem o indivíduo a reorganizar sua vida fora deste mundo e da história. Ortiz anota que “a transcendência do mercado se perpetua através do consumo, [que] é o ato que a situa, a singulariza, inserindo o indivíduo no seu ser”. Empiricamente semelhantes, mercado e religião são “entidades morais concorrentes e conflitantes entre si. Cada um com seus deuses, suas exigências, sua ética”¹³⁵. No palco dos shopping-centers, frei Betto faz sugestiva descrição da apropriação do religioso pelo deus-mercado,:

Quase todos os shopping-centers possuem linhas arquitetônicas de catedrais estilizadas. Neles não se entra com qualquer traje, e sim com roupa de missa de domingo. Percorrem-se os seus claustros marmorizados ao som do gregoriano pós-moderno, aquela musiquinha de esperar dentista. Ali dentro tudo evoca o paraíso: não há mendigos nem pivetes, pobreza ou miséria. Com olhar devoto, o consumidor contempla as capelas que ostentam, em ricos nichos, os veneráveis objetos de consumo, acolitados por belas sacerdotisas. Quem pode pagar à vista, sente-se no céu; quem recorre ao cheque especial ou ao crediário, no purgatório; quem não dispõe de recurso, no inferno. Na saída, entretanto, todos se irmanam na mesa ‘eucarística’ do McDonald’s¹³⁶.

¹³⁰ ORTIZ, R. op. cit., pp. 49; 60

¹³¹ HOBBSAWM, E. *Era dos extremos*, p. 492

¹³² PADILHA, V. “Publicidade e manipulação das necessidades na sociedade de consumo”

¹³³ ORTIZ, R. op. cit., pp. 84; 106

¹³⁴ PADILHA, V. op. cit., p. 44.

¹³⁵ ORTIZ, R. op. cit., 150.

¹³⁶ BETTO, F. “Religião do Consumo”

Em revanche, movidas pela concorrência, muitas igrejas re-sacralizam materiais e procedimentos antes exclusivamente religiosos que passaram a ser secularizados pelo consumo. Ao invés do combate frontal ao inimigo, essas religiões copiam suas armas: por isso, os novos templos mimetizam shoppings que, na fase anterior, imitaram templos. A mesma lógica aconteceu com as emoções e a espetacularização do sagrado. Erigido como cultura geral, o consumo – não importa se é das coisas profanas ou das sagradas – cada vez mais dá as cartas.

Religions today

Para perplexidade de alguns e consolo de muitos, as religiões estão vivas e continuam produzindo sentidos nas sociedades contemporâneas. A experiência religiosa continua a brotar de uma camada mais profunda e se explicita em múltiplas formas, inclusive nas religiões, deixando espaço para a experimentação e a autonomia. Valle observa que, modernamente, “o conceito de ‘experiência’ passa a ser visto como central para a compreensão psicológica da experiência do sagrado em seu nível mais próprio”¹³⁷. Aqui a religiosidade ganha sentido enquanto experiência subjetiva distinta da religião, sua matriz instituída¹³⁸.

No entanto, parece claro hoje que as religiões não abrangem todo o percurso do *homo religiosus* e perderam a hegemonia social. Para nossos universitários, as religiões ainda são referência importante, como repertório simbólico, como um ambiente onde se pratica a sociabilidade, como um tecido sobre o qual costuram seu *patchwork* de crenças e experimentos, ou até como algo que eles rejeitam.

Há quem pergunte se a modernidade venceu, definitivamente, a experiência religiosa institucionalizada. Essa questão provoca intensos debates e nela abundam expressões como “chuva de deuses”, “revanche do sagrado”, “surto religioso”¹³⁹. Um fator apontado como causa da revanche religiosa é o não-cumprimento das promessas da modernidade. A esse respeito, a historiadora Karen Armstrong pondera que “talvez sejamos mais sofisticados em termos materiais, mas não progredimos espiritualmente para além da Era Axial”. A fragilidade da tecnologia e da ciência se materializou em eventos como conflitos mundiais, campos de concentração, bombas atômicas, terrorismo¹⁴⁰. Ainda se anseia por uma existência mais satisfatória e, surpreendentemente, a modernidade recicla mitos tradicionais que são imensos reservatórios de sentido e um vigoroso protesto contra o *nonsense*.

Renato Ortiz entende que “o advento da sociedade industrial não implicou o desaparecimento da religião, mas sim o declínio de sua hegemonia enquanto forma e instrumento de organização social... apesar do florescimento de novas crenças religiosas, da intensificação da religiosidade individualizada... o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade”¹⁴¹.

Sinal da vigência da secularização é a desregulação das instituições e a liberdade individual para experimentar e recompor crenças. As expressões “crer sem pertencer”, “símbolos sem referência” e “diluição confessional” são constantes em análises da experiência religiosa¹⁴². Análise de três versões da pesquisa *Valeurs des Européens*, realizada a cada oito anos, aponta três grandes tendências: a continuação da queda na pertença religiosa; o crescimento de vários indicadores de crença entre os cristãos praticantes; a expansão numérica dos sem-religião e de uma religiosidade difusa. Enquanto as faixas populacionais de idade mais elevada apresentam maiores índices de frequência a rituais, de manifestação de fé e rigor moral¹⁴³, entre os jovens ocorre uma espetacular sangria ritual, e cada nova geração começa sua vida religiosa num patamar inferior à precedente.

¹³⁷ VALLE, E. “Aproximação psicológica ao conceito de experiência religiosa” (mimeo)

¹³⁸ GROM, B., *Psicologia de la religión*, p.403.

¹³⁹ LIBÂNIO, J.B. *A religião no início do milênio*, p. 11

¹⁴⁰ ARMSTRONG, K. *Breve história do mito*, p. 112

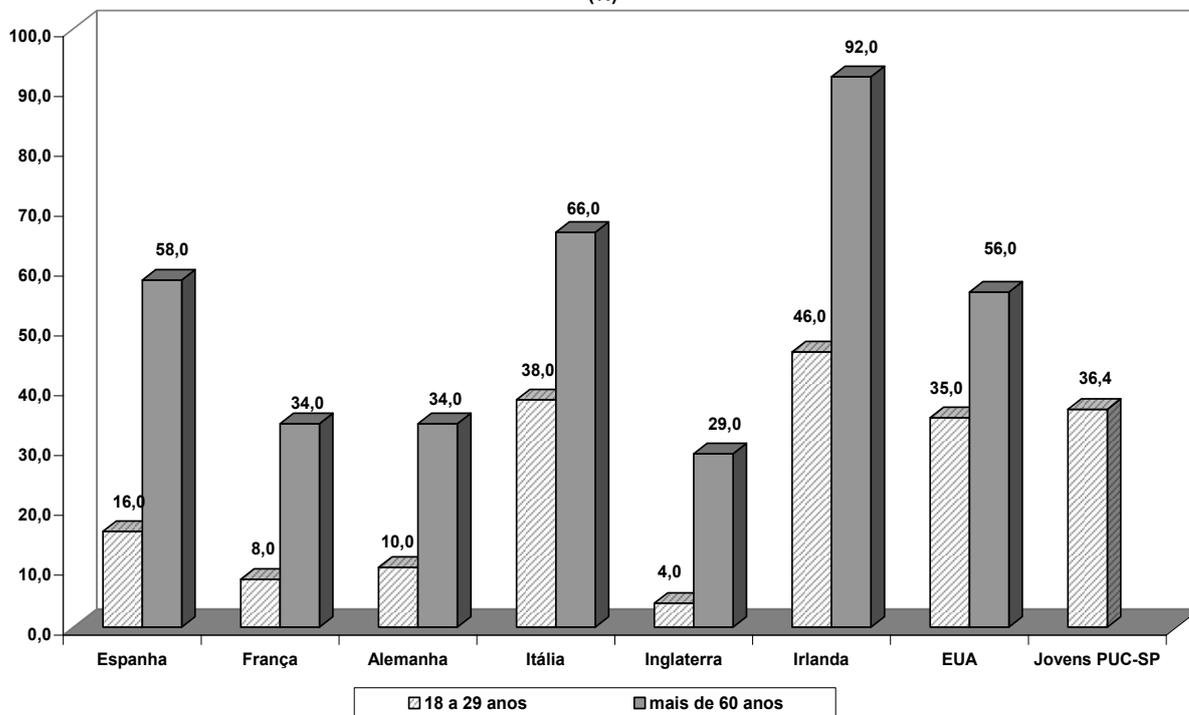
¹⁴¹ ORTIZ, R. op. cit., p. 128; 133

¹⁴² Análises publicadas em *Futuribles*, nº 200, 260 e 277

¹⁴³ GALLAND, O. *Sociologie de la jeunesse* p. 182-5

Valeurs comparou, por faixas etárias, a assiduidade ao menos mensal a algum serviço religioso, em seis países europeus e nos EUA. O gráfico abaixo mostra que, em 1998, a presença ritual na população com idade superior a 60 anos é muito maior do que na faixa dos 18 a 29 anos¹⁴⁴. Comparamos esses dados com os referentes aos jovens da PUC-SP (em 2004):

GRÁFICO 1- Frequência ritual ao menos mensal - 1998 (%)



A cultura secular mundializada impõe sua lógica sobre as religiões ao tornar disponível no mercado simbólico enorme variedade de ideologias e crenças e, assim, abrir caminho para sua relativização e para bricolagens (*do it yourself*), reinvenções, fundamentalismos e nacionalismos religiosos. A centralidade do indivíduo resulta da síntese entre duas atitudes fundamentais: de um lado a *individualização* (cada um elabora com autonomia seu sistema de crenças); de outro, a *subjetivação* (valorização da experiência pessoal). A confluência dessas duas atitudes – que podemos traduzir pela expressão “elaboro-minhas-convicções-a-partir-da-minha-vida” – permite investir energia “naquilo que se passa comigo”, privilegia a moral da realização pessoal e reduz a autoridade institucional do clero. A exemplaridade torna-se secular e se ancora em personagens tão díspares como João Paulo II, Elvis, Lady Di, Madre Teresa, Paulo Coelho e Dalai Lama¹⁴⁵, sem falar nos atletas e artistas.

Atualmente, muitas representações do transcendente brotam do solo da pós-modernidade globalizada. Tais representações são significativas, pois explicitam a experiência religiosa, ao mesmo tempo que a configuram. No interior do religioso-em-movimento, uma possível estátua pós-moderna de Deus não seria de bronze ou mármore, materiais que resistem à ação de milênios, mas sua matéria-prima seria maleável e seu escultor usaria partículas ou fluidos e a tornaria alternadamente luminosa e obscura, interativa e orgânica; o Templo contemporâneo seria inventado e reinventado a cada instante.

No Brasil, durante as duas últimas décadas do século XX ocorreu acelerada transformação quadro religioso. Apeada de seu nicho, perdendo enormes contingentes de fiéis e afrontada pelos tempos modernos, a Igreja Católica tentou reagir apelando para o

¹⁴⁴ in *Futuribles* n° 260, p. 44

¹⁴⁵ DAVIE, Grace. et HERVIEU-LÉGER, Danièle. op. cit. p. 29

fundamentalismo doutrinal¹⁴⁶, o rigorismo sexual, o emocionalismo carismático, os padres cantores e a artilharia de comunicação.

Surge uma neo-religião marcada pelo estilo emocional e espetacular e que faz tabula rasa da história, das lutas e dos equívocos das sociedades. Enquanto as igrejas tradicionais amargam a corrosão numérica, os grupos fundamentalistas, neopentecostais e carismáticos tendem a tornar-se as religiões oficiais da modernidade-mundo. Libanio entende que “a matriz criadora de tal igreja é, sem dúvida, os Estados Unidos... A política externa americana realiza o casamento entre a exportação religiosa e a ideológica, de tal modo que esse fenômeno religioso tem íntimas conexões com a dominação econômico-cultural dos Estados Unidos”¹⁴⁷.

Pode-se dizer que a experiência religiosa de nossos universitários permeia duas camadas diferentes. A primeira camada é a cultura secularizada, escolar e universitária; a outra é mais arcaica, caracterizada pela herança cultural brasileira e a familiar. A maioria dos sujeitos de nossa pesquisa percebe com clareza vários aspectos dessa intensa movimentação religiosa que, de algum modo, os afeta. Eles tendem a tomar distância crítica, tipicamente acadêmica, ante essas questões, o que oferece uma compreensão mais ampla do perfil de sua religiosidade.

A construção da juventude

Enormes forças, presentes na modernidade/globalização e nas religiões, se atiram sobre essa geração e moldam sua identidade. Caracterizada pelas rupturas e inaugurações decorrentes da transição do mundo infantil e familiar em direção ao universo social, a juventude é uma fase crucial, um *kairós*: quem a vive, não pode dar-se ao luxo de desperdiçar forças, mas precisa usar em seu favor todos os elementos de que puder dispor. Essa condição se reveste de dramaticidade quando se considera que o experimentador é um ser inexperiente, a que falta clareza quanto ao resultado de seus ensaios.

Imerso num mundo secular, o jovem pode encontrar em sua religiosidade uma preciosa fonte de energia. Da forma como a entendemos, enquanto capacidade de elaborar sentidos para o conjunto da existência, a religiosidade é totalmente adequada ao ser-jovem, visto instilar confiança numa etapa em que o sujeito se distancia de poderosos ambientes elaboradores de sentidos, como a família e a religião, e empreende uma travessia que tanto é singular como geracional.

Os principais cenários da construção da juventude, no século XX, resultaram de enormes reviravoltas políticas e econômicas. Sobretudo nos países ocidentais desenvolvidos, quebraram-se os elos entre as gerações e se desintegraram os padrões tradicionais de relacionamento social. Daí a ruptura com o passado e com a memória, fato que Hobsbawm considera um dos fenômenos mais lúgubres do século XX: “Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem”. Nesse solo viceja um individualismo associativo¹⁴⁸.

No Ocidente, consolidou-se uma cultura juvenil aparentemente autóctone, com visão própria do mundo e práticas exclusivas de lazer e consumo. Essa cultura se apóia na individualização, que floresceu esteticamente no seio do romantismo e, no seu rastro, no modernismo e no existencialismo. Contraditoriamente, a exacerbação do individualismo resultou em confinamento e uniformidade, travestidos de filosofia de vida.

Hoje, o ingresso na vida adulta apresenta crescente complexidade. Cortejada pela mídia, disputada pelo comércio, cultivada em estufa pela escolarização e afastada dos modelos tradicionais, a juventude classe-média é impulsionada a inventar estilos próprios de vida, o que não a impede de permanecer cada vez mais tempo na residência familiar e a adiar seu ingresso no mundo do trabalho. A experiência de muitos universitários é marcada pelo diletantismo próprio de um modo de vida que prorroga os passos decisivos. Os sujeitos correm o risco de

¹⁴⁶ PIERUCCI, A.F. “A verdade verdadeira”

¹⁴⁷ LIBANIO, J. B. op. cit., p. 30

¹⁴⁸ HOBSBAWM, E., op. cit., p. 13; 24

esvaziar a dramaticidade de existências nas quais crescer deixou de ser imperioso, autonomizar-se não é mais um horizonte e adquirir sabedoria perdeu importância¹⁴⁹.

No Brasil, o modo de ser jovem difere muito em decorrência das distâncias entre estratos de renda no conjunto da população¹⁵⁰. De acordo com o extrato social, as instituições fundamentais para a construção da identidade juvenil assumem significados distintos. Quanto às religiões, os jovens menos empoderados tendem a encará-las como um fato social total – que lhes oferece emprego, sociabilidade, segurança, sentido – e a se entregar totalmente a elas; os mais ricos obtêm poder de diversas fontes (família, renda, escolaridade e... religião), o que lhes abre espaço para atitudes como secularização, dúvida, bricolagem e distanciamento crítico.

Num universo de 34 milhões de brasileiros entre 15 e 24 anos (em 2000), os estudantes eram 16,2 milhões; desse total, apenas 2,1 milhões cursavam nível superior. O dossiê Universo Jovem, produzido periodicamente pela MTV, aponta tendências entre os jovens pertencentes à classe-média, inseridos num cenário mais mundializado. Dentre os entrevistados, 80% concordavam totalmente que as drogas estavam mais fáceis e próximas. A bricolagem de bijuterias e joias misturou ícones religiosos e místicos. As jovens aderiam em massa a cirurgias plásticas e multidões ingressavam nas academias – templos de culto ao corpo e à saúde. No campo das relações afetivas e sexuais, a informação e a experimentação eram quase irrestritas, pois as amarras sociais e familiares não conseguiram evitar que o jovem passasse da teoria à prática. Segundo levantamentos, a média de idade para a iniciação da vida sexual é 16 anos.

No entanto, o educador não se conforma ao papel secundário a que forças colossais tentam reduzi-lo. Ele percebe que a densidade vital da geração jovem se consolida na descoberta da alteridade, na elaboração de significados totalizantes, no risco e na ruptura e na obtenção de condições materiais para seus projetos. A preparação para o passo em direção à vida adulta necessita de todas as fontes de energia possíveis. Uma das mais importantes é o senso de sagrado, nascido de uma religiosidade bem cultivada. Nesse sentido, continua atual a indagação de Bastide:

*Será que não estaríamos hoje assistindo entre os jovens a uma nova busca apaixonada pelo sagrado, como se os nossos contemporâneos depois de um razoavelmente longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou apenas de uma entrega à indiferença, estivessem outra vez se dando conta da existência, dentro de si, de um vazio espiritual a ser preenchido e constatassem, a partir dessa sensação de vazio, que uma personalidade que não se enraíza numa espécie de entusiasmo sagrado não passa, afinal, de uma personalidade castrada daquilo que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo homem que vivencie a dimensão religiosa?*¹⁵¹

A paixão pelo sagrado, a superação do vazio e da indiferença passam pela convivência consciente dos jovens com sua religiosidade, pelo diálogo com a cultura contemporânea e pela permuta com os adultos, sobretudo os engajados com a atividade educativa.

Religiosidade jovem

Embora vivida de modo não de todo consciente, a religiosidade é uma dimensão decisiva para o jovem, pois lhe oferece direção para mergulhar em seu presente e abre passagem para o além de si. Sendo transversal a todas as atividades e situações, a religiosidade está viva em crentes, agnósticos e ateus. A distinção entre religiosidade e religiões, pioneiramente tematizada por Simmel, é uma contribuição da Modernidade e se mostra efetiva na compreensão do fenômeno religioso contemporâneo.

¹⁴⁹ GALLAND, O. op. cit., p. 140; 81

¹⁵⁰ POCHMAN, M. “Juventude em busca de novos caminhos no Brasil”, in NOVAES, R. e VANNUCHI, P. (orgs) *Juventude e sociedade* p. 231.

¹⁵¹ BASTIDE, R. *O sagrado selvagem*, p. 251

Nossa pesquisa na PUC-SP mapeou um ambiente vital envolvendo a religiosidade. Ele está presente numa sessão do questionário, que apresenta 39 afirmações ponderadas¹⁵². Nossos sujeitos atribuíram maior média às seguintes afirmações: “Para mim, a vida tem sentido; Não se deve usar a religião com objetivo político; Cabe principalmente a mim definir os rumos da minha vida; Lutar pelo que acredito é um de meus rituais; Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões; Às vezes converso em profundidade com outra pessoa e isso me traz energia; Sinto-me feliz com frequência; Percebo Deus como um ser superior; Sinto muita alegria em reuniões em que todos estão alerta para a realidade; Vejo Deus na natureza”.

Obtiveram menor média e, portanto, refletem maior discordância: “Apenas a minha religião é a verdadeira; Tenho medo de Deus; Já pensei em suicídio; Concordo com as orientações de minha igreja em questões sexuais; A maldade e a pobreza me fazem duvidar da existência de Deus; As pessoas devem ter só uma religião e seguir suas orientações; Deus pode me dar tudo; Preciso da ajuda de outras pessoas na definição dos rumos de minha vida; Há diretrizes perfeitamente precisas para se saber o que é bem ou mal”.

Esses resultados, somados a depoimentos qualitativos e a dados de outras pesquisas, apontam para cinco aspectos. *Primeiro*: a afirmação de que a vida tem sentido é a mais enfática. Ela se ancora numa confiança de base na existência e se apóia em boas condições familiares e perspectivas favoráveis. O *segundo* marco é a alteridade: ao se aproximar do “mundo grande”, o ego se expande e se alia a amigos e a amores para, espelhadamente, “treinar” novos comportamentos, valores e possibilidades. O *terceiro* aspecto é a fé. Por que esses jovens têm fé? Eles têm fé porque precisam. Para eles, a fé precede doutrinas e religiões, sendo vivida como atitude de confiança – nas próprias origens, em si mesmo, num futuro viável, nos companheiros e no transcendente. Simmel definia a fé como “religiosidade em forma fluida”, a base da natureza humana: “Considere-se quantas coisas se pode fazer pelo simples motivo de que se acredita que se pode fazê-las. A fé prática é uma qualidade fundamental da alma... concretiza-se como uma relação com alguém exterior ao eu”¹⁵³.

O *quarto* aspecto é a relação com as religiões. Nosso estudo verificou que 32% dos respondentes estão na categoria de “sem-religião” (19,8% afirmam “acredito em Deus mas não tenho religião” somados a 6,1% de agnósticos e a 6,1% de ateus), num percentual superior ao de outros segmentos juvenis brasileiros. Constatamos que 12,2% desses universitários não têm fé em Deus, índice bem superior ao conjunto de nossa população (calcula-se que apenas 2% dos brasileiros sejam ateus). Nossos jovens respeitam as religiões – por representarem valores como fé, solidariedade e comunidade –, mas criticam agudamente as igrejas “reais”, por sua indução a fanatismo/conformismo, dogmatismo e mau uso do poder.

Um último aspecto contempla as representações do divino. À semelhança de juventudes globalizadas, a maioria de nossos universitários percebe Deus sobretudo como um ser superior, a seguir como uma forma de energia e muito pouco como um ser pessoal. Isso sugere que nosso jovem reivindica espaço para suas experimentações; assim, toma distancia de um Deus que lhe foi ensinado como próximo e interferidor demais. Outra hipótese: para jovens envolvidos num ambiente científico, a percepção de um ser superior acompanha sua cosmovisão ampliada pelo conhecimento. Já a metáfora da “energia” aponta para algo que move o universo, é experimentado no íntimo de cada um e, assim, sintetiza a realidade empírica e a subjetividade, o *ethos* científico e a religiosidade. Enfim, com Bauman¹⁵⁴, a pouca aceitação da imagem de um Deus pessoal (originada no ambiente judeu-cristão, a que pertence a maioria de nossos sujeitos) talvez derive de um padrão “líquido” das relações humanas, em sociedades urbanas e competitivas, e que não propicia a formação de laços próximos, inclusive com o transcendente.

Como síntese, reproduzo o depoimento de uma jovem: “Acredito num Deus único, numa força espiritual que comanda o mundo. Portanto a religião é apenas uma manifestação

¹⁵² O valor 1 significa “Discordo totalmente, ou não acontece comigo”; o valor 6 significa “Concordo totalmente, ou acontece comigo”. Os valores intermediários denotam maior ou menor adesão ao conteúdo da frase.

¹⁵³ SIMMEL, G. *Essays on religion* p. 169

¹⁵⁴ BAUMAN, Z. *Amor líquido*, passim.

criada por cada povo que possui uma forma de enxergar esse Deus de acordo com sua cultura. Por isso, valorizo mais a fé que a obediência aos mandamentos”.

Esse quadro traz provocações: Em que medida estaria ocorrendo uma falha de diálogo entre gerações, uma incompetência na transmissão de valores? O re-arranjo geral das agências formadoras de sentido, dentre elas as religiões, seria um processo de tal modo avassalador que só resta aos educadores aceitá-lo como uma situação básica e a partir de sua compreensão é que se poderá interferir criativamente nele?

Educar na religiosidade

A religiosidade é uma energia que pode ser uma poderosa aliada no processo educativo – se laico ou formalmente religioso, tanto faz. Ela é decisiva para o jovem mergulhar em seu presente e se abrir para o além-de-si (a sociedade, seu futuro, o transcendente). O adulto não deve manipular essa dimensão, que deveria inspirar-lhe reverência; trata-se de abrir portas para que o educando tire conseqüências na própria experiência, se torne cada vez mais si-mesmo e participe da sociedade e da história.

Uma pedagogia apoiada na religiosidade deve assimilar a dinâmica contemporânea da individualização e da subjetivação, surgida no bojo da desregulação das instituições tradicionais produtoras de sentido. O fato de as sociedades modernas se terem apartado da religião de as esferas da existência terem conquistado autonomia não significa que os educandos “liquidaram sua necessidade de dar-se sistemas de significações que lhes permitam transmitir, bem ou mal, a sucessão descontínua de suas experiências num percurso dotado de um sentido”¹⁵⁵.

A consideração do fazer educativo fundado numa religiosidade “naturalmente” humana pode promover uma aproximação entre a diversidade religiosa e algumas conquistas da modernidade, tal como a ética de um universal humano, trans-religioso e trans-filosófico. Por exemplo, o Conselho da Europa recomenda que se promovam valores como a descoberta da alteridade enquanto relação e não como barreira; a relativização das identidades locais, enfatizando a dignidade e os direitos humanos universais; a interpretação crítica do discurso sobre as diferentes culturas, veiculado pela mídia¹⁵⁶.

No Brasil, o Projeto Juventude propõe a divulgação de conteúdos sobre a história das religiões e o papel delas na sociedade brasileira; a afirmação da liberdade religiosa como requisito da democracia política; a adoção de uma perspectiva ecumênica e de valores, no ensino religioso adotado pela escola pública; a inclusão do fator religioso em programas de solidariedade. O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper) defende a compreensão dos diferentes símbolos religiosos na vida e na convivência das pessoas e grupos; a compreensão dos símbolos mais importantes de cada tradição religiosa, a partir do seu contexto sócio-cultural¹⁵⁷. Essas propostas de política educacional apontam para um trabalho no nível da religiosidade e uma ética ecumênica.

Desafios – As vivências de religiosidade são uma base comum de diálogo dos jovens entre si e com a sociedade. Em confronto com um sem-número de repertórios pré-definidos (profissionais, amorosos, religiosos, políticos e artísticos) que o mundo adulto lhes impõe, nossos universitários embarcam na aventura de viver valores próprios, tais como um crédito quase incondicional à vida, a sacralidade da luta pelo que acreditam, a relativização das religiões, a alteridade fundamental, a relação confiante com um ser superior.

Habitante da pós-modernidade, a juventude acolhe forças misteriosas deflagradas por sua inserção na sociedade, em novos relacionamentos tu-a-tu, na natureza e nas manifestações estéticas, sobretudo musicais. Esse tipo de vivência juvenil é um desafio para o educador: embora tenha perdido parte do frescor da novidade, o adulto acumulou saberes que lhe permitem avançar em terreno que, para ele, não raro o intimida. É provável que os

¹⁵⁵ HERVIEU-LÉGER, D., *La religion en mietes*, p.10

¹⁵⁶ DAVIE, Grace e HERVIEU-LÉGER, D. op. cit. p. 308.

¹⁵⁷ Fonaper, 1997, p. 44-46 in KLEIN, R. “O lugar e o papel dos símbolos no processo educativo-religioso”

educadores percebam um significado sagrado nos avanços cotidianos de seus educandos: ao se espelharem mutuamente, ambos tornam-se companheiros de jornada¹⁵⁸.

Etapas – Nossa pesquisa se propôs lançar bases para uma didática da religiosidade. Para tanto, um primeiro passo é escutar, identificando com sensibilidade elementos importantes na experiência singular dos estudantes: valores, impasses, memória, epifanias, símbolos, rituais e representações.

Um segundo passo é trabalhar sobre a alteridade experimentada na sociabilidade juvenil e abri-la para contextos mais amplos. Na exposição de si mesmo e na acolhida do outro ocorre a expansão do ego e do aqui-agora: para tanto, a *partilha* é um momento pedagógico fundamental para que a sacralidade se manifeste. Uma fé é calor, superação do indivíduo e “as crenças só são ativas quando compartilhadas”¹⁵⁹. Uma possibilidade concreta de partilha seria a organização de uma “feira das religiões”, que integraria o calendário oficial no contexto escolar e apresentaria as crenças nele praticadas. Seus objetivos são o autoconhecimento, o respeito à diversidade e a tolerância.

Terceiro passo é a exploração da religiosidade em situações específicas. Podem ser feitas pesquisas em grupo e apresentações sobre a presença de símbolos de energia em determinadas culturas; práticas de bricolagem e sincretismo religioso; experiências da finitude; religiosidade em relação com a arte, a política, a solidariedade; a cultura do consumo.

Atividades pedagógicas desse tipo podem ajudar a juventude a elaborar critérios frente a uma cultura marcada cotidianamente pelo hedonismo, pela evitação da finitude e da morte, pela exacerbação da sexualidade, pelo imediatismo e infantilização, pela hiper-sensibilidade musical e visual, pelo individualismo e inter-relações fluidas. Dessa forma se evita que as identidades sejam elaboradas apenas a partir das referências oferecidas pelo consumo globalizado¹⁶⁰.

Esse quadro desafiador também gera oportunidades. As relações de alteridade propiciam sentir a “emoção das profundezas”¹⁶¹ que é única e legítima. Tal como uma glândula, a religiosidade jovem produz símbolos, rituais e mitos que podem ser pontes até a alteridade e ocasiões de diálogo com a modernidade.

Cada educador e educadora certamente tem um repertório de experiências concretas que manifestam o potencial da religiosidade de seus alunos. A partilha entre os adultos é um momento necessário para a maturação da religiosidade deles mesmos.

Referências

Livros

- ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- _____. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 1998
- _____. *Amor líquido – sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2004
- BERGER, Peter. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001
- BEVERS, A. *Dynamik der Formen bei Georg Simmel*. Eine Studie uber die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes. Berlin: Duncker & Humblot, 1985
- BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1998
- BOURDIEU, Pierre, DARBEL, Alain, RIVET, Jean-Paul, SEIBEL, Claude. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris : Mouton, 1963

¹⁵⁸ ver a tese de CATALDI, R. “Entre a religião institucional e a experiência pessoal do sagrado: um dilema dos jovens no contexto de um colégio católico” e a dissertação de SILVA, M. Gonçalves da “O catolicismo juvenil e o espírito do tempo: discursos religiosos de estudantes de um colégio católico”

¹⁵⁹ DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 503

¹⁶⁰ RIBEIRO, J.C. “Religiosidade e consumo da juventude: estímulo ou antídoto?”

¹⁶¹ DURKHEIM in HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti*, p. 74

- CATALDI, Renata. “Entre a religião institucional e a experiência pessoal do sagrado: um dilema dos jovens no contexto de um colégio católico”. Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2002
- CNBB, “Evangelificação da Juventude – Desafios e Perspectivas Pastorais”. Itaici: 45ª Assembleia Geral, 2007
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001
- DAVIE, G. et HERVIEU-LÉGER, D. *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996
- DURHAM, Eunice. *A reconstrução da realidade*. São Paulo: USP, 1973 (livre-docência, mimeo)
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989
- GALLAND, Olivier. *Sociologie de la jeunesse*. Paris: Armand Colin, 2001
- GROM, Bernhard. *Psicologia de la religión*. Barcelona: Biblioteca Herder, 1994
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001
- _____ *Le pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos - o breve século XX (1914-1991)*. SP: Companhia das Letras, 2000
- KEHL, Maria Rita. *A fratria órfã*. São Paulo: Olho d'Água, 2008
- LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean Claude. *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 2 vols
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002
- MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994
- NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo. (orgs), *Juventude e sociedade*. São Paulo: Instituto Cidadania e Fundação Perseu Abramo, 2004
- ORTIZ, Renato. *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense, 2006
- RIBEIRO, J C. *Religiosidade Jovem – pesquisa entre universitários*. SP: Loyola, Olho d'Água, Fapesp, 2009
- SILVA, Michael Gonçalves da. “O catolicismo juvenil e o espírito do tempo: discursos religiosos de estudantes de um colégio católico”. Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2008.
- SIMMEL, Georg. *Essays on religion*. Yale: Yale University Press, 1998
- SPOSITO, Marília Pontes. *Os jovens no Brasil: desigualdades multiplicadas e novas demandas políticas*. São Paulo: Ação Educativa, 2003
- Artigos e Revistas**
- BETTO, Frei. “Religião do Consumo”, *Jornal de Ciência e Fé*, abril/2001, ano 2, nº 29
- DICK, Hilário. “Uma boa notícia para a juventude?” in
www.casadajuventude.org.br/index.php?option=content&task=view&id=1731&Itemid=0
- DROOGERS, André, “A Religiosidade Mínima Brasileira”, *Religi*
- DURKHEIM, Émile. “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, *Archives de Sociologie des Religions*, nº 27, 1969, pp. 73-74
- FUTURIBLES. “L’évolution des Valeurs des Européens”. Paris: *Futuribles* Sarl, n. 200, juillet/août 1995, 232p. Numéro spécial
- FUTURIBLES. “L’univers des croyances”. Paris: *Futuribles* Sarl, n. 260, janvier 2001, 148p.
- FUTURIBLES. “Les Valeurs des Européens. Les tendances de long terme”. Paris: *Futuribles* Sarl, n. 277, juillet-août 2002, 216p. Numéro spécial
- KLEIN, Remi. “O lugar e o papel dos símbolos no processo educativo-religioso”, *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 2, p. 74-83, 2006

- LOBATO, Elvira. "Universal chega aos 30 anos com império empresarial", *Folha de S. Paulo*, 15/12/2007
- MTV. "Dossiê Universo Jovem", 1999, 2000, 2005. São Paulo: Wilma Rocca & Associados
- PADILHA, Valquíria. "Publicidade e manipulação das necessidades na sociedade de consumo", *Cultura Vozes* nº 4, Jul-Ago/ 2002, pp. 43-54
- PERALVA, Angelina. "O jovem como modelo cultural", *Revista Brasileira de Educação*, nº 5 e 6, pp. 15-24
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "A verdade verdadeira", *Folha de S. Paulo*, 15/07/2007
- _____, "Religião assume o capitalismo, diz sociólogo", *Folha de S. Paulo*, 13/12/2005
- PROJETO JUVENTUDE. "Documento de Conclusão". São Paulo: Instituto Cidadania, 2004
- SPOSITO, Marília Pontes. "A Produção de Conhecimento sobre Juventude na Área de Educação no Brasil" in http://www.hottopos.com/harvard4/marilia.htm#_ftn1
- VALLE, Edênio. "Aproximação psicológica ao conceito de experiência religiosa" (mimeo)
- VANDENBERGHE, Frédéric. "Misticismo sem Deus", mimeo
- WACQUANT, Loïc. "Seguindo Pierre Bourdieu no campo". *Revista de Sociologia e Política*, nº 26. Curitiba: UFPR, Junho/2006.

Por Um Debate sobre as Postulações Epistemológicas em vias do Ensino Religioso: Para Educar ou para Entender a Religião?

FIGUEIRA, Eulálio¹⁶²

Tratar da temática do que deve ser ensinado dentro de uma sala de aula, sabendo que não se trata de um ato gratuito e muito menos sem repercussões, constitui-se tarefa bastante árdua, pois estão sendo definidos rumos que a humanidade irá tomar. Não bastasse isto a definição de conteúdo, a tarefa de ensinar enfrenta a necessidade de usar metodologia capaz de atingir os resultados desejados.

Portanto cada conteúdo está como que dependente não apenas de um quadro conceitual, mas de estratégias, dinâmicas, em suma de caminhos (métodos) que possam nos ajudar a alcançar os resultados desejados. Isto ainda se pensarmos todas as condicionantes que, de uma forma ou outra estão incrustadas nas nomenclaturas que dão forma aos materiais que são objeto de trabalho dentro de sala de aula.

Cada conteúdo e cada metodologia levada para dentro de uma sala de aula não tem o mesmo impacto que uma conversa de bar. Quem não já ouviu, ou até disse: minha professora, meu professor disse tal coisa? Na escola aprendi ou li tal coisa.? Isto ou isso eu aprendi na escola.? Em nossa cultura a sala de aula cada vez mais se apresenta como o espaço onde, consideravelmente, passamos o maior período de nossas vidas, onde recebemos boa parte das informações e orientações que fazem nossas escolhas e monitoram nossas decisões – presentes e futuras. Mesmo que se tenham todas as justificativas sobre a necessidade de que semelhante tarefa se põe como constitutiva e constituinte de nossa era e de nossa sociedade, ainda assim a temática do debate acerca do que ensinar e para que se ensinar constitui-se num desafio impar para os educadores. Não podemos esquecer que o debate sobre o educar e sobre o ensinar passa pelo debate sobre a existência humana e passa pela discussão acerca, como diz Levinas, da inumanidade.

Não se trata de duvidar da miséria humana - do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem (...). Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. Emmanuel Levinas - Totalidade e Infinito¹⁶³₁₆₄

Vimos assistindo com uma frequência cada vez maior aos descasos e até menosprezos das práticas e conhecimentos com que grupos humanos e sociedades têm, por vezes, produzido e elaborado razões para se dizerem seres vivos e seres vivos humanos, passando como rolo compressor por cima das práticas e dos conhecimentos daqueles que não possuam algum instrumento de força de comunicação ou de poder político econômico. Não queremos cair em falsos moralismos, mas também não pretendemos adubar o relativismo e muito menos o permissivismo dando asas ao falso argumento de que tudo deve ser olhado em função das liberdades e culturas dos povos. Também não podemos aceitar que em nome da defesa do

¹⁶² Professor de Introdução ao Pensamento Teológico PUC – SP. Coordenador de Especialização Em Ciências da Religião – COGEAE-PUC-SP

¹⁶³ Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa, Ed. 70, 1988

desenvolvimentismo e do progresso se infiltre nos espíritos das culturas mudanças e transformações que em nada contribuem para a valorização e garantias de seus domínios.

Tem sido rotineiro, pelo mundo afora, a desvalorização e desconsideração dos argumentos apresentados por grupos humanos bem como de suas respostas face à produção da vida, tipificando estas como representantes de tempos passados ou como coisa de não humano. Ainda há quem ache que circulam por nossas cidades, vivem em nossos países ou povoam nosso planeta, seres e classes de indivíduos que podem não ser tratados como humanos, ou até colocados em classes de seres que formam uma espécie de seres vivos os quais foram feitos para servirem de caprichos a uma outra espécie e ou categoria, a qual poderá então decidir que lugares e ou funções aqueles têm neste horizonte da vida.

Constatamos que, cada vez mais começa a ser perceptível a existência de uma classificação de indivíduos, espécies, grupos não reconhecidos como gente, enquanto surgem paralelamente aqueles que somente eles e o que supostamente lhes pertence, recebe o estatuto de gente, sejam coisas, sejam animais.

Diante da pressão de alguns grupos transfere-se a não humanidade ou inumanidade para estes que em definitivo são demonstrados como não gente porque não são reconhecidos em seus espaços, seus territórios e suas expressões, e assim devem sobre o auspício da limpeza, serem eliminados dos espaços que ocupam, pois além de ocuparem um espaço, sua ocupação é feita de forma desordenada, feia e fétida. Para tal se buscam argumentos que, face a sua força de argumentação muitos *de boa fé* titubeiam, recolhidos no silêncio de suas consciências que de fato tais indivíduos são culpados de sua situação.

Aqueles de *boa fé* ainda ensaiam algumas reações a este tipo de comportamento de expulsão e de extermínio moderno, no entanto são muitas vezes engolidos pela força dos argumentos da DIGNIDADE humana, pela força dos argumentos fundados no cinismo moral e social. Assim aqueles que ainda seriam capazes de reconhecer que nos grupos e sociedades diferentes há sem dúvida valores e razões para viverem como vivem, rapidamente tratam de descaracterizar a possível força do argumento diante do “valoroso” em prol do desenvolvimento, do progresso e da modernidade, procurando até aproximar aquele modelo de uma certa primitividade ou, numa conotação mais branda, de uma certa exóticidade – para fugirmos do peso que o termo primitivo possa carregar.

Assistimos, mais do que em outras épocas, à criação de palavras bombásticas que servirão de fundamento para a produção de slogans do tipo Solidariedade, Compaixão, Cidadania e que ficam circunscritos ao sinônimo da idéia: sou solidário com aqueles que não entopem meu caminho, sou cidadão com aqueles que vivem na minha cidade. Mas o que faz uma cidade? O que constitui a Dignidade humana?

Haverá na Educação uma Luz?: Religião formação da cosmovisão

Sem correr o risco dos velhos discursos ufanistas, ou melodramáticos de que tudo o que a modernidade possa ter desencadeado deve ser visto sempre com um óculo de desconfiança, pois seus produtos têm causado tantas amarguras e distorções que melhor seria passar uma borracha e iniciar uma nova era, uma nova etapa.

Particularmente não sou defensor do argumento que um mundo melhor e mais justo se deva construir. Até porque todo o mundo que se construa ele terá sempre seus espaços de aflição e seus ventos de discórdia. Sou defensor da idéia que um novo mundo se deva construir. Este novo mundo deverá ser diferente do mundo velho, ou mais ele deve ser oposto ao mundo velho. Não em seus fundamentos moralistas, mas em seus fundamentos epistemológicos. Quero dizer naquilo que deverá, de veras, servir-lhe de possibilidade de luta contra a inumanidade, como dizia Levinas. Para isto entendo que a Educação posta em novas formas de produzir diálogos e conversações onde, como dizia Rorty ao apresentar a idéia de cultura segundo Gadamer, os seres humanos desejariam se adequar apenas um ao outro, mas não uma adequação por anulação, mas numa adequação que enalteça aquilo no qual podemos de fato dialogar, ainda que nossos discursos não sejam simetricamente iguais, mas que sejam expressões de algo que

nos identifique, portanto estejam postas nossas contingências e nossas necessidade de produzir razões que expliquem porque um homem e uma mulher, ou um homem e um homem, ou uma mulher e uma mulher, em suma: porque humanos buscam ficar juntos.

Entendo que neste terreno há de se construir as bases para se falar em cidadania. A possibilidade de se apresentar um modo que contribua para que os seres humanos possam realizar seus desejos em fazer parte de um mundo e um tempo inteiramente favorável a suas decisões e desejos. Se a educação deve ser compreendida como um processo pelo qual se produz o esforço em fazer com que os seres humanos imprimam ao mundo suas marcas então a educação há de partir de dados próprios dos seres humanos elaborados no cotidiano de suas atividades.

Uma educação humana e libertadora é aquela que, em meu entender se dá no esforço de fazer com que os humanos elaborem sua cosmovisão.

O século XIX foi pródigo nas “profecias” ou na constituição dos argumentos que se julgariam válidos para se afirmar o fim da religião. Pois bem, pelo que observamos nos acontecimentos subseqüentes, não só a religião não desapareceu, como em nenhuma outra época adquiriu tamanha presença e determinação no cotidiano dos seres humanos. Como diz Meslin:

Jamais talvez como em nossa época o interesse pelo estudo das religiões foi maior, sem dúvida por causa do desenvolvimento das ciências humanas e de uma pesquisa teológica na busca de unidade das confissões religiosas¹⁶⁵

Em definitivo a religião se instala nos horizontes do conhecimento de nossa idade – usando este termo a G. Vattimo para expressar não apenas um tempo cronológico, mas um tempo metodológico, o tempo da Hermenêutica, da Interpretação. E ao se instalar rompe, ou exige ser observada muito além do sistema de crenças e práticas, como Durkheim havia definido.

Religião deve ser observada como *coisa* incrustada na mais peculiar vivência humana. Religião é *coisa* da experiência humana. Podemos dizer que a religião compõe e constitui a visão que os seres humanos elaboram sobre seu entrono – não apenas físico, mas mítico. Compreender os seres humanos é necessário transitar por sua dimensão cosmovisional. Nesta incursão nos deparamos certamente com a produção das religiões, na medida em que por estas uma pessoa elabora uma cosmovisão peculiar, distante daquela que não se define religiosa.

Podemos afirmar que nem todos confessam ser religiosos, no entanto não será seguro afirmar que não há religião posta nas relações que homens e mulheres desencadeiam. Sem dúvida uma pessoa não necessitará de religião para viver, nem tão pouco para produzir sua relação com seu entorno, porém pessoas religiosas irão produzir relações distintas dos não religiosos, sendo que estas relações terão alcance muito além das religiões ou dos espaços não religiosos.

Como diz José M. Q. Cabanas:

O fato de que uma pessoa seja religiosa, ou não o seja, supõe existir nela um certo tipo de cosmovisão. Por outro lado, uma determinada religião já carrega uma determinada cosmovisão, que dá razão de tal religião¹⁶⁶.

Quero defender que a religião, distintamente do apresentado por Durkheim, carrega em sua essência uma força de orientação e ordenação das realidades humanas e por isto religião estabelece um modo de conhecimento pelo qual seres humanos produzem (através da religião) modelo de ações e de explicações, uma vez que fornece respostas válidas para perguntas e problemas que estes seres humanos encontram em seu cotidiano.

¹⁶⁵ MESLIN, M.; A Experiência Humana do Divino, Vozes, pg. 21

¹⁶⁶ CABANAS, José M.Q.; Lãs creencias y la Educación. Herder, pg 101

Religião, como diz Meslin:

Qualquer que seja a forma histórica particular que ela reveste, toda religião tem por função explicar o homem e o mundo e justificar o lugar que o homem nela ocupa. Desta forma ela é conhecimento de uma sabedoria que sustenta e determina ações particularres e mantém, justificando-a, uma certa ordem das coisas¹⁶⁷.

Assim religião, para além de seus elementos inobserváveis, que podem escapar a qualquer observação positiva, a religião carrega componentes que exigem um instrumento peculiar de observação. Exige uma epistemologia capaz de captar seus objetos que as disciplinas que historicamente se têm ocupado.

O fato religioso entra definitivo na experiência humana e nela se instala de forma peculiar. Perceber isto e disto tratar com competência e pertinência é tarefa séria e urgente. Assim, como diz João Décio:

Afirmar a existência do conhecimento religioso significa não só partir de sua legitimidade antropológica e política, postura contraposta às visões negativas que o define como coisa do passado, neurose, ou ideologia, como também postular uma consciência epistemológica para tal experiência humana; consciência que exige a elucidação de sua estrutura interna, a exposição de suas particularidades metodológicas e, finalmente, a exposição de seus resultados¹⁶⁸.

A religião precisa ser vista em definitivo, conjuntamente como um fato vivencial dos seres humanos – e por isto carrega em seu dinamismo laços de mistério – como um fato que produz idéias as quais são responsáveis por formar a cosmovisão de seus fiéis. A religião precisa ser interpretada a partir do conjunto das idéias que lhe servem de suporte, pois nisto ela se constitui fato teórico constitutivo da cosmovisão dos seres humanos. Pela religião as crenças de uma pessoa passam a fazer parte de sua vida e aquelas necessitam ser compreendidas dentro de um dinamismo que se coloca distintamente da dinâmica da fé (campo da teologia), mas também da dinâmica política, econômica, psíquica, etc. Ela se coloca enquanto fato da experiência humana do sagrado. Aqui deve estar posta a referência da disciplina que entendo dever ser quem pode captar esta dimensão da religião e deve ser esta ciência a que oferece bases epistemológicas para o Ensino Religioso.

Ensino Religioso, uma opção ou uma decisão?

Para atacarmos de imediato o problema da religião na sala de aula, proponho que seja a questão enfrentada com a pergunta o que a religião tem a dizer sobre os possíveis da humanidade e das relações que esta estabelece? É a religião componente fundamental para a constituição do que se denomina humano? Se dermos uma rápida percorrida pelos documentos – leis, diretrizes, ensinamentos, instruções, etc – que tanto governos, como entidades religiosas têm produzido, observamos que o Ensino Religioso Escolar, principalmente nestes últimos anos, é posto como um componente fundamental no sistema educacional. Justificativas para tal vão desde reconhecimento que o Ensino Religioso encampa e garante a liberdade de escolha frente ao gênero de educação que os pais pretendem para seus filhos, a garantia de assegurar uma educação religiosa e moral, como ainda a garantia de uma educação integral da pessoa de forma a que a tônica do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido da sua dignidade, reforçando o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais, seja facilitada a formação da cidadania, preparando o educando para uma reflexão consciente sobre os valores espirituais, estéticos, morais e cívicos.

¹⁶⁷ MESLIN, idem, pg 22

¹⁶⁸ PASSOS, J.D.; Teologia e Outros Saberes, Paulinas, pg. 69

Observamos que o reforço posto nos documentos que apontam a presença do Ensino Religioso no sistema de Ensino está alinhado na idéia e princípio de que a educação integral da pessoa humana passa efetivamente pela educação Moral e Religiosa, dado que o enquadramento moral e religioso da vida é estruturante para o crescimento de crianças e jovens. O desenvolvimento pleno das crianças e dos jovens constitui um universo de referência a partir do qual se estrutura a personalidade e se adquire uma visão do mundo equilibrada e aberta ao diálogo com mundividades alternativas.

O mundo atual composto não somente de uma pluralidade de fatores, mas também de uma diversidade destes fatores – tensões múltiplas, contradições, avanços e recuos – só poderá ser compreendido em sua complexidade na medida em que soubermos compreender os fatos religiosos e para tal é necessário o domínio no campo do conhecimento religioso. Crianças e jovens necessitam de um conhecimento sério do fenômeno religioso para não só compreenderem o mundo, mas para sobre ele poderem agir. Tal conhecimento dará a estes jovens e crianças condições para conhecerem tanto de suas potencialidades conflituais – tantas vezes exploradas por fanatismos radicais, mas acima de tudo de suas possibilidades que promovem e facilitam a construção de relações fundadas no entendimento e no encontro entre todos os seres humanos. Como diz Hans Kung: *Não haverá paz entre as civilizações sem uma paz entre as religiões e não haverá paz entre as religiões sem um diálogo entre as religiões*¹⁶⁹. É efetivamente este diálogo, possibilidade peculiar dos humanos que nos fará cuidadores da vida e do mundo. A possibilidade da paz estará na medida em que as futuras gerações conseguirem e se esforçarem por compreenderem mais os eventos de cada sociedade. Não há dúvida que não será possível compreender muitos dos eventos internacionais sem uma clara referência ao religioso e às suas múltiplas manifestações.

O Ensino Religioso deve ser uma disciplina integrada na grade curricular dos sistemas de ensino e deve funcionar não somente como um caráter facultativo – caso o fosse então não faz sentido dizer-se que ela determinante na educação integral – mas disciplina que se integre ao núcleo das demais disciplinas que tem como objetivos fundamentais educar – não apenas formar – para a dimensão moral e religiosa e acima de tudo para o que é mais peculiar de sua matriz educacional, a compreensão dos elementos mais profundos da cultura nacional, necessariamente aberta ao mundo.

A carta circular da Congregação para a Educação Católica, enviada aos presidentes das conferências Episcopais sobre o Ensino da Religião na Escola, assinala algumas instruções e princípios que julgo importantes para deles se demonstrar a pertinência e acento do Ensino Religioso no currículo escolar e sua componente. Diz a carta:

*A educação apresenta-se como uma tarefa complexa, desafiada pelas rápidas mudanças sociais, econômicas e culturais. A sua missão específica permanece a formação integral da pessoa. Às crianças e aos jovens deve ser garantida a possibilidade de desenvolver harmoniosamente as próprias qualidades físicas, morais, intelectuais e espirituais. Os mesmos devem ser ajudados a adquirir um sentido mais perfeito da responsabilidade, a aprender o reto uso da liberdade e a participar ativamente da vida social. Um ensino que desconhecisse ou marginalizasse a dimensão moral e religiosa da pessoa constituiria um obstáculo para uma educação completa.*¹⁷⁰

A educação é tarefa que precisa ser assumida por educadores. Educar não pode ser traduzido por formar, pois educar é mais do que definir regras de comportamento, é possibilitar para a capacidade e aventura de assumir decisões. Nisto entendo a complexidade que a educação assume hoje. Deste modo não entendo que o Ensino Religioso seja de caráter confessional, onde uma determinada instituição religiosa ou Igreja determine o que se deva ensinar dentro de uma sala de aula. Julgo importante que as Igrejas ou instituições religiosas tenham sua liberdade para

¹⁶⁹ KUNG, H. Projeto de Ética Mundial, paulinas pg 108-109

¹⁷⁰ Carta Circular nº 520/2009, 5 de Maio 2009

catequizarem, ensinar e promover suas doutrinas, manifestarem seus rituais, etc, mas educação como modo de conhecimento se faz seguindo outras dinâmicas. O caráter confessional das religiões compete às religiões, mas a religião também ela se reveste de um caráter público e este deve ficar fora das religiões.

Religião coisa pública, ou coisa privada?

Penso que a grande dificuldade para enfrentarmos tais questões deve-se ao fato de tradicionalmente ter-se fundamentado a idéia de uma dignidade humana como resultado de uma essencialidade humana, o ter-se acreditado que existe ou existirá uma natureza além da história capaz de apresentar uma idealidade do homem, algo como uma supra humanidade, capaz de levar os homens e mulheres de cada época, vivência e experiência a comportamentos exímios que se perpetuem. Seria a humanidade capaz de produzir ações e premissas possíveis de identificar o que se deve tomar como justo ou injusto, isto é, seguindo o pensamento de R. Rorty, e não cair em argumentos que façam recair sobre os nossos ombros o que nos pode levar à crueldade?

A maneira filosófica tradicional de explicar aquilo que entendemos por solidariedade humana é dizer que há algo dentro de cada um de nós – a nossa humanidade essencial – que ressoa como a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos.¹⁷¹

Sair destas armadilhas será possível tanto quanto percebermos a dimensão de nossa contingência de forma a reconhecermos que nos devemos opor a idéias tais como a idéia de essencialidade humana, como diz Rorty, um “eu central”, uma “natureza” e um “fundamento”. Só este reconhecimento nos permite afastarmo-nos das afirmações de que há algumas ações e atitudes que são naturalmente “desumanas”. Defendemos, tal como Rorty, que:

Esta insistência (na contingência) implica que aquilo que conta como sendo um ser humano decente seja relativo às circunstâncias históricas, seja questão de um consenso passageiro quanto a saber que atitudes são normais e que práticas são justas ou injustas.¹⁷²

É importante percebermos os momentos nos quais as sociedades em seus processos históricos passam por crises, reconhecer quando a história entra em convulsão e, como resultado de tudo isto as instituições, organismos criados por homens e para os homens, entram em ruptura conjuntamente com padrões de comportamentos tradicionalmente tomados como desejáveis. Estes momentos históricos devem ser vistos em sua contingencialidade e não atribuídos a uma essencialidade, a um fundamento criado na teoria das idéias inatas, segundo as quais as pessoas nascem com idéias matemáticas, verdades eternas e noção de Deus, capazes de nos fazerem chegar às verdades manifestas. Que homens e mulheres fazem o que fazem, assumem como justo ou injustos seus comportamentos ou os comportamentos alheios porque, tal como Kant o havia proposto, seguem uma ordem Moral já impressa em sua essencialidade, isto é instalada em um sistema de moralidade que se funda na perspectiva segundo a qual a idéia de uma componente humana central e universal se resume na Razão, que, por sua vez se apresenta então como uma faculdade que seria a fonte das nossas obrigações morais. Nos parece não ser o que devemos buscar construir como razoabilidade para nosso fazer humano. Contudo, como diz Rorty, não se nega que não se deva procurar uma saída diante destes momentos de convulsão e de ruptura pois

Queremos algo que se encontre para lá da história e das instituições. E que poderá haver, a não ser a solidariedade humana, o nosso conhecimento da humanidade de outrem que nos é comum?¹⁷³

¹⁷¹ RORTY, R. Contingência Ironia e Solidariedade, Lisboa Presença, pg. 235

¹⁷² RORTY, R. Contingência Ironia e Solidariedade, Lisboa Presença, pg. 235

¹⁷³ Idem. pg 236

Pois a saída então não é buscar construir referências em fundamentos que não podem responder a nossos efetivos problemas, mas também não podemos ficar na impossibilidade do agir, presos a desculpas céticas, se não devemos confiar no que esteja para lá da história e das instituições – como nos ensina Rorty –, devemos produzir utopias, mas utopias que nos possibilitem reconhecer nossas humanidades:

Uma crença pode continuar a reger a ação, pode-se continuar a considerar que vale a pena morrer por ela, mesmo entre pessoas que estão plenamente conscientes de que essa crença não é causada por nada de mais profundo do que as circunstâncias históricas contingências.¹⁷⁴

Não entendemos que a justificativa de uma disciplina do Ensino religioso se faça em meio a argumentos do tipo: porque nos ensinará a sermos mais responsáveis, mais cidadãos ou mais respeitadores das ordens morais. Entendemos que uma disciplina como o Ensino Religioso nos poderá construir sujeitos históricos melhor sabedores de seus recursos. Mais conhecedores de suas possibilidades e capazes de entender mais dos fatos a nosso redor. O Ensino Religioso nos ajudará a construir o que Rorty aponta como a Utopia liberal. Isto é a Solidariedade Humana. Esta solidariedade que Rorty propõe não é pensada como sendo

reconhecimento de um Eu Central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do nós.¹⁷⁵

Voltando ao foco de nosso problema: o que devemos ensinar dentro de uma sala de aula? e o que ensinamos em que se constitui importante para que alguém se torne o suficientemente capaz para viver na sociedade, ou nas sociedades de nosso tempo? Nossa pergunta inicial nos remete para uma segunda discussão não menos desafiante e delicada da que acabamos de colocar, a saber: é possível formar alguém; e o que significa formar alguém? Claro que este teor da discussão nos leva para a discussão positivista sobre a natureza humana, que já foi falada tanto por T. Hobbes, J. Locke, Rousseau como por tantos outros seus discípulos. Não digo que não deva ser objeto de retomada de discussão, mas, pelo que nós pretendemos tratar neste ensaio, esta discussão nos levaria a um outro caminho que, como disse, neste espaço nos levaria para outros debates. Mas acho que é necessário retomar o debate, desde que se avance às lacunas deixadas pelo reducionismo tanto criacionista, como darwinista.

“Eu Estou Aqui Homens de Pouca Fé” !!!

Tem a Religião algo a dizer-nos? Em que ela nos pode convencer de modo a permitirmos que ela nos sussurre algumas palavras de: **Eu estou aqui.**

Proponho que, de forma direta e sem mais rodeios, apresente-se a *religião*, isto é a “distinta senhora” alvo de nossa contenda neste ensaio. Afinal porquê e para quê trazer a religião para dentro da sala de aula? Faço, desde já, uma confissão de argumento: nossa proposta não é um argumento metodológico, e sim uma proposta pragmática. Trata-se de assumir o debate sobre o foco da pertinência do estudo sobre o objeto – na medida em que ele reclama um estudo – e não de como o estudo será feito, isto é que conhecimento se faz necessário de modo que a religião seja observada, perscrutada e analisada de dentro dela, sem que se caia nas garras do reducionismo ou, no que não seria menos danoso, nas garras do fundacionismo. A justificativa para o estudo da religião na sala de aula deve ser construída no princípio do que alguém pode atingir com tais estudos. Proponho uma pergunta para orientar nosso argumento: porque um pai pediria que na escola na qual matriculou seu filho, seu filho venha a ter aula de religião? e se o

¹⁷⁴ Idem, pg. 236

¹⁷⁵ Idem, pg. 239

mesmo argumento se daria como justificativa para explicar porque o ensino da religião não pode ficar de fora do currículo da escola?

Proponho então que seja formulada a seguinte pergunta a todos os pais que buscam uma escola que tenha em suas normas curriculares o ensino da religião: porque o senhor pede o ensino da religião para seu filho? O senhor está colocando o seu filho na escola que oferece o estudo da religião por que essa escola se apresenta diferente em quê, daquela que não oferece tal estudo?

Tratar da religião na sala de aula significa enfrentar as grandes questões que afetam a forma como homens e mulheres nesta nossa sociedade constroem suas razões efetivas para viver como vivem e porque vivem. Discutir religião já nas séries iniciais da educação formal, significa assumir a necessidade de perceber que a vida não está posta somente na necessidade de construir modos de coesão social, muito menos de se reduzir à luta pela sobrevivência, pois viver e morrer não se fixa na discussão sobre quando um corpo para de funcionar. Diante da necessidade da coesão social, como diz R. Rorty, a ciência natural e o senso comum da modernidade o fazem com competência, mas se pensamos que viver é algo mais, algo que se coloca mais além – e este além não se trata de um mundo metafísico, mas trata-se de construir proposta de solidariedade – então um conhecimento religioso pode mostrar-se não apenas necessário mas vantajoso. (neste conjunto de idéias significa tratar de colocar a religião fora de uma referência a um mundo metafísico, falar da religião fora da metafísica apresentar a religião no registro da interpretação, da hermenêutica e do pragmatismo, como possibilidade de se produzir sobre o mundo uma interpretação e não uma inteligibilidade).

O debate da religião e os estudos dela e sobre ela, na sala de aula, nos levará a mapear os caminhos que constroem a inumanidade – como dizia Lavinas –, ou no dizer de Rorty o que nos fazem mais cruéis. Assim, religião não é para que nos tornemos mais dignos, mas menos inumanos ou menos cruéis, pois por ela perceberemos nossas contingências o que nos afastará de considerar que algumas afirmações serão mais humanas do que outras. O estudo da religião deve abrir para a discussão sobre as práticas de que:

discriminação étnica e religiosa é tratar de identidade, autonomia, alteridade, valores, tradições, símbolos, indivíduos, coletividades, singularidades, pluralidades. É tratar também de fronteiras, relações intra e intergrupos, inclusões, exclusões.

O Ensino de religião não deve estar para formar cidadãos nem mais conscientes nem tão pouco mais responsáveis. Tratar da religião na sala de aula significa enfrentar as grandes questões que afetam a forma como homens e mulheres nesta nossa sociedade constroem suas razões efetivas para viver como vivem e porque vivem. Discutir religião já nas séries iniciais da educação formal, significa assumir a necessidade de perceber que a vida não está posta somente na necessidade de construir modos de coesão social. E desta feita a religião deve ser posta diante dos horizontes dos que pensam a vida em sociedade e organizam as relações que engendram esta forma de vida humana, como não apenas um conjunto de crenças, ou até mesmo um sistema que apenas justifica as organizações sociais. Religião deve ser lida e percebida como justificativa humana diante da necessidade de resposta a três grandes inquietações: injustiça, ignorância e sofrimento.

Religião reclama ser estudada e compreendida como uma produção de homens e mulheres que buscam respostas e modos de se justificarem a si mesmos, ao mundo e no mundo. Por isto é necessário instrumento cognitivo capaz de captar estes sinais constitutivos do fato religioso. Faz necessário elaborar discurso que, mantendo a peculiaridade da religião, transite da mesma forma pela “vereda” do discurso científico.

A religião na esteira do discurso científico.

Para se pensar uma epistemologia da ciência da religião, é necessário colocar os estudos no terreno do conhecimento, o que significa levantar a pergunta: o que faz com que algo de verificável possa ser dito sobre o religioso? Reconhecemos que hoje, a discussão deve ser levada definitivamente e com coragem para uma nova fronteira, a fronteira do epistêmico.

Trazer a religião para o “palco” do conhecimento e apontar que epistemologia se torna constitutiva e capaz de conferir à ciência da religião identidade de ciência, implica colocar a interrogação: que conhecimento se constitui capaz de dar pertinência epistemológica a esta disciplina? O que, por sua vez, coloca em discussão também a questão sobre o que se pode conhecer. Neste percurso, faz-se necessário também perguntar que epistemologia poderá servir à ciência da religião, de modo a proporcionar-lhe a possibilidade de um trabalho científico nessa área.

Constatamos que os estudos sobre o fato religioso têm recebido atenção por parte de várias disciplinas que se ocupam das “inquietações” e expressões humanas. A presença da religião nestas disciplinas, no espaço da academia e nos círculos constituídos por pensadores que, há algumas décadas, vêm colocando a discussão e reclamando o direito de reconhecimento desta ao lugar de ciência, não se questiona mais. Dito de outro modo, a religião e seu estudo têm seu lugar na academia e nos círculos de estudo de pesquisadores e estudiosos, não necessitando mais, como em outros tempos, de justificativa ou pedido de licença para sua presença nestes círculos. Já perdeu relevância a simples e “surrada” argumentação de que a religião é um objeto neutro, e que já existem muitas abordagens que se debruçam sobre ela, não havendo necessidade de mais uma disciplina. Também se esgotou o argumento de que a religião trata de uma ordem de coisas que estão no estrato intimista do ser humano e que, por essa razão, não poderá haver uma disciplina de caráter científico que dela possa se ocupar.

É necessário assumir-se os estudos do fato religioso – que propomos como Ciência da Religião – uma disciplina acadêmica que se distingue da teologia e da catequese, não sendo, por tal razão, corretamente empreendido para promover ou impulsionar qualquer tipo específico de crença religiosa. Deverá este estudo oferecer-nos visão menos restrita e menos provinciana da religião, em específico do que aquela religião na qual fomos educados – e aqui entendemos não apenas os religiosos assim entendidos, mas também aqueles que foram educados como humanistas, ou ateus.

Um estudo além dos teístas e dos ateísta

Parece-me deveras interessante trabalhar o debate acerca da manutenção ou da introdução¹ de uma disciplina de estudos que leva na sua designação Ensino de Religião, Cultura Religiosa ou qualquer outro título que alude a abordar, desde uma compreensão interpretativa científica, a natureza e manifestação do fenômeno religioso, partir-se da linha de pensamento que Santiago Zabala desenvolve e expõe em sua Introdução ao debate realizado entre R. Rorty e G. Vattimo acerca da possibilidade do Futuro da Religião.

Por nos parecer ser este um trabalho de grande importância, passamos a analisar este material produzido no diálogo entre Rorty e Vattimo, mediado por Santiago Zabala.

Zabala indica, já nas palavras de John Dewey, um dos pais do neopragmatismo, a linha de condução de sua proposição para se abordar a natureza dos estudos sobre a religião:

Quero desejar acima de tudo que o futuro da religião esteja ligado à possibilidade de desenvolver uma fé nas possibilidades de experiência humana e na capacidade humana de estabelecer relações, o que há de criar um sentido vital da solidariedade dos interesses humanos e de inspirar ações capazes de transformar este sentido em realidade.¹⁷⁶

Significa partir do princípio que a religião como objeto de estudo se compreende como manifestação humana, na mediada em que expressa um modelo de experiência humana na medida em que ela faz parte da capacidade humana de construir relações. Relações essas que garantem poder afirmar se que a vida faz sentido. Podemos então responder ou, se assim não nos for possível, pelo menos dizer que se faz compreensível alguém dizer ter uma religião e que por ela orienta sua vida. Mais, é nela que ele (o crente) expressa suas mais profundas convicções

¹⁷⁶ In O Futuro da Religião pg. 19

que vale a pena viver e que este viver tem um sentido. Religião não se fixa apenas em uma ilusão – assumindo a idéia de ilusão no seu sentido mais originário como Nietzsche a cunhou – (seguir o pensamento de O Futuro de Uma Ilusão), mas ela ganha, na vida e nas relações que o fiel seguidor e praticante produz, sentido e praticidade, apresentando-se então como uma fonte não apenas de projeção, mas também de justificação do seu cotidiano e de suas ações.

Cabe ressaltar que em Dewey realidade não é assumida como a velha (clássica terminologia grega) oposição a aparência, mas por realidade se entenda as práticas concretas dos indivíduos e que devem ser percebidas como mutáveis e até distintas entre os vários indivíduos.

Nesta perspectiva Rorty e Vattimo podem ser vistos como os esteios do novo iluminismo capaz de fugir às garras do objetivismo das ciências humanas bem como ao conceito de cultura pelo qual os seres humanos já estariam como que predispostos a realizarem o que realizam por determinação de uma ordem universal que lhe fosse superior e ulterior, sem que para isso ocorresse qualquer interesse ou funcionalidade. Se há nos seres humanos algum interesse em se adequar uns aos outros isso se faz simplesmente pelo interesse em que tal aconteça e não porque haja uma determinação de algo que seja ulterior a esta praticidade.

É neste “caldo” de idéias que Zabala introduz talvez aquilo que entendemos venha a ser o mote do debate da religião em nosso tempo e em nossas sociedades cosmopolitas. Sem dúvida o grande tema que nutre toda a conversa em religião nos círculos humanos de nossa sociedade é o problema acerca da existência de Deus e de como esta assume presença nas relações humanas. Significa assumir que a existência de Deus tem um peso na história da humanidade, pelo menos na história da humanidade que compõe nossa gênese cultural ocidental, o próprio gesto desconstrutivista da filosofia – veja-se o esforço da crítica religiosa, mesmo a mais radical como a nietzschiana – não foi capaz de abolir o debate sobre Deus, então o melhor a se fazer é considerar esta existência com sua influência histórica, no entanto esta presença deve ser observada dentro da devida postura Ironista¹⁷⁷.

Entendo e quero propor que uma disciplina curricular introduzida na regularidade das salas de aula de nossas escolas deve ter como objetivo produzir um leque mais alargado de testemunhos, ou como diz Rorty, maior número de audiências, do que poderíamos ter de outra forma e algum entendimento sobre a evolução e as questões históricas, boas ou más, das várias formas de crença religiosas existentes no mundo. Deverá tomar como objeto de seu trabalho a experiência religiosa produzida pelos homens no intuito de interpretar o mundo. Deste modo entendo que o estudo resultado dos esforços do Ensino Religioso pode ajudar, de modo relevante, não só compreender, mas identificar o pensamento religioso da geração contemporânea, ou dito de outro modo: nos ajudar a perceber como homens e mulheres em seus lugares hodiernos produzem razões para fazerem o que fazem e como fazem.

A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

Derrida no livro A Religião¹⁷⁸ pergunta-se como falar da religião e em particular da religião hoje e, mais ainda, como falar na religião no singular, sem ter medo de afirmar tratar-se de assunto antigo e novo ao mesmo tempo e mais, sem correr o risco de necessitar fazer

¹⁷⁷ Ironia aqui assumida na noção empregada pelo velho mestre dos mestre Sócrates

¹⁷⁸ Faço esta chamada para referir-me tanto aqueles casos onde a religião já é parte constituinte dos currículos das escolas bem como aqueles onde tal fato é somente uma desejo ou um projeto.

algumas abstrações. Neste desafio Derrida aposta que é necessário fazer algumas abstrações, apostar na mais concreta e na mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações:

Devemos nos salvar pela abstração ou nos salvar da abstração? Onde está a salvação? (...) Salvar, ser salvo, salvar-se. Pretexto para uma primeira pergunta: será que se pode dissociar um discurso sobre religião de um discurso sobre a salvação, isto é, sobre o são, o santo, o sagrado, o salvo, o indene, o imune? E a salvação será necessariamente a redenção diante ou depois do mal, da falta do pecado? Agora: onde está o mal?¹⁷⁹

A experiência religiosa surge neste esforço humano de harmonia com o são o santo. Por isso esta relação exige ser pensada nos limites da simples razão, por isso é necessário discernir, como bem o afirma Derrida, que a fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Mais, nem toda a sacralidade e nem toda a santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um termo que possa dar conta de todo este problema. Mircea Eliade, ao tratar da experiência religiosa já alertava os estudiosos de seu tempo para o fato de não se encontrar um termo que fosse capaz de expressar tudo o que esta experiência congrega.

Portanto os estudos acerca da religião e da experiência religiosa não podem ficar numa visão modalizante da relação sagrado/profano. A compreensão da religião não se encerra na antropologia. Religião não se define como um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas.

É necessário romper com a corrente ou correntes que lêem a relação sagrado/profano em termos do binômio religião/não-religião. É importante compreender que a experiência religiosa enquanto, uma experiência humana ela é relacional, portanto é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e nesta relação o homem religioso elabora sua experiência do sagrado.

A experiência religiosa é humana e, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial, visto que o ser humano tende à totalidade e nesta totalidade está a salvação, salvação que se constitui na relevância da instância religiosa. Assim, a experiência religiosa é fundamentalmente centrar-se no tema da Salvação, esta entendida como libertar-se.

Salvação, observando-se a história, podemos dizer ser a componente específica em torno da qual todas as religiões giram. A possibilidade de se ser salvo constitui a grande marca de todas as religiões. Podemos então dizer que nisto, a convergência da salvação, iguala a todas. Suas distinções se encontram não em seu destino, mas nos caminhos a serem percorridos. Podemos afirmar que todos somos Filhos diferentes de Deuses diferentes. Acredito que este deve ser o tema central do Ensino Religioso o fato de que homens e mulheres imersos em sua tarefa de produzir a vida o fazem em bases sólidas de construir um sentido que justifica porque devemos ser menos cruéis. Não um sentido que se funda na essencialidade de um Mundo Melhor, mas na solidariedade de um Mundo Novo em oposição a um Mundo Velho. O Ensino Religioso deve ser a disciplina que seja capaz de oferecer às futuras gerações sementes de solidariedade que, como aponta Hans Kung apontem para uma Paz criada no diálogo entre as religiões.

Bibliografia

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 2001

DERRIDA, Jacques e Gianni Vattimo (Orgs). *A Religião*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. (org.). *A Religião*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000

ELIADE, Mircea. *Origens*, Lisboa Edições 70, s.d.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo, Paulinas, 2006.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*, um estudo sobre a natureza humana. São Paulo, Cultrix, edição 10, 1995.

¹⁷⁹ resultado do encontro na Ilha de Capri de 28 de Fevereiro a 1 de Março de 1994

- JANEIRA, Ana Luíza. *O Regresso do Sagrado*. Lisboa, Livros e Leituras, 1998
- KUNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial, uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas, 1993
- LING, Trevor. *História das Religiões*, Lisboa, Editorial Presença, 2ª edição 2005.
- MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*, Fundamentos de Uma antropologia Religiosa. Petrópolis, Vozes, 1992
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70. S.d.
- PINKER, Steven. *Tabula Rasa, a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo Companhia das letras, 2004.
- PRANDI, Carlo e Giovanni Filoramo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo, Paulus, 1999
- RORTY, R. e Gianni Vattimo. *O Futuro da Religião, Solidariedade, Caridade e Ironia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará 2006.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa, Editorial presença, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) Da Religião No Brasil*. São Paulo, Paulinas, 2001
- TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado Off Limits. A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo, Loyola. 1998
- VATTIMO, Gianni e Richard Rorty. *O Futuro da Religião, solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.
- WACH, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York, Columbia University Press 1958
- CABANAS, José Maria Quintana, *Las Creencias y la Educación, pedagogía cosmovisional*; Barcelona, Herder, 2001.
- VATTIMO, Gianni; *Para Além da Interpretação, o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999

Preconceito e discriminação religiosa no ambiente escolar

Dr. Thiago A. Avellar de Aquino¹⁸⁰

Dra. Neide Miele¹⁸¹

Dra. Eunice Simões Lins Gomes¹⁸²

Diego Messias da Silva¹⁸³

Introdução

A Declaração Universal dos Direitos humanos, proclamada em 1948, reza, em seu artigo XVIII, que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Além da liberdade de expressão religiosa, este artigo prevê também a liberdade do ensino religioso. Atualmente o ensino religioso se constitui como mais uma área de conhecimento, sobretudo após a sanção da Lei de Diretrizes de Base do Ensino Nacional, nº 9475/97, que prescreve um caráter inter-religioso para este componente curricular (BRASIL, 1997). Tradicionalmente o ensino religioso no Brasil tinha um caráter proselitista, entretanto, as novas diretrizes apontam para um ensino religioso laico, ou seja, esse componente deve tratar a religião como um objeto ou um fenômeno sócio cultural.

Segundo Makiyama (2009),

O ensino religioso não se dá mais no processo linear como foi concebido até recentemente, mas por meio de articulações complexas num mundo pluralista e multiforme, pois é nela e a partir dela que se inicia o processo.

Do ponto de vista de Morujão (1997), o ensino religioso justifica-se na medida em que não compete à ciência dar respostas aos grandes enigmas da existência, tais como: “o que é o homem?”, “qual é o sentido da dor, do mal e da morte?” e “o que há para além da vida?”. Nesta mesma direção, Albert Einstein (1981) já se fazia esta mesma indagação: “tem um sentido a minha vida? A vida de um homem tem sentido? Posso responder a tais perguntas se tenho um espírito religioso” (p. 13). A conclusão que parece chegar esse autor é que o espírito científico não tem uma resposta plausível para uma das mais antigas inquietações do ser humano.

Com o advento do ensino religioso em escolas públicas brasileiras, surgem debates sobre a formação do docente para este novo parâmetro curricular (Oliveira, 2005). Discorrendo sobre o conteúdo programático, Freire (1987) concebe que o educador deve propor questões relativas à realidade existencial do educando, atendendo aos anseios e esperanças dos mesmos, instigando-os para ação. De forma semelhante, Rogers (1977) propõe um processo de ensino e aprendizagem que integre as dimensões afetiva e cognitiva, unindo idéias e sentimentos. Desta forma, o presente projeto direciona-se para o educando, a forma de processar aquilo que ele concebe como sendo o conhecimento sobre o sagrado. Justifica-se na medida em que se faz necessário conhecer a perspectiva do educando e, apenas a posteriori, propor temas geradores para o ensino religioso laico.

Perspectivas do processo do ensino e da aprendizagem

¹⁸⁰ Professor do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

¹⁸¹ Professora do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

¹⁸² Professora do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

¹⁸³ Aluno bolsista do PROLICEN do curso de graduação em Ciências das Religiões (UFPB).

No processo de ensino-aprendizagem encontra-se implícito a questão do conhecimento, desta forma, torna-se pertinente uma breve reflexão acerca do conhecimento humano. A pergunta clássica “o que é conhecimento?” gerou grandes reflexões sobre a sua possibilidade, a sua origem e a sua essência. Segundo Hessen (2003), em seu livro *Teoria do Conhecimento*, o fenômeno do conhecimento decorre da relação entre três esferas: o sujeito cognoscente, o objeto e a imagem do objeto, esta última é compreendida como um fenômeno que emerge na consciência.

Esse autor faz uma descrição fenomenológica da apreensão do conhecimento partindo da dualidade sujeito-objeto, pois pressupõe uma diferenciação entre ambos. Desta maneira, o sujeito do conhecimento tem a função de apreender um determinado objeto, enquanto que o objeto tem por função deixar ser apreendido pelo sujeito. Hessen (2003) define conhecimento de duas maneiras: a primeira, como a apreensão das características do objeto que ocorre na consciência, quando a mesma apreende a imagem do objeto do conhecimento. Já a segunda definição, refere-se como uma determinação do sujeito pelo objeto. Neste sentido, pressupõe a receptividade da consciência perante os objetos, o que ocorre por meio da imagem do objeto (Hessen, 2003).

Outro pensador que teve uma importante contribuição sobre o ato de conhecer foi Piaget (1999; 2002). Segundo este autor, “Todo conhecimento contém um aspecto de elaboração nova” (Piaget, 2002), nessa perspectiva, há uma ênfase para as estruturas mentais na assimilação dos objetos. Seguindo o pensamento piagetiano, o desenvolvimento mental ocorre da infância a adolescência em um processo contínuo de equilíbrios, sendo demarcado por estágios específicos. Desta forma, o curso da evolução psíquica do ser humano tende a evoluir para uma estrutura mais equilibrada e mais complexa. Sua perspectiva teórica prevê funções constantes, ou seja, invariantes, que atravessam todos os estágios, como, por exemplo, as funções de compreender e explicar. Por outro lado, as estruturas são variáveis, que tem como função organizar a atividade mental.

Cada estágio é caracterizado por um tipo específico de estrutura e são modificados à medida que surgem novas necessidades para uma melhor organização. Por este motivo, pensa Piaget (1999) que cada estágio constitui uma forma de equilíbrio sempre mais completo do que o estágio que o antecedeu. O autor em foco concebe que a necessidade se constitui como uma mola propulsora para gerar o desequilíbrio. Desta forma,

Pode-se dizer que toda necessidade tende: 1º a incorporar as coisas e pessoas à atividade própria do sujeito, isto é, “assimilar” o mundo exterior às estruturas já constituídas, e 2º a reajustar estas últimas em função das transformações ocorridas, ou seja, “acomoda-las” aos objetos externos (Piaget, 1999, p.17).

Estas duas capacidades, assimilação e acomodação, constituem uma forma de melhor adaptação à realidade, que, no dizer de Piaget, tem a função de incorporar o universo no sujeito epistêmico (Piaget, 1999). Dessa organização do “objeto em si” no “objeto em mim” resulta o desenvolvimento mental mais complexo e mais adaptado.

Já a sociologia do conhecimento parte do princípio de que os conteúdos ideativos são produtos de processos sócio-históricos. Um exemplo desta perspectiva é a abordagem Berger e Luckmann (1987), os mesmos concebem que há uma relação dialética entre o homem e o mundo social. Partem das seguintes teses: a de que “a sociedade é um produto humano”, o que diz respeito a fase de exteriorização, por outro lado, “a sociedade é uma realidade objetiva”, ou seja, processo de objetivação. Esta concepção diz respeito ao fato de que a sociedade é de certa forma a priori ao indivíduo. Por fim, “o homem é um produto social”, o que se refere ao processo de interiorização do mundo social, que é efetuada por meio da socialização.

Em consonância com esta última idéia, Rogoff (2005) afirma que o desenvolvimento humano ocorre por meio da inserção do sujeito nas suas relações socioculturais em comunidades, as quais são passíveis de mudanças. Ademais, o processo de interiorização ocorre pelo fato de que os bebês humanos “vivem num mundo cultural pré-estruturado”, o que faz com que certos autores compreendam o ser humano como “peixes na água da cultura” (TOMASELLO, 2003, p. 301).

Durand (1983), por sua vez, observa a existência de cultura desde o ventre materno, já que o homem não pode ser definido como um animal natural. Em sua perspectiva, este autor

considera um inconsciente cultural, que é formado pelas primeiras paisagens da cultura do bebê. É neste sentido que Geertz (1989) compreende o homem, numa visão culturalista, como um ser “amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (p.4). Destarte, o homem, segundo este conjunto de teóricos acima citados, é um ser que busca organizar seu mundo por meio de conceitos, significados e símbolos.

Considerando que os educandos são provenientes de vários grupos sócio- religiosos, compreende-se que, em um contexto do ensino religioso, o papel do professor seria o de um mediador dos conflitos, já que, em determinados momentos, o conhecimento religiosos possa gerar conflitos de idéias bem como conflitos intergrupais. Tais conflitos podem gerar atitudes e comportamentos discriminatórios ou provocar novos saberes em consonância a uma cultura de paz.

Preconceito e religião

A temática do preconceito se constituiu como uma das áreas mais estudadas nas ciências sociais, conforme observa Oskamp (2000). Não obstante, especificamente a relação entre religião e preconceito tem sido pouco abordada no contexto brasileiro, embora se constate frequentemente, atos de intolerância no relacionamento inter-religioso.

Embora as religiões trabalhem com idéias de “comunhão” e “reconciliação” entre as pessoas, as mesmas podem aumentar as atitudes discriminatórias (Spilka, Hood, Hunsberger & Gorsuch 2003). Embora todas as pessoas tenham a liberdade de manifestar seus credos religiosos, na história da humanidade podem ser constatados muitos exemplos de intolerância. No entanto, estes atos discriminatórios poderiam ser concebidos na categoria do preconceito, pois segundo Rupert Brown (2004), psicólogo social, este seria definido como “uma atitude depreciativa ou conjunto de atitudes para todos ou muitos dos membros de um grupo” (p.481).

Na perspectiva de Allport (1954), um dos pioneiros nessa temática, o preconceito estaria associado com certo estilo cognitivo, já que para este autor seria uma “antipatia baseada sobre uma generalização errônea e inflexível” (p.9). Segundo Brown (1995) esse fenômeno, embora possa envolver cognições, emoções e comportamentos, é, sobretudo, um processo grupal, ou seja, consiste em uma atitude negativa dirigida para outro grupo, decorrente da luta social pelo poder (Fernandes, Costa, Camino & Mendonza, 2007).

Desta forma, o preconceito consiste em um processo intergrupar, que está relacionado com o grupo de pertença de uma pessoa, considerado mais favorável, e um outro grupo, que é depreciado. Em outras palavras, envolve a afiliação grupal e está vinculado ao binômio: identificação-rejeição (Brown & Zagefka, 2005). Seguindo este pensamento, observa-se que as igrejas pentecostais apresentam uma intolerância crescente para com as religiões afro-brasileiras (Silva, 2007). Segundo Silva (2007) a intolerância vai desde os ataques verbais as cerimônias e símbolos dessa religião até a agressão física aos seus participantes.

Segundo Jensen (2001), a crença de que no Brasil, por ser constituído por uma sociedade pluriétnica, teria uma democracia racial gerou uma idéia distorcida de que não existiriam preconceitos. No que diz respeito a adesão religiosa, autores como Oro (2007) afirmam que as religiões, tais como, católica, evangélica e petencostais geralmente atribuem uma identidade demoníaca às religiões afro-brasileiras. Essa demonização das religiões afro-brasileiras é, sobretudo, uma característica da Igreja Universal do Reino de Deus, pois, como analisa Giumbelli (2007), ela concebe que “(...) oferecer manjares às entidades, acender velas para almas, consultar os búzios, se relacionar com orixás, exus e guias equivalem a um conúbio com o diabo” (p. 163).

Já para Santos (2010) a questão do preconceito frente aos cultos afro-brasileiros constitui-se como expressão do preconceito racial na medida em que identifica, por meio de uma análise léxica, que os termos como “primitivo” e “inferior” são atribuídos às religiões afro-brasileiras.

Pode-se constatar que as concepções distorcidas sobre os grupos religiosos, provavelmente estão vinculadas com aspectos valorativos das pessoas religiosas já que o sistema de valores do sujeito é socialmente compartilhado. De forma geral, concebe-se que os valores humanos podem ajudar na elucidação dos preconceitos religiosos. Esta idéia partiu do estudo de Fernandes, Costa, Camino e Mendonza, (2007) que objetivou analisar as relações

entre valores e preconceito, este último analisado na ótica da orientação a dominância social. Os autores encontraram, em uma amostra de estudantes universitários, que os valores materialistas, tais como “luta contra o crime”, “manutenção da ordem”, “crescimento econômico” etc., estão associados positivamente com a orientação à dominância social, enquanto que os valores pós-materialista, como, por exemplo, “liberdade de expressão” e “sociedade menos impessoal” se associam de forma negativa.

Nesta perspectiva, considera-se pertinente identificar quais valores podem prevenir ou intensificar o preconceito religioso nas escolas do ensino médio com o intuito de nortear futuras práticas educativas preventivas. Nesta perspectiva, o próximo tópico trará alguns apontamentos acerca dos valores humanos.

Valores humanos

Rockeach (1973) considera que os valores são sistemas organizados relativamente estáveis, estes podem ser hierarquizados por sua ordem de importância, formando assim um *continuum* e concebidos como crenças. Tais crenças, de ordem existencial, avaliativa e prescritiva, visam a avaliar o modo de conduta, bem como estados finais de existência. Para Rockeach, quando um valor é internalizado, serve de guia para orientar o comportamento do sujeito, torna-se critério para julgar a si próprio, aos outros ou situações específicas (Rockeach, 1981). Os valores são interiorizados no processo de socialização, fazendo parte do núcleo da personalidade e do autoconceito. Assim, “Um valor é uma crença duradoura, um modo específico de conduta ou estágio final de existência, preferível pessoalmente ou socialmente para uma oposição ou inversão de um modo de conduta ou estágio final de existência” (Rockeach, 1973, p.5).

Rockeach (1973) ainda concebe que as pessoas possuem um número pequeno de valores, que são compartilhados em diferentes graus e organizados dentro de um sistema de valor. Este autor compreende ainda que os antecedentes seriam: a cultura, a sociedade, as instituições, a personalidade, e conseqüentemente todos os fenômenos sociais.

Gouveia (2008) considera quatro aspectos fundamentais da contribuição de Rockeach: 1) a abordagem transdisciplinar dos valores, abrangendo Antropologia, Filosofia, Sociologia e Psicologia; 2) faz uma distinção entre valores, atitudes e traços; 3) propõe um instrumento para mensurar os valores humanos e 4) comprovação da centralidade dos valores no sistema cognitivo.

Outro importante autor é Schwartz (1994), que define valores como “metas trans-situacionais desejáveis variando em importância, que servem como princípio orientador na vida de uma pessoa ou entidade social” (p.21). Segundo este autor, os valores estão vinculados a interesses de entidades sociais, motivam tanto para a ação humana como para o julgamento dela. Para explicar a sua aquisição, este autor recorre a dois processos básicos: a socialização e a experiência individual dos sujeitos em determinadas situações. A base da tipologia de valores de Schwartz (1994) encontra-se na sua perspectiva trans-cultural, o que possibilita a investigação de estruturas e conteúdos universais, tendo em vista que foram derivados das necessidades humanas universais (Schwartz & Sagie, 2000). Desta forma, o referido autor advoga três requisitos para tais fins: 1) Os valores se apresentam como necessidades do sujeito como organismo biológico 2) Harmonizam as interações sociais e 3) Facilitam o funcionamento e a sobrevivência grupal.

Segundo Schwartz, os valores possuem estruturas coerentes. Estas estruturas são formadas a partir dos conflitos e compatibilidades de suas consequências psicológicas, práticas e sociais. Desta forma, os valores se organizam em contrastes bipolares e ortogonais tais como: abertura à mudança (autodirecionamento e estimulação), *versus* conservação (conformidade, tradição e segurança); autotranscendência (universalismo e benevolência) *versus* autorrealização (realização e poder). Apenas o hedonismo compartilha com as dimensões de abertura para o mundo e autorrealização (Schwartz & Sagie, 2000).

Gouveia, Milfont, Fischer e Santos (2008) desenvolveram a *Teoria Funcionalista dos Valores* partindo de dois postulados básicos, nos quais prescrevem que os valores humanos apresentam duas funções: guiar os comportamentos humanos e expressar as necessidades humanas.

É importante salientar dois aspectos deste modelo: (1) que a origem ou a base dos demais valores encontra-se nas subfunções suprapessoal e existência; (2) sobre o conteúdo e as estruturas valorativas, esta concepção concebe as subfunções como variáveis latentes, que são representadas por itens ou valores. Assim, é conveniente nesta oportunidade descrever as seis subfunções e seus valores correspondentes.

Subfunção existência. Está relacionada com o suprimento das necessidades básicas dos indivíduos. Representa a motivação materialista, pois, geralmente, em situação de escassez, as pessoas se orientam por tais princípios. Os valores que representam esta subfunção são *saúde*, *sobrevivência* e *estabilidade pessoal*. O primeiro, *saúde*, está relacionado com o fato de não ficar doente; o segundo, *sobrevivência*, com os recursos econômicos básicos; e o terceiro, *estabilidade pessoal*, com o ter uma vida organizada e segura por meio de um trabalho estável.

Subfunção realização. Representa a necessidade de autoestima dos indivíduos, especialmente naqueles jovens adultos em idade produtiva. Os valores, que se associam, seriam *êxito*, *prestígio* e *poder*. O *êxito* corresponde ao alcançar os objetivos e a necessidade de ser eficiente, o *prestígio* ao ter um reconhecimento na existência como alguém que realizou um trabalho significativo e o *poder* ao ter o controle sobre outras pessoas e administrar uma equipe.

Subfunção normativa. Revela-se por meio da necessidade de controle, representado pelos valores normativos de obediência a autoridade, que objetiva preservar o *status quo* da cultura e da sociedade. É representado pelos valores *tradição*, *obediência* e *religiosidade*. O valor *tradição* significa respeitar e seguir as normas e tradições de uma sociedade específica, já *obediência* refere-se ao cumprir os deveres e o respeito a autoridade, como os pais ou pessoas mais velhas. Por fim, *religiosidade* expressa a crença em um Deus, bem como o seguimento de uma vontade divina.

Subfunção suprapessoal. Está vinculada às necessidades do belo e da verdade, em outras palavras, as pessoas, que são guiadas por estes valores, são pessoas idealistas. Fazem parte desta subfunção os valores *conhecimento*, *maturidade* e *beleza*. O valor *conhecimento* significa adquirir destreza e habilidades intelectuais, motivadas pela descoberta de coisas novas sobre o mundo. O valor *maturidade* diz respeito ao se sentir-se útil enquanto que *beleza* está associada à apreciação dos valores estéticos, ou seja, vinculados ao belo.

Subfunção experimentação. São aqueles valores representados pelo hedonismo ou motivados pelo princípio do prazer. Geralmente encontrado mais em pessoas jovens e menos conformistas, e naquelas que estão mais abertas às mudanças e inovações. Seus valores representantes são sexualidade, prazer e emoção. O valor *sexualidade* está vinculado à obtenção do prazer sexual, já o *prazer* na satisfação dos desejos, enquanto que *emoção* consiste na busca de sensações.

Subfunção interacional. Reflete a necessidade e pertença, amor e afiliação, manifesta em indivíduos que valorizam as relações interpessoais. Os valores que representam tal subfunção são *afetividade*, *convivência* e *apoio social*. O valor *afetividade* corresponde a importância de vínculos duradouros e genuínos com pessoas significativas. O valor *convivência* relaciona-se com a importância atribuída à convivência com grupos sociais e *apoio social*, diz respeito à obtenção de ajuda e à sensação de não estar sozinho no mundo.

Considerações finais

Considera-se pertinente a discussão acerca das relações entre os conflitos religiosos e os valores humanos. De forma geral, concebe-se que os valores humanos podem ajudar na elucidação dos preconceitos religiosos. Desta maneira, pode-se elencar que alguns valores que poderiam estar vinculados com o preconceito e discriminação religiosa, tais como os valores normativos, pois as normas partem do grupo de pertença e ensinam manter o *status quo* da sociedade. Grupos religiosos não tradicionais podem ser encarados como ameaçadores de tais valores e uma forma distorcida de manutenção das normas pode ser o comportamento discriminatório motivado pela intolerância. Já as pessoas que aderem ao valor experimentação se constituem como mais flexíveis e menos conformistas, o que pode sugerir que seriam menos preconceituosas com a diversidade religiosa e, assim, mais tolerantes com as diferenças.

REFERÊNCIAS

- ALLPORT, Gordon. **The nature of prejudice**. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954.
- ASSEMBLÉIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Resolução 217 A (III), 10/12/1948.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**, (trad. F. de S. Fernandes). Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRASIL. **Lei nº 9.475 de 22 de julho de 1997**. Da nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União, de 23 de julho de 1997, seção I.
- BROWN, Rupert. **Prejudice: Its social psychology**. Oxford, UK: Blackwell, 1995
- BROWN, Rupert. Intergroup relations. In: Milers Hewstone & Wolfgang Stroebe (Ed.), *Introduction to social psychology*. Oxford: Blackwell Publishing, 3a Ed. 2004, 479-518.
- BROWN, Rupert & ZAGEFK, Hanna. Ingroup affiliations and prejudice. In: John F. Dovidio, Peter Glick & Laurie A. Rudman (eds.). **On the nature of prejudice: fifty years after Allport**. Malden, MA: Ed. Blackwell Publishing LTD. 2005, p. 54-70.
- DI LEO, Joseph. **A interpretação do desenho infantil**, Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.
- DURAND, Gilbert. **Mito e sociedade: A mitanálise e a sociologia das profundezas**. (Trad. N. Júdice). A regra do Jogo, 1983.
- EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. (Trad. H. P. de Andrade). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FERNANDES, Sheyla; COSTA, Joseli da, CAMINO, Leôncio & MENDONZA, Roberto. Valores Psicossociais e orientação à dominância social: Um estudo acerca do preconceito. **Psicologia Reflexão e crítica**, 20 (3) 490-498, 2007.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**, 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC
- GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: Vagner Gonçalves da Silva (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007, p. 149-169.
- Gouveia, V. V., Martinez, E., Meira, M., & Milfont, T. L. A estrutura e o conteúdo universais dos valores humanos: análise fatorial confirmatória da tipologia de Schwartz. **Estudos de Psicologia**, 6(2) 133-142 2001
- Gouveia, V. V., Milfont, T. L., Fischer, R., & Santos, W. Teoria funcionalista dos valores humanos. Em: M. L. M. Teixeira (org.), **Valores humanos e gestão: novas perspectivas** SP: Ed SENAC, 2008. p. 47-80
- HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JENSEN, Tina Gudaun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de estudos da religião – REVER**. 2001, Web: www.pucsp.br/rever/rv1_2001, consultado em: 8/12/2009.
- MAKIYAMA, M. T. **O ensino religioso**. [http://www. Hottopos.com/videtur4/o_ensino_religioso.htm](http://www.Hottopos.com/videtur4/o_ensino_religioso.htm). Acessado em 17 de novembro de 2009.
- MORUJÃO, Geraldo. Justifica-se o ensino religioso nas escolas do estado?. **Milênio on.line**, n. 6, 1997. http://www.ipv.pt/milennium/pce6_gm.htm. Acessado em 17 de novembro de 2009.
- OLIVEIRA, Lílian Blanck. **A formação de docentes para o ensino religioso no Brasil: leituras e tessituras**. Revista Diálogo Educacional, Curitiba, v. 5, n.16, p. 247-267, set./dez. 2005.
- ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa e reações afro no Rio Grande do Sul. In: Vagner Gonçalves da Silva (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007, p. 29-69.
- OSKAMP, Stuart. Multiple paths to reducing prejudice and discrimination. Stuart Oskamp (Org.), **Reducing prejudice and discrimination**. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates. 2000, p. 1-22.
- PIAGET, Jean. **A formação do símbolo na criança**. (trad. A. Cabral & C. M. Oiticica). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1990.
- PIAGET, Jean. **Seis estudos de psicologia**, 24ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- PIAGET, Jean. **Epistemologia Genética**, 2ª Ed. (Trad. W. R. Vaccari). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RIVIÈRE, Angel. Origem e desenvolvimento da função simbólica na criança. Em: C. Coll, J. Palácios & A. MArchesi. **Desenvolvimento psicológico e educação: Psicologia evolutiva**, Vol. 1. (trad. M. A. G. Domingues). Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- ROCKEACH, M. **The nature of human value**. New York: Free Press, 1973
- ROCKEACH, M. (1981). **Crenças atitudes e valores** (A. M. M. Barbosa, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Interciência. (trabalho original publicado em 1968).
- ROGERS, Carl R. Pode a aprendizagem abranger idéias e sentimentos? Em: C. R. Rogers & R. L. Rosenberg. **A Pessoa como centro**. pp. 143 – 161, São Paulo: EPU.
- RUGOFF, Bárbara, **A natureza do desenvolvimento humano**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

- SANTOS, Matheus Laureano Oliveira. **Raça e religião: Uma análise psicossocial dos discursos acerca das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (mestrado em Psicologia Social), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais as religiões Afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: Vagner Gonçalves da Silva (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp. 2007, p. 9-28.
- SCHWARTZ, S. H. Are there universal aspects in the structure and contents of human values? **Journal of Social Issues**, 50 (4), 19-45, 1994
- SCHWARTZ, S. H., & SAGIE, G. Value consensus and importance: a cross-national study. **Journal of Cross-cultural Psychology**, 31 (4), 465-497, 2000
- SPIILKA, Bernard; HOOD, Ralph W. Jr, HUNSBERGER, Bruce & GORSURCH, Richard. **The psychology of religion**. New York: Guilford. 2003.
- TOMASELLO, Michael. **Origens culturais da aquisição do conhecimento humano**. (trad. C. Berliner). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Rui Barbosa e a questão da laicidade na escola

Dr^a Marília de Franceschi Neto Domingos¹⁸⁴

Resumo: A chamada “Questão Religiosa”, ao final do segundo império levou diversos políticos a posicionarem-se sobre a questão da laicidade na escola. Através de seus escritos e seus pronunciamentos políticos, Rui Barbosa foi um ardoroso defensor da escola pública laica. Tema pouco discutido e pouco conhecido na história da educação, a laicidade torna-se tema de atualidade, quando se discute sobre os rumos do Ensino Religioso na escola pública. Este trabalho de pesquisa fixou-se sobre os escritos de Rui Barbosa a respeito da laicidade –em especial sobre as propostas da escola laica – e do ensino religioso na despertar do período republicano. Através de uma pesquisa bibliográfica e documental apresentamos as idéias daquele que pode ser considerado um dos fundadores da escola laica no Brasil republicano.

Palavras-chave: Rui Barbosa, laicidade, escola

Introdução

Apesar das crítica associando Rui Barbosa ao ateísmo e ao anticlericalismo, ele sempre declarou que seus sentimentos eram “*profunda e inalteravelmente cristãos*”, segundo suas palavras na introdução ao texto “A queda do Império”¹⁸⁵ Em diversos momentos de sua vida pública e através dos seus discursos e escritos, reafirma suas crenças religiosas e suas posições diante da Igreja como instituição, diferenciando o crente do político, o indivíduo do jurista.

Se ficou conhecido pela campanha que moveu em 1889 no *Diário de Notícias*, do qual era dirigente, pela separação entre Igreja e Estado, suas posições sobre a igreja livre do Estado iniciaram-se em 1876. Apesar de não ter sido educador, nem ter exercido cargo ligado à educação e ao ensino, como lembra Lourenço Filho (2001, p. 35), sua vida política conduziu-o a escrever sobre a educação, no período compreendido entre 1881 e 1886.¹⁸⁶

Rui, como reformador social tinha como meta educacional “ensinar a pensar, a compreender as instituições, a construir a nacionalidade”¹⁸⁷ Em dois pareceres sobre a reforma educacional do Ministro Leôncio de Campos, datados de 1882, por ele redigidos, na qualidade de relator da Comissão de instrução pública na Câmara dos Deputados, são apresentados os quatro princípios fundamentais do ensino: público, livre, obrigatório e laico.

A Reforma Leôncio de Campos foi instituída pelo Decreto de 1879 que gerava uma ampla reforma liberal nos métodos e no espírito da escola brasileira. Em relação ao ensino religioso, apesar do Brasil ser declaradamente católico, conforme o artigo 5º da Constituição de 1824, com proibição de realização pública de atos de outra religião que não a católica¹⁸⁸, o *acatólicos* foram dispensados das aulas de religião, através do artigo 4º § 1º. O mesmo Decreto determinava que as aulas de religião deveriam ser realizadas antes ou depois das horas destinadas ao ensino de outras disciplinas, em dias determinados da semana. O objetivo era permitir que os pais que não desejassem que seus filhos assistissem aulas de religião os levassem à escola mais tarde ou os retirassem da escola antes das ditas aulas, evitando assim conflitos

¹⁸⁴ UFPB/Departamento de Fundamentação da Educação – Programa de Pós- Graduação em Ciências das Religiões.

¹⁸⁵ Obras Completas de Rui Barbosa. Vol. XVI – 1889 – T. I – Queda do Império. Diário de Notícias, cit., p. LXXXVI.

¹⁸⁶ Lourenço Filho faz a ressalva de que Rui Barbosa teria tido uma pequena participação em um curso noturno de alfabetização, quando estudante em São Paulo, o que não o configuraria como professor

¹⁸⁷ LOURENÇO FILHO, M. B. *A pedagogia de Rui Barbosa*. 4. ed. Rev. Ampl. Brasília: INEP, 2001. p. 10

¹⁸⁸ Diz textualmente o artigo 5º, da Constituição de 1824: Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo

e/ou problemas entre os alunos que assistissem ou não as aulas, ou entre católicos e acatólicos, segundo denominação utilizada pelo Decreto.

Seus Pareceres foram considerados de tal forma pertinentes e de “inegável grandeza” segundo Lourenço Filho,¹⁸⁹ que foi conferido a Rui Barbosa o título de Conselheiro da Coroa”.

O ponto culminante da ação de Rui Barbosa pela separação do Estado e da Igreja se deu quando o Conselheiro redigiu por completo o Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890, pelo qual foi estabelecida a separação entre a Igreja e o Estado. Este decreto, do Governo Provisório, foi referendado por unanimidade.

Cumprir lembrar que o Decreto 119-A continua em vigor, pois tendo sido revogado pelo Decreto nº 11, de 18 de janeiro de 1991, teve sua vigência restabelecida pelo Decreto nº 4.496, de 2002. Trata-se de um caso permitido no ordenamento jurídico brasileiro e conhecido pelo termo de “represtinação”.

O próprio Rui Barbosa atribuía a si a conquista da liberdade religiosa no Brasil. Dizia ele:

Católico, no entanto, associei sempre à religião a liberdade, bati-me sempre, no Brasil, entre os mais extremados, pela liberdade religiosa, fui, no Governo Provisório, o autor do ato, que separou a Igreja do Estado, e com satisfação íntima reivindico a minha parte na solução constitucional, que emancipou, em nossa terra, a consciência cristã dos vínculos do poder humano."190

Na “Conferência de Belo Horizonte, de 1910, declarou:

A liberdade religiosa, como nos Estados Unidos, é, no Brasil, uma fórmula minha, da minha antiqüíssima iniciativa, da minha insistentíssima propaganda, a que tenho volvido com tenacidade, sempre que neste país se discute a hermenêutica das nossas leis constitucionais, no tocante às relações entre a república e os cultos.¹⁹¹

Rui Barbosa voltará ao tema da laicidade na escola, quando da apresentação do Parecer datado de 20 de novembro de 1916, em que foi solicitado a pronunciar-se sobre a controvérsia entre a antiga Prefeitura do Distrito Federal (hoje cidade do Rio de Janeiro) e o Mosteiro de São Bento.

Textos pouco explorados pelos estudiosos da área do Ensino Religioso e da educação em geral, consideramos que sejam essenciais para a compreensão da laicidade na escola, da discussão sobre a separação entre o Estado e a Igreja, em especial no campo da educação e da própria visão hoje presente na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9394/96, que privilegia uma disciplina por inteiro, de caráter não-confessional, a ser ministrada por professores habilitados e capacitados em curso próprios da nascente área das Ciências das Religiões.

Para iniciarmos essa discussão, que não pretendemos esgotar nesse texto, tendo em vista estarmos ainda aprofundando as pesquisas, escolhemos três textos de Rui Barbosa, todos compilados nas suas *Obras Completas*:

- O discurso no Colégio Anchieta, datado de 1903 e compilado no Volume 30, tomo I;
- O Parecer sobre a Reforma do Ensino primário, de 1882, compilado no Volume X, tomos I a IV; e
- O Parecer de 20 de novembro de 1916, sobre a controvérsia entre a Prefeitura do Distrito Federal e o Mosteiro de São Bento, compilado no Volume XLIII.

Apesar do discurso no Colégio Anchieta ser posterior ao Parecer, optamos por analisar primeiro aquele, tendo em vista que é no mesmo que encontramos as explicações do próprio Rui

189 LOUREÇO FILHO. Op. Cit. P. 23

190 Trecho da conferência "Plataforma". Teatro Politeama. Salvador, BA Obras Completas de Rui Barbosa. V. 37, t. 1, 1910. p. 60

191 Trecho da "Conferência de Belo Horizonte". Teatro Municipal. Belo Horizonte, MG. Obras Completas de Rui Barbosa. V. 37, t. 1, 1910. p. 273

Barbosa sobre suas posições e informações sobre a origem das suas idéias sobre a separação entre Igreja e Estado.

Iniciaremos com a posição de Rui Barbosa sobre o tema da Separação entre Igreja e Estado e então passaremos à discussão dos textos.

1. O princípio da Separação do governo e do Estado em Rui Barbosa

Rui Barbosa fazia parte dos intelectuais e políticos que viam no Papa Pio IX e na Companhia de Jesus, os destruidores da verdadeira fé. Segundo LACOMBE,

*“Ele [Rui Barbosa], não vinha da negação de Deus nem dos Evangelhos. Vinha de uma atitude generalizada em sua geração, atitude defendida na oração fúnebre em homenagem a ALEXANDRE HERCULANO, na Bahia, de um cristianismo antitridentino, dos ‘velhos católicos’ de DÖLLINGER, em suam, que viam no Papa Pio IX e na Companhia de Jesus, considerada uma força secreta e inescrupulosa, os destruidores da verdadeira fé. Na quadra final do Império a quase totalidade de nossos homens públicos pensava assim.*¹⁹²

O próprio Lacombe, no entanto, confirma que não há nenhuma declaração de ateísmo ou ataque à religião católica nos escritos de Rui. O que parece é sua profunda repulsa ao poder da Igreja Católica sobre o Estado, ao cerceamento de direitos dos não-católicos, às perseguições religiosas, às regalias concedidas ao clero e à intromissão da mesma em todos os campos da vida pública, aí incluída a escola.

Mesmo sua conhecida introdução ao livro de Janus, *O Papa e o Concílio* e suas posições diante da questão religiosa, indicam o homem religioso, com fé arraigada na tradição religiosa católica.

Um exemplo foi sua declaração pública de fé, em discurso feito em uma *Sociedade Beneficente*, ao referir-se à perda de sua mãe, em 1867:

(...) Muitas e muitas vezes, abrasado por essas páginas de fogo que geram as imaginações escaldadas, eu iludi-me com os panegíricos com que a razão humana tem endeusado a si mesma, muitas vezes julguei a inteligência onipotente e absoluta; muitas vezes esperei descobrir nos recessos da ciência, desta ciência que já é tão grande, a chave para os arcanos do universo, o alimento são, completo e abundante para o espírito, o bálsamo generoso para as mágoas do coração.

Deus, porém, estendeu o seu braço para mim e crestou a flor do meu orgulho.

.....
.....
Então, ..., achei os livros mudos, a razão muda, e a filosofia estéril. Chorei e abracei-me à cruz. Foi a fé que me

192 Lacombe, A. J. Introdução. In Barbosa, Rui. Discurso no Colégio Anchieta. Rio de Janeiro: Fundação casa de Rui Barbosa, 1981.

*salvou.*¹⁹³

Ele voltou a afirmar sua fé em diversos escritos e fez continuamente referência à Deus e à Sua influência na própria vida. Chega mesmo a afirmar, no Discurso do Colégio Anchieta, que a religião é a “primeira das instituições políticas” e que a separação entre Igreja e estado não separava a nação da religião.

Vai mais além ao afirmar que não acreditava em uma nação atéia:

Deixem-me clamar assim, ao menos aqui, neste suave abrigo do espírito, a minha convicção, último fruto que me estende sazonado a árvore da vida: não sei conceber o homem sem Deus, e ainda menos acreditar na possibilidade, atual, ou vindoura, de uma nação civilizada e atéia. Envelhecerei na persuasão do velho PLUTARCO, imaginando menos a custo uma fortaleza sem alicerces que um povo sem Deus. (op. Cit, p. 40)

Enfim, encontramos nos escritos de Rui Barbosa e nos fatos diversos de sua vida, elementos que nos permitem afirmar que, tal como Condorcet, o primeiro defensor da laicidade na escola francesa, Rui Barbosa ao propor a escola laica, visava a correção das desigualdades na vida social e não uma exclusão da religião da vida dos educandos.

2. O discurso no Colégio Anchieta

O *Discurso no Colégio Anchieta*, de 1903, é considerado um das suas orações mais famosas. Concorre com a *Oração aos Moços*, de 1921, discurso preparado para a formatura da turma de 1920 da Faculdade de Direito de São Paulo.

Apresentando as principais idéias de Rui Barbosa sobre a República e a Religião, é considerado por ele próprio um dos marcos decisivos na sua evolução religiosa.¹⁹⁴

Aos que o criticavam por essa “evolução religiosa”, afirmava orgulhar-se de suas mudanças, como o fez no Asilo de Nossa Senhora de Lourdes, de Feira de Santana - BA, no ano de 1893. Para ele, antes de ser motivo de vergonha, essa mudanças eram sinal de evolução.

Em conferência na cidade de Salvador, em 1910, ele afirmou textualmente que suas idéias sobre liberdade religiosa eram as contidas no Discurso aos jovens do Colégio Anchieta. Diz textualmente: “*As minhas idéias, [sobre liberdade religiosa] são as que, há seis anos, desenvolvi no Colégio Anchieta, em um discurso aos seus alunos.*”¹⁹⁵

Para ele, os pontos fundamentais da liberdade religiosa eram:

- Observância da igualdade legal entre todas as crenças;
- Imparcialidade em relação a todas as crenças, no exercício das funções do Estado;
- Defesa da maioria católica nos seus direitos constitucionais, contra as intolerâncias da irreligiosidade;
- Proteção das minorias religiosas contra os excessos da maioria católica;
- Benevolência e simpatia para com o desenvolvimento da cultura moral pelos meios superiores da ação religiosa, guardada invariavelmente, entre todos os cultos, a neutralidade constitucional.¹⁹⁶

Ainda no Discurso no Colégio Anchieta, ele associou corpo e espírito, vida orgânica e vida ideal. Para Rui Barbosa, o ideal é o espírito, “*órgão da vida eterna*” enquanto o pão é o “*centro da vida orgânica*”¹⁹⁷. Assim, a ciência, o conhecimento, cuidaria do corpo, porém a

¹⁹³ “Discurso em Sociedade Acadêmica Beneficente” (S.d.). In: Obras Completas de Rui Barbosa. Vol. I – 1865-1871 – T. I – Primeiros Trabalhos. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1951, p. 160. (Grifo nosso)

¹⁹⁴ Para RB, foram marcos de suas mudanças em face da fé, as obras O Papa e o Concílio, O discurso da Maçonaria, A oração no Colégio Anchieta (1903), a Oração do Jubileu da Missa Campal (1919) e o Discurso em São Paulo (1921). Essas mudanças são assinaladas por ele na introdução do livro *A queda do Império*.

¹⁹⁵ Trecho da conferência “Plataforma”. Teatro Politeama. Salvador, BA. Obras Completas de Rui Barbosa. V. 37, t. 1, 1910, p. 62

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ Barbosa, Rui, *Discurso no Colégio Anchieta*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981, p. 13.

religião seria essencial para completar o homem. Na sua visão, a religião faz os homens livres, fortes e poderosos (p. 14).

Teria sido, segundo Rui, o banimento da religião a causa que levou a França, pós-revolução de 1789, a mergulhar na “anarquia sanguinária do terror”, legitimada pela tirania militar. Essa teria sido também a razão para que a Constituição Americana e o modelo de escola laica desse país tivessem sido escolhidos para a organização da República brasileira nascente. A idéia de república separada da Igreja, porém sem o banimento da religião da vida pública: *Esse o ideal que, em 1889, nos atraiu* (p. 15)

Ao explicar o modelo de laicidade escolhido, afirma:

Na Emancipação Americana o ideal cristão funda uma constituição sem igual, uma democracia sem igual, uma prosperidade sem igual, uma potência desmarcada e assombrosa, que, virtualmente entronizada no protetorado de um Continente, projeta a sua sombra sobre o outro através dos dois oceanos. (p. 15)

Logo a seguir, completa: (...) *a Constituição Federalista do Brasil não tem a mais remota descendência às margens do Sena. Sua embriogenia é exclusiva e notoriamente americana.* (p. 16)

Ao explicar que a Constituição americana omite o nome de Deus, mas que isso não impede que a religião seja “a primeira das instituições políticas, completa:

Seus homens de Estado, seus legisladores, seus presidentes nunca se envergonharam de confessar ali esta verdade, mostrando, pelos atos mais insígnies, de caráter oficial, que a separação entre a Igreja e o Estado, tal qual se pratica naquele país, não separou a nação do cristianismo. (op. Cit, p. 16)

Nesse aspecto a Constituição de 1891 no seu preâmbulo também não faz alusão a Deus, diferentemente do que ocorrerá nas Constituições de 1934, 1946, 1967 (e na Reforma Constitucional de 1969) além da atual Constituição de 1988.¹⁹⁸

Quando fala na laicidade nas escolas neutras (públicas), afirma que o que a Constituição de 1891 não tolerava seria:

estabelecer distinções legais entre confissões religiosas, sustentar a instrução ou o culto religioso à custa de impostos, obrigar à frequência dos templos ou à assiduidade nos deveres da fé, criar embaraços de qualquer natureza ao exercício da religião, contrariar de algum modo a liberdade de consciência, a expressão das crenças, ou a manifestação da incredulidade, nos limites do respeito às crenças e à liberdade alheias.(OP. Cit. P. 24)

O que não significaria negar auxílio religioso aos que assim o desejassem ou solicitassem. Esse ponto será visto com mais clareza no Parecer de 1916. Da mesma forma, Rui Barbosa voltará a reiterar que na sua idéia inicial de laicidade, os fundadores da República Brasileira repeliam a “uniformidade atéia” (p. 26). Para ele, a separação entre Igreja e Estado não prega a irreligião, mas busca a liberdade. Liberdade e religião não seriam inimigas pois uma

Para evitar cansar o leitor, as referências à mesma obra, nesse tópico, remeterão apenas à página onde estão registradas.

198 Exceituando-se as Constituições de 1891 e de 1937, todas as demais, incluindo a Imperial de 1824, fazem referência a Deus: **é**

Constituição Imperial de 1824: “ EM NOME DA SANTÍSSIMA TRINDADE.

Constituição de 1934 - Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, (...)decretamos e promulgamos a seguinte Constituição **tu**

Constituição de 1946 - Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos, sob a proteção de Deus, (...) decretamos e promulgamos a seguinte

Constituição de 1967 e Reforma constitucional de 1969 - "O Congresso Nacional, invocando a proteção de Deus, decreta e promulga a seguinte CONSTITUIÇÃO DO BRASIL “

Constituição de 1988 - Nós, representantes do povo brasileiro, (...) promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

não existiria sem a outra. Vai mais além, falando sobre as idéias de Tocqueville, ao estudar o *Antigo Regime francês* e a Revolução Francesa, anunciando que um povo, para ser livre precisava ter convicções religiosas e que sem fé o homem seria servil.

Seriam esse ideais que teriam movido o debate quando da “Questão Religiosa”, ao final do Império.

Ao falar sobre o direito às congregações religiosas de possuírem instituições de ensino, tema que voltará à baila no Parecer de 1916, exprime-se com certo horror: *Quem se atreveria a propor, nos Estados Unidos, que se retirasse às congregações o direito de ensinar!* (p. 29)

Ainda ao final do discurso, sobre a relação entre religião e ciência, diz Rui Barbosa:

Não se creia que essa atitude [de viver em presença de Deus] vos indisponha ou enfraqueça para a ciência. Não: antes vos cingirá melhor os rins para os grandes estudos da realidade, iluminando-a do alto com esse clarão sereno, a que a ciência sobressai livre e magnífica na imensidade dos seus triunfos. (op. Cit. P. 39)

Ora, de todas essas afirmações, podemos nos questionar: se a nação deve defender as religiões, se o homem deve ter uma religião e nela ser formado, se mesmo a ciência não deve afastar o homem de Deus, por que teria sido Rui Barbosa um tão árduo defensor da laicidade na escola e da exclusão do Ensino religioso do rol de disciplinas a ser aí ensinadas?

O que pode nos parecer uma incoerência será explicado no Parecer sobre a reforma do Ensino Primário e no Parecer de 1916.

3. Parecer sobre a Reforma do Ensino Primário e várias Instituições complementares da Instrução Pública

O Parecer sobre a reforma do Ensino Primário na verdade compõe-se de dois pareceres redigidos por Rui Barbosa e resultaram de um estudo feito pela Comissão de Instrução Pública da Câmara dos Deputados, composta pelos deputados Rui Barbosa, Thomaz do Bonfim Espínola e Ulisses Machado Pereira Vianna. O relatório final foi completamente escrito por Rui Barbosa. Foi um estudo feito a respeito do Decreto nº 7247, de 19 de abril de 1879, que continha disposição sobre atribuições do legislativo e deveria então por esse poder ser aprovado, o que demandava um Parecer da Comissão específica.

Desses pareceres resultaram dois substitutivos. Lourenço Filho nos explica que a existência de dois pareceres deve-se ao fato de que Rui Barbosa quis documentar-se com o mais completo material que pudesse encontrar, não apenas no país, mas na Europa e Estados Unidos¹⁹⁹. O prazo decorrido entre a encomenda e a recepção do material julgado por ele indispensável para a redação de um parecer mais completo, explica que o primeiro parecer tenha a data de abril e o segundo seja de setembro de 1882, tendo decorridos seis meses entre um e outro. Observamos a riqueza do material consultado, quando Lourenço Filho anota no primeiro parecer a presença nas referências bibliográficas de 72 trabalhos diretamente ligados aos assuntos pedagógicos, entre livros, relatórios e artigos, redigidos em francês, inglês, alemão, italiano e apenas um em português.. Já no segundo Parecer, que será publicado nas *Obras Completas*, são 365 citações, acrescentando-se às línguas anteriormente citadas, duas obras originais em Latim, de Francis Bacon e Martinho Lutero.

Esses segundo Parecer, complementado por um substitutivo, o projeto de Lei nº 224, estende-se por quatro tomos do Volume X das suas *Obras Completas*. Apesar de ter sido redigido em 1882 e apresentado em sessão da Câmara do mesmo ano, somente foi publicado em 1883.

A discussão sobre a *Escola Leiga* encontra-se no Tomo I e se estende por 76 páginas. Rui Barbosa começa apresentando as quatro soluções possíveis entre o princípio da obrigação escolar e a consciência religiosa, apresenta as discussões sobre a laicidade escolar em diversos

¹⁹⁹ Lourenço Filho, M. B. Op. Cit. P. 13.

países da Europa e Estados Unidos e justifica suas posições para a defesa do modelo de laicidade que exclui o Ensino Religioso da Escola.

Segundo ele, o Ensino Religioso poderia tomar quatro formas:

- ministrado em caráter obrigatório, por professor leigo, na escola;
- ministrado em caráter facultativo para os alunos, por professor leigo, no ambiente escolar;
- excluído do programa escolar, mas ministrado nos estabelecimentos escolares por ministros de diferentes cultos, em horário complementar aos cursos;
- excluído dos programas e dos prédios escolares.²⁰⁰

Na defesa da exclusão completa, apresenta o fato de que não compete aos professores leigos o ensino de uma religião, assumindo assim as funções dos sacerdotes. Também, ao facultar o acesso dos sacerdotes à escola, o Estado estaria de certa forma privilegiando algumas religiões em detrimento de outras. Também forçar os educando a receberem a educação religiosa de pessoas não habilitadas, seria um “consumado erro”.(p. 313). Não estaria o estado incorrendo em erro ao colocar nas mãos de professores leigos a interpretação de preceitos sagrados? - pergunta-se ele em diversos momentos.

Rui Barbosa lembra que o próprio Papa Gregório V XI não só aceitou a escola secular, em suas letras apostólicas de 1841, como lhe impôs a condição de que nela não fosse ensinada nenhum tipo de doutrina religiosa (p. 318-9).

Também, não seria justo, explicava ele, que se taxassem os cidadãos das diversas religiões para que com seus impostos se subvencionasse a escola pública e a difusão de idéias religiosas de religião outra que não a do próprio cidadão pagador de impostos. Afirmava no Parecer: *Estabeleçamos, sim, custe o que custar, um sistema rigorosamente nacional e leigo, de escolas públicas elementares; ensinemos nelas aquilo que todos anuírem; deixemos o encargo do ensino religioso aos ministros da religião e aos pais dos alunos.* (p. 324)

O problema da *consciência do institutor primário*, que seria submetido a um constrangimento *ilegítimo e funesto*, ao ser obrigado a ensinar o catecismo (p. 325) também é discutido no Parecer. Seria o professor obrigado a ensinar os dogmas da(s) religião(ões) quando isso não correspondesse a uma necessidade absoluta? Seriam obrigados a ensinar um catecismo em que não crêem? Ou deveriam abdicar da profissão para não serem constrangidos a ensinar o que descresem? São questões colocadas no Parecer.

Obrigados por força da *ei*, ou da *intolerância da lei*, nas palavras de Rui Barbosa (p. 326), os professores começariam a desiludir-se da seriedade de sua profissão. Ao assumir a neutralidade da escola, a mesma não poderia impor dogmas religiosos ou irreligiosos, materialistas ou confessionais. Não seria a “escola sem Deus”, mas a escola da liberdade de consciência que estaria em pauta. Seria a escola *inconfessional* e não a escola *irreligiosa*.

Há a necessidade da separação clara entre os papéis do Estado e da família, à escola o que diz respeito ao Estado; à família o que diz respeito ao indivíduo, aí incluída a religião.

A escola ficaria a ciência e aos sacerdotes o ensino da religião. A escola não seria local de culto, mas também não poderia ser considerada atéia simplesmente por não servir ao cultivo religioso.

O fato de não ensinar o credo religioso não eximiria a escola do ensino dos princípios morais (p. 338), pois seriam esse essenciais para a formação do futuro cidadão. Uma moral não afastada dos princípios religiosos, mas não marcada pela fé religiosa.

Por essa mesma razão, não poderiam os educadores serem religiosos, tendo em vista que por estarem a serviço de um culto específico, privariam a escola do caráter de neutralidade diante de todas as religiões.

Seria então necessário obrigar o professor a formar-se em teologia ou se rebaixaria a missão do sacerdote, ao igualarem-se a eles professores não habilitados mas que ministrassem o Ensino religioso?

Para Rui Barbosa, a melhor solução seria excluir então o Ensino Religioso da escola.

São essas as discussões sobre a escola laica que se encerram no tomo I.

²⁰⁰ BARBOSA, Rui. *Obras Completas* Volume X, Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947. p. 269

Para evitar um cansaço do leitor e o truncamento do texto, com a repetição contínua, tendo em vista tratar-se da mesma obra, a partir dessa citação, colocaremos apenas a referência da página.

No Tomo IV do Volume X, encontramos os Projeto de substitutivo à lei de reforma do Ensino Primário, proposto por Rui Barbosa. Nesse projeto, o artigo 1º trata da *Liberdade do Ensino, da Secularidade da Escola e da Instrução Obrigatória*.

Neste projeto, fica proibido o ensino, prática, autorização ou consentimento “do que quer que seja” que “importe profissão de uma crença religiosa, ou ofenda a outras.”²⁰¹

O Ensino Religioso deveria ser ensinado pelos *ministros dos cultos*, nos estabelecimentos escolares se fossem solicitados pelos pais e deveriam ser ministrados em horários posteriores às aulas, com duração de 45 minutos e não mais de três vezes por semana. Nesse ponto observamos que, apesar de Rui Barbosa preferir a completa retirada do ensino religioso da escola, rende-se à evidência de que essa posição seria inovadora demais para a sociedade da sua época.

Também no projeto de reforma, aparece a proibição à contratação de religiosos para exercer cargo de professor ou qualquer outro cargo nas escolas públicas, pois como já havia sido exposto anteriormente, a qualidade de funcionário público seria incompatível com os votos religiosos, em especial ao da obediência.

Destes escritos, observamos que a idéia de excluir o Ensino religioso da escola devia-se ao ato de mesmo ter caráter confessional, proselitista e destinar-se efetivamente à catequese. Não havia preocupação maior com a formação dos professores para a análise do fenômeno religioso como formador da própria sociedade nem uma abertura para a diversidade religiosa no país.

A liberdade religiosa dizia respeito apenas à tolerância religiosa e não efetivamente a uma busca de um diálogo entre as diversas religiões.

Essas idéias foram reafirmadas e sofreram algumas modificações no Parecer de 1916, como veremos a seguir.

4. O Parecer de 1916

Devido à controvérsia surgida entre o Mosteiro de São Bento e a Prefeitura do Distrito Federal (atual cidade do Rio e Janeiro), quando o Conselho Municipal deliberou reduzir de 12 a 6% o imposto predial incidente sobre os bens do patrimônio do Mosteiro, na condição de que ali fosse mantido o Instituto de Humanidades, foi Rui Barbosa convidado a emitir parecer sobre a referida contenda. Esse Parecer aparece compilado no Volume XLIII das *Obras completas*.

Comprometia-se o Mosteiro a seguir as regras estabelecidas pela municipalidade para os estabelecimentos de ensino e a preencher as vagas abertas no corpo docente de acordo com essas mesmas regras.

O prefeito vetou a deliberação do legislativo municipal, mas o senado derrubou o veto. O Mosteiro adequou-se às regras da municipalidade e manteve o curso gratuito do Instituto de Humanidades, gozando do subsídio do imposto. O Decreto que promulgava a deliberação do Conselho foi revogado, no entanto, um ano depois, em 1903. “Reconhecendo o excesso”, a própria prefeitura reviu a revogação e, em 1910 celebrou com o Mosteiro um contrato onde comprometia-se a restituir o imposto pago em excesso entre 1904 e 1909.²⁰² As questões levantadas então, às quais o Parecer vai buscar responder, referem-se a possíveis descumprimentos do texto constitucional que proibia relações de dependência entre Igreja e estado, subvenção de cultos e inclusão de cultos nos institutos públicos de ensino.

Nesse Parecer, Rui Barbosa retoma suas idéias sobre a laicidade na Escola, a separação entre Igreja e Estado, justifica suas posições sobre a exclusão do ensino religioso do currículo das escolas públicas, mas reafirma o direito das escolas confessionais a ministrá-lo.

No Parecer de 1916, Rui Barbosa lembra que a Constituição Imperial de 1824, além de não permitir a outras religiões o culto público, prevê em seu artigo 95 § 3º, que são inábeis para os cargos de deputados aqueles não-católicos. Lembra ainda a necessidade do Imperador não apenas professar a religião católica, mas mantê-la e defendê-la. Lembra também das

²⁰¹ BARBOSA, Rui. *Obras Completas Volume X, Tomo I*. V. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947. p. 72.
A partir dessa referência todas as páginas citadas referem-se ao mesmo tomo.

²⁰² BARBOSA, Rui. *Obras Completas Volume XLIII*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947. p. 269
A partir desse ponto, todas as páginas referem-se esse volume.

prerrogativas do Imperador no tocante à religião e à nomeação de bispos, além das regalias a eles concedidas.

Reafirma a questão da laicidade do estado e da escola e a proibição de subvenção oficial aos cultos e igrejas. Lembra que os princípios formulados na Constituição de 1891 reconhecem a liberdade religiosa e o direito ao exercício público dos cultos, não podendo haver impedimento ao exercício de cargos públicos por questão religiosa. Recorda ainda que o ensino ministrado nas escolas deverá ser leigo *praticado sem o concurso de nenhum culto ou igreja*, de forma a garantir *entre todos os cultos, entre todas as religiões, a neutralidade do Estado*. (P. 163) seriam então violadas as determinações constitucionais cada vez que *se dê entrada a uma igreja, a um culto, a uma religião* no ensino fornecido nas escolas públicas de todos os níveis (p. 168).

Explica sobre o Ensino Leigo:

A constituição não determina que “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos porque tenha na conta de supérfluo, inconveniente, ou mau o ensino religioso. Se o tivesse em tal conta, então sim, então, mandando que nos estabelecimentos públicos só se ministre o ensino leigo, teria implicitamente mandado que se não servisse em caso nenhum de estabelecimentos particulares, em cujo programa se contemplasse o ensino religioso. (p. 169-70)

Continua, retornando a um ponto já discutido no Discurso no Colégio Anchieta sobre o modelo de laicidade adotado quando da primeira Constituição republicana:

(...) os autores da nossa Constituição, felizmente, não se inspiravam nêsse espírito de laicismo materialista, nêsse fanatismo da irreligiosidade, na intransigência dêsse ateísmo, em que pretende repassar o nosso direito constitucional a filosofia sectária de certos hermeneutas. Não. (sic). (P. 170)

Aqui talvez se faça necessária diferenciação entre laicidade e laicismo, que temos buscado defender e que explica a afirmação de Rui Barbosa.

O laicismo é a doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas de toda influência da Igreja. Não foi um movimento ou escola de pensamento. O laicismo reclama uma autonomia face à religião e uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo e, em particular, da organização do ensino público.

Se o laicismo é anti-religioso, a laicidade é baseada no respeito ao princípio da separação do poder público e administrativo do Estado e do poder religioso, do afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la.

A laicidade une de forma indissociável a liberdade de consciência, fundada sobre a autonomia individual, ao princípio de igualdade entre os homens. É a garantia da liberdade de espírito e da liberdade do próprio homem, enquanto o laicismo pode ser associado ao ateísmo.

Retornando ao Parecer, percebemos que Rui Barbosa faz questão de ressaltar que a Constituição de 1891 não é anti-religiosa, nem irreligiosa e que não foi por ódio à Igreja Católica, ao cristianismo, a qualquer igreja ou culto que se traçou entre o “temporal e o espiritual”, a linha de separação. Ao contrário, ao determinar a laicidade do estado, a Constituição estaria reconhecendo o valor da religião, dos direitos da fé e a igualdade entre as diversas crenças e igreja, além da liberdade religiosa.

Retornando à laicidade da escola, esclarece:

Claro está, pois que, se a nossa constituição só consentiu “nos estabelecimentos “públicos” o ensino leigo, não foi porque temesse, porque houvesse como pestilento e de contacto vitando, não foi porque considerasse desnecessário, perigoso ou daninho o ensino religioso. Foi, sim, por entender que não cabia na competência, no papel, no destino do govêrno, União, Estado ou Municipalidade, o distribuí-lo,

por sentir que de autoridade, vocação e mandato carece totalmente o poder público, para eleger entre as religiões, decidir entre os cultos, optar entre os credos, lecionar sobre os dogmas, doutrinar da fé, do mistério, das coisas divinas, das aspirações sobre terrestre do espírito humano. (p. 170-1)

Segundo ele, seria uma “declaração da incompetência do poder secular” (p. 171), que não teria a capacidade para ministrar o ensino religioso. Não desconhecendo, no entanto, a “utilidade, necessidade e inevitabilidade” do ensino religioso, limitou-se a propor sua exclusão dos estabelecimentos públicos (p. 171). O fato de serem leigas ou não as escolas particulares, não as impediria de receber auxílio do governo, tendo em vista que não isso não configuraria financiamento de atividade religiosa, mas de ação educativa.

Ao propor a exclusão do ensino religioso da escola pública, Rui Barbosa reafirma por diversas vezes que o estado não tem “idoneidade” para ministrá-lo, tendo em vista estar impedido de influenciar as opções religiosas dos seus cidadãos.

Para ele, o fato do estado não ter competência para ensinar a religião, não lhe dava o direito também de ensinar a irreligião. O Estado não podia defender nenhuma religião, privilegiando-a através do Ensino religioso, mas também não podia se omitir ao reconhecer que a religião fazia parte da vida dos indivíduos.

Em todos esses momentos da história da educação brasileira, no entanto, e apesar dos intensos debates, o Ensino religioso manteve-se no currículo escolar, o que nos mostra a importância atribuída à disciplina e a força da Igreja na sua manutenção.

Em um momento onde o debate sobre a laicidade na escola e o surgimento das novas formações para habilitação de professores para o ensino religioso é bastante presente, as idéias de Rui Barbosa podem acrescentar novos dados à argumentação.

Considerações Finais

Como podemos observar nos textos estudados, a defesa da escola laica não é um ataque à religião, às crenças ou aos cultos. Também não é uma tentativa de transformar a escola pública em uma instituição atea ou contra a religião.

Trata-se de garantir a neutralidade confessional do ambiente escolar, levando-se em conta que não compete ao Estado, mas à família, a escolha sobre a orientação religiosa que deve ser dada a seus membros.

Encontrando-se na obrigatoriedade da frequência à escola, não pode o educando ser exposto à doutrinação religiosa de crenças outras que não aquelas professadas por sua família.

O que não desconsidera a importância de se discutir na escola o fenômeno religioso, tão presente na história da humanidade que seria impossível entender essa [história] sem o conhecimento dos fatos e fenômenos religiosos.

Não é necessário se questionar a necessidade da aquisição dos conhecimentos referentes aos diversos cultos e religiões até como forma de permitir ao educando fazer sua opção no campo religioso: seja o de seguir a tradição familiar, seja escolher outro culto ou religião ou até mesmo optar pelo ateísmo ou agnosticismo.

Ao trazer os escritos de Rui Barbosa sobre a escola laica e a laicidade para a discussão, buscamos resgatar a história do Ensino Religioso no Brasil, focalizando algumas das discussões mais célebres.

A questão da liberdade religiosa, do direito a uma formação mais completa do ser humano, respeitando-se os diversos componentes individuais (sociais, religiosos, psicológicos, cognitivos, etc.) são ainda temas da atualidade, bem como as questões sobre que conteúdo deve ser ministrado nas aulas de Ensino religioso e sobre a formação do docente que o ministrará.

Buscamos também mostrar que existem razões para que o ensino nas escolas públicas não seja confessional e que para que isso ocorra, há de se pensar seriamente sobre a formação docente.

É aí que percebemos a importância da licenciatura em Ciências das Religiões, onde os futuros professores recebem informações sobre as diversas religiões e são formados de maneira

a compreenderem a distinção entre o domínio privado e público da religião, entre o estudo das religiões como fatos e da fé como opção pessoal.

Como afirmava Rui Barbosa, o professor de Ensino religioso não tem a missão de substituir os sacerdotes; deve pautar sua conduta na estreita observação do caráter científico do conhecimento, o que só conseguirá com uma formação sólida e rigor na aquisição dos conhecimentos de forma metódica e científica.

Como já afirmamos em nossa introdução, esse estudo encontra-se em aprofundamento, a partir da análise não apenas dos escritos de Rui Barbosa, mas dos textos que deram origem a eles, o que é um material vasto e ainda pouco explorado, que pretendemos continuar a estudar.

Cabe-nos apenas fechar esse texto com a reafirmação do conceito de laicidade que temos defendido: a laicidade não é contra nenhuma religião. Ao contrário, é a maior forma de respeito a todas elas, uma vez que não professando nenhuma religião, o Estado obriga-se a defender o direito de cada indivíduo de professar ou não uma religião por ele escolhida, ou mesmo de não ter religião. É o respeito máximo à liberdade do indivíduo.

CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: UM OLHAR SOBRE A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Dr^a Marília de Franceschi Neto Domingos²⁰³, Claudiana Soares da Costa²⁰⁴, Aldenir Teotônio Claudio²⁰⁵

RESUMO: A palavra tolerância tem vários conceitos e está vinculada com o contexto em que é empregada. Focamos o problema da convivência religiosa, objetivando configurar o grau de tolerância religiosa por parte das três turmas de graduação do Curso de Ciências das Religiões da UFPB. A metodologia utilizada foi descritiva, de campo, qualitativa e dialogamos com a teoria de BOBBIO contida no texto “As Razões da Tolerância”. Para coleta dos dados, utilizamos um questionário semi-estruturado, para 130 alunos, considerando: o significado da palavra tolerância/intolerância religiosa, a relação entre tolerância e laicidade, entre outros. Observamos que o desconhecimento é a origem da intolerância e que o contato com outras religiões modifica a compreensão de mundo dos alunos. Percebemos que o curso de Ciências das Religiões promove a tolerância.

PALAVRA-CHAVES: Educação. Ciências das Religiões. Tolerância

1 Introdução

A intolerância religiosa é considerada, atualmente, umas das questões mais difíceis de serem enfrentadas pelos educadores, pelas escolas e inclusive pelo espaço universitário, cuja ausência de tolerância viola a dignidade da pessoa humana, resguardada pela declaração dos Direitos humanos.

Frente a este desafio, o Curso de Licenciatura em Ciências das Religiões, vem propor uma abordagem articulada entre as Ciências Sociais para o fenômeno religioso, em que a interdisciplinaridade constitui um amplo campo de ensino-pesquisa constituído por um conhecimento imaginativo, crítico e compreensivo das crenças e práticas religiosas que se desdobra em aberturas, combinações e complementações entre as diversas disciplinas.

Podemos afirmar que o corpo discente do Curso de CR da UFPB vem proporcionar à universidade um lugar de reflexão, estudo de culturas religiosas, alicerçado no ensino, pesquisa e extensão. Espaço ímpar e singular de diversidade religiosa que nos remete a refletir sobre o pluralismo existente em nossa sociedade e a forma pluralizada como perspectiva acadêmica que conduz as distintas disciplinas a se organizarem em um “campo disciplinar” que, como tal, possui uma estrutura aberta e dinâmica.

O objetivo deste estudo consiste em configurar o grau de tolerância religiosa por parte das três turmas de graduação do curso de Ciências das Religiões da UFPB. A metodologia utilizada foi descritiva, de campo com abordagem qualitativa. Para coleta dos dados o questionário semi-estruturado. No primeiro momento, tecemos conceitos sobre as Ciências das Religiões, Educação e Religião; e a Tolerância Religiosa sob as bases dos Direitos humanos.

²⁰³ Docente da pós- graduação em Ciências das Religiões- UFPB.

²⁰⁴ Graduada em Serviço Social- UFPB.

²⁰⁵ Graduada em Pedagogia- UFPB.

Em seguida, expomos as considerações da pesquisa no intuito de analisar o grau de tolerância/intolerância religiosa por parte dos alunos ora matriculados.

Reconhecemos que cada povo, cada cultura, cada comunidade tem o direito de possuir sua própria religião e um modo próprio de reverenciar suas divindades. Nesta compreensão, acreditamos que a formação acadêmica oferecida aos alunos de licenciatura em CR pela UFPB, garantirá ao Ensino Religioso público a possibilidade de refletir de forma crítica e madura sobre o exercício da tolerância religiosa.

2 Tecendo conceitos

2.1 Ciências das Religiões

Para entendermos o conceito de Ciências das Religiões tecemos rapidamente o contexto histórico que o fundamenta. De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o século XIX foi caracterizado por profundas transformações no ocidente, nas quais as ciências naturais e as ciências humanas passaram por um processo de ramificação. Decorrente disto, surgiu a história das religiões, que propunha como escopo o estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade até então conhecidas.

Juntamente aos estudos de história comparada, foram se afirmando cada vez mais - na segunda metade do mesmo século - os estudos e interpretações dos fatos religiosos metodologicamente novos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos diante de uma exigência tipicamente iluminista de uma ciência da religião que tivesse a capacidade de reunificar as contribuições que as diferentes disciplinas vinham oferecendo para o conhecimento científico das religiões, nasceu então, a ciência da religião.

No geral, quem fala de Ciência da Religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, do outro, de um objeto unitário, contrapondo-se a uma multiplicidade de métodos. Mas há quem prefira falar de Ciências das Religiões por estar convencido tanto do pluralismo metodológico quanto do pluralismo do objeto. Diante do exposto, os autores afirmam que as Ciências das Religiões é um campo disciplinar e, como tal, com uma estrutura aberta e dinâmica. (FILORAMO E PRANDI, 1999)

Este pensamento nos remete a afirmar que o objeto das Ciências das Religiões consiste no estudo e na interpretação do fenômeno religioso em suas diversas manifestações, com base no convívio social dos indivíduos, constituindo-o objeto de estudo do conhecimento na diversidade religiosa e cultural, proporcionando um espaço de respeito tendo como pressuposto o caráter científico. De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o objeto não só das ciências das religiões mais de toda disciplina que se envolve com o estudo das religiões é a própria religião. No caso das CR, esta não poderá deixar de corresponder àqueles caracteres de “hipoteticidade”, arbitrariedade, verificabilidade e falsificabilidade, que marcam a ação do método científico.

Além da religião, outro objeto das CR é a sua autonomia relativa e não absoluta, entendendo por autonomia o princípio de autodireção do objeto em questão. As regras básicas que direcionam o comportamento e a ação do objeto são geradas a partir de dentro e não impostas de fora, isto não significando imunidade às influências externas.

A realidade das religiões na história milenar, juntamente com as contínuas mudanças – dentro de um contexto histórico-cultural - de ritos, crenças e formas sociais religiosas revela a persistência de estruturas e comportamentos: dos mitos aos processos simbólicos que desafiam o passar do tempo e a relativização própria do devir histórico. Estes comportamentos e crenças, além de demonstrarem ter uma lógica própria, possuem também formas próprias de auto-regulamentação, reforçamos com uma expressão de Weber, na qual as religiões demonstraram possuir *lógicas* próprias, não do tipo ideal, mas sim estrutural. (FILORAMO E PRANDI, 1999).

O Curso Ciências das Religiões é uma abordagem articulada entre as Ciências Sociais e o fenômeno religioso, sendo esse entendido como característica cultural dos povos e patrimônio da humanidade, passível de ser pesquisado, que visa estudar as crenças e práticas religiosas e suas conseqüências para a vida humana e a sociedade. Ele possui uma estrutura multidisciplinar, tratando-se de um campo de intersecção de várias subciências e ciências auxiliares como a História da Religião, a Sociologia e a Psicologia da Religião, entre outras. Este novo tratamento do fenômeno religioso possibilita o cumprimento da legislação vigente dentro dos Parâmetros Curriculares Nacionais do ensino religioso nas escolas. Paralelamente à qualificação para o magistério, o presente curso visa formar religiólogos que desempenharão as atividades de pesquisadores, consultores e assessores de órgãos de pesquisa, governamentais ou não, confessionais ou não.

Os cientistas das religiões, mesmo que se dediquem a pesquisa detalhadas, não perdem de vista a totalidade da religião estudada, ou seja, é capaz de associar suas investigações especiais à religião como totalidade, não questiona a veracidade nem a qualidade das religiões, pois, sua proposta principal é estudar o fenômeno religioso no seu significado geral através de várias outras especialidades, concentrando-se nos estudos científicos desta manifestação. (GRESCHAT, 2005)

2.2 Educação e religião

No sentido mais amplo, educação é um processo de atuação de uma comunidade sobre o desenvolvimento do indivíduo a fim de que ele possa atuar em uma sociedade pronta para a busca da aceitação dos objetivos coletivos. Para tal educação, devemos considerar o homem no plano sócio-cultural, intelectual e espiritual consciente das possibilidades e limitações, capaz de compreender e refletir sobre a realidade do mundo que o cerca. Segundo Aurélio (2002), educação é o processo de desenvolvimento da capacidade física, intelectual e moral da criança e do ser humano em geral, visando à sua melhor integração individual e social.

Nesta vertente a educação tem caráter permanente. Não há seres educados e não educados, estamos todos nos educando. Existem graus de educação, mas estes não são

absolutos. Esta afirmação tão coerente nos faz refletir sobre o processo educativo contínuo, como base de uma constante busca pela melhoria da qualidade da formação docente e discente. A ação educativa, portanto, implica um conceito de homem e de mundo concomitantes, é preciso não apenas estar no mundo e sim estar aberto ao mundo. (FREIRE, 1996).

Esta perspectiva nos faz entender a educação enquanto desenvolvimento integral do indivíduo: corpo, mente, espírito, saúde, emoções, pensamentos, conhecimento, expressão, etc. Tudo em benefício da própria pessoa, e a serviço de seu protagonismo, autonomia, bem como, sua integração harmônica e construtiva com toda a sociedade.

Neste sentido, compreendemos que a educação do cidadão é um processo complexo que inclui múltiplos aspectos, inclusive o religioso enquanto dado antropológico e sócio cultural presente na história da humanidade. O conhecimento é assimilação crítica e responsável de conteúdos e métodos acumulados pelas ciências no decorrer da história, e a universidade apresenta-se como facilitadora dessa, ao ensinar a aprender, ao oferecer aos educandos posturas e estratégias cognitivas éticas. (PASSOS, 2007).

Assim sendo, o Curso de CR participa desse processo complexo de ensinar a conhecer com autonomia e responsabilidade que é creditado à universidade, pois, a Religião compõe o conjunto dos demais conhecimentos, tanto como fonte de informação sobre o ser humano, a sociedade e a história, quanto como fonte de valor para a vida dos educandos. Propõe estudar e interpretar o fenômeno religioso com base no convívio social dos alunos, constituindo-o objeto de estudo do conhecimento na diversidade cultural, visando à gradual descoberta e a releitura de seus diferentes aspectos.

Em outras palavras, podemos dizer que o mesmo não deve ser entendido como ensino de uma religião ou como ensino das religiões nas universidades, porém, como um componente curricular centrado na antropologia religiosa sob os princípios da laicidade que tem como base o respeito por todas as religiões, inclusive por aqueles que declaram não possuí-las, ou seja, é o respeito ao direito do indivíduo em ter ou não ter religião, de praticá-la dentro dos seus preceitos, desde que não perturbe a ordem pública. (Declaração dos direitos do homem e do cidadão 1789, Declaração Universal dos Direitos Humanos 1948).

A Laicidade, por sua vez, tem como ideal a igualdade na diversidade, o respeito às particularidades e a exclusão do antagonismo. É concebida como um fator que favorece a construção de uma sociedade livre, garantia de liberdade de espírito e da liberdade do próprio homem. Nessa perspectiva o estudo do fenômeno religioso em suas diversas manifestações, contribui na educação do ser humano como um todo, proporcionando um espaço de respeito pela diversidade tendo como pressuposto o caráter científico.

Em contrapartida a aula de religião se baseia pelo princípio da fé, privilegiando um credo religioso em virtude de proteger e enriquecer uma tradição religiosa, em que os assuntos estudados nessa perspectiva toma a própria religião como referência e critério de verdade, ou seja,

é a própria religião que está no centro dos interesses, dificultando conseqüentemente o encontro com as diferenças e reforçando os preconceitos existentes em toda a sociedade, contrapondo-se às bases da laicidade defendidos na Constituição brasileira desde 1988.

2.3 A Tolerância Religiosa

Nunca se falou tanto em tolerância religiosa como hoje e, é fácil verificar que a idéia de intolerância religiosa parte da visão que muitos tem de que a sua religião é que é a verdadeira, e não abrem mão deste padrão, não se dão a chance de conhecer as outras culturas, outras religiões; contribuindo assim para o desrespeito com as demais religiões existentes. Segundo Bobbio (1992), a tolerância trata do problema da convivência de crenças diversas, tanto política quanto religiosa e o seu ponto central é o reconhecimento do igual direito de conviver.

Neste sentido, o Curso de Ciências das religiões se propõe a promover o exercício da tolerância religiosa entre os alunos e em toda sociedade, respaldando-se na Declaração de Princípios sobre a Tolerância, no qual em seu artigo 1º conceitua a Tolerância como o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos.

Em outras palavras, significa reconhecer que cada povo, cada cultura, cada comunidade tem o direito de possuir sua própria religião e um modo próprio de reverenciar suas divindades. O que é padrão para um, pode não ser para outros, e ninguém tem o direito de impor qualquer religião ou crença a quem quer que seja. Tolerância, portanto, significa aceitar o que parece errado, entender que o que é errado para uns, também tem sua verdade para outros; verdade esta que não é melhor nem pior do que qualquer outra verdade, e que deve ser respeitada. (ALVES, 1982).

Preocupada com os os constantes conflitos religiosos no mundo, a organização das Nações Unidas (ONU) proclamou, em 1981, a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas em religião ou crença. A discriminação entre seres humanos por motivos de religião ou crença constitui uma ofensa à dignidade humana e deve ser condenada como uma violação dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais, proclamados na Declaração Universal dos direitos humanos. (ONU, 1981).

Percebemos que a intolerância religiosa também se expressa em pequenos conflitos cotidianos, quando se desqualifica pessoas por não pensarem religiosamente do mesmo modo de quem as desqualifica; ou quando se destrói templos e símbolos de religiões que se consideram adversárias; ainda, quando alguém arroga para a sua crença o estatuto de religião e qualifica a crença alheia como *seita*. A Constituição Federal garante liberdade religiosa a todo cidadão brasileiro. Isso inclui o direito de escolher a religião que deseja e o de expressar as tradições e ritos da crença escolhida. Cotidianamente, lê-se nas revistas e jornais que nas comunidades afro-religiosas do Brasil isso não vem ocorrendo há anos. Em cada canto do país, adeptos das diversas religiões “ditas verdadeiras”, fazem suas próprias leis, perseguindo adeptos da

Umbanda e do Candomblé, por pensarem não serem estas, “religiões verdadeiras”, mas quem pode dizer o que é verdadeiro ou falso quando se trata de religiosidade?

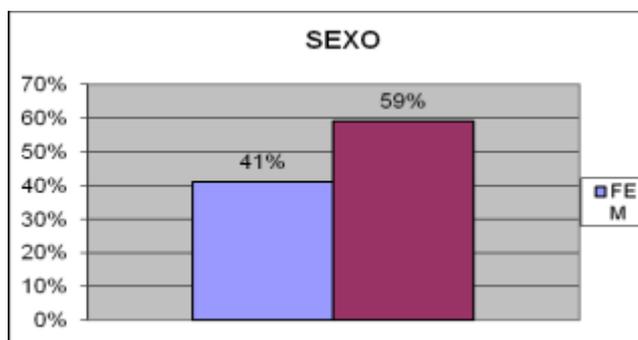
O programa Nacional dos Direitos Humanos pretende incentivar o diálogo entre os movimentos religiosos, para construção de uma sociedade verdadeiramente pluralista, com base no reconhecimento e no respeito às diferenças. A educação para tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensinamentos da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da tolerância, que expressem as causas profundas da violência e da exclusão (SEDH, 2004 p. 6)

Desta forma, a educação para os direitos humanos e a tolerância, adaptada para crianças e adolescentes, do nível primário ao universitário, permite a formação de gerações futuras que respeitem a dignidade de cada cidadão e sejam tolerantes quanto às diversidades e capazes de resolver conflitos potenciais de maneira pacífica. A meta, portanto, deve ser sempre harmonia entre indivíduos, grupos, povos, nações.

3. Considerações da pesquisa

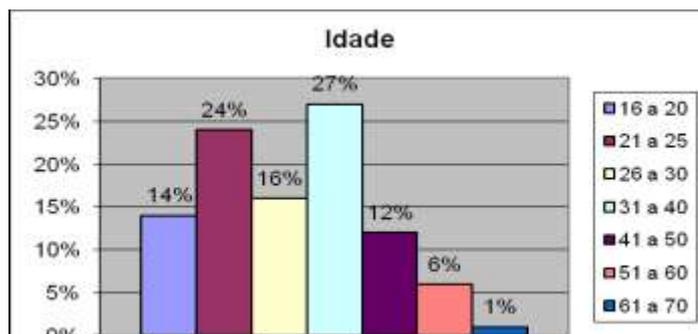
Até o momento da coleta dos dados e do momento em que realizamos o estudo, com base no semestre em curso da universidade, há em torno de cento e cinquenta alunos regularmente matriculados distribuídos em três turmas e, espontaneamente, participaram desta pesquisa oitenta e três alunos, conforme dados abaixo:

Gráfico 01



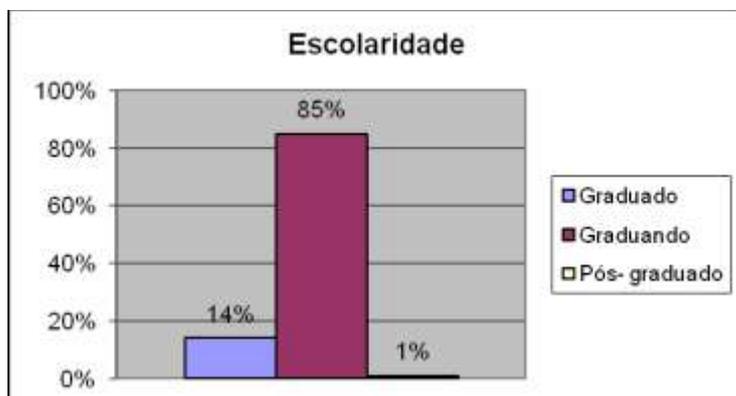
Predomina atualmente o sexo masculino com 59%, porém, o número de mulheres também é significativo.

Gráfico 02



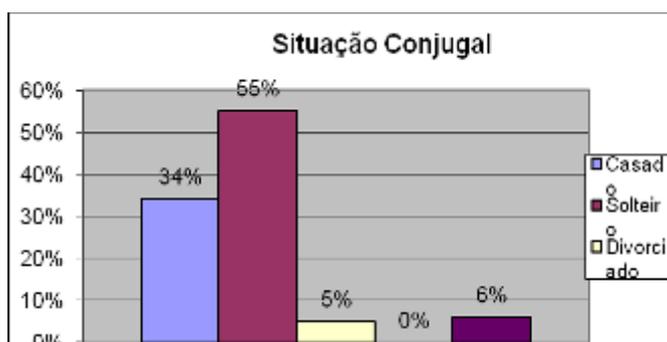
A composição referente à idade é bastante heterogênea, com um considerável percentual de pessoas em idade madura, chegando alguns na terceira idade.

Gráfico 03



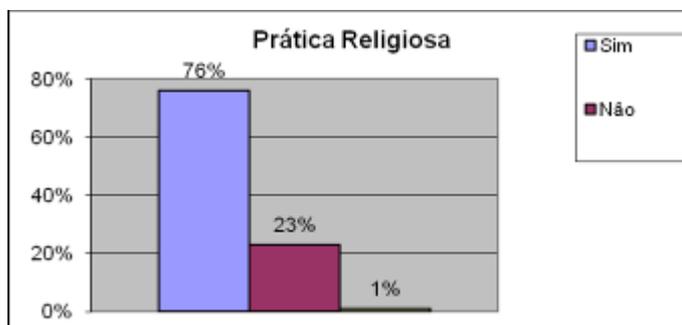
85% dos alunos são graduandos e 14% já são graduados.

Gráfico 04



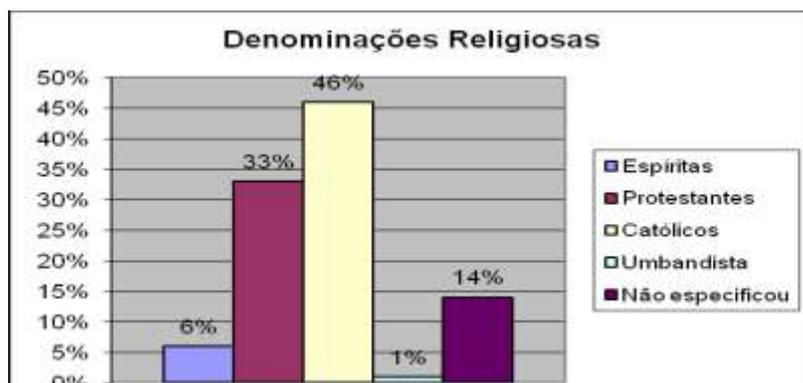
O maior número encontra-se na condição de solteiro com 55%.

Gráfico 05



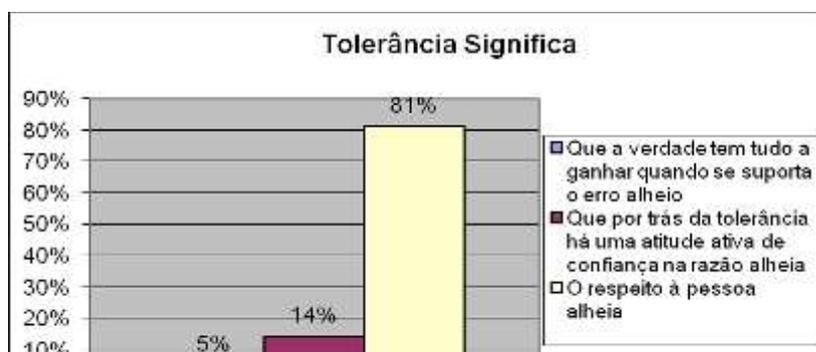
A maioria dos alunos está vinculada a uma prática religiosa com 76%.

Gráfico 06



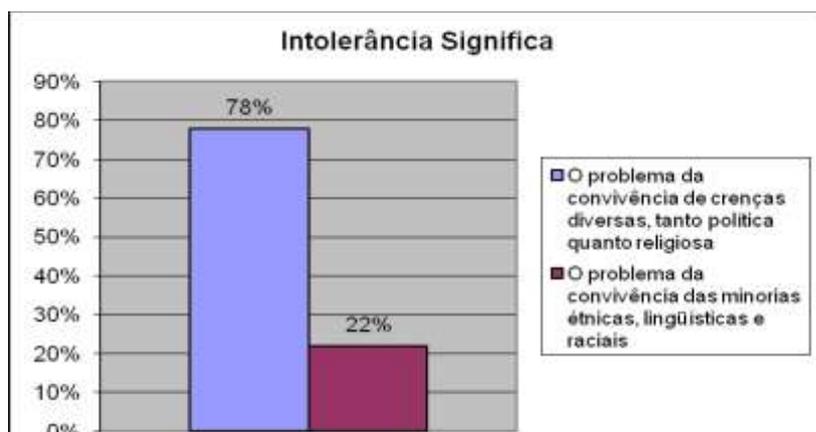
Predomina o catolicismo (46%), seguida do protestantismo (33%), o espiritismo com 6%, a umbanda com apenas 1% e 14% dos alunos não especificaram.

Gráfico 07



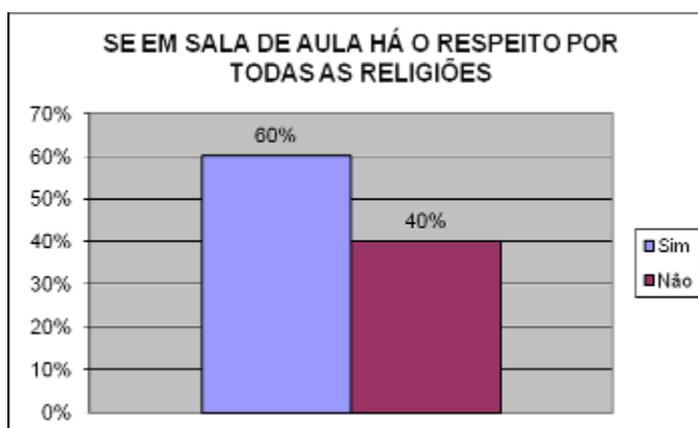
Vemos que 81% dos alunos entrevistados defendem que tolerância significa o respeito à pessoa alheia, podemos inferir que eles reconhecem o direito do outro ser “diferente”.

Gráfico 08



78% dos alunos compreendem a questão da intolerância como problema da convivência de crenças diversas, tanto política quanto religiosa. Relaciona-se com o entendimento de que isso ocorre pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar diferenças em crenças e opiniões.

Gráfico 09



Esse gráfico nos mostra um resultado preocupante, pois 40% (percentual considerável) dos alunos afirmam não haver o respeito por todas as religiões em sala de aula. Retrata que a intolerância religiosa se manifesta acentuadamente no cotidiano do espaço acadêmico superior do curso de CR.

Em relação às motivações pelas quais optaram por este curso responderam o seguinte: 19% para abranger conhecimentos sobre todas as religiões; 10% porque se identificaram com ele; 4% pelo seu caráter científico; 7% para adquirir e aprofundar conhecimentos; 1% para defender o cristianismo; 2% porque foi fácil passar no vestibular, entre outros.

No entanto, é possível perceber que predomina a opinião de aprofundar conhecimentos sobre as religiões, e na verdade o curso de Ciências das Religiões propõe em sua grade curricular um vasto conhecimento sobre o fenômeno religioso e suas aplicações na diversidade deste fenômeno a partir do próprio método de estudo.

4 Considerações finais

O Curso de Ciências das Religiões se propõe a trabalhar de forma articulada entre as Ciências Sociais para o fenômeno religioso, cuja interdisciplinaridade contempla um amplo campo de ensino-pesquisa constituído por um conhecimento imaginativo, crítico e compreensivo das crenças e práticas religiosas que se desdobra em aberturas, a combinações e complementações entre as diversas disciplinas. Nesta perspectiva contempla as questões inerentes a intolerância religiosa e suas conseqüências para a vida em sociedade, pois, a intolerância de qualquer natureza, para com o Outro, diferente de nós, gera a discriminação, o preconceito, o conflito, a violência, até a guerra.

A tolerância, nesse caso, religiosa, é a garantia de cada um realizar a sua escolha religiosa. Ou não escolher. É a garantia do direito à diferença. É a possibilidade de um mundo menos conflituoso. Por isso, há movimentos de pelo diálogo entre diferentes religiões, no sentido de construção da tolerância religiosa.

Compreendemos, portanto, que o desconhecimento é a origem da intolerância e que o contato com outras religiões modifica a compreensão de mundo dos alunos, e que o exercício da tolerância pode ser proporcionada através da formação deste curso. Isto pode ser possível mediante a discussão a qual é o início de diálogo onde os alunos podem discutir e interagir de forma racional, buscando uma maior compreensão da diversidade religiosa, repercutindo positivamente na prática educativa do Ensino Religioso de forma laica, assim como prescreve a legislação atual.

5 Referências

- ALVES, Rubem. Dogmatismo e tolerância. São Paulo: Edições Paulinas, 1982
- ALVES, Rubem. O que é religião. São Paulo: Loyola, 2003.
- BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992
- BOBBIO, Norberto. Elogio da serenidade. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2002
- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 1999.
- FREIRE, P. Pedagogia da autonomia: saberes necessário à prática educativa. SP: Paz e Terra, 1996
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. O que é religião. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PASSOS, João Décio. Ensino religioso: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.
- ONU 1981. Declaração sobre a discriminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Online: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/ONU/paz/dec981.htm> acesso 29/06/2010.

Sacrifício, imaginação e educação

Profª Drª Eunice Simões Lins Gomes-UFPB-PPGCR¹

Josefa Vênus de Amorim-UFPB-PPGCR²

RESUMO: Desde os primórdios do tempo, o homem tenta agradar a um ser superior, o qual chamou de deus, ou tenta acalmar as forças da natureza ou as próprias forças de sua natureza. O sacrifício atenua essas forças encaminhando o ser para o aprimoramento de seus sentimentos. Considerando que no ensino religioso, o sacrifício como forma de extrair, aprimorar e conduzir as potencialidades humanas desenvolve um processo educativo para uma ética de transcendência num agir moral. O objetivo desta pesquisa consiste em analisar nas práticas educativas religiosas as influências míticas sobre o sacrifício a partir no livro de Levítico. Será desenvolvida análise e “exegese simbólica dos textos” (GIRARD, 2005), derivamos da letra/texto à sua significação simbólica. Nossa abordagem não é explicativa das narrativas, visa descrever as formas simbólicas (MAFFESOLI, 1998).

Palavras-chave: Sacrificio, Imaginário, Educação

1 INTRODUÇÃO

O desejo ardente, a necessidade pela religião que o ser humano busca para dar sentido à vida, é demonstrada através de estudos, ser uma experiência comum em toda as culturas e em todas as eras, desde o surgimento da raça humana. Embora possamos detectar uma enorme diversidade de formas sacrificiais que podem oscilar entre o holocausto sangrento de pessoas e animais até a mera oferenda de flores e frutos.

Na gênese de todas as religiões conhecidas encontra-se a idéia de um ato ritual no qual se sacrifica algo de precioso como forma de estabelecer, perpetuar ou restaurar o elo de ligação com o objeto de veneração, seja este último um antepassado, um animal totêmico ou uma divindade. A palavra “sagrado” visa descrever o sentimento ambivalente em face do ato “sacrificial”, no qual uma vítima é aniquilada real ou simbolicamente como forma de contato e de ligação entre os homens e os deuses.

O sacrifício permeia a história da humanidade desde seus primórdios com diversas finalidades e em diversas religiões ou religiosidades, ou seja processo simbólico, como iluminação, como mediação entre criatura e criador, num processo de experiência interna. São várias as representações simbólicas do sacrifício.

O sacrifício suscita muitas interpretações, sobretudo com o surgimento das diversas religiões. Podemos definir o sacrifício como aquilo que é oferecido a uma divindade ou simplesmente como um ato simbólico pelo qual as pessoas podem ter acesso a Deus, estabelecendo uma sintonia plena com Ele. Mas sacrifício também tem outras funções.

Nas comunidades antigas, que possuíam ou acreditavam em vários deuses, o sacrifício servia para aproximar os membros da comunidade ou mesmo de um pequeno grupo, assim ofereciam animais queimado-os em oferta aos deuses, pronunciando inclusive juramentos a fim de tornarem-se mais fraternos.

Os historiadores das religiões propuseram numerosas teorias que tentam fixar a idéia essencial na qual consistem o ritual e o simbolismo sacrificiais. Essas teorias salientam os seguintes elementos: o dom do homem à divindade; a homenagem do súdito ao senhor; a expiação das ofensas; a comunhão com a divindade no banquete sacrificial; vida subtraída da vítima, oferecida à divindade e conferida aos adoradores. Mauss, (2005, p. 9) afirma que: “o rito tem por objeto manter e garantir essa vida comum que os anima e os associa”.

O objetivo desta pesquisa consiste em analisar nas práticas educativas religiosas as influências míticas sobre o sacrifício a partir no livro de Levítico. Será desenvolvida análise e “exegese simbólica dos textos” (GIRARD, 2005), derivamos da letra/texto à sua significação

simbólica. Nossa abordagem não é explicativa das narrativas, visa descrever as formas simbólicas (MAFFESOLI, 1998). Norteei a pesquisa descritiva e bibliográfica através da análise das conexões entre o sacrifício, imaginação e educação. Conforme o objeto de estudo exposto pesquisaremos de acordo com os autores numa perspectiva, imaginária, simbólica, compreendendo a interdependência entre os aspectos subjetivos e objetivos.

Quanto aos procedimentos metodológicos da pesquisa serão utilizadas as abordagens: epistemológica e procedimental. Quanto à epistemológica a questão paradigmática a ser adotada na presente pesquisa, para abordar as imagens do sacrifício, será a “Hermenêutica Simbólica” de Gilbert Durand. Neste teórico, há um “trajeto antropológico” que pode partir indistintamente da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da representação e do símbolo está contido entre esses dois marcos reversíveis.

Desse modo, a hermenêutica simbólica dá conta de articular o biopsíquico e o sociocultural, ou seja, os dois pólos do trajeto antropológico. Para esse autor, o caráter basal da linguagem simbólica induz a pistas para a construção de uma Antropologia do Imaginário, apoiada num projeto de unidade da “Ciência do Homem”.

Pretendemos descobrir nessa constelação de imagens como se estrutura a dinâmica dos símbolos que circulam nos núcleos organizadores. Pois é o conhecimento dessa dinâmica que se dá o conhecimento aprofundado da cultura. A interpretação dessa catalogação resultará numa arquetipologia e numa mitanálise, configurações capazes de traçar as matrizes da simbolização que estrutura o pensamento simbólico que orienta o discurso mítico.

A mitanálise consiste, segundo G. Durand, em examinar ou determinar, num segmento de duração social, os grandes esquemas míticos a partir dos índices mitemicos que podem passar por mitemas. Seu intento é procurar identificar os grandes mitos que influenciam momentos históricos, tipos de grupos e relações sociais. Frequentemente, as instancias míticas são latentes e difusas numa sociedade e, mesmo quando é patente, a escolha de outro escapa à consciência coletiva.

Neste contexto o sacrifício religioso, o imaginário e a educação tem conexões que contribuem com as mudanças educacionais, (re)construindo novas perspectivas didáticas com uma programação, trans, inter e a disciplinaridade. Segundo, Oliveira, (2007, p.132).

A educação, numa abordagem que vise À mudança social, faz a sociedade mudar em razão da capacidade das pessoas de modificarem-se em comunhão com as demais e com os ambientes. Paulo Freire (1996) ressalta que ninguém educa ninguém, mas a comunidade educa-se à medida que todos aprendem e ensinam concomitantemente, discutindo os inúmeros saberes construídos e consolidados no debate franco e fraternal, contextualizando nas dores e alegrias das vivências de todos os envolvidos.

Assim a educação rompe as barreiras dos territórios numa construção compreensiva de si e do outro, dos seus valores e éticos e morais e suas dimensões emocional, mental ou lingüística, corporal e espiritual

2 SACRIFÍCIO, IMAGINÁRIO RELIGIOSO E EDUCAÇÃO

Sacrifício significa, à letra, “*sacrum facere*”, fazer ou tornar algo sagrado. A vítima, através do ritual, comunicaria com a dimensão divina e, como tal, seria, por um lado, venerável e susceptível de admiração. Mas, por outro lado, ela tinha de ser aniquilado sob pena de não existir doação e contato, o que implicava que fosse considerada “maculada” e “impura”. Deste modo, a vítima sacrificada apenas seria o meio de apaziguamento de uma faceta inquietante do sentimento religioso, bem expresso nas noções religiosas tardias de ira ou cólera divina.

Nesse contexto as Ciências das Religiões podem ser investigadas de formas variadas por tratar-se de um fenômeno de múltiplos territórios, de acordo com os diversos propósitos,

culturais, econômicos, tradicionais. Segundo Eliade, (1989, p. 19), “Tal como qualquer fenômeno humano, o fenômeno religioso é extremamente complexo. Para apreender todas as suas valências e todos os seus significados, há que abordá-lo de vários pontos de vista”.

A teologia do sacrifício permanece uma questão em aberto, não apenas para as religiões que ainda realizam rituais de sacrifício, mas também para as que não mais os praticam, ainda que suas escrituras, tradições e histórias façam menção a sacrifício de animais. As religiões apresentam diversas razões pelas quais os sacrifícios podem ser realizados. A imaginação simbólica continua no inconsciente coletivo como um sentido que permeia a vivência humana, consciente ou não. Nesse contexto, Croatto (2004, p.118) afirma que: “O símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa. Funda todas as outras. Tem um valor essencial que é necessário destacar mais uma vez: o símbolo “faz pensar”; o símbolo “diz sempre mais do que diz”. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma. Por isso e a linguagem dos sonhos, da poesia, do amor, da experiência religiosa.

A teoria do Imaginário de Gilbert Durand trata-se de uma ciência que propõe um exame das imagens mentais e a forma como são traduzidas em símbolos e códigos. Com isso, vem trazer um novo paradigma para a ciência ocidental onde a razão reinava soberana. A favor da interdisciplinaridade, opõe-se ao dualismo filosófico que coloca em extremos o materialismo e o subjetivismo; através da teoria que desenvolveu, Durand ratifica a retórica da imagem simbólica e reafirma a dimensão dos arquétipos e a força diretiva dos mitos, pois como ele mesmo já afirmou, o imaginário não é uma simples abstração uma vez que segue regras estruturais da hermenêutica.

2.1 DO SACRIFÍCIO COMO MITO

A errância pela terra representa uma busca, constituída pela grande constelação simbólica da culpa ou da punição por falta cometida, arquetipicamente relacionada à expulsão do Paraíso. Caída na temporalidade, resta à humanidade a busca do paraíso terrestre ou a ascensão espiritual ao paraíso celestial. Esta busca não é conseqüentemente uma aventura fácil; antes, representa uma caminhada cheia de dificuldades e provações, como se deve esperar. A busca pelo paraíso leva o ser a uma constante luta entre o sagrado e o profano, nas crenças religiosas cultivam a esperança de salvação, segundo (DURKHEIM, 2003 p. 24).

As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer a distancia das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas.

O mito apesar de ser um conceito não definido de modo preciso e unânime, constitui uma realidade antropológica fundamental, pois ele não só representa uma explicação sobre as origens do homem e do mundo em que vive, como traduz por símbolos ricos de significado o modo como um povo ou civilização entende e interpreta a existência.

O mito só fala daquilo que realmente aconteceu do que se manifestou, sendo as suas personagens principais seres sobrenaturais, conhecidos devido aquilo que fizeram no tempo dos primórdios. Os mitos revelam a sua atividade criadora e mostram a sobrenaturalidade ou a sacralidade das suas obras. Em suma os mitos revelam e descrevem as diversas e freqüentemente dramáticas eclosões do sagrado ou sobrenatural no mundo.

O mito, como as demais formas simbólicas, constrói espontaneamente sua realidade, mas ocorre que o mito não toma consciência da sua própria atividade espiritual criativa. Ou seja, a produção mítica é uma espécie de “ficção inconsciente”, pois se trata de uma produção espontânea, mas sem consciência da sua autoria. o elemento comum entre as formas simbólicas, além da sua origem espiritual, é que em todas há uma relação entre o signo e o significado.

Essa não separação entre imagem e coisa, característica do pensamento mítico, explica também casos de transubstanciação, quando o sacerdote representa um deus em ritual. Na realidade, para o pensamento mítico, o sacerdote não está simplesmente representando essa entidade, mas se converte de fato nela, se transubstancia na mesma potência.

2.2 IMAGINARIO RELIGIOSO

Embora o raciocínio, a razão, o pensamento direto permitem a investigação dos fatos, sua análise, e o estudo comparativo entre eles, estabelecendo hipóteses, leis e conceitos, a exclusão da imagem como forma de expressão, descartando as mensagens trazidas por ela, a negação dos processos imaginativos, faz com que se deixe de apreender significados ocultos e importantes para a compreensão de muitos fenômenos, principalmente os relativos aos homens. Neste sentido, Gomes (2009, p.55) afirma que:

A imaginação material realiza-se num devaneio sobre a matéria, num exercício fenomenológico de descrição da relação imediata do fenômeno com uma consciência particular. Nesse tipo de elaboração poética, em que o sujeito está num confronto energético corpo/matéria, as imagens são experimentadas e reelaboradas em sua antiguidade e em sua novidade, num só ato de consciencia-inconsciente.

A Teoria do Imaginário vem resgatar esses sentidos negados durante a investigação científica naturalista e estabelece o que Bachelard denominou de observação sensível dos fatos. A imagem tem raízes profundas dentro da cultura da qual ela é expressão, outra dimensão da imagem é de total originalidade do sentimento dela, nenhuma imagem é igual à outra, a imagem tem duas dimensões – simultaneidade.

O que não significa que deverá acontecer uma substituição de um método pelo outro, como é comum verificar nos processos históricos, ou o retorno do pensamento direto como método principal de investigação científica. Significa dizer que existe opção, ou mais apropriadamente, uso em conjunto ou ainda possibilidade de reunificação de métodos na realização das investigações científicas.

A Teoria do imaginário é composta por um entrecruzamento de diversas ciências e, com isso, traz consigo os métodos de verificação das mesmas sem invalidá-los, como também uma convergência de hermenêuticas. Pois o imaginário organiza o universo, o tempo o espaço, etc. dinamicamente, constantemente em transformação, deixando sempre em aberto a possibilidade de mudanças.

O sacrifício religioso na história da humanidade apresenta-se em quase todas as culturas de forma diferenciada, mas sempre presente, o sacrifício como forma de reconciliação com o sagrado. O estudo dos sacrifícios apresentados na Torá, especificamente no livro Levítico é composto de ritos, rituais, imagens, símbolos e mitos que expressam as projeções dos medos, interesses e aspirações, que fazem parte do ser humano. Neste sentido, o campo do imaginário é também um campo extremamente importante nos momentos de mudança e necessidade de ligação do indivíduo com o elemento transcendente.

O elemento sagrado base das religiões, leva o indivíduo ao processo de enfrentamento do vazio, a busca de soluções para superar ou aliviar a angústia. Como um campo de estudo o sistema religioso descreve claramente diferentes partes do universo humano, pela extensão e relevância do fenômeno em todas as áreas sociais. Ao pesquisar o tema percebemos a riqueza que o mesmo tem de mitos.

2.2 PRÁTICAS EDUCATIVAS E RELIGIOSAS ÉTICA/MORAL.

Educação (*educere*) significa a formação integral do ser humano, isto é, o desenvolvimento de suas potencialidades com uma fundamentação ética para sua formação integral, ou seja, significa possuir e perseguir o ideal de ser humano, sociedade e mundo, através da busca de um ordenamento coerente do todo que está fragmentado.

Com essa segunda maneira de compreender a educação, revela-se uma exigência ética que é fazer com que o indivíduo que se forma, compreenda-se enquanto membro de uma

comunidade, que assuma uma responsabilidade solidária com a comunidade (com o outro homem) e com a natureza.

Como já estamos inseridos em um momento de ruptura entre a ética e o processo educativo, é importante fazermos uma reconstrução desta relação para, a educação em primeira instância que leva o indivíduo a um caminho de compreensão de seus valores éticos morais, desde que seja uma educação com proposição de uma ética humanista, como afirma Freire, (2005, p. 11). “o que o homem fala e escreve e como fala e escreve, tudo é expressão objetiva de seu espírito. Por isto, pode o espírito refazer o feito, neste redescobrimo o processo que o faz e refaz”.

Desta forma, a educação, a imaginação e as sociedades religiosas se caracterizam pela partilha intersubjetiva de valores e costumes, da qual resulta uma (in)diferenciação no seu Ethos cultural, social, dos saberes especulativos, já que a verdadeira lei que regulamenta a vida não está em códigos ou cartilhas, pela complexidade que existe em cada Ser. Em sua dimensão humana e transcendente – o fundo. De acordo com Freire, (opcit, p.11), “Este - o fundo – é o lugar do encontro de cada um consigo mesmo e os demais”.

Os estatutos normativos, expressos de modos indiferentes dentro de seus sistemas de valor, fazem com que ética e moral, embora diferenciados se misturem às expressões estéticas, educacionais e religiosas, segundo Freire, (opcit, p.13), “É um comportar-se do homem frente ao meio que o envolve, transformando-o em mundo humano”.

A educação como continua re/construção, com variedade de elementos e multiplicidades de relações que transformar as experiências e ao mesmo tempo estimula, motiva o viver, nesse sentido Dewey (1973. p. 17) define educação como:

O processo de reconstrução e reorganização da experiência, pelo qual lhe percebemos mais agudamente o sentido, e com isso nos habilitamos a melhor dirigir o curso de nossas experiências futuras. Por essa definição a educação é fenômeno direto da vida, tão inelutável como a própria vida.

A educação por ser uma prática de intervenção social, é multifacetada por um composto complexo de enfoques e perspectivas, portanto não pode ser apreendida ou considerada como uma ciência isolada e sim como um fenômeno que compõe várias categorias de um campo epistemológico influenciado por várias dimensões e ciências: sociais, políticas, psicológica, filosóficas, históricas, etc.

Dentre essas dimensões as ciências das religiões como fator de educação nos vários campos do saber dimensionando a prática educativa, nos aspectos afetivos, psicológicos, espirituais, já que o conhecimento do *si* passa pelo caminho multifacetado do saber, no qual as crenças, a imaginação, os símbolos, mitos e ritos compõem as camadas mais profundas do ser. Durkheim (2003. p. 4) afirma que:

Para aquele que vê na religião uma manifestação natural da atividade humana, todas as religiões são instrutivas, sem exceção, pois todas exprimem o homem a sua maneira e podem assim ajudar a compreender melhor esse aspecto de nossa natureza.

A Antropologia Social tem como embasamento o estudo das relações e dos sistemas sociais que são próprios das diversas sociedades humanas. Esta classe de investigação se ocupa de comparar sistemas sociais no tempo e no espaço com a finalidade de verificar sua estrutura e os caracteres que distinguem cada forma de comportamento.

As organizações dentro das quais costuma estar legitimado o comportamento social, como: a família, o parentesco, o matrimônio, as funções econômicas, políticas e jurídicas, assim como as de caráter religioso, e o conjunto de sistemas que fazem referência à moral, à ética e aos resultados que produzem as relações sociais. São dimensões intelectuais e afetivas em constante interação. Não é por acaso que, Terrin (2004 p. 9) dis que:

Essa sensibilidade e atenção nascem da vontade de desnudar todo “etnocentrismo” em vista da possibilidade verdadeira de compreender novos “conjuntos de significado”, nasce de um sentimento tão

profundo quanto simples de dar “hospitalidade” ao outro diferente de nós. Também nós – lembra o sociólogo Giddens – devemos no fundo dar-nos conta de que “somos outros para os outros”.

As práticas educativas englobam incontáveis saberes, e nesse momento de transição planetária existe uma necessidade latente de estudar a (in)compreensão mútua entre os seres, Morin (2007, p. 17) fala da ética do gênero humano.

A educação deve conduzir à “antropo-ética”, levando em conta o caráter ternário da condição humana, que é ser ao mesmo tempo indivíduo/sociedade/espécie. Nesse sentido a ética indivíduo/espécie necessita do controle mútuo da sociedade pelo indivíduo e do indivíduo pela sociedade, ou seja a democracia; a ética indivíduo/espécie convoca ao século XXI, a cidadania terrestre.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sacrifício religioso, o mundo das relações e a antropologia são terrenos ou espaços, reais, simbólicos e imaginários, estabelecidos por aqueles que aceitam a necessidade de diálogos para descobrir e explorar tanto os acordos e desacordos entre as religiões e o próprio ser, nessa busca de encontro, que se destina a aprofundar o empenhamento e a compreensão individual e coletiva, em suas próprias tradições, enquanto, ao mesmo tempo, torna-os dispostos a aprender com outras tradições.

Os elementos mitológicos e simbólicos do sacrifício e do imaginário contribuem com as práticas educacionais de valores éticos e morais do ser, as diversas concepções religiosas se valem de signos de alta significação do imaginário cultural da humanidade, para o qual a educação deve fornecer apoio e compreensão na diversificada história do homem.

Como o homem do passado, o homem de hoje, confrontado pela mesma complexidade e perplexidade sobre o real, volta-se na busca das explicações míticas para que se lhe aquietem as angústias e lhe auxiliem na superação que o ato de viver lhe empresta quotidianamente.

Neste contexto, a educação para uma “noética” é de fundamental importância para as práticas do saberes, intelectuais, emocionais, psicológicos e espirituais.

REFERENCIAS:

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. SP: Martins Fontes, 2003.
- CROATTO, J S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 2 ed. SP: Paulinas, 2004.
- DEWEY, John. *Vida e educação*. 8 ed, SP: Melhoramentos, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. RJ: Edições 70, 1989.
- GOMES, E. S. Lins. *A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social*. João Pessoa: Ed.UFPB, 2009.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 42 ed. RJ. Paz e terra, 2005.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos da Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. SP: Paz e Terra, 2005.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. RJ: Vozes, 1998.
- MAUSS, M. e Henri H. *Sobre o sacrifício*. SP: Cosac Naify, 2005.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 12 ed. SP: Cortez. 2007
- OLIVEIRA, L. B. et al. *Ensino Religioso: no ensino fundamental*. SP: Cortez, 2007.

GT 3: A BÍBLIA E SUAS LEITURAS

Coord.: Valmor da Silva

Salmo 42,1-12: O fiel diante das crises

Leonardo Agostini Fernandes

Introdução

O Salmo 42,1-12 revela-nos uma pessoa angustiada, que vive um momento de grande dor, oprimida de forma física e espiritual, e que não tem com quem se lamentar. Essa pessoa, porém, supera a ausência de um interlocutor desejado, por meio de um solilóquio cheio de fé e esperança²⁰⁶. Chamaremos esta pessoa angustiada de orante, que expressa um profundo desejo de vida física e espiritual²⁰⁷. Ele busca consolar-se, falando ao seu sopro vital, *minha alma (nafshî)*, locução que ocorre seis vezes neste Salmo (cf. vv. 2.3.5.6.7.12).

A angustia deste orante diz respeito, em particular, à nostalgia que sente do seu Elohim. Este epíteto é, igualmente, marcante e determinante neste Salmo, pois ocorre treze vezes. Ao lado do termo Elohim, o Tetragrama Sagrado aparece uma única vez, perfazendo um total de quatorze alusões que, simbolicamente, propõe duas vezes o número sete, concebido como o número da perfeição²⁰⁸.

O orante está longe ou se distanciando da *casa de Elohim*, para a qual se dirigia em alegre peregrinação, com voz de júbilo e hinos de ação de graças, no meio de uma multidão em festa (v. 5).

O orante tornou-se, então, um membro da diáspora e, em sua nova condição, habitando em uma terra estrangeira, recebe, continuamente, um insulto insuportável do inimigo opressor que lhe diz: *onde está o teu Elohim?* (vv. 4.11).

Este insulto aumenta ainda mais a dor do orante, porque não é dirigido só para ele, mas é um insulto que escarnece, acima de tudo, o seu Elohim.

Um refrão marca esta plenitude simbólica, nele se afirma a certeza e a esperança de que o Elohim do orante, não o decepcionará em sua dor e sofrimento (vv. 6.12).

²⁰⁶ Sobre a forma, Alonso e Carniti falam de “diálogo consigo mesmo... diálogo como fato psicológico... função monológica da linguagem, imitando a função impressiva” (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I* (Salmos 1-72). Paulus, São Paulo 1996, p. 596). Este tipo de solilóquio já era conhecido na antiguidade, é celebre a obra egípcia *diálogo de um suicida com a sua alma*, um papiro de 156 linhas, datado, aproximadamente, do ano 2200 a.C. (Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi, – Commento e Attualizzazione*, vol. 1° 1–50, EDB, Bologna 1991, p. 768).

²⁰⁷ Hermann Gunkel procurou classificar os diferentes tipos de salmos, presentes no saltério, na medida em que conseguia entender e alcançar a experiência religiosa original subjacente a cada um deles, percebendo o seu contexto vital (cf. W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seine Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*. FRLANT 100, 1969). Admite-se que a catalogação dos gêneros literários do saltério já está concluída, mas, caso um salmo não se enquadre dentro de um gênero específico, respeitar a sua autonomia e propô-la como única é uma postura acadêmica condizente com o salmo estudado (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi della fiducia*. Dehoniana Libri, Roma 2006, p. 11).

²⁰⁸ Cf. J. BORTOLINI, *Conhecer e rezar os Salmos. Comentário popular para nossos dias*. São Paulo, Paulus 2000, p. 182.

Este refrão delimita as duas grandes partes do Salmo 42: 1ª parte: vv. 2-5 + refrão (v. 6) e 2ª parte: vv. 7-11 + refrão (v. 12).

No primeiro ponto deste trabalho, oferecemos uma tradução a partir do Texto Massorético (TM) e discutimos alguns pontos de filologia e crítica textual²⁰⁹.

No segundo ponto, apresentamos a questão sobre a estrutura do Salmo 42, suas relações com o Sl 43 e indicamos algumas conclusões.

No terceiro ponto, a partir da nossa proposta de estruturação do Sl 42 em duas partes, tecemos breves comentários, buscando perceber as razões e as motivações que se encontram na base do solilóquio realizado pelo orante.

No quarto ponto, a partir dos indícios formais e materiais do salmo, apresentamos, de forma alternativa, o possível contexto vital que estaria na base do Sl 42.

Enfim, no quinto ponto, oferecemos uma proposta de atualização da mensagem do Sl 42 em conformidade com a temática específica do 23º Congresso da Soter.

1. Tradução e notas de crítica textual

Ao regente - maskîl ²¹⁰ - dos filhos de <i>Qorah</i> ²¹¹ .	1a	לְמַנְצַח מְשָׁבִיר לְבְנֵי-קַרְח:
Como um cervo ^a anseia ²¹² por cursos de água,	2a	כְּאַיִל תַּעֲרֹג עַל-אַפְיֵקֵי-מַיִם
Assim, minha alma anseia por ti, ó <i>Elohîm</i> ^b !	2b	כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֶלְיָךְ אֱלֹהִים:
Minha alma está sedenta de <i>Elohîm</i> ²¹³ ,	3a	צְמָאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים
do <i>El</i> vivo.	3b	לְאֵל חַי
Quando irei e me mostrarei ^b à face de <i>Elohîm</i> ?	3c	מַתִּי אָבוֹא וְאַרְאֶה פָּנֵי אֱלֹהִים:

²⁰⁹ Seguimos o texto da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1990⁴.

²¹⁰ O termo *maskil* ocorre treze vezes no título de salmos (32; 42; 44; 45; 52-55; 74; 78; 88; 99), mas o seu significado é incerto. Pensa-se, comumente, que *maskil* seria uma forma para se determinar o gênero de um hino ou de um cântico, cujo conteúdo é de índole didática ou sapiencial. A base desta concepção seria o verbo *sākal*, que significa “instruir”, “ser prudente”, “compreender”, “fazer entender”, “acertar” (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Paulus, São Paulo 1997, pp. 405.643). Ao lado desta concepção, uma conotação musical foi atribuída ao termo *maskil* (cf. M. GERTNER, “Bulletin of the School of Oriental African Studies”, 25 (1962) pp. 22-24. Recentemente, passou-se a falar em “canto alternado” (cf. K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*. Paideia, Brescia 2007, p. 289).

²¹¹ O Sl 42 abre os salmos atribuídos a *Qorah*, ligados ao santuário de Dan (cf. K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, p. 319). *Qorah* foi chefe de um clã e liderou uma revolta contra Moisés e seu irmão Aarão (cf. Nm 16), e, por causa disso, teve seu clã exterminado. Todavia, textos pós-exílicos como 1Cr 9,19; 16,1-19 citam os *Qorahlitas* como pessoas dedicadas ao serviço litúrgico do templo.

²¹² O verbo *‘arag* (“anelar”, “desejar”, “ansiar”) está na 3ª pessoa do feminino singular, mas tem por sujeito um substantivo masculino, *cervo*, seguido do substantivo feminino *nefesh*.

²¹³ Não traduzimos Elohîm/El por Deus, pois no salmo utiliza-se o termo tanto no plural como no singular. Entre os Salmos 42 a 83 predominam os termos Elohîm/El (epíteto comum para definir a divindade no Antigo Oriente Próximo). Disto resulta a nomenclatura de *Saltério elohista* para os salmos que pertencem a este bloco (cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 757; K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, pp. 251.308).

Ela é para mim, minha lágrima, um pão, dia e noite,	4a	הִתְחַלֵּץ לִי הַמַּעֲתֵי לָחֶם יוֹמָם וְלַיְלָה
enquanto dizem ²¹⁴ para mim todos os dias:	4b	בְּאָמַר אֵלַי כָּל-הַיּוֹם
onde está o teu <i>Elohîm</i> ?	4c	אַיִה אֱלֹהֶיךָ:
Essas [coisas] eu quero recordar	5a	אַלְהָ אֲזַכְרָה
e eu quero derramar contra mim, minha alma ,	5b	וְאֲשַׁפְּכָה עָלַי נַפְשִׁי
porque eu passava ^b com a multidão,	5c	כִּי אֶעֱבֹר בַּסֶּף
eu os conduzia ^b até a casa de <i>Elohîm</i> ,	5d	אֲדַהֵם עַד-בַּיִת אֱלֹהִים
ao som de júbilo ²¹⁵ e hino de ação de graças	5e	בְּקוֹל-רִנָּה וְתוֹדָה
de uma multidão em festa.	5f	הַמּוֹן חוֹגֵג:
Por que tu te deixas abater, minha alma ,	6a	מַדּוּ תִשְׁתַּחֲחִי נַפְשִׁי
e te perturbas ^a contra mim?	6b	וּתְהַמִּי עָלַי
Espera por <i>Elohîm</i> ,	6c	הַחֲוִילִי לְאֱלֹהִים
porque eu ainda poderei confessá-lo:	6d	כִּי-עוֹד אוֹרְנוּ
salvação ^b da minha face e meu <i>Elohîm</i> ^c .		יְשׁוּעוֹת פָּנָיו: ⁷ אֱלֹהֵי
Contra mim, minha alma está perturbada;	7a	עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתַּחֲחִי
contra isso ²¹⁶ , eu recordo de ti ^d	7b	עַל-כֵּן אֲזַכְרָהךָ
da terra do Jordão e dos Hermons ²¹⁷ ,	7c	מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְהַרְמוֹנִים
de entre o monte Mizar.		מִהַר מִצְעָר:
Abismo ²¹⁸ pelo abismo está clamando	8a	תְּהוֹם-אֶל-תְּהוֹם קוֹרָא
ao som de tuas cascatas;	8b	לְקוֹל צְנוּרֶיךָ
todos os teus perigos e tuas ondas	8c	כָּל-מִשְׁבָּרֶיךָ וְגִלְיֶיךָ
contra mim passaram.		עָלַי עָבְרוּ:
De dia, YHWH determina a sua bondade	9a	יוֹמָם יִצְוֶה יְהוָה חַסְדּוֹ
e de noite o seu cântico ^a está comigo,	9b	וּבַלַּיְלָה שִׁירָה עִמִּי
uma oração ^b ao <i>EI</i> da minha vida ²¹⁹ .	9c	תְּפִלָּה לְאֵל חַיִּי:

²¹⁴ Literalmente: *ao dizer* ou *no dizer*. O verbo encontra-se no infinito construto preposicionado e sem um sujeito explícito, podendo ser traduzido tanto no singular como no plural. Admite-se o valor impessoal da forma verbal (cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, PIB, Roma 1996, nn. 124-125) e o sentido temporal para a preposição *b^e*, que aparece ligada só mais duas vezes a este verbo (cf. Dt 4,10; Ez 36,20).

²¹⁵ O termo *ranan* indica a alegria que acompanha a dança litúrgica; *tôdah* evoca os sacrifícios de louvor e de ação de graças; e *hagag* evoca a celebração litúrgica, na qual os participantes vivem uma euforia muito forte. Todos estes três termos, que evocam uma experiência do orante, estão contrapostos à situação angustiante que ele está vivendo no seu presente.

²¹⁶ A locução *al-kên* denota a luta interior do orante, pois ele não aceita o que está remoendo dentro de si.

²¹⁷ A citação no plural corrobora um conhecimento geográfico, pois corresponde à cadeia montanhosa do Líbano. O orante encontra-se numa zona de confins territoriais na parte setentrional da Palestina.

²¹⁸ O termo *l'hôm* é, normalmente, traduzido por oceano, que representa uma enorme massa de águas profundas (cf. Jn 2,6). Dá-nos a ideia de imenso reservatório de água que se vê do alto de uma colina, formado pelas fortes águas que correm de um rio e se precipitam do alto num grande buraco e não se sabe o seu fim. A imagem da catarata traduz bem a realidade de um lugar profundo (cf. R. L. HARRIS., “*thm*”, in *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, ed. R. Laird Harris – Gleason L. Archer, Jr. – Bruce K. Waltke. Vida Nova, São Paulo 1998, pp. 1632-1633).

²¹⁹ A frase é usada ainda em Eclo 23,4 num contexto que alude à ação do inimigo opressor (cf. Eclo, 23,3).

Eu quero dizer para <i>El</i> :	10a	אֹמְרָה לְאֵל
Minha rocha!	10b	סִלְעִי
Por que me esqueceste?	10c	לָמָּה שָׁכַחְתָּנִי
Por que eclipsado eu caminho,	10d	לָמָּה־קָּהַר אֲלֶיךָ
por causa da opressão do inimigo?	10e	בְּלַחֲץ אוֹיֵב:
Como um triturado em meus ossos,	11a	בְּרֵצַח בְּעֲצָמוֹתַי
eles reprovam-me,		יִחַרְפוּנִי
os meus adversários,		צוֹרְרֵי
quando dizem a mim todo o dia:	11b	בְּאָמְרָם אֵלַי כָּל־הַיּוֹם
onde está o teu <i>Elohîm</i> ?	11c	אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ:
Por que tu te deixas abater, minha alma ,	12a	מַה־תִּשְׁתַּחֲחִי נַפְשִׁי
e te perturbas contra mim?	12b	וּמַה־תִּתְקַדְּמִי עָלַי
Espera por <i>Elohîm</i> ,	12c	הִזְחִילֵי לְאֱלֹהִים
porque eu ainda poderei confessá-lo:	12d	כִּי־עוֹד אוֹדְנֶנּוּ
salvação da ^b minha face e meu <i>Elohîm</i> ^b .	12e	יְשׁוּעַת פָּנַי וְאֱלֹהֵי:

Versículo 2^a: *como um cervo* (כַּצְּיָדִי) é uma forma masculina atestada (cf. Is 35,6). Existe a proposta, do aparato crítico da BHS, de se ler: *como uma cerva* (כַּצְּיָדִית), uma forma feminina no estado construto (Sl 22,1; Pr 5,19; Jr 14,5 são textos em que ocorre a forma sem preposição), supondo que a letra *tau* tenha caído por haplografia²²⁰. Isto não resolve a questão de concordância entre o verbo no feminino e o sujeito no masculino.

A proposta de se ler um feminino, *corsa*, seria válida se houvesse a aceitação da forma masculina com um sentido epiceno, o que não vem ao caso, já que o termo nos dois gêneros aparece na Bíblia hebraica. Manter a forma masculina seria interessante, pois favoreceria o contraste entre o orante e a sede que sente por seu Elohim²²¹.

Versículo 2^b: dois manuscritos da Peshita e do Targum trazem o Tetragrama, YHWH, ao invés de Elohim. Esta mudança nas versões busca amenizar a tensão que se cria no texto em virtude da única alusão isolada do Tetragrama no v. 9.

Versículo 3^b: a única ocorrência no saltério do verbo רָאָה (“ver”), na 1^a pessoa do singular no *nifal* (“ser visto”, “aparecer”, “mostrar-se”), encontra-se neste salmo; razão de poucos manuscritos da Peshita e do Targum corrigirem para o *qal*. É possível que o uso da forma no *nifal* tenha um valor teológico, pois seria a tentativa de um copista escrupuloso, desejoso de corrigir teologicamente o texto, pois ninguém pode “ver” a face de YHWH e continuar vivendo (cf. Ex 33,20)²²². A LXX, porém, apóiaria o TM, pois traz ὀφθῆσομαι (1^a pessoa do indicativo futuro passivo: “serei visto”). A Peshita acrescentou, por causa da mudança na forma verbal, um sufixo de 2^a pessoa do masculino singular: “tua face” (em hebraico, *panèkā*). A tradução, “me mostrarei”, manteria o sentido nifal e evitaria o problema (cf. Lv 16,2; 1Rs 18,15).

Versículo 5^{b-b}: as traduções possuem diversas opções de leitura²²³: “sob a Tenda do Poderoso”, interpretando *sōk* como tenda (BJ); “eu transpunha a barreira”, interpretando o termo como derivado do verbo *sākar*, com o sentido de interromper (TEB); “desfilaba entre hileras de notables”, interpretando o segundo termo como derivado do verbo *ʿādar* com o sentido de pessoas notáveis (Cantera-Iglesias); “cómo pasaba al recinto y avanzaba hasta la casa de Dios”, interpretando *sōk* como recinto e mantendo o verbo *dādah* com o sentido de caminhar (Peregrino). Nossa tradução assume a via intermediária entre a versão de Cantera-Iglesias e do Peregrino²²⁴.

Versículo 6^a: à diferença do TM, que traz somente o pronome interrogativo no v. 12 e no Sl 43,5 (יִמְדֶה-תְּיָדָמִי עָלָי), a LXX e a Peshita possuem uma lição uniforme, com o

²²⁰ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 765, nota 11.

²²¹ Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 4, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2005, 243-244.

²²² Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 4, 245-247; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 592.

²²³ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 767; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 592.

²²⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino – Antiguo Testamento – Poesía – Edición de Estudio*, Tomo II, Verbo Divino, Madrid 1998², p. 634; F. CANTERA – M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia – Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. BAC, Madrid 2003², p. 627.

pronome, nos três versículos do refrão (cf. Sl 42,6.12; 43,5): *e por que te perturbas contra mim* (καὶ ἵνα τί συνταράσσεις).

Versículo 6^b: *salvações das minhas faces* seria uma tradução literal, pois ישועות é um plural intensivo²²⁵, concordando com o plural construto פָּנָי, com ou sem a *mater lectiones* (cf. Sl 42,12 e Sl 43,5); lemos no singular.

Versículo 6^c/7: a LXX traz o primeiro termo do v. 7 unido ao final do v. 6: σωτήριον τοῦ προσώπου μου ὁ θεός μου (*salvador da minha face [e] meu Deus*), considerando a lição do final do v. 12 e do Sl 43,5. A proposta de correção é aceitável, visto que o próprio texto hebraico apoiaria a correção, sem que houvesse mudança consonantal. Assume-se uma separação consonantal diferente, vendo o *waw* final do termo *pānāw* pertencendo ao termo *w^elōrāy* do versículo seguinte (פָּנָי וְאֵלֹהֵי).

Todavia, o problema ainda persiste, pois a locução final do v. 12^{b-b} e do Sl 43,5 (פָּנָי וְאֵלֹהֵי), que serviria para corrigir o v. 6^c/7, em alguns manuscritos hebraicos e no Targum aparece, exatamente, separada: פָּנָי וְאֵלֹהֵי. Dois manuscritos hebraicos tentam resolver a questão colocando também um *waw* no termo Elohim וְאֵלֹהֵי, o que criaria uma dificuldade maior. Dois códices da LXX (Vaticanus e Sinaiticus) e a versão Copta tentaram resolver o problema omitindo o *waw* copulativo.

Versículo 7^d: alguns códices da LXX (Coislianus, Veronensis e Sinaiticus) e a versão Copta trazem o Tetragrama após dizer *eu me recordo de ti*, a fim de não se fazer confusão do objeto ao qual se refere o sufixo pronominal. Alguns manuscritos hebraicos trazem Elohim, procurando manter o epíteto que é predominante no salmo.

Versículo 9^a: seguimos o Qere da lição massorética, lendo *o seu canto* (שִׁירֹו) em referência a Elohim e não o Ketib *o canto dela* (שִׁירָהּ), que poderia ser uma referência ao canto que a noite traz à lembrança do orante.

Versículo 9^b: poucos manuscritos hebraicos trazem תְּהַלֵּלָהּ, *louvor*, ao invés de תְּפַלֵּלָהּ, *oração*, buscando harmonizar com o termo *seu canto* (שִׁירֹו).

Em síntese, os problemas apontados pelo aparato crítico da BHS não afetam, essencialmente, o TM. Se por um lado, busca-se corrigir certos problemas do Sl 42 com o Sl 43, por outro lado, as mesmas diferenças encontradas podem servir para questionar, a partir do Sl 42, o valor textual das variantes presentes no Sl 43. Julgo oportuno, porém, seguir a sugestão do aparato crítico, quanto ao final do v. 6 e o início do v. 7, a fim de se manter o refrão completo, bem como a leitura do Qere no v. 9.

2. Estrutura

Os Salmos 42 e 43 poderiam ser considerados um único Salmo²²⁶. A estrutura estaria demarcada pela dúplice pergunta: *onde está o teu Deus?* (42,4.11) e na fala do

²²⁵ Cf. Gesenius' *Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch – A. E. Cowley. Clarendon, USA 1910², § 124d.

²²⁶ Os Sl 42 e Sl 43 podem ser lidos como um único salmo, mas nada impede de ser ler, individualmente, o Sl 42,1-12. O principal argumento sobre a unidade entre estes dois salmos recai na presença do mesmo

orante, como se reconhecesse, de fato, tal abandono (cf. Sl 43,2). A expectativa salvífica está presente no refrão do Sl 42,6.12 e Sl 43,5. Caso os dois salmos sejam lidos como um só salmo, o nome divino apareceria 22 vezes e corresponderia às letras do alfabeto²²⁷.

Todavia, o Sl 42 possui duas partes que se desenvolvem em torno dos tormentos que o orante está passando e se concluem com a certeza que brota da sua esperança: *salvação da minha face e meu Elohim* (v. 6.12). Se a tradução do final do v. 6 e do v. 12 for feita de forma análoga, considerando o problema textual que existe entre o final do v. 6 e o início do v. 7, a relação das duas partes ficaria ainda mais enfatizada.

O Sl 43 poderia ser, igualmente, uma releitura posterior do Sl 42 para aplicar, ao inimigo e opressor (cf. Sl 42,10), a conotação desejada pelo orante ao pedir que Elohim seja o seu juiz frente a uma nação infiel e ao homem iníquo (cf. Sl 43,1). Tal observação poderia justificar a ausência de um título para o Sl 43, dado que apoiaria a intenção posterior de ser criar uma unidade pela continuidade temática com o Sl 42.

Ravasi considera a estrutura do Sl 42–43 sob o aspecto de três cenas²²⁸. A primeira cena trata do passado nostálgico (vv. 2-6), construída sobre os tópicos: água (v.2-3); alimento: a pergunta sarcástica, “onde está o teu Deus?”, (v. 4); templo (v. 5), e a *antífona* (v. 6). A segunda cena trata do presente trágico (vv. 7-12), construído sobre os tópicos: água (v. 7-8); lamentação (v. 9-10): inimigos e “rocha”; ossos e a pergunta sarcástica: “onde está o teu Deus?” (v. 11), e a *antífona* (v. 12). A terceira cena trata do futuro luminoso (43,1-5), construído sobre os tópicos: lamentação (v. 1-2): inimigos e “fortaleza”; templo (v. 3-4) e a *antífona* (v. 5).

A tríplice divisão temporal, passado-presente-futuro, proposta por Ravasi não é, a meu ver, totalmente feliz. Nas duas primeiras partes, no que Ravasi chama de antífona, encontra-se exatamente um sinal da esperança do orante. Este dado poderia, facilmente, ser colocado como anúncio de um futuro luminoso. O mesmo diga-se sobre o presente, pois o Sl 43,1 denota que o orante ainda continua numa situação de aflição e que não lhe resta outra alternativa senão invocar Elohim como juiz da sua causa.

Outro elemento que não nos permite falar de total simetria entre o Sl 42 e o Sl 43 está no fato da expressão *minha alma* reaparecer, somente, uma só vez no Sl 43,5,

refrão: 42,6.12 e 43,5 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 593-594). A. Weiser (*Os Salmos*. Paulus, São Paulo 1994, p. 256) e G. Ravasi (*Il Libro dei Salmi*, p. 758-759.761) estão entre os que defendem a hipótese da unidade entre os Sl 42 e 43, e, além do argumento sobre o mesmo refrão, citado por Alonso e Carniti, aludem à semelhança temática, estilística e na ausência da epígrafe no Sl 43.

²²⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI., *Salmos I*, p. 593-594. J. BORTOLINI, *Conhecer e rezar os Salmos*, p. 180; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 761).

²²⁸ Cf. G. RAVASI, *Il Libro di Salmi*, p. 764.

enquanto que no Sl 42, ela é uma constante: v. 2.3.5.6.7.12. Contra o nosso argumento teríamos, pelo somatório das alusões, o número sete, indicando uma plenitude ao lado do termo Elohim. Todavia, a expressão *minha alma* poderia estar subentendida na expressão *minha vida* (v. 9), perfazendo, igualmente, o total de sete ocorrências. O Sl 42,1-12 tem como protagonistas o orante-criatura, simbolizado pelas expressões *minha alma – minha vida* e Elohim, a rocha em quem o orante confia o seu destino e situação.

Uma estrutura alternativa

No Sl 42 encontra-se um destinatário psicológico: *minha alma*. A ela, o orante fala a respeito de outros sujeitos: Elohim, que é o principal objeto do seu desejo, e os inimigos opressores, que o ofendem com a pergunta sarcástica: *onde está o teu Elohim?*

O primeiro sujeito de quem o orante fala, pela metáfora com a *minha alma*, é Elohim. Este epíteto é citado treze vezes no salmo, e em uma única vez o orante utiliza o Tetragrama sagrado YHWH (v. 9). Em todas as outras treze ocorrências, o orante utiliza o nome comum *El* no singular (v. 9.10) e o plural *Elohim* (v. 2.3³.4.5.6.7.11.12²). O uso de *Elohim*, com sufixos pronominais aparece duas vezes na 1ª pessoa do singular, *meu Deus* (v. 7.12), e na 2ª pessoa do singular, *teu Deus* (cf. 4.11).

Ao lado de Elohim, o orante trava uma espécie de diálogo com a *minha alma*. Ele tenta consolar sua alma inconsolada e sedenta de Elohim. O orante e sua alma figuram como se fossem distintos, estão feridos, e, então, descobre-se o terceiro sujeito, são os que dizem: *onde está o teu Elohim?* (v. 4.11), denominados de inimigo opressor (v. 10).

Apesar deste inimigo, o solilóquio do orante com a sua alma revela um fator psicológico: ele está vivendo um drama-litígio que o consome fortemente por dentro²²⁹.

A profissão de fé no Sl 42,6.12 evoca as maravilhas operadas por Deus no passado. O sofrimento pelo qual passaram os israelitas no Egito e as etapas necessárias da libertação, operadas por Elohim, alimentam a fé do orante. Ele, apesar de tão grande sofrimento, continua certo de que Elohim agirá em seu favor, revertendo a situação.

Portanto, o Sl 42 pode ser dividido em duas partes levando-se em consideração a expressão *minha alma*, a pergunta dos opressores (*onde está o teu Elohim?*) e a esperança do orante duplamente marcada: *salvação da minha face e meu Elohim*.

3. As partes do Sl 42 e seu respectivo comentário

1ª Parte: vv. 2-5 + refrão

²²⁹ O solilóquio tem neste salmo a função psicológica de auto-exortação, na qual o orante busca estimular-se, a fim de suportar suas dores e desterro (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 596)

² *Como um cervo anseia por cursos de água,
assim **minha alma** anseia por ti, ó Elohim.*

A 1ª parte tem início com uma metáfora²³⁰ contendo um paralelismo que evoca o anseio do orante, que se expressa e se derrama por inteiro, corpo e alma, bramando pelo que proporciona a vida. De fato, *nefesh* evoca a pessoa em sua totalidade²³¹, isto é, o “eu” do orante lúcido, mas profundamente assolado pela sua dura realidade.

A água desejada pela garganta sedenta do orante é expressão, por um lado, do seu ardente desejo pelas fontes que proporcionam o necessário para se viver, mas, por outro lado, simbolizam o seu desejo de salvação. A experiência da aridez, do desejo da chuva e da água, que mantém homens e animais com vida, é uma típica imagem que acompanhou os povos do Antigo Oriente Próximo²³².

O anseio do orante por Elohim, como providência e salvação, imprime o sentido que ele deseja manifestar através da metáfora do cervo que, sequioso, anseia pelas águas correntes²³³. O verbo *‘arag* representa, aplicado ao ser humano, um desejo interior por aquilo que pode satisfazer a necessidade de quem está privado de um elemento fundamental para se viver²³⁴. Neste caso, Elohim é a única água capaz de saciar os anseios do orante, isto é, de salvar. Por isso, o orante inicia seu solilóquio por um pesar cheio de nostalgia.

Assim como um cervo deseja saciar sua sede com águas correntes, isto é, com água não estagnada, mas que corre e fecunda o solo por onde passa; o orante deseja saciar sua sede com a presença do seu Elohim, que é uma divindade viva, à diferença das divindades onde o orante se encontra ou para onde ele se encaminha.

Esta diferença está evidenciada, exatamente, no v. 3, no qual o orante faz uma afirmação que distingue o seu Elohim dos elohim dos outros povos:

²³⁰ O Sl 42 é o único caso do saltério que começa com uma metáfora (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 594; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 759).

²³¹ *Nefesh* conota, ao mesmo tempo, *alma*, *goela*, ou *garganta*, evidenciando a pessoa como um todo (cf. E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II. Ed. Cristandad, Madrid 1985, pp. 102-133).

²³² Sobre a importância teológica da água no Antigo Oriente Próximo, em particular na Palestina, ver J. L. MCKENZIE, “água”, in *Diccionario Bíblico*. Paulus, São Paulo 1983⁷, pp. 18-19; W. C. KAISER, “*may – mayim*”, in *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 829-832.

²³³ A imagem da água é pertinente no Sl 42: foi introduzida nos vv. 2-3, retomada nas lágrimas do orante no v.4 e na alusão às cascatas e ondas do v. 8. Ao lado disso, o Sl 63,2 apresenta uma temática bastante próxima ao Sl 42. Aqui, a comparação da alma sedenta por Deus é feita com o cervo sedento por águas correntes; lá, a alma sedenta por Deus é feita com a terra seca, desejosa das águas das chuvas que amolecem os seus sulcos e a fazem florescer. De igual maneira, pode-se perceber uma alma que se consome no desejo de salvação, como expressa no Sl 119,81-84.

²³⁴ Em Jl 1,20 temos a última alusão ao verbo, que se encontra aplicada diretamente ao anseio dos animais pelo líquido precioso, a água, pois eles estão numa situação de aridez desoladora.

³ **Minha alma** tem sede de Elohim,
do Elohim vivo;
Quando irei e me mostrarei à face de **Elohim**?

O desejo do orante é manifesto através da primeira pergunta, que ele coloca para si mesmo no v. 3c: *Quando irei e mostrarei à face de Elohim?* Esta pergunta denota uma situação de privação vital do orante. É uma pergunta repleta de nostalgia, razão do sofrer do orante, porque alude a um passado alegre e marcado pela experiência religiosa quando, constantemente, ele se encaminhava para o templo e frequentava o seu culto²³⁵.

O orante não contempla o lugar daquele em que ele crê, mas procura entender o que ama, sofrendo diante da realidade que o angustia e torna seu coração pesado pela luta interior que trava consigo mesmo. A sede de Elohim é a sede de quem deseja se apresentar diante do único capaz de saciar, em plenitude, o seu desejo de salvação²³⁶.

A angustia físico-espiritual do orante, expressa pela realidade da sede, nos vv. 2-3, é ampliada com a imagem da fome, simbolizada pela amargura diante da dor e da miséria de quem se alimenta do pão das suas próprias lágrimas:

⁴ *Ela é para mim, minha lágrima, um pão,
dia e noite,*

Enquanto o orante caminha, “engolindo suas lágrimas, sem dúvida, sente mais sede das águas das fontes”²³⁷. As lágrimas que afloram das pupilas do orante, que escorrem pelo seu rosto e que deveriam saciar a sua sede²³⁸, são evocadas, curiosamente, como alimento dentro de uma realidade temporal completa: *dia e noite*.

O orante transcorre o tempo entre lágrimas. Grande é o seu sofrimento (cf. Sl 80,6; 102,10). Um pranto de lamentação causado, talvez, por uma real situação de carestia e maus tratos, agravada pelo pior insulto que um fiel piedoso poderia receber dos seus opressores:

*enquanto dizem para mim todos os dias:
onde está o teu Elohim?*

O insulto sarcástico traduz uma dura realidade²³⁹: o orante é membro de um povo derrotado pelo seu inimigo (cf. v. 10). A derrota de um povo era vista como derrota do

²³⁵ Para Ravasi (*Il Libro dei Salmi*, p. 760), o orante seria um levita, forçado a viver na alta Galileia, impedido de se dirigir em peregrinação ao templo de Jerusalém. A lembrança da peregrinação do orante no v. 5, não seria, necessariamente, um argumento a favor de que o orante fosse, de fato, um levita.

²³⁶ Cf. Santo AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos* (Enarrationes in psalmos), Salmos 1–50. Paulus, São Paulo 1997, p. 694–695.

²³⁷ Cf. Idem, p. 695.

²³⁸ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 763; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 599.

²³⁹ Alonso e Carniti (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 599) admitem que a pergunta possa advir de “politeístas estrangeiros”, mas não a ligam com inimigos bélicos. Todavia, 2Rs

seu Elohim, porque este não teria sido capaz de evitar a vitória do inimigo opressor²⁴⁰. O orante é membro de um povo no qual o seu Elohim não pode ser mostrado, porque não permite ser confundido com nada na criação.

A resposta para a pergunta insolente – *onde está o teu Elohim?* – encontra-se na lembrança do orante, quando ele era livre para participar da peregrinação anual à casa do seu Elohim²⁴¹. Uma peregrinação que acontecia em meio à alegria de uma multidão que caminhava entre cantos, louvor e festa. O orante lembra-se de que ele era um dos primeiros, pois conduzia os demais e porque desejava chegar logo à *casa de Elohim*.

⁵ *Essas coisas eu quero recordar
e eu quero derramar contra mim, **minha alma**,
porque eu passava com a multidão,
eu os conduzia até a casa de Elohim,
ao som de júbilo e hino de ação de graças
de uma multidão em festa.*

O orante encontra-se longe do templo, isto é, longe do sinal e da fronteira sagrada da vida, onde o culto expressava o seu íntimo convívio com o seu Elohim. A lembrança da *casa de Elohim*, da sua liturgia e da alegria, supria a carência da sua imagem e mostra que o orante vive, agora, um presente repleto de tristezas, que se opõe a um passado de alegria. A recordação da dinâmica festiva, com as orações e louvores que se elevavam a Elohim durante a peregrinação e, principalmente, ao adentrar em sua casa, são a tentativa de sustentar o orante, ajudando-o a suportar a dor dos insultos.

Diante deste quadro, pode-se pensar num movimento inverso. Ao invés de uma peregrinação na direção do templo, em ritmo festivo, o orante encontra-se entre os que sobreviveram ao ataque do inimigo e, feito prisioneiro, está sendo conduzido para o cativeiro, experimentando a sede, a fome, o pranto, a lamentação e o insulto.

Enquanto caminha, distanciando-se da sua pátria e da casa do seu Elohim, o orante, que não pode falar com alguém do seu próprio povo, emite gemidos e por eles expressa sua autoconfiança em Elohim ao seu próprio *nefesh*:

⁶ *Por que tu te deixas abater, **minha alma**,
e te perturbas contra mim?*

18,13–19,19 e Jl 2,17 são textos que oferecem um contexto favorável para esta ligação, pois o insulto ao Elohim do povo eleito transparece através da mesma pergunta *onde está o teu Elohim?*

²⁴⁰ O Elohim do orante, representante do povo eleito, é diferente dos elohim dos outros povos. A polêmica não assume, categoricamente, um debate anti-idolátrico neste salmo, mas evidencia a disputa comum em torno da divindade que mais prontamente é capaz de responder aos apelos dos seus devotos (cf. Dt 4,7).

²⁴¹ O silêncio de Deus, diante do sofrimento do justo (cf. Sl 22,1-6) foi utilizado pelos inimigos opressores como um ato manifesto da impotência, do descaso e da indiferença de Deus em relação ao seu povo, ou, na pior das hipóteses, como uma prova da sua não existência. A posição teológica, porém, do lado do povo eleito, irá conceber este silêncio como uma forma de corrigir as suas infidelidades (cf. Mq 7,10).

*Espera por Elohim,
porque eu ainda poderei confessá-lo:
salvação da minha face e meu Elohim.*

Este apelo, que se repete duas vezes no Sl 42 (vv. 6.12), é uma tentativa de repelir o sofrimento evocando uma confiança inabalável em Elohim. O orante busca na sua fé, depositada no seu Elohim, um consolo capaz de mantê-lo com vida no presente, alentando a esperança de um futuro diante do seu Elohim.

A alma do orante está triste e o agita, isto é, o reprova interiormente talvez com gemidos perturbadores. É um modo para expressar o próprio íntimo abatido, sofrido e angustiado. Não obstante tudo, o orante define o seu Elohim: é digno de louvor, mesmo tendo permitido a vitória do inimigo opressor. O seu Elohim, mudando a calamitosa situação, mostrará o seu poder subtraindo o orante da sua angustia.

Ao inimigo opressor que lhe diz: *onde está o teu Elohim?*, o orante não responde. A sua fala é interna, dirigindo à sua própria alma um sopro de esperança: *Espera por Elohim, porque eu ainda poderei confessá-lo: salvação da minha face e meu Elohim.*

Se, por um lado, a face do orante recebe insultos; por outro lado, ele tem sua face, mesmo longe e distante, voltada para o seu Elohim, que lhe traz salvação.

2ª Parte: vv. 7-11 + refrão

A segunda parte do salmo relaciona-se bem com a primeira parte. Liga-se ao v. 6 pela frase: *Contra mim, **minha alma** está perturbada* (v. 7a); liga-se ao v. 5, pelo verbo na 1ª pessoa do singular: *eu recordo* (v. 7b); e liga-se com os vv. 2-4, ao citar a região setentrional da Galileia, onde se encontram as fontes do rio Jordão, que alimentam os cursos de água citados v. 2: *da terra do Jordão e dos Hermons, de entre o monte Mizar* (v. 7c). Uma região marcada pela presença de água contrasta com a dureza de quem estava suspirando por águas correntes, da primeira parte deste salmo.

⁷ *Contra mim, **minha alma** está perturbada;
contra isso, eu me recordo de ti,
da terra do Jordão e dos Hermons,
de entre o monte Mizar.*

O combate interior, que o orante trava com sua alma, parece ser mais duro e cruel do que a experiência da falta de água, dos seus anseios por Elohim e do sarcasmo que vem do inimigo opressor. A luta interna que abate o orante é muito mais dura do que a luta externa. O seu íntimo perturbado é sinal de um terrível quadro psicológico.

A referência à terra do Jordão evoca o local, atualmente conhecido por *Baneas*, onde se encontra, ainda hoje, uma das fontes do rio Jordão²⁴².

A referência à cadeia montanhosa do Hermon mostra que o orante está se distanciando da terra prometida, em particular do monte que ele ama, o monte Sião, onde se encontra a casa de Elohim. Esta referência evoca, também, os cursos de águas que eram alimentados pelo degelo na Primavera, ajudando a florescer o território.

Quanto ao monte Mizar, não temos informação sobre a sua exata localização²⁴³.

A referência geográfica pode ser uma alusão aos locais pelos quais o orante passou ou estava passando, vendo que se distanciava, cada vez mais, da *casa de Elohim*.

Pode-se afirmar, contudo, que o orante nos situa no local onde se encontram as cascatas que formam o Jordão, o qual atravessará e irrigará a terra prometida.

Todavia, o orante ao dizer: *contra isso, eu recordo de ti*, expressa uma aflição causada em seu íntimo, à diferença do insulto que lhe vem do externo: *onde está o teu Elohim?* (v. 4c.).

O verbo *zākār* com sufixo pronominal masculino, na 2ª pessoa do singular, refere-se, provavelmente, a Elohim. A perturbação da alma deste orante é combatida com a lembrança de Elohim ou ela lhe dá a ocasião para orante se lembrar de seu Elohim.

A imagem descrita no v. 8 não deveria ser vista, num primeiro momento, como algo nocivo, como se fosse uma inquietação psicológica negativa que retorna à mente e ao coração do orante. Não há razões para se pensar que o orante esteja fazendo uma alusão à ação punitiva de seu Elohim, porque, logo a seguir, proclamará a ação bondosa do Senhor, que o acompanha de dia e de noite (v. 9), pois dirá a respeito do seu Elohim: “minha rocha” (v. 10)²⁴⁴.

*⁸ Abismo pelo abismo está clamando,
ao som de tuas cascatas;
todos os teus perigos e tuas ondas
sobre mim passaram.*

²⁴² *Baneas* é uma deturpação de *Paneas*. *Pan* era a divindade dos prados e rebanhos, cultuada ao Norte da Palestina numa gruta-santuário sobre a base meridional do Hermon. Neste local, fluía a fonte oriental do Jordão (Cf. C. KOPP, *I Luoghi Santi degli Evangelii*. Massimo, Milano 1958, p.387; A. Weiser, *Os Salmos*, p. 258; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 769), no território que, nos tempos de Jesus, fora administrado por Filipe, após a morte de Herodes Magno (cf. Mt 16,13).

²⁴³ Para uma discussão a respeito, veja-se G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 769.

²⁴⁴ Ravasi (*Il Libro dei Salmi*, p. 763.769-770) defende esta negatividade, contrapondo os vv. 2-6 aos vv. 7-12: “o poeta buscava uma água alentadora (I estrofe), encontrou uma água oceânica destruidora (II estrofe); buscou Deus, água que cria e fecunda (I estrofe), encontrou Deus, água tempestiva e irresistível (II estrofe)”. A positividade, segundo Ravasi, só retornará no Sl 43, que compõe a III estrofe. J. Bortolini também alude à segunda parte do salmo de forma negativa (cf. *Conhecer e rezar os Salmos*, p. 180-181).

Esta imagem pode ser uma constatação sobre uma localidade impressionante. O orante a conhece ou a presenciou quando estava passando por ela. *Abismo, cascatas, perigos e ondas* representam, ao lado da terra do Jordão, da cadeia montanhosa do Hermon e do monte Mizar, uma forma do orante descrever a experiência que faz da força da natureza, constatando as obras magníficas do seu Elohim Criador²⁴⁵. As forças da natureza contrastam com a força que oprime e abate a sua alma.

O orante experimentou sem interrupção uma dura realidade: um combate externo frente ao inimigo opressor, que o insulta, insultando o seu Elohim; e um combate interno frente à sua desolada alma, que combate com a força da lembrança consoladora de YHWH, seu Elohim salvador, narrada no contexto de um dia completo.

*⁹ De dia, YHWH determina a sua bondade
e de noite o seu cântico está comigo,
uma oração ao **EI** da minha vida.*

Dia e noite simbolizam a totalidade do tempo, mas também refletem um esquema binário, no qual uma realidade se contrapõe à outra: prosperidade alcançada durante o dia e adversidade sofrida durante a noite²⁴⁶. É um artifício literário e teológico que ajuda a perceber a continuidade da situação vivida pelo orante que oscila entre lamentação e esperança, angústia e busca de consolo, prostração e soerguimento.

Nestes dois pólos, porém, a presença de YHWH é reconhecida e manifestada, lembrada e experimentada pelo orante: por um lado, ele, em seu solilóquio, vive um drama que o angustia, por outro lado, ele proclama para si mesmo uma certeza capaz de ajudá-lo a superar o seu drama: na ausência de seu Elohim, ele encontra a sua constante presença de fidelidade e de graça. Em outras palavras, o silêncio de Elohim é uma eloquente voz presencial em seu íntimo, que se torna a “casa de Elohim” para ele.

Em contraposição aos escárnios dirigidos, reiteradamente, *todos os dias*, ao orante (v. 4), na nova alusão temporal rítmica, *de dia... e de noite...*, o orante também percebia

²⁴⁵ A imagem do abismo é admitida como uma alusão ao sheol, temido quando se experimenta uma grave enfermidade, pautada na força da alusão aos ossos triturados do v. 11 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 595; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 769). Todavia, a imagem do inimigo opressor tem mais a ver com uma situação de escravidão, em terra estrangeira, do que um insulto dirigido ao orante por causa de uma enfermidade. Para Ravasi (*Il Libro dei Salmi*, p. 763), as águas evocam o caos do oceano primordial e elas são uma precisa referência de uma região topográfica no saltério ao lado da referência aos “canais de Babilônia” do Sl 137. Parece-me desproporcional a citação de Jn 2,3 por Ravasi, visto que o salmo em Jonas tem a ver com as profundezas dos oceanos; bem como citar a falha do Mar Morto em relação ao nível do Mar Mediterrâneo, para evocar os abismos, visto que a cena evoca as fontes do Jordão e a cadeia montanhosa do Hermon.

²⁴⁶ Cf. Santo AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, p. 695.

que sua vida estava sendo preservada por YHWH em meio a todas as adversidades sofridas²⁴⁷.

Enquanto caminhava *de dia*, o *hesed* de YHWH o fortalecia e, quando suspendia a marcha, o orante tinha a companhia do cântico de YHWH que sustentava sua oração, matéria do louvor ao Elohim que ele declara *El da minha vida*, o único capaz de salvá-lo de sua insuportável situação (cf. Sl 66,9).

Nada nos impede de ver neste versículo uma alusão à vitória sobre os egípcios, uma lembrança das façanhas de YHWH a favor do seu povo, que experimentou, durante o dia, a nuvem que protegia do calor do sol e mostrava o caminho, e, durante a noite, a coluna de fogo que os aquecia do frio e os iluminava (cf. Ex 13,21-22). Esta lembrança justificaria o único uso do Tetragrama Sagrado, evocando a revelação de Ex 34,6-7.

Não obstante todo o esforço que o orante tem feito para suportar a dor que angustia a sua alma, bem como tudo o que tem procurado se lembrar do seu Elohim, ele não deixa de continuar colocando suas dúvidas para o seu Elohim. Ele quer respostas!

¹⁰ *Eu quero dizer para EI: minha rocha!
Por que me esqueceste?
Por que eclipsado eu caminho,
por causa da opressão do inimigo?*

A Elohim, o orante faz uma forte afirmação de fé: *minha rocha!* É uma imagem que pode, ao lado dos abismos, cascatas, perigos e ondas, aludir à geografia do local por onde o orante passa ou se encontra²⁴⁸. Todavia, mais do que isso, é uma profissão de fé. O orante não está apoiado em obras humanas, mas no Elohim verdadeiro.

O orante luta para manter a sua confiança em Elohim. É por causa desta certeza, que ele se sente aberto para expor ao seu Elohim o que ele está experimentando: tristeza por deixar a terra onde está a casa do seu Elohim, e dela se afastar oprimido pelo seu inimigo. O distanciamento da casa de Elohim (dimensão topográfica) e a experiência evocada da ausência que ocupa o lugar da desejada presença de Elohim (dimensão psicológica) é uma paradoxo psicológico na afirmação de fé do orante.

Enquanto ele se lembra do seu Elohim, apresentando-lhe a sua angustia e sua dor, queixa-se por se sentir esquecido. O drama, que o orante está vivendo, atinge um

²⁴⁷ À diferença do grito desesperado de um justo que se sente abandonado por Elohim, que demonstra o seu silêncio, permitindo que os acontecimentos sigam um curso absurdo (cf. Sl 22,2-3).

²⁴⁸ O termo *selaç*, rocha, foi utilizado no momento da prova do deserto, determinando a exclusão de Moisés da terra prometida (cf. Nm 20,10). As ocorrências, com o sufixo de 1ª comum singular, estão relacionadas a Deus: quatro vezes no saltério (cf. 18,3; 31,4; 42,10; 71,3) e uma única vez em 2Sm 22,2. É um dado relevante, pois a prova do deserto tinha a ver com a sede do povo, como o contexto do Sl 42.

clímax. A pergunta do orante (*por que me esqueceste?*) é uma súplica²⁴⁹, típica reação do justo sofredor, que necessita dizer a si mesmo: *retorna à tua calma, minha alma, porque YHWH te beneficiou* (Sl 116,7)²⁵⁰.

A opressão é muito grande, composta de insultos que atingem até mesmo os seus ossos²⁵¹. A ação dos inimigos é semelhante à ação dos assassinos, que lembra o sofrimento padecido no Egito (*reṣaḥ*)²⁵². São os sofrimentos de quem perdeu a liberdade física, mas se sente atacado psicologicamente, sem alguma piedade pelo opressor.

¹¹ *Como um triturado em meus ossos,
eles reprovam-me,
os meus adversários,
quando dizem a mim todo o dia:
onde está o teu **Elohîm**?*

O orante utiliza uma nova metáfora que indica de forma intensa o seu sofrimento interior²⁵³, e, por meio desta comparação, evidencia a força da maior agressão sofrida: a zombaria que reduz sua fé à impotência, porque o seu Elohîm, na concepção do opressor, não se demonstrou capaz de impedir a vitória de quem o atormenta dizendo: *onde está o teu Elohîm?*

Não obstante tudo isso, o orante conclui a sua oração exigindo que sua alma tenha confiança, porque Elohîm não desampara aquele que nele espera. Neste sentido, o hoje da dor e das intempéries sofridas pode ser suportado pela certeza que emana da fé em um amanhã restaurador. A expectativa do orante é uma semente de esperança: ele sofre com a certeza de poder contemplar a face do seu Elohîm que lhe dá salvação e força para superar as adversidades.

¹² *Por que tu te deixas abater, **minha alma**,
e te perturbas contra mim?
Espera por **Elohîm**,
porque eu ainda poderei confessá-lo:
salvação da minha face e meu **Elohîm**.*

A lembrança dos bons momentos na eufórica peregrinação rumo à casa de Elohîm é um ato interno de quem sabe e luta com o presente doloroso à luz de um passado

²⁴⁹ O morto, que habita o sheol, não pode se lembrar mais em louvar YHWH (cf. Sl 6,6) ou ser lembrado por YHWH (cf. Sl 88,6). Todavia, YHWH continua fazendo misericórdia até para os mortos (cf. Rt 2,20).

²⁵⁰ Não acredito, particularmente, que a situação de dor e de sofrimento do orante sejam argumentos suficientes para se ler este salmo no espírito da retribuição, como pensa Ravasi, atribuindo ao sofrimento do salmista uma forma de expiar uma culpa ou pecado (cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, p. 770).

²⁵¹ Houve quem cogitasse que a peregrinação do orante não foi concluída devido a algo que resultou na fratura de seus ossos (cf. K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, p. 156).

²⁵² Cf. W. WHITE, “*reṣaḥ*”, in *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1451.

²⁵³ A imagem da dor interna, evocada pela alusão aos próprios ossos, encontra-se em Jr 23,9; Sl 6,3; 22,15; 31,11; 32,3; 51,10.

glorioso²⁵⁴. A lembrança, então, é para o hoje do orante um mecanismo de defesa, no qual ele atesta para si mesmo que Elohim reverte a sua situação. Este mecanismo psíquico pertinente, marcado pela forma hifil do verbo *yāhāl*, denota que o orante tudo faz para lutar contra as suas incertezas e contra as dificuldades operadoras de morte no seu presente, abrindo uma perspectiva de esperança para o futuro²⁵⁵.

4. Contexto vital

O Sl 42,1-12 retrata uma situação de grande sofrimento, que levou o orante²⁵⁶ a expressar sua dor através de metáforas e de sentimentos que caracterizavam a sua dura realidade pessoal, mas que também representa a dimensão comunitária e social do seu povo: v. 2: sede; v. 4: fome e lágrimas; v. 5: lembranças de bons momentos; v. 10: sentimento de abandono e opressão do inimigo; v. 11: insulto dos adversários e maus tratos físicos, com grande dosagem de esperança (v. 6.12)²⁵⁷.

A realidade geográfica marca a dinâmica interna deste salmo e serve como um rico cenário para expressar contrastes. O desejo dos animais e dos homens pela água é o representante das necessidades básicas de quem tenta viver num ambiente de grande aridez. Como se não bastasse o ambiente desolador, que já golpeia naturalmente os seus habitantes, cair nas mãos de inimigos e opressores acentua, ainda mais, o sofrimento e a dor do orante.

Ao lado destes elementos, o verbo *shiah*, que significa “abater-se” ou “perturbar-se” (cf. Sl 44,26) ou *shāhāh*, que significa “inclinarse”; *shiah* no hitpolel expressa o desejo de alguém se ver livre de uma situação próxima da morte²⁵⁸. É o sentimento perturbador que se encontra presente nos vv. 6.7.10.12. Nestes versículos, percebe-se o estado desolador em que o orante se encontra, mas com o qual não se conforma.

A terminologia empregada leva-nos a pensar que a situação vital existente por detrás deste salmo tem a ver com uma guerra, na qual o orante teve a graça de estar

²⁵⁴ O Sl 84, com marca *Yahwista*, apresenta uma nostalgia oposta ao exilado que fala no Sl 42, pois o orante lembra-se com um cântico que exalta o templo acima de qualquer alegria experimentável fora dele.

²⁵⁵ Para Ravasi (*Il Libro dei Salmi*, p. 762), a tríplice dimensão temporal se alcança somente considerando o Sl 43,1-5 ao lado do Sl 42. Todavia, as duas partes do Sl 42 já deixam entrever esta esperança.

²⁵⁶ Para Alonso e Carniti, “o poema não se identifica com a sua gênese” e não é possível identificar o “eu” do orante com o poeta responsável por elaborar este salmo que utilizou um “recurso didático de expositor, para solicitar a fantasia do leitor” (cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos I*, p. 594)

²⁵⁷ Esta é uma percepção imanente do Sl 42,1-12, captada pelo seu sentido e organização interna. O orante, seus anseios, suas queixas, lembranças e esperanças compõem o argumento e a função que transparecem no único salmo que se inicia com uma metáfora.

²⁵⁸ Cf. L. RUPPERT, “*šwh, šjh šhh*”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. VII. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993, p. 1211.

entre os sobreviventes que foram extraditados da sua pátria e levados como escravos. Uma prática bastante comum no Antigo Oriente Próximo (cf. 2Rs 17,6; 23,12; 25,11).

A ênfase nos termos Elohim/El e a única menção do Tetragrama no v. 9, permitem-nos cogitar que este salmo pertencia, originalmente, ao Israel do Norte e que passou por uma nova edição em Judá após a queda de Samaria ou durante o exílio em Babilônia²⁵⁹.

A destruição de Samaria e a destruição de Jerusalém por obra dos inimigos, a consequente destruição dos santuários, o exílio para os que sobreviveram e a dureza que se experimenta numa condição adversa, são realidades que provocam desolação física. Estas conduzem o orante à dor de um drama interno e fazem florescer o paradoxo de quem se sabe temente a Elohim, mas vive a experiência da sua ausência-presença.

5. Atualização

Um homem provado pela dor, angustiado pela injustiça, espera um dia poder estar, novamente, na casa de seu Elohim. O anseio por Elohim é um anseio por sua justiça, que é a única força capaz de trazer consolo nas adversidades físicas e espirituais.

O que conta para nós não é, simplesmente, aquilo que o orante sente, mas o vigor e a sabedoria que ele demonstra ter diante das situações conflitantes; é a sabedoria que ele nos ensina, pela forma de expressar sua dor, mas, sobretudo, sua confiança e sua fé.

O peso do sofrimento, que o orante está carregando, passa a ser compartilhado na medida em que ele encontra uma forma de vencer os insultos recebidos. Ele testemunha uma certeza: na aparente ausência do seu Elohim, ele encontra a força da sua presença benéfica e salvífica dia e noite. A intensidade dos sentimentos e a sinceridade das expressões do orante produzem no leitor uma empatia vital com a temática deste salmo.

A experiência do orante, que encontramos no Sl 42,1-12, implica, de algum modo, numa experiência pessoal, mas que se verifica compartilhada e ordenada à celebração comunitária da fé em Elohim²⁶⁰. Neste sentido, a experiência psicológica concreta do orante torna-se um campeão da experiência sociológica, em face a uma situação ou contexto vital que se cristalizou numa experiência literária, que alcança o homem que sofre com as injustiças e com as demoras de Deus em qualquer tempo ou lugar.

Apesar dos numerosos avanços nas diversas áreas do saber, nós ainda vivemos em um mundo marcado por tantas injustiças e opressões. Um mundo, contudo, que possui

²⁵⁹ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 760.

²⁶⁰ A experiência do culto é fundamental para a determinação do contexto social e das experiências pessoais religiosas válidas que se encontram formuladas e catalogadas no saltério, que é, segundo Gunkel, uma literatura funcional e pragmática (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi della fiducia*, pp. 7-8).

diversos modos e mecanismos para se rebelar contra as diversas formas de violências sofridas ou produzidas por um sistema que vive e promove desigualdades sociais.

Um ditado popular, que soa mais como um axioma, afirma: *a natureza é lenta, mas é incoercível e implacável*. Isto é, no momento determinado, a natureza, a criação que nos circunda ou a nossa própria natureza humana, saberá cobrar o que lhe pertence, resgatando e recuperando o que lhe é devido à justiça não praticada ou respeitada.

A escolha do Sl 42,1-12, para esta comunicação, justifica-se pelo seguinte:

A partir dos elementos da natureza: a menção do cervo que anseia por cursos de água (v. 2); a alternância entre dia e noite (vv. 4.9); a menção da terra do Jordão, dos Hermons e do monte Mizar (v. 7); a menção do abismo, do fragor das cascatas, dos perigos e das ondas (v. 8), o orante constrói, pelo solilóquio eloquente com a sua alma abatida, uma argumentação capaz de dar a si mesmo, e para nós, um sopro de esperança para suportar as opressões e qualquer momento desfavorável gerador de angustia.

Não é possível classificar o Sl 42,1-12 como uma oração propriamente dita, pois somente o v. 10 ofereceria um ponto a favor desta classificação. Elohim é o destinatário do orante no desejo que ele tem de dizer: *minha rocha!* Todavia, pelo conteúdo deste solilóquio, o ouvinte-leitor encontra os elementos necessários para elaborar sua oração.

Na verdade, o orante demonstra a necessidade de superar a crise pela qual estava passando, procurando, na sua lembrança, os argumentos e critérios que o ajudassem a não esmorecer pela angustia e tristeza, visto que, apesar de tudo, ele sobreviveu ao ataque inimigo.

Ser-nos-ia lícito tomar a pergunta (*onde está o teu Elohim?*), e fazer dela a nossa pergunta diante de tantas catástrofes e crises em nosso mundo, que clama por melhores cuidados? Creio que não! Seria melhor perguntar: onde estão os homens de bom senso e de boa vontade? A pergunta sarcástica, porém, continua sendo colocada por ateus e por pessoas vacilantes na fé, que não sabem ou não conseguem discernir a existência de Deus e sua infinita bondade, coexistindo com as diferentes catástrofes produzidas pela natureza ou pelo homem que continua desrespeitando-a sem piedade ou escrúpulos.

Em várias partes do nosso planeta, pessoas estão sofrendo com a fome, a sede, as guerras, as novas formas de escravidão, com o monopólio dos recursos naturais e tecnológicos, e, no campo religioso, com as diferentes formas de fundamentalismos.

Quantos se dizem a serviço de Deus e estão fazendo a Bíblia dizer aquilo que o Deus da revelação nunca entendeu dizer, mandou dizer ou fazer em seu nome?²⁶¹

Se não nos é licito tomar a pergunta, podemos considerar o que ela representou para o orante e aprender com ele a fazer desta pergunta uma ocasião para superar a angústia, os sofrimentos e as incertezas da nossa época, para afirmar, diante dela, a fé no Elohim vivente (v. 3), em quem depositamos a nossa esperança de salvação (v. 6).

Diante de algumas instituições e sistemas, considerados inabaláveis por muitos, mas que estão mostrando sua vulnerabilidade, o orante nos incita a não esmorecer diante das incertezas, mas a afirmar com fé: *Eu quero dizer para El: minha rocha!* (v. 10).

Esta afirmação constitui a única realidade estável para nós que professamos a fé em um Deus que cria, sustenta, governa, liberta e entrega a sua vida pela nossa, dizendo que ele não veio para condenar o mundo, mas salvá-lo (cf. Jo 3,17; 12,47).

Este Congresso quer dar um passo a mais em relação à nossa responsabilidade, como teólogos e cientistas da religião, no que diz respeito à preservação sustentável do planeta em que vivemos e estamos “construindo” ou colocando em sérios riscos.

Acredito que uma das maiores contribuições que podemos oferecer é não vacilar na fé diante do quadro alarmante de tantas injustiças e opressões que se apresentam, dia e noite, diante dos nossos olhos. É preciso, ao lado da fé professada, assumir a postura condizente e coerente com a verdade à qual servimos e que procuramos testemunhar por palavras e ações. Esta postura define-se como comportamento: o amor incondicional.

Um mundo melhor, mais humano, fraterno e respeitado, exige, principalmente por parte dos crentes, o uso responsável dos seus recursos. O combate às injustiças acontece devidamente quando a fé que professamos se traduz em obras de justiça e caridade.

Se, por um lado, em tantas ocasiões, nos sentimos vítimas das injustiças e das opressões, ao interno ou ao externo de nossas instituições, por outro lado, em tantas outras ocasiões, podemos estar fazendo vítimas, se assumimos atitudes de intolerância.

Todavia, com o orante deste salmo, podemos e devemos, através de uma postura profética, dizer que não fechamos os olhos e nossos lábios diante das injustiças e das diferentes formas de opressão. O Sl 42,1-12 soa como uma profecia proferida para os ouvidos mais próximos do orante: ele mesmo! E, hoje, para cada um de nós.

²⁶¹ Cf. Leonardo A. FERNANDES, “Leituras inaceitáveis (espúrias) da Palavra de Deus”, *Coletânea* 15/1 (2009) pp. 11-31; Maria de Lourdes C. LIMA, “Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão”, *Atualidade Teológica* 33 (2009) pp. 332-359.

Com o orante, podemos sofrer com sentido e com fé, consentindo passar por diversas situações ou locais, nos quais chamaremos a atenção mais pelo testemunho coerente de vida do que pela multiplicação de nossas palavras repletas de achismos.

De algum modo, a proposta que julgamos possuir como válida para o mundo será, de fato, válida se ela já nos alcançou no nosso modo de sentir, de pensar e de propor a verdade da fé para nós mesmos. Deveríamos nunca esquecer: *não pode falar de Deus aos outros, quem ainda não aprendeu a ouvir Deus que fala* na sua Palavra e na natureza que nos circunda, clamando por libertação (cf. Rm 1,18-23). Como diz Agostinho:

“Procuro também eu o meu Deus, a fim de verificar se é possível não só acreditar, mas igualmente ver alguma coisa. Pois, vejo as coisas que meu Deus criou, mas não vejo meu Deus que as fez, mas... considerando também que a realidade invisível de Deus tornou-se inteligível através das criaturas (cf. Rm 1,), o que farei para encontrar meu Deus?”²⁶²

Ao lado disso, deveríamos pensar sempre: *aquele que fez uma opção de vida com Deus, fez, também, uma opção por todas as consequências de uma vida com Deus.*

O Sl 42,1-12 representa o ser humano diante não só das dificuldades que advém do externo, mas representa-o nas suas dores, inquietações e provocantes angustias emocionais. Para sobreviver ao caos externo e interno, o ser humano deve aprender, com o orante deste salmo, a dizer a si mesmo palavras de confiança e de esperança.

Sofrer com paciência “as ausências ou as demoras de Deus”, ajuda a compreender as múltiplas formas pelas quais cada pessoa pode superar uma visão reducionista que elabora e apresenta Deus apenas como um solucionador imediato de problemas.

A primeira mudança a acontecer não diz respeito à transformação da situação da própria dor ou sofrimento, mas essa deve ocorrer na postura interna de quem aprende se posicionar com coragem a partir de uma auto-exortação convincente para si mesmo: *Por que tu te deixas abater, minha alma, e te perturbas contra mim? Espera por Elohim, porque eu ainda poderei confessar: salvação da minha face e meu Elohim.*

²⁶² Santo AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, p. 696.

A confissão de fé conforme Paulo e Marcos: uma aproximação a partir de 1 Cor 12,1-3

Marcus Aurélio Alves Mareano*

RESUMO: Em 1 Cor 12, 3 lemos: “Ninguém pode dizer: ‘Jesus Cristo é o Senhor’ a não ser pelo Espírito Santo”. Logo, para Paulo, a confissão de fé é movida pelo Espírito Santo. Marcos, possível discípulo de Paulo, apresenta no seu evangelho uma narrativa que culmina com a confissão do centuriado: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus!” (Mc 15, 39). Então, analisaremos a perícopa de 1 Cor 12, 1-3 com alguns paralelos no *corpus paulinum* que confirmam a confissão de fé é movida pelo Espírito Santo, abordando, em seguida, como aparece em essa temática em Marcos, a fim de perceber as semelhanças e diferenças entre Paulo e Marcos.

1 Exposição do problema

Embora Marcos tenha sido companheiro de viagem de Paulo²⁶³, ele não expressou tantos elementos da teologia paulina quanto Lucas. No entanto, percebemos relações possíveis entre essas duas teologias do Novo Testamento.

Marcos, sendo o primeiro dos evangelhos, poderia estar muito próximo dos escritos paulinos, entretanto, os pontos de aproximações não são tão explorados, mas possíveis, verificando as preferências de cada um, os contextos, gêneros e objetivos dos seus escritos.

O primeiro evangelho se desenvolve numa trama, o segredo messiânico, que culmina, na cruz, com a confissão de fé: “Verdadeiramente este homem era filho de Deus” (Mc 15,3), formando uma inclusão com o a voz no batismo de Jesus em Mc 1,11 e concluindo com o temor das mulheres (16,8).

Para Paulo, a confissão de fé é movida pelo Espírito Santo e Marcos pouco fala do Espírito Santo²⁶⁴, mesmo assim sem a explícita função de confessar a fé em Jesus Cristo, mas relacionado à pessoa de Jesus.

A confissão de fé “Jesus é o Senhor”, uma das mais antigas e importantíssima para algumas comunidades primitivas, não aparece explicitamente no primeiro evangelho, demonstrando interesse por outras fórmulas mais desenvolvidas. Então, como relacionar os dois escritos?

Partindo dos textos bíblicos, captaremos algumas elaborações cristológicas no Novo Testamento, como se desenvolveram e se relacionaram, iluminando a nossa compreensão da fé em Cristo hoje.

2 Exame do dados

Primeiro partiremos de uma análise de 1 Cor 12,1-3 para percebemos as relações possíveis desse texto paulino com o evangelho de Marcos, observando também, o quanto possível, como Mateus e Lucas usaram Marcos e a Fonte Q.

2.1 Análise de 1 Cor 12,1-3

O capítulo 12 de 1 Coríntios possui uma clara articulação, nos quais os três primeiros versículos constituem uma introdução que evidenciam o critério para se distinguir os verdadeiros e os falsos carismáticos.

* Mestrando em Teologia da FAJE

²⁶³ At 13,5.13; 15,36.37.39; Cl 4,10; 2 Tm 4,11; Fm 1,24.

²⁶⁴ Mc 1,8; 3,29; 12,36; 13,11: uma vez no começo do evangelho e as outras no corpo da narrativa. Somente a palavra *pneuma*: 1,10.12.23.26.27; 2,8; 3.11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 8,12; 9,17.20.25; 14,38.

Após apresentar que a rejeição ou a aceitação do senhorio de Jesus como exclusão ou pertença ao Espírito Santo (1-3), segue-se um trecho, em que, apesar da pluralidade, é o Espírito Santo a origem única dos carismas (4-11). A mesma relação unidade-pluralidade está na base da metáfora com o corpo humano: apesar de muitos membros, um só corpo (12-27). Concluindo com uma aplicação da imagem do corpo com a comunidade cristã (28-30). O versículo final (31) conclui o capítulo 12 e prenuncia o discurso sobre o carisma do amor.

Em 1 Cor 12,1-3, Paulo inicia sua resposta à comunidade de Corinto pretendendo preencher uma lacuna no conhecimento dos carismas para a vida cristã, que a comunidade já conhecia muito bem no ambiente pagão. O risco para os neoconvertidos era de entender a ação do Espírito Santo da mesma maneira como os fenômenos de exaltação dos pagãos.

Paulo sublinha o contraste entre as diferentes experiências, deslocando a atenção do caráter fenomenológico para o seu objetivo, pois não é modo, mas o conteúdo do discurso inspirado que determina sua autenticidade. Então, a experiência pagã escraviza, pois os ídolos são mudos e sem vida; contrariamente, o Espírito é a força que leva à livre confissão de fé: “Jesus é o Senhor” (3b), sendo assim, o critério de autenticidade do carisma.

Portanto, quem rejeita Jesus como Senhor não pode ser inspirado pelo Espírito Santo, porque este não opera neutramente, mas conduzindo a Cristo, por isso, algumas vezes se chama Espírito de Cristo²⁶⁵ (Rm 8,9; Fl 1,19), e não há confissão do senhorio de Jesus fora dele e nem rejeição de Jesus sob seu influxo. Assim, o Espírito Santo não é uma força cega, muda e indiferente como a idolatria, mas um dom de Deus para o reconhecimento de que Jesus é o Senhor.

Para indicar isso, Paulo utiliza duas sentenças cristológicas antitéticas. A sentença positiva: “Jesus é o Senhor” remonta ao cristianismo primitivo de língua grega e indica o caráter transcendental e divino de Jesus, ligado à ressurreição (Rm 10,9; 1 Cor 8,6; Fl 2,11). Para as reuniões comunitárias essa fórmula aparece como uma doxologia àquele a quem se adere pela fé.

A sentença negativa: “maldito seja Jesus²⁶⁶”, expressa rejeição. Possivelmente tirado ambiente judaico, que teria aplicado a Jesus Dt 21,23: “Maldito aquele que foi suspenso no madeiro”; ou ainda, um princípio dos cristãos contaminados pelo gnosticismo que rejeitavam o Jesus terreno. Barbaglio²⁶⁷ acha provável que Paulo tenha criado a fórmula para contrastar com a fórmula positiva.

Então, para Paulo é importantíssima o a confissão “Jesus é o Senhor”, que aparece explicitamente no trecho analisado e abundantemente em 1 Cor e nos seus outros escritos, como também a ação do Espírito Santo como promotor dessa confissão.

2.2 O Espírito Santo em Marcos

O primeiro texto que fala do Espírito Santo está no começo²⁶⁸ do evangelho de Marcos (1,1-13), no qual se fala três vezes 1,8.10.12 acerca do Espírito, dentre estas, uma com o adjetivo Santo (v. 8).

A afirmação de João Batista a respeito de Jesus: “Eu vos batizei com água. Ele, porém, vos batizará com o Espírito Santo²⁶⁹” (1,8), expressa a superioridade da obra de Jesus à obra do batista. O Espírito Santo está vinculado essencialmente a Jesus, ao contrário das três citações no corpo da obra marcana que se situam em contextos nos quais os escribas discutem com Jesus (3,29; 12,36) ou, no final, como testemunho por causa de Jesus (13,11).

²⁶⁵ Espírito do Senhor: 2 Cor 3,13.18. Espírito de Deus: Rm 8,9.14; 15,19; 1 Cor 2,11.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3; Ef 4,30; Fl 3,3.

²⁶⁶ Sobre as suposições da origem desta fórmula: BARRETT, C. K. **La prima Lettera ai Corinti**: testo e commento. Bologna: Dehoniane, 1979, p. 346-347.

²⁶⁷ **As Cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989. p. 323.

²⁶⁸ Seguimos a divisão presente em: KONINGS, J. **Marcos**. São Paulo: Loyola, 1994. Consideramos também as conclusões de MORALES RÍOS, Jorge Humberto. **El Espiritu Santo en San Marcos**: texto y contexto. Roma: PIB, 2004, 54-55.

²⁶⁹ Mt e Lc acrescentam: “e fogo” e ainda o dito sobre o julgamento. Cf. n. 204 de KONINGS, J. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005.

A segunda vez que aparece o termo Espírito Santo (3,29) é na perícopé de Mc 3,22-30, que é o centro de um “sanduíche”, cujos extremos são a relação de Jesus com seus parentes (3,20-21; 3,31-35). Os vv. 28-29 constituem uma sentença enfática que respondem às graves acusações dos escribas contra Jesus (3,22.30), que diziam que ele estava possuído por Beelzebul, significando a rejeição de Jesus que tem o poder de perdoar os pecados.

A perícopé de Mc 12,35-37²⁷⁰ possui três partes: uma introdução com a pergunta dos escribas acerca da filiação davídica do Messias (v. 35), a citação do Salmo 110,1 e a conclusão com outra pergunta (v. 37a) e a reação da multidão (v. 37b). As inúmeras controvérsias que aparecem em Mc 11-13 têm, nesta específica (12,35-37), um encerramento para confundir os ouvintes que implicavam com a messianidade de Jesus. O Espírito Santo aparece aqui apenas para justificar a inspiração divina de Davi no Sl 110,1²⁷¹, em que ele chama Senhor.

O dito de 13,11²⁷² se situa no discurso escatológico de Marcos e é colocado numa oposição que apresenta o Espírito Santo como o sujeito do falar e do testemunhar do cristão. Esse trecho é uma exortação à comunidade sofredora de perseguições, para que essas ocasiões sejam momentos para proclamação do Evangelho, pela força do Espírito Santo.

Em Marcos, o Espírito Santo está vinculado, direta ou indiretamente, a Jesus e em nenhuma passagem aos discípulos, porém a última ocorrência do termo (13,11) anuncia que o Espírito falará no discípulo para testemunhar o Evangelho.

2.3 Senhor em Marcos

A primeira vez que aparece o termo Senhor (1,3) é citando Is 40,3 na abertura do evangelho de Marcos, ainda não aplicado a Jesus.

Na primeira parte de Marcos, o título “Senhor” aparece numa discussão com os fariseus (2,28), na qual Jesus diz ser senhor até do sábado. Em 5,19, Jesus dirige-se ao endemoninhado para que anuncie o que fez por ele o Senhor, citando implicitamente o Sl 66,6²⁷³. A última vez é em 7,28, em que a siro-fenícia chama a Jesus de Senhor.

Na segunda parte do evangelho, o termo Senhor aparecerá nos relatos de Jesus em Jerusalém, logo na sua entrada (11,9) e dizendo respeito a citações do Antigo Testamento (12,9.11.29.30.36.37). Duas vezes (13,20.35) aparece no discurso escatológico e em nenhuma delas referida a uma confissão de fé em Cristo.

Por fim, no final acrescentado ao evangelho de Marcos, o termo aparece duas vezes (16,19.20) referido a Jesus, como um título dado e reconhecido pela comunidade, mas sem estar num contexto de uma confissão de fé como em 1 Cor 12,1-3 e outras passagens dos escritos de Paulo.

Logo a confissão “Jesus é o Senhor”, que Paulo diz ser critério da ação do Espírito Santo (1 Cor 12,1-3), não é tão essencial para Marcos, embora tal título apareça aplicado a Jesus, Marcos se interessa por uma confissão de fé mais desenvolvida.

2.4 As confissões “Cristo”, “Filho de Deus” e “Filho do Homem” em Marcos

Se não é tão importante chamar Jesus de Senhor para Marcos, a comunidade confessa Jesus como Cristo e Filho de Deus, enquanto Jesus diz de si mesmo ser Filho do Homem²⁷⁴.

A confissão de Jesus como Cristo, que aparece no centro do evangelho de Marcos (8,27-30), aparece uma vez antes no início do evangelho (1,1), e na confissão de Pedro (8,29). Depois, na segunda parte do evangelho: no *logion* sobre a caridade com os discípulos de Cristo (9,41), na pergunta aos escribas sobre o Cristo (12,35), no discurso escatológico (13,21), na interrogação do sumo sacerdote (14,61) e na blasfêmia na cruz (15,32). Depois do episódio com

²⁷⁰ Mt conserva o termo “Espírito”, enquanto Lc omite. Cf. Konings, 2005, n. 831.

²⁷¹ H. Bietenhard argumenta que o título “Senhor” vem da aplicação do Sl 110 a Jesus e que Mc 12,35-37 é uma confirmação disso. BIETENHARD, H. Senhor. In: COENEN, L. BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Parte II. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2316-2324.

²⁷² Mt e Lc conservam, mas Mt diz: “Espírito do vosso Pai”. Cf. Konings, 2005, n. 839.

²⁷³ Em Lc 8,39, há a substituição de “Senhor” por “Deus”. Cf. Konings, 2005, n. 442.

²⁷⁴ No *Corpus Paulinum* não aparece o termo Filho do Homem. O termo Filho de Deus há apenas em: Rm 1,4; 1 Cor 1,19; Gl 2,20; Ef 4,13.

Pedro no caminho para Cesareia, a confissão de Jesus como Cristo tem sua importância, mas as confissões de “filho de Deus” e “filho do Homem” sobressaem no evangelho de Marcos.

A proclamação de Jesus como Filho de Deus que é ápice para Marcos em 15,39, aparece antes apenas três vezes: no início do evangelho (1,1), no grito dos espíritos impuros (3,11) e no desespero do endemoninhado (5,7). Só os demônios sabem do segredo messiânico que será revelado no final em 15,39²⁷⁵.

Entretanto, o título que Jesus diz de si mesmo é o de Filho do Homem, que aparece em Marcos na boca de Jesus, quando ele fala de si mesmo, consciente de seu ministério messiânico: 2,10.28; 8,31.38; 9, 9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.21.41.62²⁷⁶.

Portanto, Marcos possui uma cristologia mais elaborada do que a de Paulo e com respostas a questionamentos posteriores aos da comunidade evangelizada pelo apóstolo dos gentios.

3 Conclusão

Com esforço de sinteticamente apresentar uma relação possível entre Marcos e Paulo, percebemos mais um desenvolvimento da teologia paulina em Marcos do que o esquecimento ou aversão.

Evidentemente, as diferenças entre os gêneros literários, os períodos históricos e os contextos sócio-culturais não permitem ver com tanta clareza os temas paulinos nos evangelhos, nem mesmo em Marcos, que foi companheiro de Paulo e é o mais antigo dos evangelhos.

O Espírito Santo, tema tão desenvolvido para a Paulo, em Marcos aparece como pertencente a Jesus e não ainda aos discípulos, e mesmo que estes tenham que reconhecer quem é Jesus, isso só acontece perfeitamente após sua morte e ressurreição e não em 8, 27-30. À luz da ressurreição do Cristo²⁷⁷, no Espírito Santo, um discípulo pode testemunhar o Evangelho, mesmo em meio a perseguições (Mc 13,11).

O título “Senhor”, tão comum às comunidades primitivas e abundantemente presente no *Corpus Paulinum*, tem para Marcos uma importância secundária. Possivelmente, as pessoas da comunidade, predominantemente oriundas da gentilidade, já conheciam bem esse título e não havia problema com isso, mas era tempo explicitar melhor o significado da confissão de fé que “Jesus é o Cristo” e que “Jesus é o Senhor”, por isso, Marcos prefere explicitar esta elaboração com os títulos “Filho do Homem” e “Filho de Deus” e a realização disso na cruz, máxima expressão da debilidade humana.

Paulo não demonstra interesse pela vida pública de Jesus. Ele se atenta à cristologia herdada das tradições orais pré-paulinas, não chamando Jesus de Deus, mas qualificando-o com tal por meio dos diversos títulos dados. O seu ponto de partida é sua experiência com o pós-pascal na estrada de Damasco (cf. At 9, 1-19), concentrando sua mensagem às comunidades no cume da vida de Cristo: paixão, morte e ressurreição.

Embora pouco distantes no tempo e no espaço, Paulo e Marcos têm pontos de interseção e desenvolvimentos teológicos que nos ajudam a compreender hoje a autocomunicação de Deus em Jesus pela ação do Espírito Santo. Continuamos a elaborar nossas confissões reconhecendo o senhorio do crucificado-ressuscitado e desejamos expressar isso com a práxis diária.

Porém, mais do que uma titulação vale ter a mesma experiência de Paulo e dos primeiros discípulos, expressando: “minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2,20).

²⁷⁵ Em Mc 14,61 se lê literalmente: “Filho do Bendito”, que pode ser entendido como Filho de Deus, pois os judeus não deviam pronunciar o nome de Deus.

²⁷⁶ Minette de Tillesse apresenta as quatorze vezes a expressão “filho do Homem” em paralelo com as quatorze vezes que aparece “Reino de Deus” em Marcos (p. 590). Ele argumenta também que este título messiânico é uma chave de interpretação do segundo evangelho e recapitula os dois outros títulos (Cristo e Filho de Deus). Cf. MINETTE DE TILLESSE, Caetano. O Deus pelas costas: teologia narrativa do Novo Testamento. **Revista Bíblica Brasileira**. Fortaleza, n. 1-4, ano 13, 1996, p. 565-594. Fora dos sinóticos o termo “filho do homem” aparece apenas em: Jo 5,27; At 7,56; Hb 2,6 (citando o Sl 8, 5-7); Ap 1,13; 14,14 (citações de Dn 7,13), do total de 86 ocorrências em todo o NT, 81 se verifica nos sinóticos.

²⁷⁷ Marcos encerra em 16,8 sem um relato de aparição do ressuscitado, porém com um envio em missão para anunciar que o crucificado ressuscitou.

BIBLIOGRAFIA

- BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989.
- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos (I)**. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1990.
- BARRETT, C. K. **La prima Lettera ai Corinti**: testo e commento. Bologna: Dehoniane, 1979.
- BIETENHARD, H. Senhor. In: COENEN, L. BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Parte II. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2316-2324.
- CARVALHO, José Carlos. O Jesus de Paulo e Jesus dos Evangelhos. **Estudos Teológicos**, Coimbra, ano 14, p. 27-53, 2010.
- KOHLBERGER, J. et al. **The exhaustive Concordance to the Greek New Testament**. Michigan: Zedervan, 1995.
- KONINGS, Johan. **Marcos**. São Paulo: Loyola, 1994.
- KONINGS, Johan. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MINETTE DE TILLESSE, Caetano. O Deus pelas costas: teologia narrativa do Novo Testamento. **Revista Bíblica Brasileira**. Fortaleza, n. 1-4, ano 13, 1996.
- MORALES RÍOS, Jorge Humberto. **El Espíritu Santo en San Marcos**: texto y contexto. Roma: PIB, 2004.

A MISSÃO DA IGREJA E O CÂNTARO VAZIO: UMA REFLEXÃO MISSIOLÓGICA SOBRE O DIÁLOGO DE JESUS COM A SAMARITANA

João 4:39-42

Geraldo Magela de Oliveira-Silva²⁷⁸

Introdução

Este artigo tenta desenvolver uma reflexão missiológica a partir de um episódio marcante na vida de Jesus: o seu encontro com a mulher samaritana. Essa história tão conhecida, tantas vezes lida, pregada e até dramatizada em muitas igrejas é, essencialmente, evangelística e missiológica. É evangelística porque nela consta o teor da proposta do Evangelho, as boas notícias do Reino de Deus. É missiológica porque apresenta aspectos interessantes da missão da igreja, nos permitindo ver a partir do exemplo de Jesus qual deve ser a genuína atitude ao proclamarmos o evangelho e, por outro lado, revermos os equívocos na nossa maneira de conceber a missão da igreja. É, então, imprescindível que se reexamine a figura de Jesus nos evangelhos, sua atuação e, desta forma, sermos capazes de examinarmos profundamente a missão da igreja. E falar sobre missão é, noutras palavras, estar apto a resgatar a práxis transformadora de Jesus nas inúmeras possibilidades vivenciadas, com Deus e com o próximo, a partir da proclamação do evangelho, conforme explicitou o teólogo Gustavo Gutiérrez:

Anunciar o evangelho é proclamar que o amor de Deus está presente no devir histórico da humanidade, é fazer saber que não há ato humano que não se defina, em última instância, diante de Cristo. Pregar a Boa Nova é, para a igreja, ser sacramento da história, cumprir seu papel de comunidade-sinal da convocação de todos por Deus. É anunciar a chegada do Reino. A mensagem evangélica faz ver, sem evasões, o que está na raiz da injustiça social: o rompimento de uma fraternidade baseada em nossa situação de filhos do Pai; faz ver a alienação humana. Desse modo, a evangelização é um poderoso fator de personalização, graças a ela, todos tomam consciência do sentido profundo de sua existência histórica e vivem uma esperança ativa e criadora no pleno cumprimento da fraternidade que buscam com todas as forças.²⁷⁹

Portanto, é uma experiência de valor pedagógico riquíssimo que, em si, já nos ensina muita coisa sobre nossa identidade eclesial e sobre o caráter de nossa missão.

1. A missão como possibilidade ao diálogo (v. 1-8)

Ao ler atentamente o texto de João 4. 39-42, verificamos, a princípio, que Jesus decide subir para a região da Galiléia pelos caminhos de Samaria. A Província de Samaria era localizada entre as regiões da Judéia, ao sul, e da Galiléia, mais ao norte. Ficava aproximadamente 56km de Nazaré, e a mesma distância, no sentido sul, de Jerusalém.

²⁷⁸ Bacharel em teologia, especialista em Docência do Ensino Superior. Atualmente é orientador educacional e coordenador pedagógico da Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal de Fortaleza.

²⁷⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. p. 329.

As dificuldades de relacionamento entre os pequenos grupos na região era evidente. Eram causas antigas, que perduravam através da história e impediam o bom relacionamento entre judeus e samaritanos. A hostilidade entre Jerusalém e Samaria era sem dúvida um fator de conflito que se dava mais por razões políticas do que por religiosas, apesar de haver severas dificuldades religiosas entre ambos. Gerhard Von Rad aponta como motivo da dificuldade teológica que envolvia Judá e Samaria a desconfiança dos samaritanos fundada na ambiguidade da renovação cultural proposta pelos judeus, pois ambos evocavam o mesmo direito.²⁸⁰ Seja como for, até no tempo de Jesus, judeus e samaritanos, não tinham ainda acordo sobre o local escolhido para adoração. Desta forma, para os judeus, Jerusalém seria o local escolhido, ao mesmo tempo em que os samaritanos afirmavam que o local do templo seria na Palestina, no monte Garizim. E a discórdia entre eles estendeu-se a ponto de serem incomunicáveis, e se reconhecerem como “pedra de tropeço” no caminho um do outro.

O interessante é que, em meio a tantos conflitos, Jesus não evitou Samaria. E, ao tomar esta decisão, propõe uma estratégia missiológica que possui como princípio norteador a inclusão; ou seja, no processo de comunicação das Boas-Novas do Reino de Deus, não devemos evitar as pessoas; ao invés de tê-las como inimigas precisamos aproximar-nos delas, pois a essência da mensagem do Evangelho é o amor! O início do testemunho cristão é a consciência de que todos somos filhos amados de Deus, sem restrições nem obstáculos, porque os tais ruíram mediante a graça amorosa demonstrada em Cristo, e isto nos deve motivar a expressar ao outro que juntos formamos a grande família de Deus.

Enquanto os discípulos vão à cidade mais próxima comprar comida, Jesus, movido pelo cansaço, fome e sede que o fatigam na viagem, resolve parar e descansar em Sicar, a beira do poço de Jacó.²⁸¹ À luz do sol escaldante do meio-dia, Jesus avista uma mulher com um cântaro, que logo aproxima-se para tirar água. E puxa uma conversa com ela ao pedir-lhe, enfaticamente: — Dá-me de beber. Inicia-se, então, um diálogo.

Diálogo é, essencialmente, a comunicação mútua entre as pessoas. Neste sentido, considerando a necessidade do diálogo na missão da igreja, José Comblin, teólogo da libertação, esclarece:

Durante séculos a relação era entre um missionário, que sabia toda a verdade e ensinava essa verdade, e a outra pessoa, que era ignorante. Estabelecia-se, assim, uma relação entre tudo e nada. Agora, esse tipo de relação fica questionado. Voltando às origens, chega-se à consciência de que a missão não pode ser de conquista, nem aberta, nem sub-reptícia. Ela não pode ser uma imposição, mesmo uma imposição disfarçada pela superioridade intelectual do missionário. Hoje, a doutrina missiológica professa que a missão se realiza no diálogo. Um diálogo supõe o encontro entre duas pessoas iguais, que pelo menos se situam em nível de igualdade. Não há diálogo possível entre superior e inferior.²⁸²

²⁸⁰ Gerhard Von Rad. Teologia do Antigo Testamento. Vol. 2. São Paulo: ASTE, 1973, p.97.

²⁸¹ Conforme F. Owen, o poço de Jacó está a 800 m ao sul de Sicar, na estrada alta de Jerusalém, onde o caminho faz uma curva para entrar no vale situado entre o monte Garizim e o monte Ebal, sendo um dos lugares mais autênticos de todas as terras bíblicas. A Igreja Ortodoxa Grega adquiriu o lugar, e depois de muitos anos lá concluiu a construção de uma igreja. Um santuário de mármore fora construído sobre o poço que tem permanecido o mesmo por muitos séculos. Cf. OWEN, G. Frederick. Suplemento Arqueológico. In: *Bíblia de Referência Thompson*. Deerfield, Florida: Editora Vida, 1994. p. 1559.

²⁸² COMBLIN, José. Quais os desafios dos temas teológicos atuais? São Paulo: Paulus, 2005. pp. 20,21.

Portanto, a atitude de Cristo ao dialogar com a samaritana denuncia que, quando anunciamos as boas notícias do amor de Deus, não devemos ter a arrogância de supormos que somos os únicos portadores da verdade. A nossa atitude deve ser de humildade, capazes de perceber que somos imperfeitos, que temos necessidades, que somos portadores frágeis desta mensagem e, desta forma, capazes de reconhecermos no outro a presença do amor de Deus. A atitude de humildade de Jesus evidencia que o que anuncia o Evangelho não é maior ou superior que o que ouve; ambos estão em pé de igualdade diante do diálogo que começam. Portanto, comunicar o evangelho é uma atividade dialógica, uma via de mão dupla, onde não há aquele que entrega e o que recebe, mas ambos são envolvidos na dimensão do dar e do receber e são abençoados mutuamente pela dádiva do amor de Deus. Esta postura encontra eco no pensamento pedagógico do grande educador brasileiro, Paulo Freire, que diz:

É preciso que, [...], desde os começos vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. É nesse sentido que ensinar não é transferir conhecimentos, conteúdos, nem formar é a ação pela qual um sujeito criador dá forma, estilo ou alma a um corpo indeciso e acomodado. Não há docência sem discência, as duas se explicam, e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto um do outro.²⁸³

Corroborando com este entendimento o teólogo Afonso Murad diz: “A essência e função da igreja definem-se pelo serviço e diálogo com o mundo [...] *No diálogo Igreja-mundo, a Igreja também aprende e se purifica*”²⁸⁴ (Grifo meu).

Por muito tempo insistimos num jeito equivocado de comunicar o evangelho. Um jeito que, a priori, ver-se como superior, único portador da “verdade absoluta” e ignora o princípio da alteridade próprio da mensagem cristã. Por conta dessa atitude, atropelamos todos quantos põem-se à nossa mira de evangelização, e acabamos por mergulhar para dentro de si mesmo; ensimesmados; guetizados. Neste sentido, toda prática de evangelização da igreja não passa de mero proselitismo, como nos mostra José Comblin denunciando um modelo missiológico equivocado: “A atividade missionária consistiria em recrutar novos membros para a Igreja, introduzir mais gente, aumentar o prestígio e a influência social da Igreja. Usa-se a palavra para argumentar, convencer, atrair”²⁸⁵. A missão, portanto, se reduz à extensão dos grupos visíveis institucionalizados na Igreja atual. Esse procedimento é fruto de uma *concepção eclesiocêntrica da missão*, sobre a qual Degislando Lima diz resultar na “tendência predominante nos ciclos eclesiais e de reflexão missiológica em transformar a Igreja no conteúdo da missão, ou seja, reduzindo a missão cristã à expansão de áreas geográficas cristianizadas com uma expressão moldada pelo modelo cultural e eclesiológico trazido pelo missionário”²⁸⁶.

Devemos romper com esta tendência equivocada de proclamar a mensagem de Cristo. Tal postura se assemelha muito mais à prática da religião judaica da época, que em seu discurso e ação, inviabilizava qualquer relação amistosa com os samaritanos,

²⁸³ FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários ao ato da docência*. SP Paz e Terra 1998, p. 25.

²⁸⁴ MURAD, Afonso. A teologia visionária. In: SOARES, Afonso M. L. (org.) *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 54,55.

²⁸⁵ COMBLIN, José. Atualidade da teologia da missão. In: *REB*, v.32, fasc. 128, p. 800, dez. 1972.

²⁸⁶ LIMA, D. N. A criteriologia missiológica subjacente à eclesiologia de Juan Luis Segundo. In: SOARES, Afonso M. L. (org.) *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 109,110.

gentios e outras etnias. Esta maneira de comunicar o Reino de Deus é uma transgressão à sua mensagem, um desrespeito ao exemplo que Cristo nos legou. Nosso entendimento da missão deve partir não da Igreja e sim de Cristo. Sem a devida importância e radical decisão diante da vida e morte de Cristo, modelo para a nossa vida, “o evangelho se converte em verborragia e a evangelização, em proselitismo”.²⁸⁷ Por sua vez, a *concepção cristocêntrica da missão* consiste em renovar e imitar a própria missão de Jesus Cristo; resgatar sua práxis transformadora. Isto é o que deve marcar o nosso testemunho.

Cristo reestabelece o diálogo entre Deus e o ser humano; restaura não só a voz dos silenciados e excluídos, mas a possibilidade de comunicação, o canal de expressão do ser humano e o digno status de interlocutor com o Deus que é todo comunicação.

2. A missão como possibilidade de mudança de consciência na forma de percebermos o outro (v. 9, 16-18, 27)

O texto bíblico em destaque evidencia a missão da igreja como possibilidade de mudança de consciência na forma de percebermos o outro para amá-lo. Vejo aqui a proposta desafiadora de Jesus, atitude chave para missões sobre a qual Albert Nolan, teólogo sul-africano, escreve:

A chave para chegarmos a amar o próximo de forma genuína e espontânea deve ser procurada nas palavras “como a ti mesmo”: ama o teu próximo como a ti mesmo. Se eu pudesse aprender a ver o meu próximo como um eu igual a mim, ou como uma extensão do meu eu, um eu maior, amar o meu próximo seria tão natural e espontâneo como amar-me a mim mesmo. O que se pede é uma mudança fundamental de consciência na forma como vemos os outros seres humanos (Grifo do autor).²⁸⁸

E para que essa dimensão seja vivenciada é, portanto, imprescindível um movimento de colocar-se no lugar do outro, de acordo com as considerações de Nolan:

Colocarmo-nos no lugar do outro constitui uma experiência de sujeito-sujeito ou de eu-tu. Quando tomamos consciência de uma pessoa ou de outro eu, experimentamos uma espécie de comunhão com essa pessoa. É o princípio daquilo a que chamamos intimidade. [...] o tipo de proximidade que nos permite partilhar com o outro a nossa pessoa, os nossos sentimentos e o nosso caráter único (Grifo do autor).²⁸⁹

Nesse sentido, pretendo analisar esta passagem bíblica auxiliado por uma belíssima canção de Gilberto Gil, chamada *Copo Vazio*²⁹⁰:

*É sempre bom lembrar
Que um copo vazio
Está cheio de ar*

*É sempre bom lembrar
Que o ar sombrio de um rosto
Está cheio de um ar vazio
Vazio daquilo que no ar do copo*

²⁸⁷ PADILLA, C. R. *Missão integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. SP: FTL-B e Temática, 1992. p. 37.

²⁸⁸ NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. SP: Paulinas, 2008. p. 224.

²⁸⁹ Idem, p. 225.

²⁹⁰ © Gege Edições Musicais Ltda (Brasil e América do Sul) / Preta Music (Resto do mundo), 1974.

Ocupa um lugar

É sempre bom lembrar
Guardar de cor
Que o ar vazio de um rosto sombrio
Está cheio de dor

É sempre bom lembrar
Que um copo vazio
Está cheio de ar

Que o ar no copo ocupa o lugar do vinho
Que o vinho busca ocupar o lugar da dor
Que a dor ocupa a metade da verdade
A verdadeira natureza interior

Uma metade cheia, uma metade vazia
Uma metade tristeza, uma metade alegria
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor

É sempre bom lembrar
Que um copo vazio
Está cheio de ar

O poema revela-nos uma dimensão circunstancial que por vezes escapa de nosso olhar. Apresenta, metaforicamente, as dificuldades da situação contingencial que assola nossa vida e que não é possível enxergar pelas lentes da obviedade. Desejo tomar o sentido do copo vazio, da música do Gil, e aproximá-lo do sentido do cântaro vazio do texto bíblico em análise.

Em determinado momento, copo e cântaro estão vazios, ou cheios de nada, aludindo à carência de algo, um vazio submerso na realidade humana. Esta carência existencial tão concreta, quase sempre, é consequência da condição de injustiça, de exclusão e de opressão a que as pessoas estão submetidas. Condições sub-humanas e indignas à vida. Contudo, o que parece vazio está cheio de algo que na maioria das vezes não vemos, ou acabamos não dando a devida importância. Geralmente, partimos ao julgamento das pessoas sem ao menos conhecê-las nem demonstrar qualquer interesse sincero para com elas. Não costumamos levar em conta as entrelinhas da realidade; não percebemos o que é que está substituído pelo “ar que ocupa o interior do copo/cântaro”; não consideramos o “ar vazio de um rosto sombrio”; suas mágoas, suas dores; a complexidade da natureza humana em todas as suas crises e paradoxos. E a falta dessa percepção do outro nos torna intolerantes e injustos para com as pessoas.

A nossa atitude não deve ser de superioridade, hostilidade e preconceito em relação às pessoas. O exemplo de Jesus aponta na direção contrária, pois rompe com os preconceitos e estereótipos e comunica-se pela linguagem do amor de Deus com todos.

Nesse sentido, o cântaro vazio nos convoca a uma *práxis missional integral*, cuja ação e pastoral “afeta a pessoa humana em todas as suas dimensões: *bio-psico-socio-espiritual* – a pessoa inteira em seu contexto; o homem e suas circunstâncias”.²⁹¹ Para tanto, é preciso que se rompa com uma concepção massificante de evangelização, que embaça nossa visão das pessoas e desvirtua nosso compromisso com a integralidade do evangelho que promove consciência e libertação. Giancarlo Collet esclarece:

²⁹¹ KIVITZ, Ed René. Uma síntese teológica da missão integral. In: GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 165

Para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação.²⁹²

E Juan Luis Segundo, teólogo uruguaio, adverte quanto ao risco da massificação do evangelho e de sua banalização, apontando que “na medida em que se massificava a mensagem cristã, aumentava, em verdade, sua facilidade, mas diminuía seu valor”.²⁹³ Ele mesmo é quem destaca a eficácia da mensagem cristã em libertar as pessoas:

“a revolução da mensagem cristã sobre Deus consiste em ser essencialmente uma mensagem antimassa. Um chamamento de Deus a uma atitude exatamente oposta à atitude de massa, de então, de hoje, de sempre. E uma atitude antimassa *precisamente ao serviço da multidão* (Grifo do autor)”.²⁹⁴

O relato bíblico nos mostra que, ao tabular o diálogo com a mulher de Samaria, Jesus a dirige um olhar atento, sensível à sua condição, não lhe tratando preconceituosamente. Podemos inferir que aquela mulher que numa hora tão inadequada, em meio a quentura escaldante do sol do meio-dia, ia buscar água, fugia das horas de maior movimento no poço, provavelmente, para evitar comentários a seu respeito. Talvez fosse alvo de preconceitos quanto aos seus casamentos, sua vida, sua condição de mulher em meio ao maxismo predominante. Não seria difícil conjecturar sua situação de exclusão e opressão em meio a uma sociedade hegemonicamente masculina, como se não bastasse carregar o estereótipo de samaritana frente ao preconceito judaico. Possivelmente tivesse filhos, e o senso de responsabilidade com os afazeres domésticos a fizesse cansar. Mesmo sendo religiosa, ligada à tradição de fé de seu povo, pela conversa que teve com Jesus, é notório que tivesse dúvidas sobre aspectos importantes de sua religiosidade.

Assim, fazer menção do cântaro vazio, tão peculiar àquela mulher, como representação de sua vida é de capital importância. A samaritana é o retrato de tantas marias e josés, mulheres e homens simples, aparentemente vazios, mas cheios da esperança por uma vida melhor. Esse parece ser o caso de incontáveis pessoas, inúmeras mulheres nordestinas postas com latas d'águas na cabeça, mães sozinhas com uma ruma de filhos pra criar, abandonadas à mercê da própria sorte; pais-de-família desempregados, nas filas dos hospitais, ou tomando a próxima dose de cachaça nos bares do desespero; muitas crianças de rua, soltas sem amparo, marginalizadas numa sociedade excludente; sem-tetos, sem-terras, descamisados, analfabetos, desprovidos do básico para uma vida mais digna.

Todos temos decepções, sofrimentos, escassez, injustiças, inadequações no dia-a-dia; decorrente disso temos raiva, ficamos tristes, nos abalamos e até podemos ficar resignados, acomodados a todas estas intempéries no caminho. E aí, o que conta não é, exclusivamente, o que se passa conosco, o que fazem com a gente... isso é uma parte da história. O que decisivamente conta em nossas vidas é o que faremos com o que acontece conosco, com o que fazem da gente. Como reagimos diante do quadro pintado de nossa história. Esta perspectiva faz toda a diferença!

²⁹² COLLET, Giancarlo. Teologia da missão ou teologia das missões? Observações sobre o uso de um conceito discutido. Concilium 279 (1999). pp. 116,117.

²⁹³ SEGUNDO, J. L. Libertação da teologia. São Paulo: Loyola, 1978. p. 231.

²⁹⁴ SEGUNDO, J. L. Massas e minorias na dialética da libertação, São Paulo: Loyola, 1975. p. 42.

Um olhar missiológico a partir do cântaro vazio fala bem alto à nossa vida; sobre nossa condição humana. Nossas imperfeições e complexidades. Sendo assim, pensar a missão da igreja a partir de nossa vulnerabilidade, apela para uma *práxis missional multifocal* mais sensível ao outro. Para isso, deve ser preciso assumir o compromisso com a revisão contínua de nossos conceitos e metodologias; requer o desengessamento de nossa mentalidade e ação, a partir de uma renovação instrumental-hermenêutica, que possibilite um diálogo multidisciplinar com a realidade histórica da qual fazemos parte e valorize o ser humano em suas múltiplas dimensões ajudando-o no processo de emancipação.

Orlando Costas, missiólogo latino-americano, indica novos rumos metodológicos para a realização de uma ação missionária mais adequada ao nosso contexto:

La misión cristiana en el siglo XX exige de Iglesia fidelidad a la proclamación del evangelio, una reorganización de sus relaciones con Dios, consigo misma y con el mundo y un cambio de estrategia. La estrategia que la cultura postcristiana requiere de la Iglesia involucra la penetración del evangelio en cada estructura (geográfica y social) del mundo secular, la movilización de cada uno de sus miembros y la renovación de su metodología evangelística. La renovación de la metodología misionera de la Iglesia es necesaria no solamente porque ésta ha perdido su punto de contacto (la cultura cristiana) con las masas (especialmente las del occidente), sino también porque ha descartado la metodología de la Iglesia primitiva. [...] Esta tiene tres aspectos, caracterizados por tres palabras griegas neotestamentarias: *koinonia*, *diaconia* e *kerigma* (Grifo do autor).²⁹⁵

Somente a partir de uma mudança fundamental de consciência na forma como vemos os outros seres humanos, o que resultará numa atitude antimassa precisamente ao serviço das pessoas, aliada ao testemunho engajado da comunidade de fé com a integralidade do evangelho, denunciando a injustiça e anunciando a exigência ética da solidariedade, possibilitará o resgate do tríptico papel da igreja, a saber: comunhão, serviço e proclamação.

Que aprendamos com Jesus a acolher as pessoas respeitando sua singularidade, naquele que é a “Verdade Inteira, o Todo Poderoso Amor”.

3. A missão como possibilidade da espiritualidade afluyente de Deus que nos mobiliza em favor da vida (v. 10-15)

Pode-se dizer que aquela mulher nunca mais seria a mesma. Teve sua vida mudada, e não apenas, mas suas perspectivas de lidar com o cotidiano.

Conforme nos faz entender Comblin, o contato com Jesus já é um apelo.²⁹⁶ Um apelo à vida. Um convite à reorganização de nossas estruturas frente as contingências cotidianas.

A sede física a qual a samaritana se referiu é uma condição que o ser vivo não consegue se libertar; se parmos de ingerir água, morreremos. Jesus, por sua vez, não estava prometendo algo que não pudesse cumprir: o saciar de uma vez por todas a sede física daquela mulher; ele mesmo estava com sede. Vejo aqui um despertar da consciência para que não nos entreguemos a uma vida que se resume a atender apenas as necessidades elementares de sobrevivência; nos deixarmos invadir pela rotina de

²⁹⁵ COSTAS, Orlando. La iglesia y su misión evangelizadora. B, Aires: La Aurora, 1971. p. 106.

²⁹⁶ COMBLIN, José. Quais os desafios dos temas teológicos atuais? São Paulo: Paulus, 2005. p. 79.

correrias e preocupações que acaba nos impedindo de ver as coisas mais importantes. Acredito que o apelo de Jesus implicava uma nova atitude: a decisão de romper com o usual, com a rotina, com o costumeiro que, mesmo imediato, a impedia de ver mais longe.

Neste contexto, devemos evitar uma espiritualidade que se circunscreve apenas às obviedades da existência; por vezes, trivialidades de uma vida que acomodada, perde a sensibilidade de um novo jeito de ser, de ver as coisas, de intervir em prol do outro; enfim, de viver. Essa conduta, de tão usual, implica uma desaprendizagem gradual e simultânea dos sentidos: faz com que se desaprenda de olhar, se desaprenda de sentir, se desaprenda de pensar e, por fim, se desaprenda de viver!

Se tendemos a enfocar e superestimar o que nos torna acomodados, perdemos o que nos tira a possibilidade de reação, de uma ação inovadora e eficaz a favor da própria vida. A questão é que Cristo, ao oferecer a “água viva”, restaura as esperanças, as forças para lutar pela justiça e dignidade humana, e o sentido da própria existência. Jesus restaura o potencial humano frente as vicissitudes da vida.

Na fonte que jamais seca, oriunda de Deus, nunca haveria de faltar o desejo e a atitude que nos mobiliza a construir um mundo melhor, uma realidade mais digna. Água que flui e jamais estanca é metáfora da espiritualidade que emana de Deus, que transborda em nosso ser, que corre a outros. Ao passo que somos frágeis vasos de barro, o Senhor Jesus é fonte profunda de onde provém a restauração de Deus. Isto nos faz perceber que todos somos afluentes que se encontram e deságuam em Deus.

Somos afluentes de justiça, de dignidade, de amor, de alegria, de paz, de paciência, de amabilidade, de bondade, de fidelidade, de mansidão, e de domínio próprio (Gl 5.22). Tais virtudes só têm sentido nesta vida; elas enobrecem nossa existência e mostram o nosso compromisso com a humanidade e a criação em geral!

4. A missão como possibilidade de resposta a Deus numa expressão de adoração espontânea, íntegra e coerente (v. 19-24)

Lendo o texto percebemos que havia uma disputa religiosa antiga entre judeus e samaritanos. No tempo de Zorobabel os samaritanos até que tentaram, em vão, fazer uma aliança com os judeus retornados do cativo e unir-se a eles na edificação do templo. Provavelmente, os judeus não concordassem com a idéia de terem junto a eles os samaritanos participando diretamente em todo o sistema litúrgico do templo, tendo em vista que estes não eram judeus puros etnicamente e sua forma de cultuar talvez fosse mais flexível e apresentasse elementos diferentes. Logo de cara percebemos que o sistema religioso judaico da época é rígido e intolerante. Como forma de reação, os samaritanos edificaram o seu próprio templo, no monte Gerizim (Jo 4.20).

Com a vida de Jesus, e suas constantes denúncias aos religiosos do seu tempo, aprendemos que na religião engessada não há espaço para a vida. Nada escapa às suas regras, pois, na maioria das vezes o seu compromisso é com a forma e com a letra da lei, em detrimento de sua essência e espírito. A vida é posta de lado, não sendo prioridade diante da prática da religião. E a mensagem do evangelho adverte que a letra mata mais o espírito vivifica! Assim, a religiosidade acaba servindo como um cinturão de força da espiritualidade, impedindo que se manifeste espontaneamente. Termina sendo manipulativa e castradora da nossa humanidade e vida.

Atualmente, como ocorreu nos primeiros séculos, há a necessidade de que se transmita o evangelho espontaneamente, como expressão natural da vida e das relações humanas. Não pode ser um dever, uma obrigação. Pelo contrário, deve ser fruto da promoção humana resultante do evangelho, uma vida melhor e mais harmoniosa.

É provável que as dúvidas que a samaritana manifestara a Jesus, talvez quizessem a sua aprovação, como judeu, à tradição religiosa dos samaritanos e ao seu local de adoração. E Jesus não deu a aprovação que provavelmente requerera, nem muito menos à tradição judaica. Pelo contrário, ele expressou o jeito de ser da adoração que agrada a Deus. Ele declarou, inicialmente, que a adoração deve ser a expressão natural de nosso ser e de nossa vida celebrando a Deus; portanto, sem imposições e coerções, mas fruto espontâneo da vida que celebra. Nossa adoração, também, deve ser íntegra, sem fragmentações, sem estilhaços resultantes de uma vida dividida, dicotomizada.

Comblin destaca que “o principal problema da missão é a distância imensa entre a teoria e a prática”.²⁹⁷ Nesse sentido, Jesus ensina que nossa maneira de adorar deve ser coerente, sem dubiedades; uma adoração de cara limpa, sem máscaras, sem farisaísmos.

Nosso testemunho constantemente visto pelo outro é o reflexo da coerência entre prática e pregação, confirmados pela singeleza da vida. A atitude dos samaritanos evidenciam que, a melhor comunicação do evangelho se dá pela coerência da prática e da ação, manifestos na singeleza da vida (Jo 4.42). A minha existência é o altar em que oferto a minha essência e adoro a Deus! (Rm 12.1,2).

5. A missão como possibilidade de resgatar a dignidade humana e ecológica (v. 34-38)

O Reino de Deus é uma revolução de amor, fé e esperança. Como filhos de Deus devemos estar radicalmente engajados nesta grande conspiração de amor. Denunciar constantemente os anti-valores do mundo corrompido é tornar manifesta a genuína mundaneidade do ser humano. Esta é uma tarefa indispensável sobre a qual falou Jesus, como função vital de todo cristão. É comida e é bebida! Para realizar o Reino de Deus, anunciá-lo a todos, não há descanso, não há tréguas, nem muito menos a possibilidade de negociar seus valores. É o nosso compromisso ético e estético com toda a natureza humana e ecológica. É o nosso compromisso com a bondade, a justiça e a beleza.

A atitude de Jesus nos faz ver a opção radical do Reino de Deus pelos mais pobres, mais sofridos, excluídos, oprimidos, e injustiçados; noutras palavras, a mensagem que Cristo nos legou é um compromisso inegociável com a dignidade humana. E não apenas, mas o cuidado com toda a natureza.

Hoje, um dos temas mais recorrentes é a degradação da humanidade e da natureza, consequentes do uso desordenado dos recursos que a Terra nos oferece e do sistema econômico injusto de nossa sociedade. Há uma urgência em trabalharmos essas questões, não podemos evitá-las de nossa vida, nem muito menos de nossa missão. A sustentabilidade ecológica e social é um desafio do qual não podemos fugir e deve ser vivido e proclamado por cada um de nós. Comblin nos adverte:

A natureza tem limites e, por conseguinte, a terra pode ser destruída pela tecnologia humana se não for tratada com moderação, sabedoria e verdadeira economia. [...] É preciso cuidar, trabalhar para que a natureza possa subsistir e renovar-se sem cessar. Deve haver uma relação de solidariedade, e de quase fraternidade, entre nós e a natureza em todos os seus elementos.²⁹⁸

É imperativo da mensagem do evangelho resgatar a *Imago Dei* na humanidade, reestabelecendo sua verdadeira responsabilidade para com a preservação e o cuidado ecológicos que o meio ambiente necessita.

²⁹⁷ COMBLIN, José. Quais os desafios dos temas teológicos atuais? São Paulo: Paulus, 2005. p. 69.

²⁹⁸ COMBLIN, José. Quais os desafios dos temas teológicos atuais? São Paulo: Paulus, 2005. pp. 82,83.

6. A missão como manifestação ontológica cristã (v. 10, 26, 42)

O texto nos mostra que Jesus, ao conversar com a mulher de Samaria, identifica-se, reafirmando-se como o Cristo de Deus. Os samaritanos testemunharam sobre a identidade de Jesus, e o reconheceram como o verdadeiro Salvador do mundo.

Em nosso afã de anunciar o evangelho, não podemos esquecer que a missão é manifestação identitária da igreja. Desta forma, a atenção com nossa identidade e vocação se justifica em meio a crise que se estabelece nos dias atuais. Pensando nisso, o missiólogo Timóteo Carriker alerta:

Frequentemente, há uma tendência de se cortar o caminho de uma reflexão séria a respeito da identidade missionária a fim de se embarcar logo na prática da tarefa missionária. É uma tendência compreensível, porém perigosa. A igreja na América Latina, como a igreja no mundo inteiro, precisa aprender dos erros e sucessos do esforço missionário através da história e isto sempre à luz não de modelos meramente importados, mas à luz de modelos e princípios bíblicos [...] dentro do seu contexto específico atual.²⁹⁹

Por outro lado, como tentativa de resposta aos anseios de uma sociedade contaminada pela mentalidade individualista de consumo, da satisfação imediata, subjugada ao mercado e ao desejo irrefreado de rentabilidade, a igreja pode ceder à tentação de uma construção da imagem forjada no marketing, com a possibilidade de desfigurá-la, alienando-a de sua verdadeira vocação.

Neste aspecto, torna-se recorrente a questão sobre a identidade cristã o que nos leva a analisar nossa relação com Deus e com o próximo e nossa concepção da missão. Nosso jeito de ser em Deus não deve estar embasado nas coisas que ele pode nos oferecer, pois, estaria nos subjugando às categorias do ter e do desejo consumista. Nossa relação com Deus não pode se dar de forma mercadológica, como relação de troca. Nossa identidade precisa fundamentar-se no jeito de ser manifestado por Jesus, expressão autêntica de Deus, quando viveu entre nós, decidindo-se incondicionalmente pelos pobres e oprimidos. Desde então, o mistério da encarnação (Jo 1. 14, 18; 3. 16,17; Fp 2. 7,8) é paradigma identitário da igreja.

O evangelho é encarnação e esvaziamento! Somente assim, foi-nos permitido sentir os efeitos da graça maravilhosa de Deus. Esta é a *dimensão kenótica* de nossa missão: esvaziar-se de si, reconhecendo-se “cântaro vazio”, para encher-se da vida de Jesus no processo de seu seguimento.

Conforme Vera Bombonato, teóloga católica, é essencial seguir Jesus para constituição da identidade cristã:

O seguimento é a melhor forma de explicitar a identidade cristã. O próprio Jesus ensinou que seu seguimento consiste na identidade cristã de quem aderiu à pessoa dele na história e de quem crer nele depois da ressurreição. É no processo de seguimento que vai sendo construída a identidade cristã. [...] Realizar a identidade cristã a partir do seguimento é viver em constante tensão entre *reproduzir* e *atualizar*. O seguidor deve *reproduzir* a estrutura fundamental da vida de Jesus (encarnação, missão, cruz e ressurreição) e, ao mesmo tempo, *atualizá-la* de acordo com as exigências do contexto em que vive.³⁰⁰ (Grifo da autora).

Em um mesmo sentido, enfatizando o seguimento a Jesus, Albert Nolan elucida:

²⁹⁹ CARRIKER, Charles T. Missão integral: uma teologia bíblica. São Paulo: SEPAL, 1992. pp. 2,3.

³⁰⁰ BOMBONATTO, Vera Ivanise. O seguimento de Jesus: categoria cristológica. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 42.

Seguir Jesus hoje significa identificar-me tão completamente com todos os meus irmãos e irmãs humanos que posso dizer: “Tudo o que fizerdes a eles, a mim mesmo o fareis”. Em outras palavras, a minha identidade não é apenas com o meu eu individual e único. A minha identidade é o eu mais vasto da raça humana. [...] Poderíamos ir ainda mais longe dizendo que a minha identidade deve ser procurada na minha comunhão total, ou ser um com todos os seres vivos ou com todo o universo.³⁰¹ (Grifo do autor).

Deste modo, seguir Jesus não é o mero processo de imitação e repetição estática de valores, práticas e atitudes; não é a subserviência a um pacote de leis e normas éticas. É um processo existencial, “que cada pessoa o realiza de modo único e irrepitível, de acordo com os dons pessoais e o próprio estado de vida”³⁰², que implica “a absoluta obediência ao projeto salvífico do Pai, tendo a pessoa de Jesus como a última *norma normans* do ser cristão; [...] ‘imitá-lo’ naquilo que tem de salvador”³⁰³.

Considerações finais

A prática da avaliação sempre é algo de que se procura fugir. Contudo, é imprescindível que estejamos sempre reavaliando nossa prática, nosso papel de igreja, refletindo o nosso jeito de ser e dizer a mensagem do evangelho, mesmo que isso seja tarefa dolorosa e difícil. Esse desafio constitui-se o ideal da Reforma: “*Igreja reformada sempre se reformando!*”

Nesse contexto, nossa concepção da missão não deve ser voltada para nós mesmos, *eclesiocêntrica*, como se fôssemos, em si, o conteúdo da mensagem pregada; arrogantes, preconceituosos, intolerantes, unilaterais, legalistas, inflexíveis, insensíveis, demasiadamente imaturos, incomunicáveis, proselitistas, triunfalistas, etc. À luz do contexto bíblico que circunda a narrativa do encontro de Jesus com a samaritana, conceber nossa missão nestes termos é um equívoco e se distancia, em muito, do exemplo que Jesus nos legou com sua vida e morte.

Nosso entendimento da missão deve ser *crístocêntrico*, no sentido de nos fazer renovar e imitar a própria missão de Jesus Cristo, fomentando nossa espiritualidade, comunicados por intermédio da coerência de nossas ações e discursos. Urge que ao reconhecer nossa fragilidade estejamos sempre abertos à radicalidade dos valores da mensagem cristã, vitais no processo de construção do Reino de Deus em nós e entre nós.

Referências

- BOMBONATTO, Vera Ivanise. O seguimento de Jesus: categoria cristológica. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 42.
- CARRIKER, Charles Timothy. Missão integral: uma teologia bíblica. São Paulo: SEPAL, 1992. pp. 2,3.
- COLLET, Giancarlo. Teologia da missão ou teologia das missões? Observações sobre o uso de um conceito discutido. *Concilium* 279 (1999). pp. 116,117.
- COMBLIN, José. Atualidade da teologia da missão. In: *REB*, v.32, fasc. 128, p. 800, dez. 1972.
- _____. Quais os desafios dos temas teológicos atuais? São Paulo: Paulus, 2005. pp. 20,21.
- COSTAS, Orlando. *La iglesia y su misión evangelizadora*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 1971. p. 106.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários ao ato da docência*. São Paulo, Paz e Terra, 1998. p. 25.
- GIL, Gilberto. *Copo Vazio*. Gege Edições Musicais Ltda (Brasil e América do Sul) / Preta Music (Resto do mundo), 1974.

³⁰¹ NOLAN, Albert. Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical. SP: Paulinas, 2008. p. 227.

³⁰² Idem, O seguimento de Jesus, pp. 43,44.

³⁰³ Ibidem, p. 44.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. p. 329.
- KIVITZ, Ed René. Uma síntese teológica da missão integral. In: GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 165
- LIMA, Degislando N. A criteriologia missiológica subjacente à eclesiologia de Juan Luis Segundo. In: SOARES, Afonso M. L. (org.) *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 109,110.
- MURAD, Afonso. A teologia visionária. In: SOARES, Afonso M. L. (org.) *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp. 54,55.
- NOLAN, Albert. Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 224.
- OWEN, G. Frederick. Suplemento Arqueológico. In: *Bíblia de Referência Thompson*. Deerfield, Florida – EUA: Editora Vida, 1994. p. 1559.
- PADILLA, C. René. *Missão integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo: FTL-B e Temática, 1992. p. 37.
- SEGUNDO, Juan Luis. Massas e minorias na dialética da libertação, São Paulo: Loyola, 1975. p. 42.
- _____. Libertação da teologia. São Paulo: Loyola, 1978. p. 231.
- VON RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento. Vol. 2. São Paulo: ASTE, 1973. p.97.

“Faça Sol ou faça chuva” o Senhor é o Deus da vida:

análise narrativa de 1Rs 18,1-46

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales.

Doutorando em Teologia Sistemática Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

1- Introdução

A análise narrativa explora com instrumentos novos uma arte tão antiga como o mundo: a arte de narrar³⁰⁴. Aplicada ao texto bíblico permite-nos adentrar nos meandros que tecem a trama do texto. Possibilita-nos aprofundar no conhecimento do mistério da revelação de Deus que se comunica ao homem mediante a linguagem. Linguagem narrada e interpretada em fatos e eventos inseridos na cultura, no tempo e no espaço. Para além da veracidade histórica, a narrativa bíblica porta uma mensagem teológica sempre atual. Trata-se, portanto, de interpretar uma interpretação, cujo conteúdo não se esgota na transitoriedade do tempo, antes o interpela.

Podemos narrar e compreender nossa história a partir do momento em que nos deixamos tocar pela força da narrativa bíblica. Tal exercício amplia o horizonte de compreensão do texto bíblico e favorece apreender a teologia presente na narrativa. A nosso ver, a narrativa provoca o leitor e instala no seu tempo e no seu mundo, tempo e mundo que não lhe pertencem. Não há como sair ileso desse encontro. Possibilita refletir e reconfigurar, mediante o lugar de minhas circunstâncias, o horizonte de significações pessoais, por meio da linguagem. Os textos clássicos e, em especial para nós, o texto bíblico, possuem alcance universal para a comunidade humana³⁰⁵. O conteúdo de sua mensagem configura-se tesouro aberto a interpretações.

À luz das possibilidades de análise da identidade narrativa, a hermenêutica bíblica atual modifica as relações entre a leitura do texto sagrado e a construção da verdade. Abre horizontes amplos à reflexão dogmática teológica. Contra os fundamentalistas que buscam por uma palavra pura e original, Geffré constata: “somos sempre confrontados com uma multiplicidade de testemunhos diversos sobre a vida, os gestos e as palavras de Jesus, que vão ser relidos pela primeira comunidade cristã à luz do evento pascal”³⁰⁶. À comunidade cristã de hoje compete atualizar e dinamizar essa leitura.

A presente abordagem nasce da aplicação do método sincrônico da análise narrativa, proposto por Daniel Marguerat. Elegemos para tanto, a perícopes 1Rs 18, 1-46 no intuito de trazer à tona, ainda que de modo breve e indicativo, alguns elementos teológicos apreendidos dessa delimitação integrante do chamado “ciclo de Elias”, presente no livro dos Reis.

Importa-nos apresentar e delimitar a perícopes em questão, identificar as personagens, situar os contextos a tecer a trama, indicar o ponto de vista do narrador e

³⁰⁴ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 2000, p. 11.

³⁰⁵ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 34.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 49.

seguir os demais passos propostos pelo método de análise narrativa. Encerra o presente trabalho a interpelação da mensagem catequética dessa perícópe à atualidade, segundo a ocular de nosso estudo.

2- Apresentação e delimitação da perícópe 1Rs 18,1-46

A perícópe 1Rs 18,1-46 sucede o relato do encontro de Elias com a viúva de Sarepta (1Rs 17). 1Rs 17 tem início com a informação sobre o problema da seca anunciada por Elias: “Pela vida do Senhor, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu ordenar” (1Rs 17, 1-1b). O problema da seca será retomado e aprofundado em nossa perícópe. Por sua vez, 1Rs 18,1-46 antecede o encontro de Elias com o Senhor no Monte Horeb (1Rs 19). Em detrimento dos demais textos do ciclo de Elias, escolhemos analisar 1Rs 18,1-46, por constituir unidade narrativa movida em torno da disputa entre o Senhor e Baal e pela consequente discussão sobre quem é o Deus que envia a chuva e, portanto, o Deus da vida³⁰⁷.

Nosso texto inicia-se com uma indicação temporal fundamental à compreensão da problemática que será apresentada: “Passado muito tempo, a palavra de Senhor foi dirigida a Elias, no terceiro ano...” (1Rs 18,1a). O narrador não explicita a qual período se refere a expressão “passado muito tempo”. Provavelmente tal referência remete ao terceiro ano da seca que espalhou a fome pela Samaria e marcou profundamente a experiência humana de escassez e privação desse povo.

Um olhar atento sobre o relato evoca a seca que perpassará a perícópe como pano de fundo para a discussão acerca do baalismo. Tal referência encontra-se em Lucas 4,25: “De fato, eu vos digo que havia em Israel muitas viúvas nos dias de Elias, quando por três anos e seis meses o céu permaneceu fechado e uma grande fome devastou toda a região”. Informação a iluminar a compreensão da relevância e duração da seca presente em 1Rs 18. Contexto desenhado pela penúria e desalento.

Esse período coincide com o reinado de Acab (Reino do Norte) no século VIII a.C. Acab, filho de Amri, era israelita, mas paradoxalmente adorava Baal (1Rs 16,31-32). Diversos povos pagãos atribuíam a essa divindade a responsabilidade pelo envio da chuva e, portanto, pela garantia da fertilidade. Na contramão dos seguidores de Baal, Elias testemunhará que existe um só Deus capaz de enviar a chuva: o Senhor. Só ele pode dar vida e fertilidade. Anúncio desconcertante, num período que ainda não se tem definida a identidade monoteísta de Israel. “Elias ajudou a formular esse reconhecimento da unidade e unicidade de Deus, e isto foi sendo aceito de maneira cada vez mais ampla”³⁰⁸.

Entre 18,1b e 18,3, o narrador estabelece uma relação de consequência. O Senhor ordena Elias a se apresentar diante do rei Acab e promete o envio da chuva. Elias atende ao apelo do Senhor e parte em missão. Inicia-se a trama cuja tensão terá seu fim em 1Rs 18,40, com o degolamento dos profetas de Baal.

3- Apresentação das personagens

³⁰⁷ Para Marguerat: “Decidir acerca de los límites del texto es un primer gesto interpretativo que, delimitando una unidad productora de sentido, inicia la lectura y programa su regulación”. MARGUERAT, Daniel, op. cit., p. 51.

³⁰⁸ CRUESEMANN, Frank. “Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel”. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. V. 11, set/out. 2001, p. 782. Na p. 784, Cruesemann adverte: “Na pergunta ‘Baal ou Yahveh’, nem pode tratar-se da questão de quem efetivamente é deus, mas só está em questão quem é responsável por aquilo que a tradição popular vincula com o nome de Baal”.

Nossa perícopie respira ambivalências e paradoxos. Apresenta interditos e contradições expressas por dois pilares de personagens distintas e antagônicas a compor 1Rs 18:

1- Pilar javista: Elias e Abdias.

2- Pilar baalista: Acab e Jezabel.

Identificamos as personagens segundo sua ação e as classificamos como se demonstra a seguir.

1a- Elias: personagem principal em função de sua relação íntima com Senhor, no qual deposita extrema confiança (no v. 34 joga água sobre o holocausto que será queimado). Profeta do Senhor. Homem de grande coragem em relação ao rei e aos profetas de Baal. Significado do nome Elias: Javé é meu Deus. Característica principal: fé no Senhor.

1b- Abdias: Mordomo do rei. O narrador exalta sua ação: “Era um homem muito temente ao Senhor; quando Jezabel massacrou os profetas do Senhor, ele trouxe cem profetas e os escondeu numa gruta em grupos de cinquenta, providenciando-lhes comida e bebida” (1Rs 18,3b-4). Característica principal: javista corajoso e fiel. Apesar de habitar um contexto impregnado pela infidelidade, não se deixa contaminar.

2a- Acab: rei idólatra. Caracteriza e personifica a infidelidade. Acoberta o baalismo no reino e aprova a perseguição aos javistas. Homem cruel. A respeito de Acab sabemos que irritou o Senhor mais que todos os reis que o precederam (1Rs 16,34). Característica principal: não possui fé no Senhor.

2b Jezabel: esposa de Acab. Estrangeira filha de Etbaal, rei de Tiro e Sidônia. Esforça-se de todos os modos para difundir o culto a Baal³⁰⁹. Característica principal: crença em Baal.

4- Da intriga à ação transformadora

4.1- A intriga: Diferentemente de outras perícopes marcadas pela presença de diversas intrigas episódicas, 1Rs 18,1-46 constitui bloco coeso em torno de uma única intriga: quem é o Deus que dá a chuva, o Senhor ou Baal? De outro modo: quem é o deus da vida?

Em 1Rs 18,21 Elias interroga o povo: “Até quando claudicareis das duas pernas? Se o Senhor é Deus, segui-o; se é Baal segui-o”. Essa pergunta pode nos soar como: até quando vocês querem fazer ao mesmo tempo duas coisas que não dá pra combinar?³¹⁰

No v. 40, Elias protagoniza a ordem que nos remete ao que acontece com aqueles que claudicam das pernas ou não seguem o Senhor: “Elias lhes disse: ‘Prendei os profetas de Baal; que nenhum deles escape!’ e eles os prenderam. Elias fê-los descer para perto da torrente de Quison e lá os degolou”. Degolar os profetas de Baal junto à torrente remete-nos à questão da seca. Não é Baal o Deus que controla a natureza. Seus profetas são exterminados junto ao elemento crucial da natureza que conduz o problema de 1 Rs 18.

O texto evidencia a guerra entre Deus e Baal³¹¹. A seca é a mola propulsora da intriga central do texto: quem é o Deus que oferece água, fertiliza o solo e alimenta o povo? A perspectiva dialética entre chuva e seca marca todo o texto e constitui o fio condutor da intriga.

4.2- Situação inicial e ação: Em 1Rs 18,1-2, o Senhor envia Elias ao encontro de Acab. A iniciativa divina do envio do profeta marca a fidelidade infinita de Deus que não abandona seu povo, mesmo diante da idolatria. No v. 7 dá-se o encontro de Elias com Abdias.

³⁰⁹ Cf. CROCETTI, Giuseppe. *1-2 Samuel. 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 129.

³¹⁰ MESTERS, Carlos; WOLFGANG, Gruen. *O profeta Elias: homem de Deus, homem do povo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

³¹¹ MESTERS, Carlos, op. cit., p. 20.

No centro da perícopes, entre os v. 3-38 acontecem o encontro e o confronto entre Elias e Acab e, posteriormente, entre Elias e os profetas de Baal. Ironia presente nos v. 4-5: enquanto Abdias alimenta os profetas, Acab busca alimentar os animais.

O v. 15 atesta que o profeta está sempre em retirada: “Elias respondeu-lhe: ‘pela vida do Senhor dos Exércitos, a quem sirvo, hoje mesmo me apresentarei a ele’”. Remete-nos ao v. 2: “E Elias partiu e foi apresentar-se diante de Acab”. O título “Senhor dos exércitos” refere-se aos exércitos do céu e dos astros em perfeita ordem. A expressão significa “Deus do universo”³¹².

No v. 16, não é Elias quem vai até Acab. Acab sai ao encontro de Elias e no v. 17 o culpabiliza: “Estás aí, flagelo de Israel”? Acab acusa Elias como responsável pela seca e por não prestar, no seu entendimento, o devido culto a Baal. A resposta de Elias no v. 18 sintetiza a missão profética confiada a ele pelo Senhor: “Não sou eu o flagelo de Israel, mas és tu e tua família, porque abandonastes o Senhor e seguistes os baals”. A soberania de Acab dilui-se diante da magnitude de Elias. Emerge o Elias que defende a fé de Israel em oposição ao rei que deveria ser o guardião da fé. O v. 19 informa ao leitor que Elias possui consciência da gravidade da situação de infidelidade e está disposto a desmascarar Baal diante de todos. Diz Elias a Acab: “Pois bem, manda que se reúna junto de mim, no monte Carmelo, todo o Israel com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal, que comem à mesa de Jezabel”. Elias alude a todo o Israel que se deixa contaminar por Baal e será confrontado por ele, o profeta do Senhor. Os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal comem à mesa de Acab, ou seja, são funcionários públicos, sustentados com o dinheiro do povo³¹³. A Bíblia de Jerusalém traz na nota de rodapé referência a esses profetas como sendo profetas de Ashera (esposa de Baal). Entretanto, não está em discussão a divindade de Ashera. “A história evidencia a inatividade e a incapacidade de Baal, no melhor dos casos, a sua não existência”³¹⁴.

Do v. 21 ao v. 40 ocorre contraste cênico entre a ação do profeta do Senhor e a ação dos profetas de Baal, conforme propõe o quadro a seguir:

Profetas de Baal	Profeta do Senhor
Preparação ritual longa (v. 26: desde a manhã até o meio-dia; v. 29: continuaram depois do meio-dia).	Preparação ritual breve (v. 37-38: Elias invoca o nome de Senhor e é atendido). O verdadeiro Deus será aquele que aceitar o sacrifício.
Negação do Senhor e crença em Baal, o “deus das moscas”, falso deus. Altar edificado e dedicado a um ídolo.	Elias restaura o altar de Senhor demolido pelos baalistas (v. 30). Edifica-o com doze pedras, segundo o número das tribos de Israel (v. 31).
Gritos e mais gritos lançados ao vento (v. 28) ³¹⁵ .	Súplica confiante de Elias que se reconhece servo do Senhor (v. 36).
Tempo longo de espera por resposta.	Resposta imediata do Senhor.
Ineficácia da ação.	Eficácia da ação.

4.3- Clímax, desfecho e ação transformadora: O clímax teológico da perícopes ocorre no v. 39, com o reconhecimento de Senhor como verdadeiro Deus “Todo o povo o presenciou; prostrou-se com o rosto em terra, exclamando: “É o Senhor que é Deus”? Entre os v. 41 e 46 chega-se ao fim da seca. Disse Elias a Acab: “Sobe, come e bebe,

³¹² Ibidem, p. 17.

³¹³ Ibidem, p. 17.

³¹⁴ CRUESEMANN, Frank, op. cit., p. 784.

³¹⁵ No v. 27, presença de ironia verbal ou sarcasmo: “Piénsese em Elías, en la cima del monte Carmelo, dirigiéndose a los sacerdotes de Baal: ‘Gritad con voz más fuerte, porque él es dios, pero tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará de camino; tal vez esté dormido y despertará’ (1Rs 18,27)”. Cf. MARGUERAT, Daniel, op. cit., p. 187.

pois estou ouvindo o barulho da chuva” (1Rs 18,41). Em sua idolatria, Acab faz jejum em vão. Baal não é Deus. A presença do Senhor que ouve a súplica de Elias é condição de possibilidade de restituição da dignidade de Acab que agora come e bebe para acolher, como dom imerecido, a graça de Deus, aqui portada pela chuva. “Num instante o céu se escureceu com muita nuvem e vento e caiu uma forte chuva” (v. 45). O Deus de Israel mantém-se fiel mesmo mediante a infidelidade do rei Acab.

A ação por meio da qual a narrativa se desenvolve pode ser considerada transformadora, na medida em que modifica um estado inicial desfavorável ou conturbado, num estado favorável e de paz. Em nossa perícopes, a ação transformadora dá-se pela atuação de Elias, profeta de Senhor. Irrompe um novo cenário a partir a mudança de situação: da seca à chuva, da incredulidade do povo à fé no Senhor. Passagem da angústia gerada pela seca e privação, à alegria sustentada pela garantia da vida.

5- O jogo das focalizações

Pensar a focalização da narrativa implica pensar a partir de qual lugar e olhar o narrador opta por abordar os acontecimentos. Na perícopes em questão não há ocorrência de focalização interna (focalização que permite o acesso à interioridade do que pensa ou sente a personagem). Predomina a presença da focalização externa (o que vê o observador)³¹⁶, com registro de focalização zero (visão geral da cena, sem detrimento do plano interno ou de determinado plano fixo) em vários versículos, como pode se constatar a seguir.

5.1- Ocorrências de focalização zero

O uso da focalização zero, a intercalar as ocorrências de focalização externa, permite ao leitor maior participação interativa com as cenas, uma vez que o universo apresentado não se encontra de todo dado. Os v. 3, 4, 6 compõem o bloco de focalização zero inauguradora da trama. Expressam informações gerais sobre a partida de Acab e Abdias: “Repartiram entre si a terra para percorrê-la. Acab partiu só para um lado e Abdias partiu sozinho para outro” (v. 6).

O v. 20 surge eloquente e divisor de águas: “Acab convocou todos os filhos de Israel e reuniu os profetas no Monte Carmelo”. Marca a passagem do encontro de Elias com Acab para o confronto de Elias com os profetas de Baal. A partir daí Elias será confrontado pelos profetas de Baal, que acreditam ser esse deus o verdadeiro Deus que envia a chuva. Logo em seguida, começam a cair por terra as pretensões dos profetas convocados por Acab. O v. 29 registra o fracasso e a saída de cena das tentativas dos profetas de Baal que o invocavam: “Quando passou do meio-dia, entraram em transe até a hora da apresentação da oferenda, mas não houve voz, nem resposta, nem sinal de atenção”.

A coroar a queda dos profetas de Baal, os v. 32, 33, 35, 38 emolduram a cena que antecede e preludia o clímax presente no versículo 39. Lemos no v. 38: “Então caiu o fogo do Senhor e consumiu o holocausto e a lenha, secando a água que estava no rego”. A disputa presente na perícopes gira em torno do domínio sobre a chuva e, no contexto, também sobre o raio. “O contexto narrativo deixa ver claramente que aqui não se trata da pergunta pelo monoteísmo”³¹⁷.

O desfecho da perícopes vem até nós pelos v. 45 e 46. Enfocamos o versículo 46: “A mão do Senhor esteve sobre Elias, ele cingiu os rins e correu diante de Acab até a entrada de Jezrael”. Na interpretação de Carlos Mesters, Elias corre à frente do carro do

³¹⁶ A focalização externa consiste no “modo narrativo que coincide con el que el lector podría observar por sí mismo, pero generalmente superior a lo que sabe el personaje de la historia contada”. MARGUERAT, Daniel, op. cit., p. 120.

³¹⁷ CRUESEMANN, Frank, op. cit., p. 787.

rei, como mensageiro de boas notícias³¹⁸. A nosso ver, Elias se apresenta na vida de Acab como a mão do Senhor. Dirige-se a Jezrael que significa “o Senhor semeará”³¹⁹. Elias à frente de Acab representa a vitória plena do Senhor contra Baal.

5.2- Focalização externa em destaque

Das focalizações externas presentes nos demais versículos da perícopé, interessa-nos destacar o v. 39, clímax do cap. 18: “Todo o povo o presenciou; prostrou-se com o rosto em terra, exclamando: “É Senhor que é Deus! É Senhor que é Deus”! Cena paradigmática do reconhecimento do Senhor e não Baal como Deus verdadeiro e Senhor da vida. Elias cumpre sua missão profética de denunciar a incredulidade e apontar o caminho de conversão para o povo.

6- A temporalidade narrativa

Na arte de narrar, o narrador dispõe de recurso capaz de registrar o enfoque a ser dado na trama, a partir da concepção de tempo privilegiada: o uso do tempo narrado (*temps raconté*) ou o uso do tempo da narração (*temps racontant*).

O tempo narrado caracteriza-se pela história que contamos a partir de datas, anos e séculos. Tempo cronológico. Já o tempo da narração pode ser compreendido como o tempo marcado pela narrativa a partir da extensão do texto dedicada a um único acontecimento. A escolha da temporalidade revela a prioridade dada pelo narrador a cada cena³²⁰.

6.1- Tempo narrado em 1Rs 18,1-46: Inaugurador da perícopé: “Passado muito tempo, a palavra do Senhor foi dirigida a Elias, no terceiro ano” (v. 1a). O v. 1b informa ao leitor tratar-se de um período marcado pela ausência da chuva. Logo em seguida situa-se o reinado equivalente: tempo do rei Acab (v. 3). O narrador utiliza apenas três palavras, “passado muito tempo”, para trazer à tona um lapso de tempo superior à duração de toda a intriga.

6.2- Tempo da narração em 1Rs 18,1-46: Utilizado pelo narrador para se debruçar com maior empenho sobre o relato do confronto entre Elias e os profetas de Baal (v. 20-40). Acontecimento crucial que demanda grande extensão da perícopé. As situações são descritas nos mínimos detalhes e transcorre em menos de um dia. Iniciam-se pela manhã (v. 26) e terminam logo após o meio-dia (v. 29).

7- Velocidades da narração

A partir da velocidade empregada pelo narrador no desenrolar dos acontecimentos, podemos depreender a relevância do fato em questão.

7.1- Suspense: o mínimo de velocidade na ação

Em nossa perícopé, o narrador privilegia o uso do suspense para aguçar a curiosidade do leitor. Os versículos de 20 a 45, cerca de 50% da perícopé, são marcados pelo suspense. O narrador quer chamar a atenção do leitor para o confronto entre Elias e os profetas de Baal. Descreve o ritual do sacrifício do novilho em riqueza de detalhes. Orna a narração com elementos imagéticos capazes de prender a atenção do leitor: claudicar das pernas³²¹ (v. 21), gritar mais alto (v. 27), fazer incisões no próprio corpo com espadas e lanças (v. 28), encher quatro talhas de água (v. 34).

O v. 27 contém um sarcasmo traduzido numa ironia verbal. “Ao meio-dia, Elias zombou deles, dizendo: ‘Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar

³¹⁸ MESTERS, Carlos, op. cit., p. 21.

³¹⁹ Alusão implícita às sementes oferecidas no culto a Baal.

³²⁰ “El estudio de la temporalidad narrativa se consagra a esse juego de relaciones entre el *tiempo narrado*, que es el tiempo de la historia relatada, y el *tiempo narrante*, que es el del relato”. MARGUERAT, Daniel, op. cit., p. 141.

³²¹ Ver também Mt 6,24: ninguém pode servir a dois senhores.

conversando ou fazendo negócios ou, então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará!”

A ‘gozação’ de Elias menciona ainda outras possibilidades. Baal, em todo caso, está fora de ação. Não pode atuar como Deus. Mais anda: aquilo que se sabia e se atribuía a Baal é aqui realizado unicamente pelo Deus de Israel. Yahveh, e não Baal, tem o poder sobre o raio e a chuva³²².

Tal ironia não é gratuita. Na religião cananéia, concebiam-se Baal periodicamente ausente ou momentaneamente morto e cada primavera marcava seu renascer³²³.

7.2- Eclipse: a velocidade mais ágil

Os v. 2a, 6 e 46 contrastam significativamente com o grande bloco da perícopé marcado pelo suspense. No v. 2: “E Elias partiu e foi apresentar-se diante de Acab”. Já no v. 6: “Repartiram entre si a terra para percorrê-la: Acab partiu sozinho para um lado e Abdias partiu sozinho para o outro”. E, por fim, no v. 46: “A mão de Senhor esteve sobre Elias, ele cingiu os rins e correu diante de Acab até a entrada de Jezrael”. Ambos conferem movimento e rapidez à trama, ao preludiar ou suceder os momentos centrais marcados pelo suspense.

8- A perspectiva do tempo

Apesar do tempo da narração situar-se no passado, as falas das personagens encontram-se no presente. Nossa narrativa já aconteceu e tanto Elias quanto Acab falam no presente. Entretanto, em suas falas, as personagens podem fazer alusão ao passado e ou ao futuro. A partir da perspectiva assumida podemos classificá-las em analepse (o presente alude ao passado) ou prolepse (antecipação do futuro). Não constatamos a ocorrência de prolepse em nossa perícopé. Registramos a presença da analepse, como se aborda a seguir.

8.1- Presença da analepse na perícopé 1Rs 18,1-46

Lemos no v. 4: “quando Jezabel massacróu os profetas de Senhor, Abdias trouxe cem profetas e os escondeu numa gruta em grupos de cinquenta, providenciando-lhes comida e bebida”. Essa analepse nos fornece uma informação importante para que possamos caracterizar Jezabel e outra informação a exaltar a postura fiel de Abdias. Esse versículo apresenta-nos Abdias por meio de seus feitos já realizados. No v. 13 Abdias interpela a confiança de Elias, apresentando sua fidelidade ao Senhor e remete o leitor ao v. 4: “Porventura não foi contado a meu senhor o que fiz quando Jezabel massacróu os profetas do Senhor? Escondi cem profetas do Senhor, em grupos de cinquenta, numa gruta e lhes forneci pão e água”.

9- O contexto de 1Rs 18

Podemos situar o contexto da narrativa a partir da classificação de diferentes elementos políticos, geográficos, culturais, religiosos, metafóricos... A demarcação desses elementos permite ao leitor aprofundar a análise narrativa do texto.

9.1- Contexto factual: a seca (v. 1-2), já no seu terceiro ano de duração. O problema intrínseco constitui a intriga unificadora: quem controla a natureza: Baal ou o Senhor? Por causa da seca Acab pensava que Baal perdera o controle das águas. Era necessário fazer sacrifícios.

³²² CRUESEMANN, Frank, op. cit., p. 783.

³²³ Cf. MARGUERAT, Daniel, op. cit., p. 187.

9.2- Contexto religioso: Crise religiosa no Reino do Norte marcada pelo conflito entre o culto a Baal e a infidelidade ao Senhor.

9.3- Contexto metafórico: v. 19 e 20: A ordem de se convocar todos os filhos de Israel e reunir os 450 profetas de Baal no monte Carmelo. O monte Carmelo, para além de uma delimitação geográfica, representa o lugar do encontro com Deus. Em tal Monte o Senhor manifestará sua glória perante todos.

10- O ponto de vista do narrador

O ponto de vista compõe-se dos pressupostos presentes na mente do narrador. Refere-se aos mecanismos utilizados pelo narrador para influenciar o leitor, uma vez que não existe narração neutra e, portanto, isenta de pressupostos. A aplicação do método de análise narrativa deve se empenhar em desvelar as ideologias do narrador. Os enunciados que portam o ponto de vista do narrador podem ser classificados em explícitos ou implícitos.

10.1- Enunciados explícitos: comentários abertamente inseridos no texto. O narrador pode dirigir-se diretamente ao leitor ou completar, com notas explicativas, os dados da narração considerados insuficientes. Nossa perícopes não apresenta explicitamente o ponto de vista do narrador. As informações e caracterizações da preferência do narrador nos são transmitidas por meio das falas das personagens e da relação que se pode estabelecer entre si.

10.2- Enunciados implícitos: comentários sutis e discretos. Exigem atenção do leitor para captá-los e chegar assim às ideologias que movem o narrador. No v. 13 Abdias busca conquistar a confiança de Elias por meio da exaltação de seus feitos já informados ao leitor no v. 4. Acab confia em Abdias (v. 6) e reparte com ele uma grande missão. A análise do conjunto de informações que vão se constituindo em torno de Abdias permite-nos captar a importância dada pelo narrador a este personagem paradigmático.

No v. 18 Elias responde: “Não sou eu o flagelo de Israel, mas és tu e tua família, porque abandonastes Senhor e seguistes os baals”. Este v. marca o conflito entre Elias e Acab. Elias aponta a infidelidade de Acab, que *a priori* o acusara de ser o flagelo de Israel. O verdadeiro flagelo de Israel é Acab por permitir o baalismo e não defender a fé javista. O v. 22 exalta a fidelidade de Elias ao Senhor³²⁴: “Então Elias disse ao povo: ‘Sou o único dos profetas do Senhor que fiquei, enquanto os profetas de Baal são quatrocentos e cinquenta’”. Fidelidade esperada de todos os filhos de Israel e que agora pode vigorar. Elias mostra que Baal não é Deus (v. 39). Findou-se a ameaça do engano (v. 40). Acab dá fim à vã idolatria ao terminar o jejum (v. 41).

Os v. 2, 7 e 15 aludem à prontidão e disponibilidade de Elias em servir ao Senhor. Característica marcante de Elias: o profeta sempre parte ao encontro e toma a iniciativa. Não espera acontecer. Não se acomoda diante da seca (v. 2b), da injustiça (v. 19) e da idolatria (v. 26).

Os v. 21 e 30 estabelecem um paralelo com a inversão significativa da atitude de todo o povo frente a Elias. No v. 21 Elias aproxima-se do povo e o questiona: até

³²⁴ O Cardeal Carlo Maria Martini, em sua reflexão espiritual sobre o profeta Elias, destaca que Elias não tem medo da solidão: “Non há paura della solitudine... In realtà, quando c'è davvero la conoscenza profonda di Dio e della sua volontà, la solitudine non pesa”. MARTINI, Carlo Maria. *Il Dio vivente: riflessioni sul profeta Elia*. 2. ed. Edizioni Piemme: Milano, 1991, p.44.

quando claudicareis? O povo não tem nada a dizer. O desenrolar dos fatos nos v. 23 a 29 colocam Baal em descrédito e cresce a compreensão acerca da figura de Elias que conquista a confiança do povo. No v. 30 Elias conclama todo o povo para que se aproxime dele. O povo expressa sua resposta e todos se aproximam de Elias. Abdias, como homem de fé e temente ao Senhor é o primeiro a reconhecer a autoridade de Elias (v. 7). Depois o povo (v. 30). Por fim Acab (v. 46) que segue trilhando o caminho de Elias. Confiar em Elias é antes de tudo reconhecer nele o profeta enviado pelo Senhor (v. 1), sobre o qual o Senhor repousa sua mão (v. 46). Do princípio ao fim da perícopie Elias foi dignatário da bênção do Senhor que o enviou e esteve junto dele. Quem está com o Senhor não teme enfrentar sozinho a adversidade (v. 19) e a vence (v. 40). Permanece confiante e ironiza o inimigo (v. 34). É acolhido pelo Senhor (v. 38). Mantém-se fiel e humilde. Reconhece que a vitória não é mérito pessoal, mas ação do Senhor em sua vida (v. 42).

No v. 2 Elias parte para apresentar-se a Acab e no v. 46 Elias segue à frente dele. Tal relação remete-nos à ação transformadora do texto: não é Baal, mas o Senhor, o Deus da vida que deve ser seguido pelo povo. Quem anda com o Senhor não claudica. É agraciado com a fartura de alimento e, mesmo em tempo de seca, não conhece a fome (v. 4). Recebe a bênção que gera e garante a vida (v. 45).

Em relação a Acab, somos informados que trata-se de um homem perigoso (v. 14). Desposa Jezabel, estrangeira que o influencia a cultuar Baal (v. 19). Enquanto rei, possui visão deturpada da fé (v. 17) e permite a presença do baalismo no reino (v. 19).

11- A mensagem catequética da perícopie para a atualidade

O conflito entre Elias e Acab continua a acontecer no hoje da história travestido de outra roupagem e de novos desafios. Numa sociedade que decreta a morte de Deus, ou questiona sua existência e até erige novos ídolos, demonstra-se pertinente a discussão acerca da fé incondicional no Deus verdadeiro. Faz-se necessário resgatar o reconhecimento do Senhor como Deus da vida e fonte de sentido para a existência humana. A seca a interpelar o ser humano atual é a crise de sentido e de valores pelas quais passa nossa sociedade. O culto a Baal encontra-se incorporado na ditadura do consumo e na globalização em marcha: realidade excludente a ampliar a produção do número de vítimas globais.

Elias tem muito a nos dizer e ensinar por suas palavras e ações! A verdadeira fé no Senhor só é possível se se arranca o mal pela raiz. Há de se exterminar todo tipo de idolatria e desvios que nos impedem de seguir o Senhor. Às comunidades cristãs, urge resgatar sua vocação profética comprometida com a libertação integral do ser humano. Elias é um homem determinado, corajoso e disposto a restabelecer a ordem. Nosso povo precisa conscientizar-se da situação em que vive e vislumbrar caminhos pelos quais deseja trilhar e acima de tudo, lutar por eles. Confiar que não estamos sozinhos: Deus é fiel. À Igreja compete a missão de resgatar a credibilidade enfraquecida, o que abre espaço para a emergência de Baals, e testemunhar com fidelidade seu seguimento ao Senhor.

Diante da perda dos referenciais e das grandes narrativas, o Senhor, Deus da vida, pode significar nossa existência. Precisamos nos questionar se elegemos e estamos presos a algum Baal. À luz de Elias, urge repensar nosso horizonte de opções fundamentais. A fidelidade de Abdias e a confiança e fé de Elias são exemplares para o exercício do discipulado hoje.

12- Conclusão

O emprego dos passos do método sincrônico da análise narrativa nos permitiu adentrar com mais profundidade nas questões teológicas presentes na perícopé, a partir do próprio texto, extrapolando-o enquanto horizonte de significações e interpelações ao leitor. A partir da utilização de um método direcionado a um público iniciado no estudo de Teologia, buscamos depreender uma mensagem acessível a todos e propor a viabilidade do estudo do método de análise narrativa por um público mais amplo. A riqueza desse instrumental metodológico deve ser expandida e compartilhada.

Alcançamos a compreensão de questões centrais da perícopé a partir do momento em que analisamos as personagens, estabelecemos o padrão de seu comportamento, conjugamo-lo com o contexto implicado, a ênfase dada pelo narrador e etc. Analisar as partes permitiu-nos depreender e construir a riqueza do todo.

Advogamos a aplicação do presente método ao estudo dos textos bíblicos. Método que deve ser mais difundido e ensinado. Nosso povo é mestre na arte de contar histórias e ganhará muito a partir do momento em que aprender a interpretá-las de modo mais sistemático.

Bibliografia

A BÍBLIA de Jerusalém. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

CROCETTI, Giuseppe. *1-2 Samuel. 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994.

CRUESEMANN, Frank. "Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel". In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. V. 11, set/out. 2001, p. 779-790.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 2000.

MARTINI, Carlo Maria. *Il Dio viventi: riflessioni sul profeta Elia*. 2. ed. Piemme: Milano, 1991.

MESTERS, Carlos; WOLFGANG, Gruen. *O profeta Elias: homem de Deus, homem do povo*. SP: Paulinas, 1987.

MORFOLOGIAS COMUNS ENTRE AS CURAS BÍBLICAS E OUTROS DOCUMENTOS SAGRADOS COM BASES NA “TOLERANCIA POSITIVA”

Verioni Ribeiro Bastos.³²⁵

Marília De Franceschi Neto Domingos.³²⁶

RESUMO: Nas narrativas bíblicas as ações dos profetas são passíveis de co-relação a fenômenos narrados em outras culturas e religiões de forma a serem vistos trans-historicamente, enquanto fato religioso. De acordo com as traduções de Silva (2002, p.261-264), profeta é designado pelo termo *navi* ou *roê* – vidente – que teria ainda o significado *chozê*. Eram estes que “entravam em contato com o mundo espiritual”, como aconteceu com Jacó (*Bereshit*, 28, 10-14). Dessa forma, verificamos a possibilidade de reler as escrituras sagradas na perspectiva de demonstrar a presença de fenômenos religiosos comuns e assim, contribuir para a prática da tolerância positiva (BOBBIO, 1992) que na nossa concepção fomentará a pacificação entre os homens e o debate de idéias sãs para o melhor desenvolvimento do mundo.

Palavras-chave: História, Epistemologia, Ciência das Religiões, tolerância.

Introdução

“(...) sob o signo do logos e não sob o do *mana* que se situa hoje a pesquisa”. George Dumézil

As curas narradas na Bíblia e nos “documentos sagrados” (ELIADE, 2002b) de outras tradições romperam o limiar do preconceito acadêmico das pesquisas no Campo das Ciências da Saúde abordando o construto espiritualidade, com caráter religioso ou não.

Essas investigações vêm crescendo gradativamente acentuadas por resultados, para não afirmá-los irrefutáveis, diríamos de difícil contestação da sua influência.

Os protocolos criados para controlar os arranjos experimentais nos modelos metodológicos quanti-qualitativos baseiam-se na epistemologia dos novos paradigmas da filosofia da ciência.

Paradigmas estes compreendidos como novéis orientações para investigações científicas provenientes das contradições existentes no seio da base paradigmática vigente (KUHN, 2007).

Esse novo alicerce epistemológico é orientador para a consecução de experimentos laboratoriais onde a subjetividade do ser humano encontra espaço na perspectiva de ser o observador também observado durante as experiências, como expressam Amit Goswami (2005; 2007).

³²⁵ Mestre em Ciências das Religiões – UFPB – e membro pesquisadora dos Grupos de Pesquisa *Bereshit* e *Baobah*. verioni@yahoo.com.br.

³²⁶ Doutora em Sociologia pela Universidade Paris I – Pantheon Sorbonne – França. Professora do Departamento de Fundamentação da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões do Centro de Educação da UFPB. Correio eletrônico: mariliadomingos@hotmail.com.

Essa base paradigmática estende-se, com suas devidas adaptações, de forma interdisciplinar aos ramos de outras áreas do conhecimento humano, a saber: Antropologia, Sociologia, Psicologia, como também, imprescindivelmente, Ciência das Religiões, como foi expressa na “Rápida História não contada” (BASTOS, 2009) de pesquisas e métodos marginalizados por não coadunarem-se ao materialismo realista.

Dessa maneira, os Campos de investigações dos fatos religiosos, especificamente, o da Ciência das Religiões, compreendemos nas nossas linhas de pesquisa – Espiritualidade e Saúde; Laicidade e Saúde; e Educação e Laicidade – haver necessidade de apresentar o conceito prático de Tolerância.

Para isso alicerçamo-nos na “Declaração de Princípios sobre a Tolerância” (UNESCO, 1995), as vertentes de compreensão dos aspectos sócio-culturais e religiosos envolvendo as morfologias das curas presentes nos *documentos sagrados*.

4.2. A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão.

Referenciaremos-nos aqui sobre a tolerância no vértice da conceituação histórica vigente, ou seja, a tolerância como “(...) convivência de crenças (primeiro religiosas, depois políticas) (...)”, como Norberto Bobbio (1992).

Todavia, não nos furtaremos a imprimir a marca da visão hodierna do conceito posto os fatos religiosos perpassarem todos os setores da sociedade e suas problemáticas e polêmicas.

Nessa perspectiva, acreditamos ser dentro do contexto educacional onde os resultados das pesquisas que demonstram a influência da espiritualidade nos processos de cura poderão apresentar efeitos práticos de caráter social.

Essa influência fomentará o desenvolvimento da “tolerância positiva”, (BOBBIO, 1992), contribuindo como um dos pilares para dirimir os conflitos étnico-religiosos e sócio-culturais e permitir o debate salutar onde elementos comuns são expostos diluindo o exclusivismo e aspectos de “tolerância repressiva” (BOBBIO, 1992).

A adjetivação “positiva” dada por Norberto Bobbio ressalva-se porque a tolerância tem seus níveis e limites “opondo-se a intolerância (religiosa, política, racial), ou seja, à indevida exclusão do diferente” (BOBBIO 1992) colocando o adjetivo como contraponto a todo prejuízo causado ao indivíduo no seu campo pessoal e na sua dimensão social.

A escolha das tradições aqui apresentadas é estritamente metodológica em virtude da necessidade de objetividade na organização deste trabalho, mas procuraremos deixar claro ser nosso intuito apresentar o caráter comum entre as morfologias.

Os resultados são ventilados por nós, cuja busca é demonstrar os paralelos com co-relações entre as tradições, mas que mesmo existentes, por pré-conceitos são rechaçados e impedem a compreensão da essência do numinoso nas narrativas.

Assim, temos como exemplo nas narrativas bíblicas as ações dos profetas, passíveis de co-relação a fenômenos narrados em outras culturas e religiões de forma a serem vistos trans-historicamente, enquanto fato religioso.

Objetivamos em seguida apresentar os resultados de pesquisas acadêmicas cuja presença do construto espiritualidade é posto como elemento de observação e assim discutir sobre o como essas abordagens revelam-se potencialmente fomentadoras para a

convivência pacífica e solidária, visando “contrariar as influências que levam ao medo e a exclusão do outro” (UNESCO, 1995).

1. Morfologias das curas nas tradições religiosas

Os elementos comuns entre as morfologias das curas nas tradições religiosas não podem ser expostas como um “*pnigos*”³²⁷; mas sim, paulatinamente, como um preceptor que conduz pela mão o neófito ora buscando os primeiros raios de luz ao sair da caverna, parafraseando Platão (1949).

Dessa maneira, esclarecemos ser a cura descrita como uma forma de ação dos profetas, xamãs e médiuns, como também, o campo bastante estudado nos laboratórios quanto à influência da subjetividade do ser humano através da religiosidade.

Acreditamos ser prudente iniciar essa investida dessa forma para não sermos vítimas da força da terra, como Estrepsíades³²⁸, “pois de fato a terra, com violência atrai para si a seiva do pensamento”. (SÓCRATES, 1996), ou seja, sem esse exórdio, poderíamos ser levados a conclusões sem maiores reflexões.

Portanto, como Mircea Eliade (2002b), conferimos as categorias de diferentes tradições religiosas pesos iguais posto não nos caber juízos de caráter valorativo a que venham configurar alguma forma de precedência ou superioridade de uma tradição sobre outro, pois

(...) ajudam a constituir as modalidades do sagrado revelado através desta hierofania [...] O método mais seguro é evidentemente o que considera e utiliza todos estes documentos heterogêneos, sem excluir nenhum tipo importante, e atenta simultaneamente para a questão dos *conteúdos revelados* por todas as hierofanias” (ELIADE, 2002b).

Dessa maneira, o paralelo morfológico realizado sob esses pilares desvela o obscurantismo provocado por uma ignorância proveniente da ausência de um trabalho verticalizado onde o exclusivismo e o absolutismo de cada tradição estejam ausentes.

Introduzimos aqui outra ressalva importante quanto ao conceito de cura para as tradições religiosas posto a cura mais importante é a cura do espírito e a saída do estado enfermiço.

Então, temos a cura física que seria conquistada através de rituais com a presença ou não do enfermo, também, temos a cura do espírito que nem sempre se reflete no corpo físico, mas eleva o indivíduo a uma condição de sublimação da dor física e moral.

Temos as experiências místicas atuando em um nível de cura ainda mais sutil, de acordo com os indivíduos que por ela passam posto oferecer uma nova perspectiva para as coisas cotidianas, sustentando-o através da fé proveniente dessas experiências que lhes dão um novo modo de observar o mundo.

Para melhor visualização do exposto façamos uma rápida viagem de caráter descritivo dos aspectos apresentados do objeto de estudo que aparecem em várias culturas e religiões, principalmente as mais raramente estudadas sob esse ângulo como o Islamismo e a tradição judaico-cristã.

³²⁷ Trecho de um texto que deve ser pronunciado de uma só vez, sem pausas e sem realizar nova respiração.

³²⁸ Personagem do texto “As Nuvens”, que sofre perturbação no espírito quando recebe os ensinamentos de Sócrates.

Contíguo, como anunciamos, adentraremos nas pesquisas laboratoriais, baseadas nos novos paradigmas aonde a fé e a espiritualidade encontram-se com um amplo espaço para debates que definitivamente apontam para uma discussão permeada por uma prática tolerante já que se distancia de valorar a fé a partir da sua denominação institucional sócio-econômica.

1.1. Configurações da experiência mística e da cura nos documentos sagrados

O Judaísmo é imbuído de uma mística complexa, segundo Silva (2002), a *Hamishei Humashei Torá* – Pentateuco bíblico – com o *Mitsvôt*, são bases para esclarecer os meios e as formas da prática do bem para atingirem-se as metas, individuais ou coletivas, junto aos seus e por conseqüência ao numinoso – Deus ou IAHVÉH (apud SILVA, 2002, p.13).

A *Torá* tem nas suas narrativas, – *Bereshit, Shemôt, Vaicrá, Bamidbar e Dvrim* – a ação dos profetas, passíveis de serem co-relacionadas a fenômenos narrados em outras culturas e religiões não judaico-cristãs de forma a serem vistos trans-historicamente, enquanto fato religioso das manifestações numinosas.

Os elementos de cura espiritual pela manifestação da vontade, irradiação de energia e êxtase para viagem a zonas celestiais de um indivíduo “escolhido”, narradas no Velho e Novo Testamento, assemelham-se as práticas descritas nas curas xamânicas *stricto sensu*, na tradição espiritista e na mística islâmica.

De acordo com as traduções de Silva (2002, p.261-264), profeta é designado pelo termo *navi* ou *roê* – vidente – que teria ainda o significado *chozê*. Eram estes que “entravam em contato com o mundo espiritual”, como aconteceu com Jacó (*Bereshit*, 28, 10-14) para as tradições judaico-cristãs.

Partiu Jacó de Berseba e seguiu para Harã. Tendo chegado a certo lugar, ali passou a noite, pois já era sol posto, tomou uma das pedras do lugar, fê-la seu travesseiro, e se deitou ali mesmo para dormir. E sonhou: Eis posta na terra uma escada, cujo topo atingia o céu; e os anjos de Deus subiam e desciam por ela (Gênesis 28, 10-14).

Dessa forma, em sonho, entrou nas zonas cósmicas ou plano espiritual, teria visto e se relacionado com a força do mundo espiritual de onde recebe informações, orientações, sofrendo revoluções no espírito, o que impediria o desenvolvimento de um estado enfermiço.

A técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica para outra, da terra para o céu ou da Terra para o Inferno. O xamã conhece o mistério da ruptura de níveis (...) há três grandes regiões cósmicas, que podem ser atravessadas sucessivamente porque se encontram ligadas por um eixo central. Esse eixo passa por uma ‘abertura’, um ‘buraco’; é por ele que os deuses descem à terra e os mortos vão para as regiões subterrâneas; é também por ele que a alma do xamã pode subir voando ou descer quando de suas viagens celestes ou infernais (ELIADE, 2002b, p.287).

Na prática xamânica, os xamãs sobem pelos galhos – sete ou nove de acordo com prática de cada tribo –, da Árvore Cósmica, que representa a ligação entre as zonas

espirituais, levando consigo, dentre os seus acessórios, sete sinetas que representariam o som das vozes das sete filhas celestes. Assim, segundo Eliade (2002b, p.307), “aparentemente o número místico 7 - sete - desempenha papel importante na técnica e no êxtase do xamã”.

A presença desses quantitativos de galhos da Árvore Cósmica, para ascensões celestes ou descidas as zonas infernais, é comum, entre os povos xamânicos, sendo caracterizados, de acordo com Mircea Eliade (2002b), por acontecimentos trans-históricos, pois estariam presentes em diversas culturas, distantes no tempo e no espaço, sem comprovação de ligações causais, como hibridações ou bricolagens, como outros relatos, fenomênicos, de “experiências” concretas.

É possível observar descrições morfológicas comuns na mística judaica – Cabala – cujos pilares são o *Zohar*, o *Bahir* e o “*Sefer-Yetzirah*”, registros onde se encontra a tríade cabalística – teoria, meditação e magia – e, de acordo com Barros (1999, p.12)

A Cabala teórica trata do domínio espiritual e está baseada fundamentalmente no *Zohar* e no círculo de Safed (séc. XVI). O meditativo trata do uso de nomes, permutações de letras e similares para alterar estados de consciência (...) A mágica consiste em signos, encantamentos e nomes divinos com os quais se consegue alterar os fenômenos naturais.

Os místicos, mestres no conhecimento sagrado judaico, utilizam os sons das letras como procedimento de imantação a objetos pré-determinados. Essa prática é norteada por uma parte da Cabala denominada guematria, provindo desta a “*nossa moderna numerologia*” (BARROS, 1999, p.13).

Essa imantação relatada na literatura sagrada é hoje pesquisada nos laboratórios como a capacidade de um indivíduo irradiar ondas magnéticas a objetos com o intuito de movimentá-los, como também, emitir a outro indivíduo, desenvolvendo algum tipo de comunicação ou influenciando-o a distância, como será apresentado adiante.

Seguindo, no Velho Testamento encontramos uma passagem marcante para a análise das configurações de cura ora em debate de onde se extrai elementos descritos morfológicamente semelhantes.

Sobre o filho da sunamita: “[...] Ele disse-lhe: ‘Por esse tempo, daqui a um ano, acariciaras um filho. – Não, meu senhor, respondeu ela não zombes de tua escrava, ó homem de Deus! E a mulher concebeu. No ano seguinte, à mesma época, como tinha predito Eliseu, ela deu à luz um filho. O menino cresceu. Um dia em que ele fora ter com seu pai junto dos ceifadores, disse-lhe: oh, minha cabeça, minha cabeça! – Leva-o à sua mãe, disse o pai a um escravo. Este levou-o e entregou-o à sua mãe. O menino ficou de joelhos no colo da sua mãe até o meio-dia, e morreu. Ela subiu, colocou o menino na cama do homem de Deus, fechou a porta e saiu. Chamou o marido e disse-lhe: Manda comigo um escravo e uma jumenta, para que eu vá à casa do homem de Deus e volte [...] Mas chegando junto do homem de Deus na montanha, pegou-lhes os pés, Giezi aproximou-se para afastá-la, mas o homem de Deus disse-lhe: Deixa-a; sua alma esta cheia de amargura e o Senhor me oculta o motivo, nada me revelou. A mulher disse: pedi porventura um filho ao

meu Senhor? Não te disse que não zombaste de mim [...] Eliseu entrou na casa, onde estava o menino morto em cima da cama. Entrou, fechou a porta atrás de si e do morto, e orou ao Senhor. Depois, subiu à cama, deitou-se em cima do menino, colocou seus olhos sobre os olhos dele, suas mãos sobre as mãos dele, e enquanto estava assim estendido, o corpo do menino aqueceu-se. Eliseu levantou-se, deu algumas voltas pelo quarto, tornou a subir e estendeu-se sobre o menino; este espirrou sete vezes e abriu os olhos” (II REIS, 1994, 4:16-35).

Nessa passagem, existem dois momentos distintos. O primeiro é quando o profeta prevê a gravidez e parto da mulher sunamita; o segundo quando é realizado o ritual para a cura da criança.

Quanto ao primeiro momento – a capacidade de ver coisas a distância e antever fatos – é prática comum no xamanismo posto ser uma das suas atribuições a previsão de fenômenos da natureza, a designação, a distância, pela concentração, de onde estão as caças ou membros do grupo que se perderam doentes ou feridos.

No segundo momento vemos também o xamanismo com rituais de cura onde os xamãs entoam cânticos, dão voltas ao redor do doente, sopram e deitam sobre o corpo deste para trazer o espírito de volta e assim efetuar-se a cura (ELIADE, 2002a; 2002b), cujas confirmações o faz protetor espiritual e elemento importante em todos os rituais que tenham relação com a alma dos membros do grupo e suas intermediações com o numinoso e os mundos espirituais.

Morfologia comum a esses momentos estão nas descrições presentes no Novo Testamento, como também, entre os feitos dos “ñangas”³²⁹ das tradições religiosas africanas, entre os diversos povos indígenas, e nas curas espiritistas a distância.

No Espiritismo o xamã seria classificado de médium e dependendo da sua faculdade ou “dom” ele pode atuar vendo e curando a distância, com também, penetrando no mundo espiritual.

Médium significa ‘**está no centro**’, ‘**que está no meio**’, é *INTERMEDIUM* que significa ‘**interposto**’ (...) Portanto, aquele que se situa entre os dois mundos (...), aquele que pode entrar em contato com o mundo material e espiritual ao mesmo tempo (...), aquele que pode receber mensagem do mundo espiritual através das suas diversas faculdades mediúnicas (SILVA, 2002, p.264)³³⁰.

A ressalva *dependendo da sua faculdade* refere-se ao ensinamento presente na Codificação Espírita, pois como há diferentes “dons espirituais” para outras tradições religiosas, há diferentes faculdades mediúnicas, embora que para o Espiritismo

Toute personne qui ressent à un degré quelconque l'influence des Esprits est, par cela même, médium. Cette faculté est inhérente à l'homme, et par conséquent n'est point un privilège exclusif ; aussi en est-il peu chez lesquels on n'en trouve quelques rudiments (KARDEC, 1869, item 159.p.171).

³²⁹ Conceito pouco conhecido no mundo ocidental, mas que, grosseiramente, pode designar as pessoas com dons espirituais, conhecimentos místicos e capacidade de relacionar-se com o mundo espiritual.

³³⁰ Grifos do autor.

Entretanto, nos deteremos no afastamento consciente do espírito do corpo ou êxtase ou “*sonambulismo mediúnico*” com clarividência – assim classificado – e na “*dupla vista*” posto seria através dessas faculdades que o profeta, no caso da mulher sunamita, e o xamã nas curas espirituais e visões a distância.

Nas tradições religiosas, cuja Bíblia é referencial, esses fenômenos seriam provenientes da ação do Espírito Santo, mas outros povos aceitam uma força desse gênero sob outras denominações como *mana* – uma força misteriosa e ativa – ou para o“(...) sioux –*wakan* –; iroquês – *orenda* –; hurões – *Okí* –; na Antilhas – *zemi* –; bambotos – *megbe* (...) (ELIADE, 2002b), mas todos esses conceitos são para a manifestação espiritual através de um intermediário – profeta.

O islamismo, uma das religiões que vem crescendo no Brasil, segundo os microdados do censo do IBGE realizado no ano 2000 (ver anexo 11) cujo exponencial da sua “revelação” – Alcorão – tem presença marcante de manifestações das viagens extáticas e sonhos para recebimento de informações como acontece entre xamãs e profetas, de acordo com Eliade, sobre a viagem extática ao Céu do profeta Maomé.

Glória àquele que, certa noite, levou seu servo, desde a Mesquita sagrada até a distante Mesquita cuja muralha foi por nós abençoada, e para que pudéssemos mostrar-lhes alguns dos nossos sinais’ (17:1). A tradição situa em torno de 617, ou de 619, a viagem noturna; montado na égua alada, al-Boraq, Maomé visita a Jerusalém terrestre e chega até o Céu. O relato dessa viagem extática é amplamente documentado nas fontes posteriores (ALCORÃO, apud ELIADE, 1984, p.90).

A mística e o esoterismo, também estão presentes nas práticas islâmicas e depois de grandes esforços dos seus pensadores e adeptos tornou-se um dos principais expoentes com elementos marcantes, apesar de pouco conhecida na academia dos povos ocidentais.

A principal manifestação presente na mística islâmica revela-se através do sufismo, constando, nos seus princípios, a idéia de o sujeito ser imbuído de “uma relação íntima, feita de amor espiritual, com Alá” (ELIADE, 1984, p.147-148).

Os dervixes e sufis procuram através da dança e da meditação a transformação e, segundo Barros (1999, p.13) durante os círculos sufis podem ocorrer “fenômenos telepáticos, premonitórios, telecinéticos e de vidência. Tais acontecimentos são considerados sinais positivos sobre o andamento do trabalho e não uma finalidade em si”.

Assim, o pensamento de Abû’l Qâsim al-Junayd³³¹ – verdadeiro mestre para os dervixes e sufis, praticantes da mística islâmica –, descreve o significado da experiência extática e suas conseqüências nos indivíduos.

(...) Depois da experiência extática que aniquila o indivíduo, importa obter a segunda sobriedade, quando o homem torna-se cômico de si mesmo e os seus atributos lhes são restituídos, transformados e espiritualizados pela presença de Deus. O objetivo do místico não é a aniquilação (*fanâ*), mas uma nova vida em Deus (*baqâ*, o que resta) (ELIADE, 1984, p.151).

³³¹ Mestre sufi de Bagdá, segundo Eliade (1984).

No pensamento de Abû'l Qâsim al-Junayd encontra-se certa inter-contextualidade com os resultados das pesquisas de Gallup, segundo Marino (2005), quando descreve a transformação nos sujeitos que passaram pela experiência de quase morte.

Os sujeitos vivenciadores de E.Q.M., como os místicos ao atingirem a experiência extática, relatam em vários casos que “sentem-se ‘renascidos’ e, tendo passado a buscar valores espirituais como se fossem iluminados (...) sensação permanente da importância de seu destino (...) urgência na reavaliação de suas prioridades (...)” (MARINO, 2005, p.99).

Essa reavaliação e nova concepção de mundo são encaradas como mecanismo para aceleração do processo de cura e proteção contra possível reincidência do estado enfermício.

Dessa forma, verificamos as formas de ação dos místicos e ou profetas para entrarem em relação com o numinoso através do êxtase, utilizando técnicas distintas, – dança, música, sons, meditações silenciosas integradas ou não –, e atuarem para a cura nos membros de grupo ou daqueles que os procuram como práticas cuja morfologia, despida de juízos de valores, tem fortes elementos comuns.

2. A Morfologia das Curas e o *Homo Spiritualis*.

Compreendemos a necessidade de uma expansão conceitual para a relação espiritualidade/saúde cujo objetivo seria atingir uma definição do ser humano imbuído pela busca de utilizar o construto espiritualidade na sua e para sua qualidade de vida, independente de religião.

Dessa maneira, sem imbuir-se de uma religiosidade, institucional ou não, observamos indivíduos buscando atividades cujo construto espiritualidade encontra-se na expressão do conjunto de ações subjetivas onde os sentimentos, pensamentos e a interação com algo que transcenda a objetividade forte e mecânica.

Portanto, o conceito *Homo Religiosus* não abrange todos os perfis dos sujeitos observados nos experimentos e protocolos estabelecidos por pesquisadores no âmbito acadêmico.

Segundo Laplatine e Rabeyron (1989, p.20), a Organização Mundial de Saúde – OMS – estabeleceu uma lista que fora publicada pela *Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé* de práticas terapêuticas incluindo a fotografia kirlian, *Gestalt*, mesmerismo, auto-sugestão, hipnose, meditação, cromoterapia e cura pela fé, dentre outras.

O conceito *Homo Spiritualis* baseia-se na imprescindível necessidade de distinção da prática da fé no numinoso enquanto representação antropomórfica ou expressão simbólica de uma determinada tradição religiosa.

O *Homo Spiritualis* aplica-se àqueles cuja ação concentra-se na ativação das potencialidades do indivíduo de forma a transcender o realismo mecânico como afirma Jung

(1986)

(...) a espiritualidade não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa, e sim à relação transcendental da alma com a divindade e à mudança que daí resulta, ou seja, espiritualidade está relacionada a uma atitude, a uma ação interna, a uma ampliação da consciência, a um contato do indivíduo com

sentimentos e pensamentos superiores e no fortalecimento, amadurecimento, que este contato pode resultar para a personalidade.

Dentro do contexto histórico é preciso considerar o trabalho de Franz Anton Mesmer, que em 1779 apresentou suas proposições, baseadas em experimentos e aparelhos – A Tina de Mesmer³³² –, por ele desenvolvidos, como também da sua própria experiência pessoal enquanto magnetizador, acerca da influência de um indivíduo sobre outro, próximo ou distante, ser capaz de curar doenças, afirma que o magnetismo animal é

(...) 10. A propriedade do corpo animal que o torna suscetível à influência dos corpos celestes e da ação recíproca daqueles que o cercam, manifestada por sua analogia com o ímã (...) (FIGUEIREDO apud MESMER, p.329).

Mesmer e seu aparelho não foram aceitos pela academia iluminista e epistemologicamente envolta nos conceitos mecanicistas clássicos da época, contudo no porvir as comissões, organizadas e legitimadas pela Academia de Medicina de Paris, realizaram grande número de experimentações registradas e, reunidas, validaram os aspectos curativos demonstrados pelo pesquisador do século XVIII.

As proposições de Franz Anton Mesmer, quase dois séculos depois, vão encontrar reflexos nas conclusões de Joseph Banks Rhine quando este apresenta os resultados da capacidade de influência a distância, do pensamento de um sujeito sobre outro.

As conclusões de Rhine vão ao encontro dos estudos mesmerianos através de uma das suas assertivas, copiladoras do arcabouço dos experimentos realizados, dada na seguinte passagem: “o sujeito pode imprimir certa direção volitiva ao próprio esforço ou, com toda certeza, não seria possível a realização de qualquer trabalho” (RHINE, 1965, p.09).

A direção volitiva refere-se a vontade empregada durante a atividade e a referência “*qualquer trabalho*” reporta-se às conclusões sobre telepatia, clarividência e psicocinese (1965, 1968 e 1973), termos também conhecidos como TCP (MARGENAU, apud SOARES, 2003).

Contudo, somente a partir das experiências como as de Bernard Grad na Universidade de *McGill University's Allen Memorial Institute*, Montreal (1960 apud MEEK, 1990), deu-se partida a novas e respaldadas considerações, dentro dos campos científicos e em diferentes centros pelo mundo, quanto a idéia da influência de um sujeito sobre outros seres vivos – plantas, animais e homens – distinta dos meios conhecidos e aceitos academicamente, até então.

Para isso, Bernard Grad repetiu seus experimentos também na Universidade de Manitoba. Em um dos seus trabalhos utilizou 300 camundongos e um sujeito denominado por Coronel E., conhecido por sua capacidade de proporcionar curas, da qual, segundo o próprio Coronel, seria “*apenas um canalizador*”, na exposição de Meek (1990).

O objetivo era verificar se a cura era proveniente “do poder da sugestão ou por algum meio mais objetivo” (GRAD apud MEEK, 1990); e os resultados demonstraram

³³²Encontra-se no Museu de História da Medicina e da Farmácia de Lyon (FIGUEIREDO, 2007).

atuação objetiva na recuperação dos camundongos onde “alguma influência além das ‘sugestões’ foi responsável pela cura” (GRAD apud MEEK, 1990, p.154-158).

Na continuidade de suas pesquisas Grad demonstrou experimentos com plantas cujas sementes, quando regadas com as águas manipuladas por médiuns curadores, teriam o crescimento bem maior do que aquelas tratadas por água não manipulada, e ainda, quando pacientes com quadro de depressão diagnosticado, psiquiatricamente, “segurarem os frascos com água, o desenvolvimento das sementes será retardado” (OSTRANDER e SCHROEDER, 1970, p.243).

Aqui, considerando o objeto de pesquisa de Grad ser a capacidade curativa de médiuns, por meio magnético, encontra-se mais uma vez os reflexos das teorias do “magnetismo animal” professado nos aforismos e proposições mesmerianas, como também impossível não considerar as práticas xamânicas, rezadeiras, entretanto reconhecidas pela validação da replicabilidade com os grupos de controle, nos moldes academicamente aceitos.

Esse fato nos remete novamente às observações presentes na “Estrutura das Revoluções Científicas” passando a considerar mais apuradamente que “(...) teorias obsoletas não são em princípio acientíficas simplesmente porque foram descartadas (...)” (KUHN, 2007, p.21).

Outro marco das pesquisas em relação à capacidade de atuação objetiva da influência curativa do sujeito foi realizado em Tbilis, por ordem do Ministério da Saúde da Geórgia, de acordo com Meek (1990) onde os testes demonstraram

(...) que as mãos dos Krivorotovs normalmente irradiavam apenas quantidades comuns de energia, na porção ultravioleta do espectro eletromagnético. Quando os homens focalizam seus pensamentos e emoções no trabalho de curar um paciente, suas mãos emitem muitas vezes essa permuta de energia especial (MEEK, 1990, p.29).

A focalização desses pensamentos e emoções fora realizada através das fotografias kirlians que registraram uma “completa mudança nos padrões de energia provenientes da sua pele” (OSTRANDER e SCHROEDER, 1970, p.242).

As fotos kirlians³³³ são fruto do desenvolvimento de um aparelho criado em 1939 por Semyon Davidovich Kirlian e sua Esposa Valentina Kirlian, mas só apresentado ao público em 1949, após inúmeras pesquisas (OSTRANDER e SCHROEDER, 1970).

Esse invento foi utilizado com pessoas, mas também com animais e plantas para registrar as possíveis alterações existentes, em níveis não visíveis. Assim, foram entregues, aos cientistas Kirlians, folhas pertencentes a mesma espécie de plantas para serem investigadas pelo novo processo fotográfico.

Apresentaram-se padrões distintos: “a luminescência de uma folha mostrava clarões arredondados, esféricos, simetricamente espalhados por toda a imagem. A segunda folha exibia minúsculas figuras geométricas escuras, reunidas em grupos esparsos, aqui e ali” (OSTRANDER e SCHROEDER, 1970, p.225).

³³³ O “(...) método compreende umas quatorze patentes (...) Basicamente, a fotografia com campos elétricos de alta frequência envolve um gerador de oscilações elétricas, ou oscilador, de alta frequência, capaz de produzir de 75.000 a 200.000 oscilações elétricas por segundo. O gerador pode ser ligado a vários grampos, chapas, instrumentos ópticos, microscópios comuns ou microscópios eletrônicos. Insere-se o objeto que deverá ser investigado (dedo, folha, etc.) entre os grampos, juntamente com o papel fotográfico. Ligando o gerador, cria-se um campo de alta frequência entre os grampos que provoca, aparentemente, a irradiação de uma espécie de bioluminescência dos objetos para o papel fotográfico”.

Entretanto, o que parecera um insucesso ao casal de pesquisadores, na verdade, segundo os relatos, fora uma experiência, pois uma das folhas, sem que os Kirlians soubessem, pertencia a uma planta gravemente doente – a mesma que apresentou características assimétricas e “figuras escuras” e desse modo, seguiram-se as pesquisas.

Para os pesquisadores da Universidade do Casaquistão “(...) ‘a bioluminescência visível (...) é causada pelo bioplasma e não pelo estado elétrico do organismo’ (...) Um dos traços mais característicos ‘é a sua organização espacial específica’.

Voltando ao Joseph Banks Rhine, Psicólogo, realizou experimentos com vários sensitivos – *xamãs lato sensu* – como outros pesquisadores – Soal e Batman (1968) – na Universidade de Duke quanto à telepatia, clarividência e psicocinética, já mencionados, apresentando, ao público, nos seus livros, uma gama de outros estudiosos em diferentes centros e universidades em todo o mundo.

Os trabalhos mais enfáticos, segundo Rhine (1973), iniciam-se desde o ano de 1876, com o Professor Sir William Barrett no *Royal College de Dublin* passando por Charles Richet – fisiólogo da Faculdade de Medicina de Paris –, os professores Henry Sidgwick, de Cambridge, William James, de Harwad, John E. Coover, de Stanford e o psicólogo americano Dr. Edward B. Titchener, de Cornell; também os doutores William McDougall, Gardner Murphy e G. H. Estabrooks, em Havard a partir de 1920; na Universidade de Groningen apresenta os doutores Henri Brugmans e Gerardus Heymans com experimentos proficuos quanto à transmissão de pensamento.

No conjunto dos trabalhos de Soal e Batman (1968) e Rhine (1963, 1965, 1973) estão as conclusões em relação a força volitiva empregada pelo *subject* considerando as verificações realizadas nas pesquisas relacionando, a telepatia, a clarividência e a psicocinese como Percepção Extra-Sensória a matéria conhecida, o tempo e o espaço.

PES – Percepção Extra-Sensória. É definido como uma correspondência completa ou parcial (a) entre os padrões mentais de duas pessoas A e B que não se pode explicar por percepção normal dos sentidos nem por inferências tiradas da percepção dos sentidos nem por coincidência de chance, ou (b) entre padrões mentais de uma pessoa A e um objeto ou acontecimento no mundo físico que não pode ser explicada por percepção dos sentidos nem por inferências tiradas da percepção de sentidos nem por coincidência de chance. Em (a) e (b) a correspondência não precisa ser entre padrões contemporâneos nem entre um padrão mental e um objeto físico contemporâneo (SOAL e BATEMAN, 1968, p.409).

Portanto, já que a transferência das informações entre sujeitos, realizadas pela utilização da percepção extra-sensória, não registrava os possíveis bloqueios que o tempo, o espaço e a matéria poderiam ocasionar, foi necessário ampliar os conceitos para novos horizontes investigativos.

A verificação da dimensão da distância, passível de ser percorrida, onde as transmissões das informações, pelo pensamento, pudessem ocorrer e os testes alcançassem algum tipo objetivo de êxito válido, foi alvo para as considerações finais, nesse aspecto.

Este êxito, considerado como os resultados legitimados cientificamente pela replicabilidade estatística, ou seja, experimentos passíveis de serem repetidos através do mesmo método em condições iguais ou distintas, impeditivas de fraudes, sugestões ou

influências de outras formas de manifestações da percepção extra-sensória, fora atingido estatisticamente.

Os pesquisadores apresentaram os protocolos determinados para realização dos experimentos, os resultados individuais e gerais da co-relação feita entre a percepção extra-sensorial e o tempo, como também com o espaço e matéria, com suas médias de acertos por chamadas, onde estas mostraram-se, (RHINE, 1965, SOAL e BATMAN, 1968 e JUNG, 2000) muito acima do esperado.

Os trabalhos na Universidade de Duke, com Rhine à frente, foram mais intensos entre as décadas de 1930 e 1940. No Relatório de 1934 foi apresentado que “07 (sete) sucessos em 25 (vinte cinco) para mais de 85 mil experiências separadas de chamadas de cartas realizadas com o baralho ESP” (RHINE, 1965, p.45) foi a média estatística geral conseguida, segundo consta, incluindo os sujeitos cuja capacidade era desconhecida, como também os resultados das primeiras fases do estudo.

Essa média, dentro da objetividade estatística, tornou-se significativa, pois as probabilidades estabelecidas na proporção de 100 para 01 (RHINE, 1965), às vezes menos, é um dado de irrefutabilidade.

Dessa forma, os mitos primordiais, estudos histórico-antropológicos e fenomenológicos das práticas arcaicas do êxtase, as narrativas bíblicas e os tratamentos espirituais através das faculdades mediúnicas no Espiritismo, quando das curas, ou seja, das diversas manifestações do numinoso desde rituais primevos até a prece intercessora nos laboratórios, ou ainda no dínamo do inconsciente coletivo da humanidade por meio dos arquétipos junguianos, são hoje alvo das pesquisas nas diversas áreas do conhecimento.

3. Reflexos: morfologias das curas e a prática da “tolerância positiva”

Assim, análise das morfologias das curas presentes na Bíblia e nos *documentos sagrados* de outras culturas e religiões expostas demonstram, no momento histórico atual, que estão sendo construídas as novas bases epistemológicas da área do conhecimento da Ciência das Religiões.

Encontram-se sob esses paradigmas objetos de estudos para arranjos experimentais de várias nuances, afastados das afirmações metafísicas do mecanicismo, como únicas abalizadoras da verdade científica, como também de –centrismos que proliferam pré-conceitos gerando a intolerância.

As observações feitas por nós é a busca de demonstrar elementos histórico-antropológicos comuns nas diferentes tradições, que por meio dos experimentos laboratoriais demonstram sujeitos colocando em ação as potencialidades de sua subjetividade.

Esses sujeitos realizam fenômenos morfologicamente semelhantes aos descritos nas narrativas das tradições religiosas das quais muitas foram elemento empírico primevo para o início das observações.

É essa morfologia das ações de cura transmitidas tanto escrita quanto oralmente nas diferentes tradições que nos dá

“o núcleo da idéia de tolerância [que] é o reconhecimento do igual direito a conviver, que é reconhecido as doutrinas opostas, bem como o reconhecimento, por parte de quem se considera depositário da verdade, do direito ao erro, pelo menos do direito ao erro de boa-fé. A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irredutibilidade das opiniões e da

necessidade de encontrar um *modus vivendi* (uma regra puramente formal, uma regra do jogo), que permita que todas as opiniões se expressem” (BOBBIO, 1992).

Nosso intuito não é validar cientificamente narrativas e práticas de cunho religioso a partir de pesquisas atuais, mas demonstrar, com bases nos experimentos laboratoriais quanti-qualitativos, a subjetividade dos indivíduos independente de sua denominação religiosa.

Conclusão

O trabalho para a convivência pacífica entre as diferenças encontra a necessidade de apresentação ao contexto educacional das similitudes entre as tradições religiosas posto ser onde forma-se um cidadão cômico do pluralismo cultural.

Nessa perspectiva somente eliminando a ignorância sobre o diferente é que o medo deste será eliminado; e o medo eliminado arrefece-se o instinto de preservação impedindo o levante de estratégias de defesa e ataque.

Apontamos assim, que unicamente a serenidade de encararmos frente a frente a razão, destituídos do caráter “-cêntrico” e absolutista, é que poderemos – embora assumindo a neutralidade como um mito da ciência objetiva realística – agir de maneira a entrar no compasso sinfônico do trabalho para a paz através da prática da “tolerância positiva” (BOBBIO, 1992).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Antonio Cerejo. Equilíbrio mental e saúde plena. **Revista Caminho Espiritual**, São Paulo, v. 07, ano 1, p.32-40, jul. 2009.
- BARROS Rui Sá Silva. **Tomando o céu de assalto**: Esoterismo, ciência e sociedade 1848-1914: França, Inglaterra e EUA. Dissertação de Mestrado em História Social. Orientador Marcos Antonio da Silva. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1999.
- BASTOS. Verioní Ribeiro. **Técnica Apométrica**: uma investigação sob bases epistemológicas. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal da Paraíba. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. João Pessoa – PB. Orientador: Severino Celestino da Silva, 2009.
- BOBBIO, Norberto (1909). Razões da Tolerância. **In: A Era dos Direitos**. 4 ° Reimpressão. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Editora Campus. Rio de Janeiro, 1992.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA Sagrada (A). **AVE MARIA**. 92ª ed. Tradução: Centro Bíblico Católico. São Paulo: Clarentina, 1994.
- BRASIL. Censo demográfico 2000. **In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. População residente, por religião, segundo as grandes Regiões e as Unidades da Federação**. Brasília. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 maio. 2009.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Tomo III. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar. 1984.
- __a. **Tratado de História das Religiões**. 2ª ed. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- __b. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxito**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés e Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins, 2002.
- FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. **MESMER**: a ciência negada e os textos escondidos. Contém a íntegra dos mais importantes livros de Mesmer. 2ª ed. Tradução: Álvaro Glerean. São Paulo: Lachâtre, 2007.
- GOSWAMI, Amit. **A Física da Alma**: A explicação científica para a reencarnação, a imortalidade e experiências de quase morte. 2º ed.. Tradução: Marcello Borges. São Paulo: Aleph, 2005. (Série novo pensamento).

Reed, Richard E.; Maggie Goswami. **O Universo Autoconsciente**: como a Consciência muda o mundo. 2º ed. Tradução: Ruy Jungmann. São Paulo: Aleph, 2007. (Série novo pensamento).

JUNG, Carl Gustav. **Sicronicidade**. 9ª ed. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis – RJ: Vozes, 2000. **Vol. VIII/3**. (Obras Completas).

KARDEC, Allan. **Le livre des Sprits**. *Editions de L'union Spirite Kardeciste Belge*, 1854. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>. Acesso em: 04 jul. 2008.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LAPLATINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. **Medicinas paralelas**. Tradução: Ramon Américo Vasques. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARINO, Raul Júnior. **A religião do cérebro**: as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana. São Paulo: Gente, 2005. (Obras Completas).

MEEK, George W. (Org.). **As Curas Paranormais** – como se processam – Informe sobre os 10 anos das pesquisas levadas a cabo por 14 estudiosos de renome. 2ª ed. Tradução: Syomara Cajado. São Paulo: Pensamento, 1990.

OSTRANDER, Sheila; SCHROEDER. **Experiências psíquicas além da cortina de ferro**. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1970.

PLATÃO. **A República**. 5ª ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa – PO: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RHINE, Joseph Banks. **O Alcance do Espírito**. Tradução: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Bestseller, 1965.

RHODEM, Humberto. **Novo testamento**. 4ª ed. São Paulo: União Cultural, [1980 e 1990].

SILVA, Severino Celestino. **Analisando as traduções bíblicas**. 4ª ed. João Pessoa: Idéia, 2002.

SOAL, S. G; BATMAN, F. **Telepatia: experiências modernas**. Tradução: Leonidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: IBRASA, 1968.

SOARES, Pedro da Costa. **Uma contribuição das formas não-locais de conhecimento para a prática terapêutica** – novas propostas em psicoterapia transpessoal. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção). Univ. Federal de Santa Catarina. Florianópolis. Orientador; Francisco Antonio Pereira Fialho, 2003.

SÓCRATES. **Das Nuvens**. Tradução: Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Os Pensadores).

TEIXEIRA, Faustino. Os caminhos da espiritualidade: um olhar com base nas tradições místicas. **In**: VASCONCELOS, Eymard Mourão. (org.). **A espiritualidade no trabalho**. São Paulo: HUCITEC, 2006.

O Espiritismo segundo Allan Kardec: um *médium* para a tradição cristã.

Augusto César Dias de Araujo³³⁴

O Espiritismo [...] é o Cristianismo apropriado
ao desenvolvimento da inteligência e isento dos abusos [...]

Allan Kardec, *Revista Espírita*, Jun/1865.

Introdução:

O Espiritismo é uma religião. Ainda que pese a opinião de Allan Kardec (1804-1869), seu fundador, de que tal afirmação poderia “[...] dar uma ideia muito falsa, quer do Espiritismo em geral, quer em particular do caráter e do objetivo dos trabalhos da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas”³³⁵ – o núcleo por ele fundado para o estudo e a pesquisa dos fenômenos e da doutrina espíritas –, parece-me impossível negar essa realidade. Não apenas pelo desenvolvimento histórico da nova doutrina e do movimento em torno dela articulado, ao implantar-se em terras brasileiras ainda no século XIX³³⁶, mas de maneira marcante na própria obra kardeciana. Apesar de afirmar o caráter universal do Espiritismo e sua abertura a todo culto ou confissão religiosa³³⁷, será frente à tradição cristã – suas fontes, seus dogmas, suas práticas – que Kardec e o Espiritismo nascente terão de se posicionar. E será a esta mesma tradição que a nova doutrina recorrerá em busca de legitimação para sua pretensão de se configurar como “traço de união” entre ciência e religião.³³⁸

Este trabalho dá continuidade a artigo anterior intitulado *Identidade e Fronteiras do Espiritismo na obra de Allan Kardec*³³⁹, no qual proponho uma reflexão sobre o “[...] processo de formação identitária do Espiritismo – doutrina e movimento – a partir de seu discurso fundador presente na obra de Allan Kardec”³⁴⁰, e trabalho com a relação entre “Espiritismo” e as três instâncias a que Kardec recorre a fim de legitimar seu

³³⁴ Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR / UFJF). Pesquisa realizada com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG). Comunicação apresentada no 23º Congresso Internacional SOTER 2010, GT3 – A Bíblia e suas Leituras.

³³⁵ KARDEC, Allan. Refutação de um artigo do “Univers”. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano Segundo – 1859. Rio de Janeiro: FEB, 2007, p. 196.

³³⁶ No meio acadêmico, entre os estudiosos do Espiritismo no Brasil, parece haver a tendência em contrapor o modelo brasileiro e o francês com base na distinção entre religiosidade e laicidade (Cf.: STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2003). Nos últimos anos têm ganhado expressão no seio do Movimento Espírita Brasileiro grupos ligados à Confederação Espírita Pan-americana (CEPA) que defendem o Espiritismo como ciência e filosofia de caráter laico (não-religioso).

³³⁷ Cf.: KARDEC, Refutação de um artigo do “Univers”, *op.cit.*, p. 205-206.

³³⁸ Cf.: KARDEC, Allan. Aliança da Ciência e da Religião. In: _____. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2008. p. 60-61.

³³⁹ Cf.: ARAUJO, Augusto. Identidade e Fronteiras do Espiritismo na obra de Allan Kardec. *Horizonte*, v. 8 n. 16, jan./mar. 2010.(Em Edição).

³⁴⁰ ARAUJO, *op. cit.*

discurso: ciência, filosofia e religião. O objetivo ali era demonstrar como, nesta interação, a identidade do Espiritismo se consolida ao estabelecer fronteiras, numa relação de relativa superioridade e de superação, frente a essas três instâncias, sem, no entanto, abrir mão do uso de sua linguagem e de suas fontes. Neste contexto, o conceito de *Espiritismo* se apresentaria como um conceito *híbrido*, o qual indicaria o caráter mediador da nova doutrina e do movimento articulado em seu entorno.³⁴¹

No presente trabalho, pretendo retomar alguns elementos dessa reflexão prévia, aprofundando-os, ao analisar o modo como a identidade religiosa do Espiritismo (doutrina e movimento), é forjada na obra kardeciana em continuidade com a tradição cristã – principalmente na sua versão Católico-Romana – a partir da apropriação e releitura de suas fontes e de alguns elementos de sua dogmática. Para tanto, me ateei, sobretudo, a seus três últimos livros publicados – *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864); *O Céu e o Inferno, ou a Justiça Divina segundo o Espiritismo* (1865); e, *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo* (1868) – sem, contudo, excluir qualquer referência a suas demais publicações. Tais obras foram priorizadas porque será nelas que o autor se debruçará com maior acuidade sobre as questões das relações entre Espiritismo e Cristianismo. Nessa abordagem, a obra de Kardec é encarada como um discurso que postula, ao lado de outras coisas, garantir à doutrina espírita seu *droit de cité* frente aos sistemas e instituições de representação que não o próprio Espiritismo. Nesse caso específico, a religião cristã.

Espiritismo e Cristianismo: o problema da mediação.

Pour les choses nouvelles il faut des mots nouveaux: assim começa o primeiro parágrafo do ensaio *Introduction a l'étude de la doctrine spirite*, publicado em 1860, juntamente com a segunda edição de *Le Livre des Esprits*, e como introdução desta obra. Em parte, ele é a reprodução do parágrafo que introduz igualmente a primeira edição de 1857; contudo, acrescido de maiores explicações sobre o posicionamento do Espiritismo diante do espiritualismo filosófico.

Para coisas novas precisamos de palavras novas; assim o exige a clareza da linguagem, para evitarmos a confusão inerente ao sentido múltiplo dos mesmos termos. As palavras *espiritual*, *espiritualista*, *espiritualismo* têm acepção bem definida; dar-lhes uma nova, para aplicá-las à Doutrina dos Espíritos, seria multiplicar as causas já tão numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritualismo é o oposto do materialismo; quem quer que acredite ter em si alguma coisa além da matéria é espiritualista; mas não se segue daí que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em lugar das palavras *espiritual*, *espiritualismo*, empregaremos, para designar esta última crença, as palavras *espírita* e *Espiritismo*, cuja forma

³⁴¹ A necessária limitação deste artigo não nos permitiu uma discussão mais ampla do termo *hibridismo*. Seria necessária uma extensa revisão da literatura referente ao tema, o que extrapola nossa possibilidade, no momento. Se, contudo, a origem do termo, na genética do século XIX, remete em sentido amplo a tudo que é composto por elementos diferentes, heteróclitos, dispartados; aqui ele assume o significado de uma tentativa de abrigar sob um mesmo conceito – o conceito de espiritismo na obra de Allan Kardec – três outros conceitos que aparentemente se colocam como antagonísticos e irreconciliáveis, sem, no entanto, propor uma síntese que os nivele em importância ou significação. Conforme se verá, o conceito *espiritismo* em Kardec se apresenta como um conceito híbrido porque retira de suas relações com as representações correntes em seu tempo de ciência, filosofia e religião; e do uso e apropriação de suas linguagens específicas, uma fonte de autoridade e de suposta articulação desses saberes a partir de uma posição mais abrangente e superior.

lembra a origem radical e que, por isso mesmo, têm a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, reservando ao vocábulo *espiritualismo* a sua acepção própria. Diremos, pois, que a Doutrina *Espírita* ou o *Espiritismo* tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os *espíritas* ou, se quiserem, os *espiritistas*. Como especialidade, *O Livro dos Espíritos* contém a Doutrina *Espírita*; como generalidade, prende-se à doutrina *espiritualista*, da qual apresenta uma das fases. Tal a razão por que traz no cabeçalho de seu título as palavras: *Filosofia Espiritualista*.³⁴²

Este parágrafo representa o esforço pessoal de Kardec a fim de dirimir a disputa, causada pelo lançamento de sua obra, entre os adeptos do chamado *espiritualismo moderno*, de origem anglo-saxônica, e seu próprio posicionamento. De fato, Kardec reconhece o Espiritismo como sendo o desenvolvimento doutrinário do *espiritualismo moderno*, mas considera essa nomenclatura problemática, uma vez que pode levar às confusões acima descritas. Seu problema é léxico, não ideológico. Demonstra isso o fato de que, alguns parágrafos adiante, na mesma *Introduction*, ao narrar “[...] em poucas palavras, a série progressiva de fenômenos que deram origem a esta doutrina”³⁴³, o codificador faz questão de demonstrar com esta narrativa que a doutrina dos espíritos é o resultado filosófico e racional da observação sistemática dos fatos que deram origem ao *espiritualismo moderno*. Portanto, ao contrário do que sugere Sandra Jacqueline Stoll, o “ato semântico” de Allan Kardec, através do qual ele cria o vocábulo *Espiritismo* e seus correlatos, não “(...) estabelece os termos da inserção do Espiritismo no contexto religioso da modernidade”³⁴⁴. Primeiro, porque, ao contrário do que a antropóloga afirma, e do que comumente se acredita, não foi Kardec o criador do termo “Espiritismo”.³⁴⁵ E, segundo, porque, a distinção entre *Espiritismo* e *espiritualismo*, define o caráter de especialidade que a nova doutrina assume diante do *espiritualismo filosófico*. De fato, conforme indicado em *Identidade e Fronteiras do Espiritismo na obra de Allan Kardec*³⁴⁶, o que estabelece os “termos de inserção” do Espiritismo no contexto religioso da Modernidade é a tentativa reiterada de enxertá-lo na árvore da tradição cristã-católica através da ressemantização, à luz da nova doutrina, dos elementos constituintes desta tradição.

Isso fica muito claro quando, na *Conclusion* desta mesma obra, Kardec afirma:

³⁴² KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Princípios da Doutrina Espírita. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 23-24.

³⁴³ Idem, ibidem. p. 27-31)

³⁴⁴ STOLL, *op. cit.*, 2003, p. 36.

³⁴⁵ Graças à indicação do pesquisador Vitor Moura, autor do blog “Obras Psicografadas” (<http://obraspsicografadas.haaan.com>), pude ter acesso à obra anti-espírita: BRONWSON, Orestes Augustus. *The Spirit-Rapper. An Autobiography*. Boston/London: Little, Brown and Company/Charles Dolman. 1854. No Capítulo XX, desta obra, aparecem referências a certo “circle of Spiritualists or Spiritists” (p. 290), ao qual teria comparecido o Juiz Preston, a convite de um amigo, após a morte de sua esposa. No mesmo Capítulo, algumas páginas adiante (294), é utilizada a palavra *spiritism* para se referir à necromancia. Igualmente na obra anônima: *The Apocatastasis, or Progress Backwards*. A new “tract for the times”. (Burlington: Chauncey Goodrich, 1854); o termo *spiritism* aparece cerca de dez vezes. Ambos os livros indicam que o uso da palavra *spiritism* e seus correlatos, já era corrente quando Allan Kardec publicou sua obra capital, *Le Livre des Esprits* (1857) e inaugurou o uso da palavra *spiritisme* para designar a Doutrina dos Espíritos, como uma especialidade do *spiritualisme* de cunho filosófico.

³⁴⁶ ARAUJO, *op.cit.*, 2010.

O Espiritismo [...] encontra-se por toda a parte, em todas as religiões, principalmente na religião católica e aí com mais autoridade do que em todas as outras, pois no catolicismo se acha o princípio de tudo quanto existe no Espiritismo: os Espíritos em todos os graus de elevação, suas relações ocultas e ostensivas com os homens, os anjos da guarda, a reencarnação, a emancipação da alma durante a vida, a dupla vista, as visões, todos os gêneros de manifestações, as aparições e mesmo as aparições tangíveis. Quanto aos demônios, não passam de Espíritos maus e, salvo a crença de que os primeiros foram destinados a permanecer perpetuamente no mal, ao passo que a via do progresso não está proibida aos outros, não há entre eles mais do que simples diferença de nomenclatura.³⁴⁷

E para explicar qual é papel da “moderna ciência espírita” frente a tais diferenças de nomenclatura, afirma logo em seguida que esta: “Reúne em corpo de doutrina o que estava esparso explica, em termos apropriados, o que só era dito em linguagem alegórica; suprime o que a superstição e a ignorância haviam criado, para só deixar o que é real e positivo: eis o seu papel”³⁴⁸. Esta dupla citação demonstra, portanto, que a doutrina espírita representa um espaço de mediação, *o espaço da correta interpretação dos dados da tradição cristã*. Para Kardec, não é que a tradição seja de todo inválida, ela revela a verdade a seu modo, através da linguagem alegórica, que os modernos erram ao assumir como a descrição objetiva da verdade. Em outras palavras, o codificador identifica que falta à tradição uma chave hermenêutica que atualize seu verdadeiro sentido. E, para ele, esta *chave* é o Espiritismo. De onde, no entanto, adviria ao Espiritismo a autoridade para tal empreendimento hermenêutico?

A teoria das três revelações:

Como vimos anteriormente, já em 1860, na Conclusão de *O Livro dos Espíritos*, Kardec acena para a existência de um vínculo de continuidade entre o Catolicismo Romano e o Espiritismo. A partir de 1861, no entanto, Kardec principia a formular aquilo que gosto de chamar “a teoria das três revelações”, e que nada mais é que a perspectiva kardeciana de que o Espiritismo seria a “terceira revelação da lei de Deus” em linha de sucessão contínua e de complementaridade com as revelações mosaica e cristã.

A lei do Antigo Testamento teve em Moisés a sua personificação; a do Novo Testamento tem-na no Cristo. O Espiritismo é a terceira revelação da lei de Deus, mas não tem a personificá-la nenhuma individualidade, porque é fruto do ensino dado, não por um homem, sim pelos Espíritos, que *são as vozes do Céu*, em todos os pontos da Terra, com o concurso de uma multidão inumerável de intermediários.³⁴⁹

A origem desta “teoria” remonta a uma série de comunicações, obtidas por um *médium* de Mulhouse e publicadas por Kardec na *Revista Espírita* no ano de 1861. Kardec omite o nome do médium propositalmente, e o chama de Sr. R..., fiel a seu princípio de que a identidade dos correspondentes seria preservada, segundo o interesse

³⁴⁷ KARDEC, *op. cit.*, 2007, p. 632-633.

³⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 633.

³⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.64-65).

dos mesmos.³⁵⁰ A primeira comunicação foi publicada no número de Março, e é introduzida por um trecho da carta do próprio Sr. R... no qual o autor esclarece os motivos que o teriam produzido a comunicação em questão. Afirma o médium:

Inicialmente devo dizer-vos que professo o culto israelita e, naturalmente, sou levado às ideias religiosas nas quais fui educado. Eu tinha notado que, em todas as comunicações dadas pelos Espíritos, não se tratava senão da moral cristã, pregada pelo Cristo, e que nunca se falava da lei de Moisés. No entanto, eu dizia a mim mesmo que os mandamentos de Deus, revelados por Moisés, me pareciam ser o fundamento da moral cristã; que o Cristo poderia ter ampliado o quadro e desenvolvido suas consequências, mas que o germe estava na lei ditada no Sinai. Então me perguntei se a menção, tantas vezes repetida, da moral do Cristo, embora a de Moisés não lhe fosse estranha, não provinha do fato de que a maior parte das comunicações recebidas emanavam de Espíritos que tinham pertencido à religião dominante, e se elas não seriam uma lembrança das ideias terrenas.³⁵¹

Com este pensamento em mente, conta o Sr. R... que decidiu consultar seu Espírito protetor, Mardoché R..., a fim de solucionar sua dúvida. O Espírito lhe explica que, sim, a moral evangélica é a moral mais pura, mais elevada e está destinada a aproximar todos os homens, tornando-os irmãos. Além disso, pela prática generalizada de tal moral, a Terra se tornaria morada para Espíritos superiores aos que atualmente a habitam. Explica ainda que Moisés foi enviado por Deus para torná-lo conhecido de todos os povos, e não apenas dos hebreus. Mas, a moral ensinada por Moisés estava circunscrita e era apropriada ao grau de adiantamento da humanidade de seu tempo e que ele se propunha regenerar. Mas, “os mandamentos de Deus, dados por intermédio de Moisés, contêm os germes da mais ampla moral cristã”³⁵². E, conclui: “Moisés abriu o caminho; Jesus continuou a obra; o Espiritismo a concluirá”.³⁵³

Em Setembro do mesmo ano, sob o título *Um Espírito Israelita a seus Correligionários*, Kardec publica na *Revista* três novas comunicações produzidas pelo mesmo médium, e assinadas pelo Espírito Edouard Pereyre. O teor das duas primeiras é bem semelhante ao da comunicação assinada por Mardoché R..., possuindo, no entanto, o formato de cartas dirigidas a outros judeus pedindo-lhes que abracem o Espiritismo. O argumento central desta solicitação é baseado na seguinte assertiva: “Hoje, pois, é preciso alargar as bases do ensino; o que a lei de Moisés vos ensinou já não basta para fazer avançar a Humanidade e Deus não quer que fiquéis sempre no mesmo ponto, porquanto, o que era bom há cinco mil anos já não o é hoje”.³⁵⁴ E, continua:

Pois bem! São chegados os tempos, meus amigos, em que Deus quer ampliar o quadro dos vossos conhecimentos. O próprio Cristo, embora tenha

³⁵⁰ “Não daremos o conhecer os nomes das pessoas que nos enviarem as comunicações, a não ser que, para isto sejamos formalmente autorizados” (KARDEC, Allan. Introdução. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano I. Janeiro 1858. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 28).

³⁵¹ KARDEC, Allan. A lei de Moisés e a lei do Cristo. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano IV. Março 1861. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 142ss.

³⁵² Idem, *ibidem*. p. 144.

³⁵³ Idem, *ibidem*. p. 144.

³⁵⁴ Idem. *Um Espírito Israelita a seus Correligionários*. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano IV. Setembro 1861. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 408-409.

feito a lei mosaica avançar um passo, não disse tudo, pois não teria sido compreendido, mas lançou sementes que deveriam ser recolhidas e aproveitadas pelas gerações futuras. Deus, em sua infinita bondade, vos envia hoje o Espiritismo, cujas bases estão, inteiras, na lei bíblica e na lei evangélica, para vos elevar e ensinar a vos amardes uns aos outros.³⁵⁵

No entanto, a terceira e última comunicação desta série é a mais elaborada do ponto de vista que nos ocupa. Ela apresenta a *teoria das três revelações* de maneira explícita e com sua lógica plenamente articulada, tal como será assumida por Kardec posteriormente em *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864) e no primeiro capítulo de *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo* (1868). Em seu fundamento encontra-se a crença, tipicamente espírita, de que a história se desenvolve em sentido progressivo – do pior para o melhor – e com um fim ordenado por Deus, segundo sua providência, para que se cumpra a perfeição intelecto-moral de todos os Espíritos. Ao longo dessa história, periodicamente, Deus envia personagens – Espíritos mais avançados – a fim de acelerar o progresso humano através de seu ensino e da revelação das leis divinas. Tudo isso é feito de modo também progressivo, de acordo com o grau de adiantamento da humanidade num certo período da história.

Assim, teriam havido três revelações: a primeira veio à lume com Moisés. Segundo Kardec, para bem compreender a importância da lei mosaica na economia geral da revelação das leis divinas, é preciso atentar para uma distinção fundamental: por um lado teria havido a revelação da lei de Deus promulgada no Sinai; lei invariável e que teria sido formulada no Decálogo como lei universal, lei “[...] de todos os tempos e de todos os países [...]”³⁵⁶, e, por isso mesmo divina. Por outro lado, há ainda as leis disciplinares e civis, apropriadas aos costumes e ao caráter do povo, e que foram estabelecidas por Moisés a fim de “[...] manter, pelo temor, um povo naturalmente turbulento e indisciplinado, no qual tinha ele de combater arraigados abusos e preconceitos, adquiridos durante a escravidão do Egito”³⁵⁷. E, continua:

Para imprimir autoridade às suas leis, houve de lhes atribuir origem divina, assim como fizeram todos os legisladores dos povos primitivos. A autoridade do homem precisava apoiar-se na autoridade de Deus; mas só a ideia de um Deus terrível podia impressionar homens ignorantes, nos quais o senso moral e o sentimento de uma justiça reta estavam ainda pouco desenvolvidos.³⁵⁸

Caso não se faça essa distinção – entre a lei divina e a lei de Moisés – torna-se incompreensível, para Kardec, que o mesmo Deus que ordena, em seus mandamentos, não cometer homicídio, faça do extermínio dos povos inimigos um dever.

A segunda das três revelações é a revelação cristã. Se, na primeira revelação, Moisés revelara aos homens a existência de um Deus único; espiritual e não material como os deuses da antiguidade; se ele lançou os alicerces da verdadeira fé e estabeleceu os pilares da moralidade na lei do Sinai; o Cristo trouxe a revelação da vida futura e das penas e recompensas que o homem receberá após sua morte, e assim, ampliou e completou o sentido da revelação mosaica. Contudo, a principal diferença do ensino do Cristo daquele dado por Moisés, “a parte mais importante [...]” de sua revelação, “[...]”

³⁵⁵ Idem, *ibidem*. p. 409.

³⁵⁶ Idem. *O Evangelho segundo o Espiritismo*, *op. cit.* p. 55-56.

³⁵⁷ Idem, *ibidem*. p. 56.

³⁵⁸ Idem, *ibidem*. p. 57.

no sentido de fonte primeira, de pedra angular de toda a sua doutrina é o ponto de vista inteiramente novo sob o qual Ele considera a Divindade”.³⁵⁹

Esta já não é o Deus cruel e implacável que rega a terra com o sangue humano, que ordena o massacre e o extermínio dos povos, sem excetuar as mulheres, as crianças e os velhos, e que castiga aqueles que poupam as vítimas; já não é o Deus injusto, que pune um povo inteiro pela falta do seu chefe, que se vinga do culpado na pessoa do inocente, que fere os filhos pelas faltas dos pais; mas um Deus clemente, soberanamente justo e bom, cheio de mansidão e misericórdia, que perdoa ao pecador arrependido e *dá a cada um segundo as suas obras*. Já não é o Deus de um único povo privilegiado, o *Deus dos exércitos*, presidindo aos combates para sustentar a sua própria causa contra o Deus de outros povos, mas pai comum do gênero humano, que estende sua proteção sobre todos os seus filhos e os chama todos a si [...]. Enfim, já não é o Deus que quer ser temido, mas o Deus que quer ser amado”.³⁶⁰

Por fim, então, a terceira revelação: o Espiritismo, que, “assim como o Cristo disse: “Não vim destruir a lei, porém cumpri-la”, também diz: ‘Não venho destruir a lei cristã, mas dar-lhe execução’.”³⁶¹ Em outras palavras: “O Espiritismo, partindo das próprias palavras do Cristo, como este partiu das de Moisés, é consequência direta da sua doutrina”.³⁶² Ou, como diria José Herculano Pires (1914-1979), tido como o maior intérprete do pensamento kardeciano no Brasil:

O Espiritismo é o desenvolvimento histórico e profético do Cristianismo. Histórico na sucessão dos tempos, no lento e penoso desenvolvimento da Civilização Cristã, que ainda não superou a condição de esboço, mas já estendeu sua influência a todo o mundo. Profético no sentido real, objetivo, sem a mística deformadora das igrejas, de cumprimento da Promessa do Consolador, do Paráclito, do Espírito da Verdade que viria restaurar o ensino legítimo de Cristo.³⁶³

Em outras palavras, o Espiritismo é o mais autêntico sucessor do Cristianismo posto que “[...] desenvolve, completa e explica, em termos claros e para toda gente, o que foi dito apenas sob forma alegórica”³⁶⁴ na mensagem evangélica, assim como o Cristo, a seu tempo, o fez com a revelação de Moisés.

O Espiritismo como “chave hermenêutica”:

Ao apresentar o Espiritismo como o legítimo sucessor do Cristianismo, Kardec assume como parte fundamental de sua missão uma releitura das *fontes cristãs*. Não é a toa que afirma em *O Evangelho segundo o Espiritismo*:

³⁵⁹ Idem. *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB: 2009. p. 35.

³⁶⁰ Idem, *ibidem*. p. 36-37.

³⁶¹ Idem. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. *op. cit.* p. 59-60.

³⁶² Idem. *A Gênese...*, *op.cit.* p. 39.

³⁶³ PIRES, J. H. *Mediunidade*. Conceituação da Mediunidade e Análise Geral dos seus Problemas Atuais. São Paulo: Paideia, 2002. p. 127-128.

³⁶⁴ KARDEC, *O Evangelho...*, *op.cit.* p. 59-60.

Muitos pontos do Evangelho, da *Bíblia* e dos autores sacros em geral só são ininteligíveis, parecendo alguns até irracionais, por falta da chave que nos faculte compreender o seu verdadeiro sentido. Essa chave está completa no Espiritismo, como já puderam convencer-se os que o estudaram seriamente, e como todos o reconhecerão, melhor ainda, mais tarde. O Espiritismo se encontra por toda parte na antiguidade e nas diferentes épocas da Humanidade. Em toda parte encontramos seus vestígios: nos escritos, nas crenças e nos monumentos. É por isso que, se ele rasga horizontes novos para o futuro, projeta luz não menos viva sobre os mistérios do passado.³⁶⁵

Esta ideia de que textos tradicionais, principalmente os de tradições religiosas, necessitem de uma chave de leitura e interpretação para serem adequadamente compreendidos não é uma ideia nova ou original. O pensamento ocidental a conhece, pelo menos, desde Platão e Aristóteles, tentativas de interpretação racional dos mitos. Segundo Jean Grondin, a necessidade de uma “[...] interpretação só aparece quando um sentido estranho, ou percebido como estranho, deve ser tornado compreensível. Desta forma, o interpretar é um modo de tornar compreensível, ou um modo de traduzir um sentido estranho em algo compreensível [...]”³⁶⁶ E é motivada, a maioria das vezes, por razões de ordem moral, racional, e, por certo utilitarismo. No primeiro caso, o intérprete trata de eliminar o aspecto escandaloso da literatura mítica, por exemplo. Divindades cruéis, acossadas por paixões demasiado humanas, causam desconforto e não podem ser postas como modelos morais. No segundo, semelhante ao primeiro, é preciso demonstrar que o mito se coaduna com uma visão racional do mundo, que possui, portanto, certo grau de validade. Por fim, como os intérpretes não queriam (ou mesmo não podiam) dispensar a autoridade dos antigos, buscavam a tradição como fonte de legitimação para sua cosmovisão a fim de produzir uma sensação de continuidade aliada à inovação. Dessa maneira, afirma o autor:

“foram sobretudo experiências de quebra da tradição que faziam germinar o problema da interpretação e de sua teoria hermenêutica para um renovado destaque. Assim, por exemplo, foi desenvolvida, na filosofia pós-aristotélica, uma teoria da interpretação alegórica dos mitos, para submeter os mitos desconhecidos e chocantes a uma valorização racionalizante, que transformava um sentido estranho numa nova atualidade.”³⁶⁷

O uso da *alegoria* – uma figura discursiva através da qual a comunicação do sentido se daria de maneira indireta (diz-se algo, para dar a entender algo diverso), e na qual o sentido literal aponta para um sentido ainda mais profundo a ser descoberto por meio da *alegorese*, ou seja, “[...] o processo explícito de interpretação, a recondução da letra à vontade de sentido que nela se comunica (a rigor: a conversão da alegoria)”³⁶⁸ – foi amplo também no Cristianismo Antigo na interpretação dos escritos do Antigo Testamento. Segundo Grondin, a primitiva cristandade “[...] desde o início esteve exposta ao particular desafio inerente ao anúncio de Jesus e à sua implícita relativização da lei judaica”³⁶⁹.

³⁶⁵ Idem, *ibidem*. p. 23.

³⁶⁶ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999. p. 49.

³⁶⁷ Idem, *ibidem*. p. 50.

³⁶⁸ Idem, *ibidem*. p. 59.

³⁶⁹ Idem, *ibidem*. p. 64.

A partir de sua doutrina, a lei mosaica e sobretudo sua profética esperança messiânica já não podiam ser entendidas literalmente. Mas, já que Jesus apelava explicitamente para a sua autoridade, a tradição judaica também não podia ser simplesmente posposta. Recomendava-se, pois, interpretá-la alegoricamente e reelacioná-la (sic) integralmente com a pessoa de Jesus. Jesus era o espírito, a partir do qual a letra do Antigo Testamento devia ser interpretada. [...] o messianismo judaico levava [...] a esperar por um poderoso soberano, que haveria de restaurar o reino dos judeus em sua antiga magnificência, e não um messias que se estabelecesse acima da lei e morresse crucificado como um blasfemo. Aqui não era possível sofismar sobre o sentido literal das Escrituras. Por isso, precisava ser proposta uma interpretação alegórica, com ajuda da chave hermenêutica, a qual era fornecida pela pessoa de Jesus.³⁷⁰

Se, como afirma o sociólogo francês, Maurice Halbwachs (1877-1945), “[...] para melhor mostrar a originalidade da doutrina cristã, os fundadores do Cristianismo, em particular São Paulo, o opuseram ao Judaísmo tradicional: por meio de termos retirados do Antigo Testamento, e pela interpretação de profecias das quais os Judeus não entendiam senão o sentido literal [...]”³⁷¹, e, em seus textos fundacionais “[...] a oposição entre fariseus e cristãos, entre o Judaísmo ortodoxo e a religião do Filho do homem é evocada incessantemente [...]”³⁷², tornando, assim, a história do Cristianismo nascente a história de sua diferenciação do Judaísmo; não é menos verdade que, sem se destacar frente à tradição judaica, tal história seria mal compreendida. E, ainda, se esta oposição não contivesse em si os germes de uma aparente atualização – se as profecias e a lei mosaica não fossem interpretadas à luz da figura de Jesus – em outras palavras, se o Cristianismo nascente não se inserisse na *linhagem judaica*, “[...] se não tivesse se apresentado como a continuação, em certo sentido, da religião hebraica, pode-se questionar se teria podido se constituir como religião”.³⁷³

Similarmente ao que sucedeu com os fundadores do Cristianismo, Kardec encontra no Evangelho, e na Bíblia, lacunas de sentido que pretende preencher com a prática da *alegorese* à luz do Espiritismo. Assim, quando Jesus afirma: “Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena [...]”³⁷⁴; o fundador do Espiritismo compreende que: “Se, portanto, o Espírito de Verdade devia vir mais tarde para ensinar todas as coisas, é que Cristo não dissera tudo; se ele vem lembrar o que o Cristo disse, é que o seu ensino foi esquecido ou malcompreendido”.³⁷⁵ Para ele, Jesus “falou de tudo mas em termos mais ou menos explícitos. Para apanhar o sentido de certas palavras suas, era necessário que novas ideias e novos conhecimentos lhes trouxessem a chave, e essas ideias não podiam surgir antes que o espírito humano houvesse alcançado um certo grau de maturidade”³⁷⁶. Portanto:

³⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 64-65.

³⁷¹ HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Une édition électronique réalisée à partir do livro de Maurice Halbwachs (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l'Année sociologique. p. 136. (Tradução minha).

³⁷² Idem, *ibidem*, p. 136. (Tradução minha).

³⁷³ Idem, *ibidem*, p. 137. (Tradução minha).

³⁷⁴ Jo 16, 12-13. (Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000).

³⁷⁵ KARDEC, O Evangelho..., *op. cit.* p. 150

³⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 58.

O Espiritismo vem no tempo previsto cumprir a promessa do Cristo: preside ao seu advento o Espírito de Verdade. Ele chama os homens à observância da lei; ensina todas as coisas fazendo compreender o que o Cristo só disse por parábolas. Disse o Cristo: “Ouçam os que têm ouvidos para ouvir”. O Espiritismo vem abrir os olhos e os ouvidos, porque fala sem figuras e sem analogias; levanta o véu intencionalmente lançado sobre certos mistérios. Vem, finalmente, trazer a suprema consolação aos deserdados da Terra e a todos os que sofrem, atribuindo causa justa e fim útil a todas as dores. [...] O Espiritismo mostra a causa dos sofrimentos nas existências anteriores e na destinação da Terra, onde o homem expia o seu passado. [...] Assim, o Espiritismo realiza o que Jesus disse do Consolador prometido: conhecimento das coisas, fazendo que o homem saiba de onde vem, para onde vai e porque está na Terra; um chamamento aos verdadeiros princípios da lei de Deus e consolação pela fé e pela esperança.³⁷⁷

Um exemplo poderá nos ajudar a compreender o modo como se efetiva a prática da *alegorese* bíblica nas obras de Kardec. No Capítulo IV de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, intitulado *Ninguém poderá ver o Reino de Deus se não nascer de novo*. Diante de evidências textuais como o episódio em que, após sua Transfiguração, os discípulos o questionam acerca da volta do profeta Elias, como sinal da era messiânica; e Jesus lhes declara que Elias já havia voltado, e eles compreenderam que ele falava de João Batista.³⁷⁸ Ou, ainda, diante do relato do encontro de Jesus com Nicodemos, no qual o Nazareno faz a declaração que dá título ao Capítulo³⁷⁹, o fundador do Espiritismo se esforça por demonstrar que mesmo o dogma da reencarnação encontra referência nos Evangelhos, e afirma:

A reencarnação fazia parte dos dogmas dos judeus, sob o nome de *ressurreição*. [...] As ideias dos judeus sobre esse ponto, como sobre muitos outros, não eram claramente definidas, porque apenas tinham vagas e incompletas noções acerca da alma e da sua ligação com o corpo. Criam eles que um homem que vivera podia reviver, sem saberem precisamente de que maneira o fato poderia dar-se. Designavam pelo termo *ressurreição* o que o Espiritismo, mais judiciosamente, chama *reencarnação*. Com efeito, a *ressurreição* dá ideia de voltar à vida o corpo que já está morto, o que a Ciência demonstra ser materialmente impossível, sobretudo quando os elementos desse corpo já se acham desde muito tempo dispersos e absorvidos. A *reencarnação* é a volta da alma ou Espírito à vida corpórea, mas em outro corpo especialmente formado para ele e que nada tem de comum com o antigo.³⁸⁰

Igualmente encontra também referências presentes no Antigo Testamento³⁸¹ as quais também comenta, e conclui:

³⁷⁷ Idem, *ibidem*. p. 150.151.

³⁷⁸ Cf.: Mt 17, 10-13; Mc 9, 11-13.

³⁷⁹ Cf.: Jo 3, 1-12.

³⁸⁰ KARDEC, *O Evangelho...*, *op.cit.* p. 96.

³⁸¹ Cf.: Is 29, 19; Jó 14, 10.14.

Não há, pois, razão para duvidar de que, sob o nome de *ressurreição*, o princípio da reencarnação era uma das crenças fundamentais dos judeus, e que foi confirmado por Jesus e pelos profetas de maneira formal; donde se segue que negar a reencarnação é renegar as palavras do Cristo. [...] Sem o princípio da preexistência da alma e da pluralidade das existências, a maioria das máximas do Evangelho são ininteligíveis, razão pela qual deram origem a tantas interpretações contraditórias. Esse princípio é a chave que lhes restituirá o verdadeiro sentido.³⁸²

Os exemplos poderiam se multiplicar, tanto no sentido de demonstrar as interpretações de textos do Antigo quanto do Novo Testamento. O mesmo acontecendo com os dogmas da Igreja, como em *O Céu e o Inferno ou a Justiça Divina segundo o Espiritismo* (1865), obra na qual Kardec revisita a crença no céu e no inferno, nos anjos e demônios, e na vida futura, a partir dos cânones da nova doutrina. Ou ainda, em *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo*, obra na qual Kardec interpreta, respectivamente a gênese mosaica, os milagres e as predições de Jesus à luz da doutrina espírita.

No entanto, creio que o exemplo apresentado seja suficiente para demonstrar que, no processo de formação de sua identidade frente à religião cristã, a doutrina espírita, tal como formulada por Kardec, aparece como *meio* de interpretação/tradução da tradição cristã para o século XIX. Por um lado tal processo é marcado pelo desejo do lugar do outro (*mimese*). Kardec parece desejar que o espiritismo ocupe o lugar de unificação e fundamentação de uma visão global do mundo, deixado vago pelo Catolicismo Romano desde a Reforma Protestante e o advento e ascensão da ciência moderna. E, por outro, não quer criar os vínculos de uma associação identitária total (*cisão*), com a negação dos aspectos cúlticos e formais inerentes ao catolicismo-romano. Ao mesmo tempo, o universo da dogmática católico-romana é *fetichizada* e apropriado de maneira quase integral. Como um discurso minoritário emergente, o espiritismo se confronta com o discurso religioso hegemônico no âmbito sociocultural em que se inscreve, e o *traduz* para o seu próprio discurso, criando, assim, uma identidade *híbrida*.³⁸³

Conclusão

No início afirmei: o Espiritismo é uma religião. E fiz isso discordando de seu fundador e principal ideólogo. Este trabalho, contudo, não foi escrito para demonstrar que o Espiritismo seja uma religião. Mas, para demonstrar como, apesar de reiteradamente afirmar que ele não o era e que poderia incluir em seu seio profíctos de qualquer credo religioso, Allan Kardec, ao enxertar a nova doutrina na árvore da tradição cristã, e assim sustentar que o Espiritismo é o legítimo sucessor do Cristianismo para o século XIX e para o futuro, não deixa alternativa senão afirmar o caráter religioso de uma doutrina que se queria ciência e filosofia, apenas.

O filósofo italiano e professor de semiótica, Umberto Eco, em seu livro *Interpretação e Superinterpretação*, afirma que entre a intenção do autor empírico de um texto (*intentio auctoris*), e o propósito do leitor-intérprete (*intentio lectoris*), há sempre a *intentio operis* (a intenção da obra). Esta última serviria como uma espécie de

³⁸² KARDEC, O Evangelho..., *op.cit.* p. 99-100.

³⁸³ Cf.: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007. (Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves). E ainda: ARAUJO, Augusto. Identidade e Fronteiras do Espiritismo na obra de Allan Kardec. **Horizonte**, v. 8 n. 16, jan./mar. 2010. (Em Edição).

“princípio popperiano” na verificação da validade de determinada interpretação.
Segundo Eco:

Essa ideia [...] é antiga e vem de Agostinho (*De doctrina christiana*): qualquer interpretação feita de uma certa parte de um texto poderá ser aceita se for confirmada por outra parte do mesmo texto, e deverá ser rejeitada se a contradisser. Neste sentido, a coerência interna do texto domina os impulsos do leitor, de outro modo incontroláveis.³⁸⁴

Digo isso porque, honestamente, penso que minha leitura da obra kardeciana tem respeitado a *intentio operis*, e vem se mantendo à distância da tentação de buscar a verdadeira *intentio auctoris* que, em tudo me parece inalcançável. Por outro lado, ao tentar respeitar a coerência interna da obra, tenho me esforçado por não permitir que meus propósitos, como leitor, interfiram em demasia no exercício da interpretação desta obra. Com isso quero dizer que, longe de pensar minha leitura e interpretação como a mais correta, estou igualmente certo de que ela é uma interpretação possível e viável pelos motivos expostos ao longo desta apresentação.

Bibliografia:

- ANÔNIMO. *The Apocatastasis, or Progress Backwards*. A new “tract for the times”. Burlington: Chauncey Goodrich, 1854.
- ARAUJO, Augusto. Identidade e Fronteiras do Espiritismo na obra de Allan Kardec. **Horizonte**, v. 8 n. 16, jan./mar. 2010. (Em Edição).
- BENCHAYA, Salomão J. *Da Religião Espírita ao Laicismo*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2006.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007. (Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves).
- BRONWSON, Orestes Augustus. *The Spirit-Rapper*. An Autobiography. Boston/London: Little, Brown and Company/Charles Dolman. 1854.
- ECO, Umberto. Superinterpretando textos. In: _____. *Interpretação e Superinterpretação*. Martins Fontes: São Paulo, 2005. p. 76.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Une édition électronique réalisée à partir du livre de Maurice Halbwachs (1925), Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l'Année sociologique. (Disponível em : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).
- KARDEC, Allan. *Le Livre des Esprits*. Brasília : Conseil Spirite International, 2007.
- _____. *O Livro dos Espíritos*. Princípios da Doutrina Espírita. Rio de Janeiro: FEB, 2007. (Trad. Evandro Noleto Bezerra).
- _____. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2008. (Trad. Evandro Noleto Bezerra).
- _____. *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2009. (Trad.: Evandro Noleto Bezerra).
- _____. Introdução. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano Primeiro. Maio de 1858. n. 5. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 22-28. (Trad.: Evandro Noleto Bezerra).
- _____. Refutação de um Artigo do “Univers”. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano Segundo. Maio de 1859. n. 5. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 196-208. (Trad.: Evandro Noleto Bezerra).
- _____. A lei de Moisés e a lei do Cristo. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano IV. Março 1861. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 28, mar/1861p. 142ss.
- _____. Um Espírito Israelita a seus Correligionários. In: _____. *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano IV. Setembro 1861. Rio de Janeiro: FEB, 2007. p. 408-409.
- PIRES, J. H. *Mediunidade*. Conceituação da Mediunidade e Análise Geral dos seus Problemas Atuais. São Paulo: Paideia, 2002.

³⁸⁴ ECO, Umberto. Superinterpretando textos. In: _____. *Interpretação e Superinterpretação*. Martins Fontes: São Paulo, 2005. p. 76.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2003.

_____. A doutrina dos espíritos: construção de Allan Kardec. In: REIS, Ademar Arthur C. dos. (et al.). *A CEPA e a atualização do Espiritismo*. Porto Alegre: CCEPA, 2001. p. 207-216.

REIS, Ademar Arthur C. dos. (et al.). *A CEPA e a atualização do Espiritismo*. Porto Alegre: CCEPA, 2001.

O pecado de Davi: uma mensagem de esperança para um povo exilado

Flávia Luiza Gomes Costa³⁸⁵

Introdução

A imagem do rei Davi nas cenas narradas em 2Sm 11:1-12:26 parece destoar em muito da imagem que o começo do conjunto das narrativas sobre a vida desse rei descrevem. Isso porque tal texto, que compõe o bloco dos textos que narram o último período da vida de Davi, descreve atitudes negativas por parte de Davi contrariamente às informações em relação às narrativas precedentes. Essas começam apresentando o modo como ele chegou ao poder, ou seja, o longo período de sua ascensão ao trono (1Sm 16-2Sm 5:5) seguindo a relatos sobre Davi no alto de sua carreira, estabelecendo o império que funda em Jerusalém (2Sm. 5:6-8:18). A narrativa prossegue assegurando a permanência da casa de Davi no poder por meio da promessa de dinastia transmitida a Davi pelo profeta Natã em nome de Javé.

Mas quando parece que tudo chegou a um bom termo, assegurado o poder e também a sucessão dinástica, Davi que até aqui mencionado como um rei vitorioso por causa da aprovação de Javé passa a ser descrito em meio à total corrupção. Assim, os textos que seguem aos relatos louváveis sobre o rei têm recebido por parte de certos exegetas o título de “história da corte” ou simplesmente “o declínio de Davi”. Ao invés do freqüente título “história da sucessão, entabula-se novas denominações devido à indagação sobre o tema maior em questão nessa seção que aponta para um rei com atitudes negativas e em declínio pela perda do compromisso com a moral e ética javista. O ungido de Javé escolhido e aprovado por Ele é agora um rei que distorce a justiça e o direito, quebra o pacto feito com o povo envolvido em meio a uma trama de abuso de poder apropriando de algo que não lhe pertence. “O bem e o mal se tocam nele; torna-se perigoso e cruel” (VOGELS, 2007, p. 11). Mas Javé o faz rever o caminho por meio de um confronto com a palavra profética que se manifesta acima do poder do rei o qual se arrepende.

Este estudo pretende fazer uma leitura de 2Sm 11:1-12:26 que se deixará guiar pela análise narrativa a qual se configura num método sincrônico de interpretação do texto bíblico, aqui em questão. Assim, a leitura tem como ponto central explicitar o que nesse método se chama de “ação transformadora” que é o caminho percorrido pela ação desde a situação inicial até o seu desfecho (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p.59). Para tanto o estudo se fixará em um dos pontos em que a análise narrativa se concentra que é a “intriga”. Corresponde numa articulação da trama, da história narrada em quatro momentos: a introdução, onde se apresenta o problema; a ação, que é o desenrolar da trama; o clímax, ponto que marca a ação transformadora; desfecho, que diz respeito ao alívio da intriga. O objetivo é chegar ao querigma do texto, pois esse método concentra o interesse nos recursos literários usados pelo narrador na elaboração do texto a fim de apreender o efeito do mesmo produzido nos leitores.

³⁸⁵ Especialista em Bíblia e Mestre em Ciências da Religião pela PUC-MG. Estudante de disciplina isolada no Mestrado de Teologia da FAJE-BH.

Diante do caminho e alvo proposto torna-se viável a consideração de que o texto em questão para estudo faz parte da Obra Histeriográfica Deuteronomista (OHDtr: Js-2Rs), uma vez que a análise narrativa mesmo sendo um método sincrônico que insiste na unidade e coerência do texto em sua forma final não despreza os dados obtidos por meio dos métodos diacrônicos. Mesmo sem intencionar trilhar o caminho da comprovação da veracidade dos fatos narrados se complementa com tais dados no afã de mitigar os entraves na busca do querigma do texto para os que foram alvo de tal catequese narrativa viabilizando também seu querigma para todos quantos dele se aproximar em qualquer época e lugar. Isso porque “só quem se identifica com o leitor implícito (destinatário da narração a ser identificado no texto) estará em condições de fazer uma leitura frutuosa” (VITÓRIO, 2008, p. 91).

Portanto tonar-se relevante considerar que a última redação da OHDtr é do tempo do exílio na Babilônia (586-538 a.C.), feita provavelmente por oficiais da corte de Jerusalém e membros dos círculos sacerdotais que analisava a história a partir das exigências do livro do Deuteronomio, principalmente com as relacionadas à questão da fidelidade a Javé como o *Shemá Israel* (Ouve, Israel) em Dt 6:4-9. Assim, a obra, na sua atual redação, revela a preocupação catequético-pastoral, pois se destina a uma catequese para os exilados a fim de ajudá-los a entender o momento dramático e também no intuito de que recuperassem a esperança. Esperança essa que para os deuteronomistas está nas mãos dos israelitas ao decidirem as atitudes a serem tomadas em relação à Javé. Por isso, o percurso da leitura mostrará como o rei Davi envolvido numa situação de pecado, que perverte a ética e moral javistas pôde ser texto de catequese para os exilados evidenciando um alerta para um futuro de reconstrução dentro de um processo que necessariamente do pecado e castigo brotasse a conversão e assim a ação de Javé.

1- Davi quebra o pacto feito com povo (11:1)

A narrativa começa sinalizando para um contexto de guerra. Era a “época em que os reis vão à guerra”, ou seja, o inverno já havia passado, pois não se faz guerra nesse período, mas sim no verão. Da mesma maneira que todos os reis, também faz Davi ao arregimentar seu povo para uma guerra. Davi já tinha vencido os arameus, mas restam ainda os amonitas os quais foram os iniciadores da guerra (2Sm 10).

No entanto ocorre algo diferente nessa nova empreitada para uma guerra. O rei Davi fica em Jerusalém. Logo no primeiro versículo apresenta toda a situação ao expor o contraste entre as tropas numerosas que marcham para a guerra e o rei que permanece na capital. Davi confia ao seu general Joab a condução de uma nova campanha contra os amonitas, e além dos “oficiais”, dos valentes ou dos soldados profissionais, o texto ressalta ainda que “todo Israel” foi guerrear parecendo intensificar o realce sobre o fato do rei não estar presente na luta contra os inimigos. De tal forma que o texto sublinha logo a seguir: “Davi, entretanto ficou em Jerusalém” (v. 1b).

Esse destaque é devido à função do rei em Israel. Ele deveria proteger o povo dos inimigos externos além de promover no país o direito e a justiça. Fato é que o povo optou diante de Samuel pelo sistema da monarquia ao se deparar com a corrupção visando primariamente à proteção dos inimigos: “Teremos um rei, e seremos também como as outras nações: nosso rei nos governará, irá à nossa frente para comandar nossas guerras” (1Sm 8:20). Havia também um pacto (2Sm 5:3) de Davi com o povo feito quando fora proclamado rei. A autoridade do rei deveria ser usada para duas finalidades: defender o povo dos inimigos e fazê-los viver segundo a justiça e o direito. Dessa forma a atitude de Davi não condiz mais com a de um rei, pois ele trai completamente sua função de autoridade ao não acompanhar o exército para a batalha deixando de defender o povo.

Diante do contraste imposto na cena entre Davi e os que vão à guerra é impossível não recordar sua primeira aparição no campo de batalha. Tendo deixado suas ovelhas Davi enfrenta o gigante Golias (1Sm 17). O contraste presente na cena se impõe sobre a imagem de Davi traçada até aqui pelos deuteronomistas.

De tal modo, nos dois importantes ciclos de narrativas dedicadas a Davi, mais comumente denominados por “história da ascensão de Davi” (1Sm 16-2Sm 5) e “história da sucessão ao trono” ou “história da corte” (2Sm 9-1Rs 2), tem-se um grande contraste no perfil traçado do rei Davi. A diferença é tanta que enquanto no primeiro ciclo os sucessos militares de Davi instigam Saul a matá-lo o segundo o menciona ficando em Jerusalém enquanto o seu exército está em guerra. A narrativa do ápice do reinado de Davi descrito no primeiro ciclo abarca a conquista de Jerusalém onde é ungido rei sobre todo o Israel bem como “a transferência da arca (símbolo militar da presença de Javé nas guerras de Israel, cf. 1Sm 4-6) para Jerusalém e um oráculo divino, transmitido pelo profeta Natã, no qual Javé promete a Davi uma dinastia que será estabelecida no trono de Israel para sempre (2Sm 7)” (ROMER, 2005, p. 17). Uma vez que no ciclo seguinte o contraste da apresentação de Davi é ressaltado na descrição de um “Davi que aparece muitas vezes como um rei fraco e mesmo moralmente imperfeito” (ROMER, 2005, p. 17). Isso porque a narrativa prossegue e o ato de Davi de não ir à guerra é apenas ainda preâmbulo para cenas que acabam por culminar na imagem totalmente negativa do escolhido de Javé.

2- Davi apropria-se do que é do outro: abuso do poder (v.2-5)

A narrativa agora aproxima a figura de Davi descrevendo-o como ocioso a passear com um olhar curioso do alto do seu palácio. Enquanto Israel enfrenta os amonitas o episódio talvez mais conhecido da vida de Davi se desenrola. É o adultério de Davi com Betsabéia.

Tudo começa quando Davi vê, do terraço do seu palácio, a bela mulher tomando banho. Logo no início da narrativa deixa-se claro que era o tempo do verão, o inverno já havia passado o que dá plausibilidade para a mulher tomar o banho ao sol e ao rei guerrear até o pôr do sol. No entanto o rei se empreita no verão em espiar, abusando do seu poder e autoridade, o que é de propriedade alheia.

De maneira sintética aborda-se o encontro dos dois amantes ressaltado pelo comportamento de Davi que apenas dá ordens, envia e reenvia as pessoas como deseja. Assim, a rápida ação está articulada em um primeiro envio de mensageiros para informar-se sobre a mulher. A informação de que Betsabéia era filha de Eliam e esposa do heteu Urias são dadas a Davi que não se desanima ao saber que a mulher é casada e promove um segundo envio que consistia na missão de trazê-la até o seu palácio. “Suposta a informação, o trazer equivale a um rapto para o adultério” (Bíblia do Peregrino). A única coisa que importa para Davi é a beleza da mulher a qual se torna para ele um objeto de prazer. Nada se diz a respeito da atitude de Betsabéia. A esse vácuo pode-se perguntar se ela consentiu de boa vontade e também se poderia resistir ao rei. No entanto o texto apenas declara que “Davi deitou-se com ela”.

À informação da consumação do adultério acrescenta-se que a mulher “acabara de se purificar de suas regras”. Ou seja, o adultério é consumado logo após o período menstrual da mulher apontando para o fato de que se ela ficasse grávida em seguida a essa relação o filho seria de Davi e não de Urias. Também assinala que a relação ocorre no momento mais propício para a concepção. Outro aspecto da menção feita à lei sobre a purificação da mulher (Lv 15:19) faz pensar por outro lado no descaso do rei com a ética e moral javista. De fato “a referência à legislação de pureza contrasta com a ação de Davi, que não se preocupa de modo algum com a Torá” (VOLGELS, 2007, p. 192).

Betsabéia foi ao palácio de Davi e depois voltou para sua casa o que parece concluir essa história. No entanto a história prossegue, pois Betsabéia ficou grávida e mandou avisar a Davi. Apesar do texto não descrever os sentimentos da mulher, pode-se inferir certo pânico por parte dela por ter a adúltera pena de morte sendo que a gravidez se tornara em prova do adultério.

Desse modo a primeira cena expõe com brevidade a relação de Davi com Betsabéia concluindo com a colocação do problema da gravidez advinda do adultério. Uma ameaça surge para que o acontecido fique em secreto. O que Davi vai fazer diante da notícia recebida é a questão que se desenrola.

3- Davi tenta camuflar seu erro (v.6-25)

A história particular do rei toma agora um viés que afeta a vida de muitas pessoas. Na segunda cena o texto se inclina para as relações entre Davi e Urias o heteu, o marido de Betsabéia. O texto ressalta que Urias não é um israelita, mas sim um heteu, povo da Ásia Menor que habita a Palestina antes da chegada dos israelitas (Dt 7).

O rei quer camuflar o acontecido e para isso envia com urgência uma ordem a Joab para mandar Urias a Jerusalém. O plano de Davi para encobrir seu adultério era fazer com que Urias fosse para casa estar junto de sua esposa. Em um período de três dias, Davi recorre a duas tentativas de camuflagem.

Quando Urias chega, o rei lhe pergunta sobre Joab, o povo e a guerra. Mas o texto nem menciona a resposta de Urias, pois de fato esse não era o interesse de Davi que está na realidade em outro lugar. Num gesto que aparentemente transparece grande generosidade, mas que no fundo apresenta o interesse fingido do rei, Davi propõe uma recompensa a seu guerreiro cansado para ir descansar em sua casa. Ele diz a Urias descer à sua casa e lavar os pés. A expressão “lavar os pés” pode ser um eufemismo para designar a relação sexual. No entanto Urias não vai para sua casa o que sublinha a desobediência do soldado ao rei, obedecendo à voz da sua consciência. Mas Davi, diante da atitude totalmente contrária de Urias que prefere dormir à porta do palácio do rei juntamente com seus servidores, questiona o soldado pelo motivo de não ter dormindo em casa com sua esposa. O heteu responde ao rei fazendo menção da Arca de Javé, símbolo da presença divina no campo de batalha (1Sm 4:3-11). Menciona ainda que Israel e Judá, os dois grupos dos quais Davi é rei, vivem sob tendas. Urias ainda fala com toda a lealdade de seu general, Joab, que com as tropas está acampado em campo aberto. Diante disso o soldado diz não poder deitar com sua mulher enquanto a continência é exigida dos soldados da guerra (1Sm 21:6). O rei traz Urias para Jerusalém a fim de sair com a cara limpa. Mas Urias é sempre atraído para o campo da guerra. No entanto o que o atrai para esse campo não é a violência, mas sim a solidariedade.

“Urias é apresentado como um servidor leal de Davi” (VOGELS, 2007, p. 193). Ele se comporta como um fiel, uma pessoal leal e um soldado notável. Um heteu, que se lembra e menciona a Arca de Javé faz contraste com um israelita ungido de Javé para governar que não se mostra preocupado ou dando relevância à fé javista e os preceitos que a cercam.

As frases de Urias no texto são amplas e apaixonadas. Suas palavras formulam o contraste com a atitude do rei e no contexto soam como reprovação. Também sua descrição sobre o exército denuncia o ócio e sensualidade de Davi. Urias praticamente faz um juramento de que não poderia fazer jamais o que o rei lhe propõe. O comportamento de Urias e suas respostas desarmam Davi que tem a vida fácil em sua casa e que não teve escrúpulos ao deitar com a mulher desse soldado exemplar. Assim, diz para Urias ficar mais um dia em Jerusalém para tentar outra solução.

Dessa vez Davi convida Urias para um banquete. É a segunda tentativa de camuflagem. Urias não pode recusar e assim come e bebe na presença do rei e não em sua própria casa. A intenção do rei é que Urias embriagado vá se deitar com sua mulher. Mas, nem o vinho pôde tirar a lealdade desse soldado. Urias, mesmo embriagado, age da mesma maneira como na primeira tentativa de Davi. Mesmo bêbado Urias não deixa de seguir a sua consciência, ele não perde o juízo. Ao sair da casa do rei ele vai dormir novamente com os servidores do seu senhor à porta do palácio. O texto repete: “ele não desceu para sua casa”.

A relação entre Davi e Urias continua se desenvolvendo agora em uma terceira tentativa desenvolvida com detalhes, desta vez criminosa que obtém sucesso, de camuflagem do adultério. Nessa terceira cena Urias é o portador de sua própria sentença de morte. Davi o encarrega de levar uma carta a Joab em seu regresso para o campo de batalha. Ao contrário das mensagens anteriores que foram orais, agora Davi envia uma mensagem escrita que é curta, mas clara. Urias deve ser deixado sozinho na primeira linha na batalha a fim de que morra. Ele não tem nenhuma chance de sobreviver a tal plano. Urias e Joab não sabem das intenções de Davi que deseja camuflar seu erro, apenas o leitor as conhece.

Assim, Davi acrescenta a seu adultério um assassinato. A batalha foi sangrenta e juntamente com Urias muitas outras vítimas morreram também. Foi preciso que um grande número de soldados morresse para que Urias fosse morto! Em todo tempo Urias segue a voz da sua consciência enquanto que Davi segue unicamente a voz de seus instintos.

O general Joab envia um relatório para Davi por meio de uma mensagem oral com todos os detalhes. Fica expresso o temor de Joab de ser reprovado pelo rei por ter chegado muito perto da muralha comparando seu erro a um episódio da história militar de Israel, a morte de Abimeleque, morto por uma pedra de moinho lançada do alto da muralha por uma mulher (Jz 5:50-54). O medo de Joab é justificável, pois não sabe das intenções de Davi. Ele não questiona a ordem do rei, como fez Urias, mas simplesmente obedece. No entanto a reação de Davi é de tranquilizar a Joab por meio de uma mensagem oral de que não precisava temer a nada. E de uma maneira quase cínica acrescenta que: “um dia cai um e outro dia cai outro” (11:25). Conclui a mensagem de conforto a Joab dizendo para ele continuar o ataque e se encorajar.

Com o término da história entre Davi e Urias retorna-se a Davi e Betsabéia. Essa parte é curta como também a primeira referente a Betsabéia. O texto não menciona o nome da mulher, mas a apresenta por aquilo que ela é, “mulher de Urias”, chorando a morte de seu marido. Há um destaque nisso para o fato de que a questão presente não é tratar do pecado de um adultério, mas sim do abuso do poder de um rei que se apropria do que é do outro por conta da sua autoridade que se transforma num poder corrompido. A mulher do heteu também desconhece as artimanhas de Davi. Será que um dia ela soube de fato como seu marido foi morto?

No final do período do luto, provavelmente sete dias, Davi “mandou buscá-la e a recolheu em sua casa e ela se tornou sua esposa”. Assim, “abriu-se largo caminho para Davi, pois para o grande público, tudo estava bem e em ordem”. Afinal, que bondade não transpareceria no ato do rei em tomar uma mulher viúva por esposa! Lembrando que ninguém sabe dos acontecimentos a não ser o leitor. O adultério e assassinato não são conhecidos das pessoas e por isso tal atitude de casar com Betsabéia só teria motivos de louvores a Davi que aos olhos dos inocentes na situação soaria como um ato de misericórdia do rei que não desampara uma viúva.

Dessa maneira veio o casamento e a concepção do filho sem maiores suspeitas. Estava tudo correndo como planejou Davi. A história parece chegar ao fim com o casamento do rei com a mulher do heteu.

Mas, inesperadamente entra em cena o ator que ainda não foi mencionado uma só vez nessa história com exceção da menção indireta feita por Urias ao falar da Arca. Javé aparece de repente na conclusão do episódio entre Davi e Urias e tudo recomeça novamente. As ações de Davi não estavam tão escondidas assim, pois se diz que “o que Davi havia feito desagradou a Javé”. O rei havia sugerido a Joab para não considerar essas coisas más aos seus próprios olhos, mas elas foram más aos olhos de Deus. Esse parece ser o contraste mais enérgico do texto. “Não é o rei que estabelece o direito porque o rei humano é vassalo de Deus; e, diante da injustiça do poderoso, Deus se põe da parte do fraco” (Bíblia do Peregrino). Portanto sinaliza para uma intervenção de Javé, pois quando os homens se calam a palavra de Deus se levanta para acusar. Talvez até existisse comentários maliciosos a respeito do comportamento do rei, mas o autor não registra a voz do povo. No entanto o mais grave é que a consciência de Davi se cala.

4- A consciência crítica diante da infidelidade (12:1-15)

Após a apresentação do problema e o desenrolar da ação a narrativa caminha para o momento em que os nós são desfeitos, os segredos revelados. Isso se dá por meio da intervenção de Javé que assume papel central nesse doloroso caso. Davi enviou várias mensagens nessa sua história com Betsabéia e Urias, mas agora é Javé que envia o seu profeta Natã a Davi. Como contraponto da infidelidade, os deuteronomistas inseriram abundantes intervenções proféticas, ao longo de sua narrativa histórica, com função de exortar em nome de Javé, os reis e a liderança do povo. (VITÓRIO, 2005, p. 74).

O mesmo profeta que pronunciou a promessa dinástica pronuncia agora a acusação e a sentença condenatória em nome de Deus. “Os profetas fazem contraponto com a monarquia, servindo-lhe de consciência crítica” (VITÓRIO, 2005, p. 63). Dessa maneira, Natã tem um encargo arriscado e prepara o oráculo com uma parábola. Assim o profeta domina a conversa onde o rei nada mais faz do que reagir.

Na casa de Davi, Natã começa contando uma história que apenas na seqüência se percebe que é uma parábola. O profeta conta a história de um rico que tinha rebanhos de gado grande e pequeno e de um pobre que possuía apenas uma ovelha que ele havia comprado. O pobre tinha uma relação particular e íntima com sua ovelha que era tratada como seus próprios filhos, pois era para ele como uma filha. Ao chegar um hóspede na casa do rico ele não toma de seu grande rebanho para preparar para o viajante. Ele é apegado às suas próprias riquezas que quer proteger, mas não mostra o mínimo respeito pela propriedade preciosa do pobre pegando sua ovelha para preparar ao viajante. O pobre se tornou vítima do rico. A uma oposição entre os personagens e o desenvolvimento dos acontecimentos que marcam um novo contraste.

Davi entende a narrativa como descrição de um fato real. Ele a escuta como um caso no qual terá que sentenciar. Ao final da história sua reação é de indignação e com julgamento. Davi jura “pela vida de Javé”. Ele invoca a Javé como testemunha proclamando que quem fez tal coisa não respeitando o que é do outro é réu de morte e deverá pagar quatro vezes o valor da ovelhinha (a compensação do quádruplo está prevista em Ex 21:37). Davi exagera em seu duplo veredito e ao apresentar as razões remete à sua própria história: “por ter feito semelhante coisa”.

Natã retoma a palavra e diz a Davi: “Esse homem és tu”. O erro de Davi é duramente acusado e julgado pela boca do profeta. Davi foi apanhado na armadilha provocada pela parábola, não tem como fugir ou ignorar seu erro, pois é ele próprio quem dá a sentença para si mesmo. Cabe, no entanto, a indagação sobre como Natã

ficou sabendo do acontecido com o rei, Betsabéia e Urias. Bom, assim, os personagens da parábola têm nome: o rico se torna Davi; o pobre é Urias; a ovelha do pobre é Betsabéia. Ainda pode-se identificar no pequeno e grande rebanho do rico o harém do rei. Natã prossegue com palavras que ele introduz pela fórmula clássica do mensageiro: “Assim fala Javé”, e qualifica Javé de “Deus de Israel”. “A mensagem tem uma dimensão nacional. A fala segue a estrutura do processo por infidelidade ou ruptura da aliança” (VOGELS, 2007, p. 198).

Assim, seguindo com alguma liberdade o esquema clássico, Natã começa ressaltando os benefícios de Javé para com Davi salientando a disponibilidade de ainda acrescentar mais outros favores. Após vem a primeira acusação que é a de ter desprezado ao Senhor fazendo o que ele reprova mencionando o fato de Davi ter assassinado a Urias. É pronunciada a seguir a primeira sentença contra Davi. Uma segunda acusação dá continuidade à mensagem se referindo ao adultério redundante num desprezo a Javé e assim uma nova sentença se impõe. O crime de Davi foi secreto, mas o castigo será público.

O profeta Natã não é um profeta corrompido como em geral são os profetas áulicos na tradição bíblica. Isso porque os profetas áulicos têm a tendência de falar apenas aquilo que o rei quer ouvir e pronto. São corrompidos porque não falam o que precisa. Ao contrário, Natã fala para Davi o que ele precisava ouvir. Portanto nesse caso o quadro de fundo é o profetismo como consciência crítica da monarquia. Por isso Natã conta uma história para provocar uma mudança.

A palavra do profeta tem a finalidade de mostrar como os acontecimentos da história são conduzidos por Deus e que tais palavras devem ser respeitadas. Nesse texto a questão profética que se impõe não é o alerta para o pecado do adultério, mas sim para o abuso do poder na apropriação de algo que é do próximo. Tanto é que Natã transmite em nome de Javé num clima de indignação a mensagem de que se tudo que Javé havia concedido a Davi ainda fosse pouco, caberia simplesmente ao rei pedir que o Senhor lhe concederia. A questão central é a posse do que não lhe pertence. Aborda-se em primeira instância o exercício do poder. “Esse pertence por essência a Deus e, nas mãos humanas, só se justifica como função de serviço para que o povo tenha liberdade e vida. Usado para satisfazer interesses pessoais, o poder se torna totalmente mau” (STORNILO; BALANCI, 2007, p.42).

Davi, no entanto, mesmo em meio a total embriaguez pelo poder parece saber o risco que se corre em não dar ouvidos às palavras do profeta. Isso porque como num clímax Davi responde com uma notável confissão de pecado: “Pequei contra Javé”. Numa palavra breve tem-se o ápice da ação transformadora que transporta o rei de uma situação de pecado, à conversão e arrependimento iluminada pela palavra de Deus por meio da qual Davi descobre-se como é diante de Deus. Da tal forma que o rei confessa seu pecado diante do Senhor. “Não é fácil aceitar a própria culpabilidade. Deve ter sido bem penoso para Davi, mas ele o faz incondicionalmente, sem inventar desculpas, sem acrescentar explicações vazias e, sobretudo, sem rejeitar o profeta acusador” (VOGELS, 2007, p. 199). Diante do julgamento, Davi reconhece a própria culpa, sofre o castigo e arrepende-se profundamente.

A última palavra pertence a Natã ao declarar o perdão e o castigo. O perdão está diretamente ligado à confissão de pecado feita, pois o texto declara que também Javé perdoa o pecado de Davi. Esse perdão implica que Davi não vai morrer ao contrário do que ele mesmo havia proclamado a respeito do rico e, portanto para ele mesmo. Mas em contraste com o perdão, há um julgamento. A expiação torna-se necessária, pois a absolvição não é gratuita. A formulação com a qual Natã prossegue para justificar o castigo da morte do filho de Davi com Betsabéia no hebraico é expressa da seguinte

maneira: “porque ultrajaste os inimigos de Javé”. Tal formulação constitui um eufemismo para evitar uma blasfêmia, pois de fato Davi ultrajou a Deus e não aos inimigos de Javé. Esse ultraje se deve ao fato de que “o pecado não é somente a violação de certa ordem moral ou social, mas antes de tudo a ruptura de relação pessoal entre o homem e Deus” (Bíblia de Jerusalém). O assassinio e o adultério constituem uma ruptura com Deus, como Natã já havia lembrado ao acusar Davi por duas vezes de ter desprezado a Javé. A consequência é a morte da criança que nasceu.

O encontro de Natã e Davi termina com a marca de que a palavra de Deus é salvadora, talvez mais salvadora quando acusa mesmo diante da pena imposta a Davi. O encontro que começara pela menção de ter Natã entrado na casa de Davi se conclui com o retorno de Natã para a sua casa.

Diante da doença mortal da criança Davi implora a Javé, jejua e dorme no chão em sua casa. Faz isso durante sete dias, mas no sétimo dia a criança morre. À morte da criança Davi rege, para surpresa, de maneira totalmente contrária a sua atitude descrita anteriormente. O rei se levanta do chão cuida da aparência e coloca suas vestes e vai entrar na casa do Senhor onde se prostrava em uma atitude de aceitação, pois “sua visita ao templo é silenciosa, de simples adoração” (Bíblia do Peregrino). Em seguida entra em sua casa pede alimento e come. “É um novo começo para Davi” (VOGELS, 2007, p. 201). Diante do questionamento dos servidores com relação a suas atitudes, Davi responde que o luto se guarda por um morto e não por um vivo. Davi não respeita os costumes habituais não guarda luto pela criança o que espanta os presentes. “Sua religião é espontânea e não conformista” (Bíblia de Jerusalém).

Ao desfecho da morte do filho segue ainda o nascimento de outro filho de Davi com Betsabéia. Davi deitou-se novamente com Betsabéia, mas “a frase soa muito diferente: à paixão violenta sucedeu um amor amadurecido na dor partilhada” e “nesse horizonte, pode consolar a mãe com seu amor e com a esperança de um novo filho que ocupe o lugar do primeiro” (Bíblia do Peregrino). Assim, o texto sublima um novo ponto de partida na vida dos dois indivíduos com o nascimento de um novo filho chamado Salomão. Esse nome contém a palavra *shalom*, paz. De fato a paz voltou nesse contexto de violência e injustiça. É outra vez Natã quem traz a mensagem do Senhor sobre o recém-nascido declarando que “Javé o amou”. Natã chama o menino de Jededias que significa favorito do Senhor, amado de Javé, o que “assegura a Davi o perdão de Deus e seu retorno à graça” (VOGELS, 2007, p. 202). A morte do primeiro filho foi uma condenação a Davi por causa do seu pecado, mas “o nascimento de Salomão, chamado de querido de Javé, é sinal que Deus não abandonou Davi” (Bíblia Edição Pastoral). É a certeza do perdão de Deus.

Assim termina a história da vida particular de Davi que interrompeu os textos referentes à guerra contra os amonitas. Apesar de essa história ser desenvolvida num contexto de em que Israel guerreira contra o inimigo externo, a guerra amonita constitui apenas o quadro da história de Davi e Betsabéia, pois a guerra acontece mesmo é em Jerusalém dentro do palácio. E essa guerra está terminada, conclui-se plenamente.

5- O querigma da história: uma catequese para os exilados

Mais buscar a verdade externa da história faz-se urgente buscar a verdade interna da experiência religiosa que só o leitor que se considera parte da comunidade de fé que produziu e transmitiu esses textos poderá afirmar. Transmitida pelos deuteronomistas e recebidas pelos israelitas exilados o texto lido emana uma mensagem catequética para os leitores implícitos e também os reais.

A obra deuteronomista faz uma avaliação da história a partir da análise da liderança de Israel. Para Israel a autoridade é uma mediação que se coloca entre Deus e o povo, e

o seu papel deveria ser o de representar, isto é, tornar presente e visível o próprio Deus e sua ação. No entanto esse papel envolve perigos, principalmente o da embriaguez do poder, abuso da autoridade. Isso porque a autoridade pode se esquecer de que é simples mediação e usurpar o lugar de Deus e, conseqüentemente, oprimir e explorar o povo em vez de servi-lo e encaminhá-lo para a realização do seu destino história promovendo a justiça e o direito. É relevante recordar que “o grande ideal bíblico, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, seria o dia em que a humanidade não precisasse mais de mediações (Jr 31:31-34; Ap 21:1-22:5).

O redator quer mostrar que o exílio não foi uma fatalidade. O exílio foi uma coisa construída. Já se podia intuir que isso iria acontecer. Para os deuteronomistas Israel, portanto, não foi para no exílio de repente ou por causa de apenas um ou outro rei que desagradou a Javé. A obra quer evidenciar que tal catástrofe não aconteceu de uma hora para outra. Antes já vinha sendo desenvolvida uma apostasia após Josué quando o povo entra na terra de Canaã. “Os deuteronomistas, à luz da Teologia da Aliança, descrevem o processo de corrupção de seu povo, sob a liderança inconveniente dos monarcas” (VITÓRIO, 2005, p. 79).

No desenvolvimento desse aspecto também tornou-se objetivo da obra esclarecer o equívoco no qual os israelitas estavam mergulhados. Entraram numa terrível crise de fé por pensarem que Javé havia sido derrotado por Marduc, pois na antiguidade a guerra entre dois povos era de fato como uma guerra entre os deuses. No intuito de desfazer essa concepção equivocada os deuteronomistas escrevem para mostrar que Javé é o Senhor da história humana. Tudo estava acontecendo debaixo do controle de Javé e os babilônicos eram somente usados pelo próprio Javé para punir a infidelidade de seu povo.

No entanto em última análise a preocupação dos deuteronomistas consistiu em chamar o povo à conversão em linha com o mesmo esquema usado para analisar a história de Israel. O exílio corresponde, nessa análise, ao castigo de Javé pela infidelidade. O que não significa o fim da história, pois essa pode ter continuidade dependendo da atitude dos israelitas. Para tanto a conversão era essencial no processo, pois o retorno a Javé os faria experimentar da sua salvação. No próprio livro do Deuterônomo encontra-se alusões a situação de exílio e ao socorro de Javé mediante um processo de conversão (Dt 4:27-31; 30:2-5). Bem como no discurso de Salomão por ocasião da inauguração do Templo (1Rs 8). São acréscimos redacionais na versão atualizada e ampliado do exílio que fazem alusão a uma esperança em meio a um horizonte dramático que parece se impor como o fim da linha para a história do povo de Javé. Finalizando a obra também se entreve um sinal, uma luz na escuridão na menção da reabilitação do rei Joaquin (2Rs 25:27:30) que pode aludir também à promessa feita a Davi sobre a conservação de sua dinastia para sempre. A recordação de tal promessa tinha o poder de alimentar a esperança do povo no exílio. No entanto é uma esperança condicionada.

Sendo assim, a catequese, a mensagem que parece estar escondida nas entrelinhas começa a se tornar clara iluminando a caminhada. Em particular o texto proposto para leitura tem a finalidade de transmitir uma mensagem de alerta a um povo que vai ser restaurado. Os deuteronomistas são daviditas e acreditam na restauração de Israel, tanto é que a mensagem da história de Davi, Betsabéia e Urias não se justificaria se ano houvesse tal esperança.

Para eles tanto é que a história vai continuar que os exilados precisam ser preparados para o futuro de reconstrução. E dentro dessa catequese ensinam alertando para a confiança demasiada na liderança. É uma mensagem que desmistifica a liderança de Israel. Não importa se é ungido do Senhor, escolhido de Javé, pois estes também

estão sujeitos a erros e a deslizes. O povo precisa seguir sua consciência como sempre fez Urias na história narrada.

Davi é pintado no auge de sua corrupção, um mau caráter ao perder os valores da fé javista. Enquanto que Urias, que nem é israelita, é descrito no auge da grandeza humana. O crime de Davi é o de se apoderar de algo que é do outro. É questão de propriedade. Um bem que era de alguém e outro se apoderou. A questão toda é a do abuso do poder e do uso distorcido da função da autoridade.

O texto não é crônica, mas sim análise narrativa com função catequética de incutir no povo exilado uma mensagem de alerta e cuidado para o futuro. Como povo da restauração futura devem ficar atentos com relação à liderança e não se deixar levar por líderes infiéis. “A ausência da ética, como expressão de uma opção teológica, mormente na atuação dos reis, gerou o infortúnio do exílio” (VITÓRIO, 2005, p. 63).

Não podem ser também como Joab que obedece sem questionar. Ele também não segue sua consciência. O rei Davi personifica a liderança desenvolvida desde o início da monarquia em Israel. Se afasta da ética e da moral javista se corrompendo com o poder usando-o equivocadamente não para promover a justiça e o direito. Uma liderança assim não pode ser seguida e nem admitida na restauração futura. E o povo precisa ter o discernimento e seguir a voz da sua consciência não se deixando levar por líderes que já não possuem mais consciência e são guiados por seus instintos. Os deuteronomistas criticam a monarquia do modo pelo qual foi desenvolvida em Israel.

Também se percebe que a narrativa ocorre dentro do esquema utilizado para a análise deuteronomista de toda a história. Pecado, castigo, conversão, perdão e bênção. Davi passa por todas essas etapas. O que pode prefigurar o que acontece desde a posse da terra e que, portanto não foi apenas um mau rei que causou o exílio e nem tão pouco que é o fim da história. Muito menos ainda assegurar que o ungido do Senhor não está sujeito a erros. O povo deve estar sempre atento. E o futuro da história depende da atitude que terão com relação a Javé.

Enfim, no exílio a mensagem é de alerta. O redator é um davidita e por isso alguém que acredita no retorno e essa é justamente a causa da mensagem de alerta para o povo não cair novamente na conversa da liderança que por mais ungida pode falhar. A mensagem é para o futuro.

Conclusão

No auge da glória, no máximo de sua carreira venerado como o grande rei de Israel, começa na vida de Davi o processo de corrupção. Como o dito popular que diz que “um abismo chama outro abismo” tal acontece com Davi. Além de quebrar o pacto que fez de defender o povo, ao mesmo tempo, torce a justiça e viola o direito usando o poder para satisfazer seus caprichos pessoais. “Todas as artimanhas que Davi usa para conseguir apossar-se de Betsabéia são totalmente ilegais e mostram que ele se corrompeu embriagado pelo próprio poder” (STORNIOLO; BALANCI, 2007, p.42).

Também para a realidade atual essa mensagem catequética ressoa com bravura no meio de uma sociedade que vivencia claramente a manipulação de líderes, e líderes religiosos. Esses precisam urgentemente ser também desmistificados pelo próprio povo que instigado pela palavra Deus deve retomar a responsabilidade da construção da história humana por meio de posturas que não percam a consciência crítica ante aos abusos de autoridades mergulhadas na infidelidade da perversão do uso do poder por meio da perda dos valores morais e éticos.

É preciso da mesma maneira que para os exilados na construção de sua esperança, um alerta, para que acreditar no que não se vê também seja possível hoje. Alerta esse que faça levantar crédulos não ingênuos e alheios levados como uma massa

sem consciência, mas que acreditem assumindo posturas concretas comprometidas em primeiro lugar em ouvir a voz da sua consciência.

O poder continuará a ser usado indevidamente, com abuso e distorção da função da autoridade que deve ser sempre exercido pelo motivo de servir ao povo na promoção da justiça e do direito, se não houver pessoas que como Natã se disponha a arriscar a própria pele. Ou seja, simplesmente não serem motivados por interesses pessoais que corrompe a verdade e nem tão pouco responder com passividade.

O grito deuteronomista de alerta deve alcançar nossa realidade hoje para que o povo também seja preparado para um futuro de restauração. Concernente ao campo religioso esse grito se faz oportuno. É preciso desmistificar as lideranças e não segui-las cegamente, como se os “ungidos do Senhor” estivessem isentos de incorrerem em infidelidades aos princípios que podem promover uma vida de liberdade, justiça e direito.

Não importa quem diz, mas em primeiro lugar o que diz. Como Urias, levar em conta numa análise o que é dito é imprescindível diante da ética e da moral, lembrando sempre que aquele que exerce o poder deve ser em primeiro vassalo de Javé.

Bibliografia

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas. 1985
A BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus. 2006
A BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulus. 1990
LOHFINK, N. "Balanço após a catástrofe. A obra histórica deuteronomística", in SCHREINER, J. (ed.), *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica-Paulus, 2004, 2ª. ed., p. 259-274.
MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas – Iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
RÖMER, Th., *A chamada história deuteronomista – Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 11-50.
SICRE, J. L., *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 135-169.
STORNILO, I. – BALANCIN, E. M. *Como ler os livros de Samuel. A função da autoridade*. São Paulo, Paulus, 1991.
VITÓRIO, Jaldemir. *A narratividade do livro de Rute*, Estudos Bíblicos n 98 (2008) 85-106.
VITÓRIO, Jaldemir. *Monarquia e profetismo: duas instituições em conflito – 1Rs 21:1-29 – A vinha de Nabot*, Estudos Bíblicos n 88 (2005) 84-95.
VITÓRIO, Jaldemir. *O livro dos Reis: Redação e Teologia*, Estudos Bíblicos n 88 (2005) 63-83.
VOGELS, Walter. *Davi e sua história*. 1Samuel 16,1-1 Reis 2,11. São Paulo: Loyola, 2007.
WOLFF, H. W. O querigma da obra histórico-deuteronomista, in W. BRUEGGEMANN - H. W. WOLFF, *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 99-120.

O simbolismo no apócrifo O Primeiro Livro de Adão e Eva

Fabricio Possebon³⁸⁶

Resumo: As obras apócrifas do Novo e Velho Testamentos foram produzidas, em parte, para suprirem muitas lacunas nos textos canônicos. Os fiéis sentiram falta de saber o que ocorrera, por exemplo, na infância de Jesus, na viagem ao Egito, qual a história de José, seu pai. Do mesmo modo, o *Primeiro Livro de Adão e Eva* supre os dados faltantes no Gênese, todavia, a obra não se limita a isso. O autor explora uma riqueza de símbolos, de diversas tradições, para compor uma narrativa ousada e multifacetada. Nossa proposta é o estudo de alguns destes símbolos, notadamente no que se refere à “Caverna dos Tesouros”, imagem apresentada pelo autor para representar o próprio mundo.

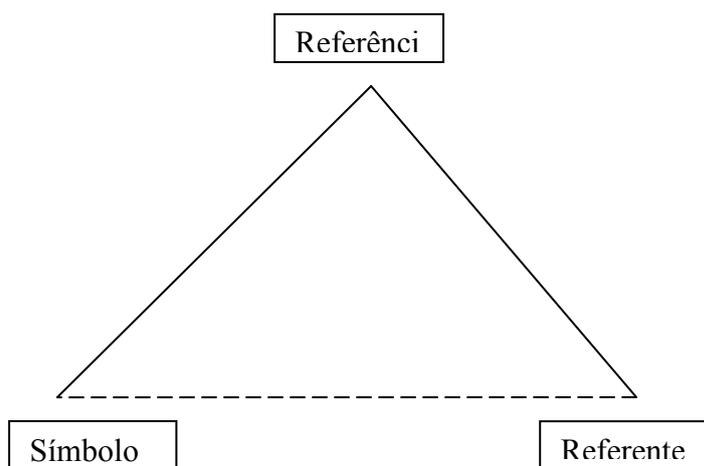
Introdução

A presente comunicação é ainda uma abordagem preliminar ao tema. Como parte de um projeto mais amplo de estudo do Cristianismo primitivo, que já produziu dois livros: *Didaquê – Ensino dos doze apóstolos* e *O Evangelho de Marcos*, ambos publicados pela Editora Universitária da UFPB, e está em curso o *Evangelho Apócrifo de Pedro*, nossa intenção é que *O Primeiro Livro de Adão* também se transforme num projeto e seja publicado com o concurso de outros ensaístas. Por ora apresentamos apenas algumas reflexões que serão oportunamente aprofundadas. A escolha da versão do texto é, por si só, uma dificuldade. Há inúmeros manuscritos do texto, também conhecido como *Vida de Adão e Eva*, a partir da versão latina *Vita*. O episódio da Caverna dos Tesouros, objeto de nosso interesse, encontra-se registrado nas versões Siríaca, Árabe e Etíope, versões estas muito mais desenvolvidas do que os textos gregos remanescentes. Supõe-se um original hebraico desconhecido. Local de composição, data e autoria são extremamente controversos, mas a obra pressupõe o conhecimento das obras canônicas do Velho e Novo Testamentos, bem como das tradições apócrifas e mediterrâneas do Cristianismo primitivo. O texto grego, o mais antigo, supõe-se do primeiro século. Esta nossa análise preliminar explora uma tradução em língua portuguesa que diremos popular, ou seja, uma obra de divulgação, pois não está acompanhada de notas críticas, nem do aparato necessário ao aprofundamento do tema, nem se trata, ao que parece, de uma tradução feita a partir dos originais, todavia serve aos nossos modestos propósitos. Na Bibliografia esta edição usada está indicada como Apócrifos II. A tese a ser defendida em nosso ensaio é a seguinte: a Caverna dos Tesouros é a *imago mundi* do autor (ou autores) da obra, segundo a visão que então professavam.

Conceito de Símbolo

Seguindo uma antiga tradição que remonta aos gregos (Platão, Aristóteles e os estoicos), o símbolo ou signo tem sempre uma ideia de representação, algo que substitui a “coisa”, está em seu lugar. A Semiologia (a ciência dos signos) propõe inúmeros modelos para a compreensão das relações envolvidas no processo da representação. Vejamos o modelo clássico de Ogden e Richards:

³⁸⁶ Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba



Outros nomes para os elementos envolvidos no triângulo:

Referência (Pensamento, Significado, *Semainómenon*, *Dicibile*, *Conceptus*, Ideia)

Símbolo (Signo, Significante, *Semáinon*, *Verbum*, *Vox*, Nome)

Referente (Coisa, Objeto extralinguístico, *Prâgma*, *Res*)

Segundo este modelo, a coisa propriamente dita não se liga diretamente ao símbolo (a linha tracejada indica esta relação tênue). O que liga, de fato, os dois elementos é a Referência ou Significado. Exemplificando, ao dizermos “mesa”, este som articulado com suas vogais e consoantes não possui ligação direta com o objeto de madeira, mas a união entre os dois se faz pelo significado, ou seja, pela compreensão que temos do som pronunciado. Não há nada no objeto de madeira que justifique aquelas vogais e consoantes usadas, tanto é que, em outra língua, outras vogais e consoantes são empregadas. Diz-se então que o signo ou símbolo é arbitrário. Para que a comunicação se dê, é necessário que os falantes da comunidade linguística tenham “adotado” ou “convencionado” os significados, isto é, que possam efetuar a ligação entre as coisas e seus símbolos. A Semiologia, por outro lado, não se limita ao estudo das convenções linguísticas, embora reconheça ser a língua o mais complexo sistema. São símbolos também, em termos equivalentes aos propostos pelo modelo de Ogden e Richards, os sinais de trânsito (visuais e sonoros), os gestos, os hábitos sociais, a moda, o status, etc. De fato, o próprio conceito de cultura, como produção humana por oposição ao instinto animal, já pressupõe elementos aprendidos e ensinados, ou seja, convencionados entre os indivíduos. Assim chega-se ao reconhecimento de que o homem é de fato um *homo symbolicus*. Para ele nada é real, tudo é representação.

Em nossa proposta de interpretação da simbologia presente n’ *O Primeiro Livro de Adão*, vamos nos ater somente a uns poucos signos que, segundo nos parece, foram pensados para a construção de uma imagem do mundo, *imago mundi*.

A Caverna

Antes de Adão e Eva habitarem a Caverna dos Tesouros, após a sua expulsão do paraíso, eles saem do Jardim e descem (IV, 2). A **descida**, em grego *katábasis*, é simbolicamente o rebaixamento. A visão tradicional do homem da antiguidade é que o mundo é formado por três compartimentos: a terra, intermediária e normalmente circular, onde o homem habita; a abóboda celeste que cobre a terra, o céu, morada das divindades; e a região inferior, o inferno, destino das almas dos mortos e dos demônios.

Neste modelo, o movimento de *katábasis*, do céu ao inferno, significa também o rebaixamento moral, a inferiorização da condição humana.

A Caverna dos Tesouros é descrita como um local dentro da rocha, abaixo do paraíso (I-8), situado na fronteira oeste do jardim “porque daquele lado a terra é muito extensa” (*idem*). Não foi permitido a Adão habitar o lado Norte, pois estaria próximo da água do mar, na qual, banhando-se, ele se esqueceria de seus erros, nem também lhe foi permitido o lado Sul, pois lá ele usufruiria do aroma das árvores do jardim. A caverna é assustadora para Adão e Eva, pois lhes impede de ver o céu. As cavernas são ocupações muito antigas, na história do desenvolvimento humano. A interpretação de inscrições rupestres permite dizer as cavernas não são locais comuns, mas altamente especializados, pois não se justifica a elaborada arte desenvolvida em seu interior para fins estéticos unicamente, já que é de difícil apreciação. Modernamente, prefere-se uma interpretação de cunho religioso para tal arte, ligada a rituais xamânicos. A caverna é o local propício para a iniciação religiosa, pelas próprias condições de silêncio, de escuridão e mistério, principalmente para o homem da antiguidade, dotado de poucos recursos técnicos de iluminação. No interior de uma caverna, não se distingue o dia da noite, isto permite uma aproximação ao tempo sagrado, não contínuo, circular. Iniciação significa renovação, pois iniciar-se quer dizer introduzir-se em um novo mundo, superar o antigo, vencer as dificuldades, tornar-se outra pessoa. São comuns os relatos de cavernas como locais de nascimento de deuses e heróis, bem como destino de peregrinação. Igualmente, são encontradas narrativas de indivíduos que se transformam ao estarem em cavernas. Ao lado de uma visão assustadora e escura, a caverna também representa segurança, proteção contra animais selvagens e intempérie. A mais sublime representação da caverna talvez seja o útero materno, pois é dali que surge uma nova vida. Deste modo, interpretamos a Caverna, indicada por Deus para ser a habitação de Adão e Eva, como simbolicamente o local da renovação, pois é lá que eles devem redimir-se de seus erros no paraíso. A vida na caverna será ritualisticamente a iniciação em uma nova dimensão moral da vida.

Os Tesouros

Depois de inúmeras peripécias, Adão pede a Deus que lhe dê “alguma coisa do jardim, como uma pequena lembrança, para servir-lhe de consolo” (XXIX, 5). Justamente os presentes de Deus serão os primeiros bens materiais de Adão e constituirão os tesouros que justificam o nome da caverna.

O primeiro presente é o **ouro**, metal conhecido como nobre e apreciado desde a Antiguidade. Não apenas a sua extrema raridade é destaque, mas algumas características físico-químicas o colocam como algo realmente diferente: não oxida e é o elemento mais dúctil conhecido. Seu brilho, raridade e beleza o associam à elevação, pureza, desenvolvimento (material e espiritual), perfeição, luz e ainda purificação. É o metal dos reis e do rei dos reis, ou seja, do soberano celeste. O primeiro presente de Adão mostra a importância que o primeiro homem significa para Deus, pois ele recebe o mais nobre dos metais, o metal representativo do próprio Deus. Cabe manter viva a simbologia da purificação, pois é isto o que é esperado de Adão: o presente tanto permite que ele recorde as coisas do paraíso, agora perdido, mas também que ele se esforce na superação de suas faltas, ou melhor, se purifique.

O segundo presente é o **incenso**. Trata-se de uma resina odorosa, cuja queima produz uma forte fragrância. Usado, em muitos contextos ritualísticos, com a convicção de que a fumaça sobe aos céus e alimenta a divindade ou produz o seu regozijo. A ligação céu-terra ou divindade-homem é o mais representativo signo, assim a devoção, a submissão, o reconhecimento do poder supremo são, em síntese, a simbologia do

incenso. Adão recebe o incenso para que não se esqueça de sua ligação com a divindade, submetendo-se e reconhecendo sua posição de criatura frente ao criador.

O terceiro presente é a **mirra**. Trata-se de um arbusto, cuja casca exsuda uma resina aromática. Junto com o sândalo e o aloé, a mirra é usada desde a Antiguidade como incenso. A resina da mirra tem um aroma agradável e gosto amargo, com propriedades adstringentes e anti-sépticas leves. Usada também como ingrediente em dentifrícios, perfumes, tônicos e outras preparações farmacêuticas tem, assim, a forte marca medicinal. A mirra, sob este olhar curativo simboliza a saúde, a recuperação e a esperança, mas também a dor do doente, com seu sofrimento e tristeza. Adão, ao receber a mirra como presente, não esquecerá a sua condição de sofredor, por seu próprio erro e livre-arbítrio.

As quantidades

Setenta bastões de ouro: o número “**setenta**” parece ser uma variante do “sete”, que aparece na tradição também como “setenta vezes sete”. Exemplos do “sete”: sete Selos, sete dias da semana, sete igrejas do Apocalipse de João, sete chifres do dragão (na mesma obra), sete planetas, sete demônios de Maria Madalena, sete braços do candelabro judeu, sete pecados capitais, sete virtudes, sete sacramentos, etc. Notemos ainda os setenta discípulos de Cristo e os setenta tradutores da *Septuaginta*. O “sete” simboliza o número perfeito, ou seja, a sua perfeição quantitativa. Adão, ao receber setenta bastões de ouro, não apenas recebe o metal representativo da divindade, mas também na quantidade que poderíamos dizer divina. Em suma, ele recebe perfeitamente o ouro.

Doze libras de incenso: “**doze**” são os apóstolos de Cristo e também os deuses principais do panteão grego pagão. O “doze”, como múltiplo do “sessenta”, rege todo o sistema de medição do tempo, na tradição do Oriente-médio. Assim, o ano se divide em doze meses, o dia em duas partes de 12 horas cada, a hora em sessenta minutos e o minuto em sessenta segundos. Em síntese, uma dada estrutura ou sistema, se dividido, teria doze partes ideais. Adão, ao receber as doze libras de incenso, recebe o incenso pela sua condição de criatura, como vimos, e na quantidade de “doze”, significando que em doze (tribos, reinos, governos, reis, etc.) deverá se organizar socialmente. “Doze” é o número ideal da condição de criatura, segundo nossa interpretação.

Três libras de mirra. Triângulo, tríade, trindade são desenvolvimentos da idéia do “**três**”. Vejamos alguns exemplos de formações triádicas: as Graças, as Horas, as Parcas, as Górgonas, as Erinias, as Mães (*Matres, Matronae, Matrae*), o Trimurti hindu (Brahma, Vishnu e Shiva), na alquimia *corpus, anima e spiritus* (ou sal, enxofre e mercúrio), a trindade cristã (Pai, Filho e Espírito Santo), a proposição lógica (tese, antítese e síntese). O “três” basicamente simboliza o equilíbrio e a harmonia no mundo. Adão recebe três libras de mirra. A mirra é o sofrimento e a tristeza, como vimos, e a quantidade “três” é o ideal para a sua necessidade, ou seja, o quanto ele, equilibradamente e harmoniosamente, deve e pode suportar pelos seus erros.

As posições geográficas

O texto apócrifo informa que a caverna se orienta segundo a linha norte-sul, sendo a entrada ao norte. Estando o observador no fundo da caverna, ou seja, no sul, e olhando a sua entrada, então neste caso a posição leste corresponderá à direita e o oeste será a esquerda. A caverna é escura, conforme já mencionado, assim Adão olha a claridade, a entrada da luz, direcionando-se ao norte. O norte é, então, o guia, o objetivo

a ser alcançado, no seu trabalho de penitência e purificação de seus erros, estando ele mesmo situado no sul, ponto de partida de sua jornada de recuperação. A tradição registra a direita como positiva e a esquerda como negativa (o lado esquerdo também é conhecido como sinistro, ou seja, funesto). Estas posições geográficas também correspondem aos presentes depositados. Na direita, foi posto o incenso (ligação do homem com a divindade) e, na esquerda, a mirra (sofrimento e tristeza). Adão parte do sul, onde está depositado o ouro, o símbolo da divindade. Sua jornada é determinada e estimulada pelo próprio Deus.

Os mensageiros

Micael ou Miguel, do hebraico *quem como Deus*, é um dos principais anjos. É o príncipe da milícia celeste que, segundo a tradição, teria travado no Céu o combate com o demônio Satanás. É representado com uma balança, em que são pesadas as almas. A isto se liga o pedido de que a alma do morto cristão seja por ele conduzida. As seguintes passagens dos livros canônicos dão a dimensão de seu campo de ação. Daniel 10: 13 e demais: *Porém o príncipe do reino dos Persas resistiu-me durante 21 dias; mas eis que veio em meu socorro Miguel, um dos primeiros príncipes, e eu fiquei lá junto do rei dos Persas. (...) Mas eu te anunciarei o que está expresso na escritura da verdade; e em todas estas coisas ninguém me ajuda senão Miguel, que é vosso príncipe.* Daniel 12: *Naquele tempo se levantará o grande príncipe Miguel, que é o protetor dos filhos do vosso povo.* Apocalipse 12:7: *E houve no céu uma grande batalha: Miguel e os seus anjos pelejavam contra o dragão, e o dragão com os seus anjos pelejavam contra ele; porém estes não prevaleceram, e o seu lugar não se achou mais no céu.* Em síntese, suas funções são: lutar contra o demônio Satanás e recuperar as almas dos fiéis do poder do inimigo, especialmente na hora da morte, conduzindo-as ao julgamento. Sua posição na hierarquia celestial é diversamente entendida. Alguns o colocam acima de todos os anjos, sendo chamado arcanjo porque é o príncipe dos anjos. Outros afirmam ser ele o príncipe dos serafins, a primeira das nove ordens angélicas. Por estes dados da tradição, Micael fica bem situado como o portador do ouro.

Gabriel é um dos poucos arcanjos mencionados pelo nome na Bíblia. Existem apenas quatro menções, sendo duas no Antigo Testamento (Daniel VIII e IX) e duas no Novo Testamento, anunciando o nascimento de São João Batista para Zacarias e anunciando a Maria a vinda de Jesus (Lucas, I, 28 e demais). Há quem creia ser Gabriel aquele que teria aparecido para José e para os pastores. Na tradição cristã, Gabriel é tido como anjo do perdão enquanto que Miguel é o anjo julgador. Gabriel é, segundo seu nome, o anjo do Poder de Deus e tradicionalmente entendido como anjo da Encarnação e da Consolação. Gabriel, como portador do incenso, estaria coerente em sua função, se ponderarmos o incenso como a ligação divindade-homem, ou melhor, divindade-homem encarnado no mundo.

Rafael, do hebraico *Deus curou*, aparece, na antiga tradição, no apócrifo Livro de Tobias, numa passagem em que primeiramente surge disfarçado de companheiro de viagem do jovem Tobias, autodenominando-se Azarias, filho do grande Ananias. Durante o curso da viagem, em diversos momentos, mostra-se como protetor, destacando-se a passagem no deserto e o enfrentamento do demônio que já teria matado sete maridos de Sara, viúva virgem (Tobias, 5:11). No retorno e após curar a cegueira do velho Tobias, Azarias se apresenta como “o anjo Rafael, um dos sete que assistimos diante do Senhor” (Tobias, 12:15). Destes sete da antiga tradição, apenas três (Gabriel,

Miguel e Rafael) são mencionados nas Escrituras. Os demais, de acordo com o apócrifo Livro de Enoch, seriam Uriel, Raguel, Sariel e Jeramel. Outras tradições apócrifas ainda citam Izidkiel, Hanael e Kepharel, substituindo alguns dos nomes acima. Há ainda quem identifique Rafael com "o anjo do Senhor", citado em João 5:4. De qualquer modo, o nome de Rafael vai sempre associado à cura o que imediatamente o relaciona com a mirra.

Diagrama esquemático da Caverna

Na sequência, o diagrama com as passagens do texto associadas a cada posição:

	NORTE entrada da caverna	
OESTE 3 libras de Mirra, trazidos por Rafael, da fronteira oeste do jardim; Mirra: símbolo da tristeza em que se encontrava Adão; símbolo de Meu sofrimento e Minha morte; Mirra: lembrança da paixão de Cristo.		LESTE 12 libras de Incenso, trazidos por Gabriel, da fronteira leste do jardim; Incenso: lembrança da luz brilhante que fora tomada de Adão; sinal de Minha natureza divina; Incenso: lembrança de Cristo ser Deus do céu e da terra.
	SUL fundo da caverna 70 bastões de Ouro, trazidos por Micael, do mar da Índia (ou do mar que se estende até a Índia); Ouro: lembrança do reino de onde Adão viera; sinal de Meu reino; Ouro: lembrança de Cristo (palavra de Deus feita homem) ser Rei.	

Conclusão

Visto um conceito de símbolo como ponto de partida para nosso ensaio, exploramos os signos de descida, caverna, ouro, incenso, mirra, setenta, doze, três, norte, sul, direita, esquerda, Micael, Gabriel e Rafael. O sistema representativo de *O Primeiro Livro de Adão* é todo coerente. Adão parte, em sua jornada de purificação de seus erros, do sul, onde Deus mandara depositar o ouro, símbolo da divindade, trazido por Micael, na quantidade perfeita de 7. À direita de Adão, situa-se a condição humana, criatura face a criador, onde Gabriel depositara o incenso, na quantidade socialmente organizada de 12. À esquerda, o lado negativo, está a tristeza de sua condição, simbolizada pela mirra, trazida por Rafael, o anjo da cura, na quantidade equilibrada de 3. Em suma, é um sistema de representação tripartido que, muito prontamente, nos evoca a trindade. Se a associação for correta, então diremos que a caverna é simbolicamente o universo, com seus três elementos: o poder do Pai, no sul; a condição humana, o Espírito-Santo, à direita; o sofrimento, a paixão do Filho, à esquerda.

Bibliografia

APÓCRIFOS II. Os proscritos da Bíblia. Compilação de Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1992.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BIEDERMANN, Hans. **Dicionário Ilustrado de Símbolos**. Tradução de Glória Paschoal de Camargo. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser ou A Fabricação da Realidade**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1983.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Texto típico latino, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/Vozes, 1993.

HILL, Andrew E. & WALTON, J. H. **Panorama do Antigo Testamento**. Tradução de Lailah de Noronha. São Paulo: Vida, 2007.

JEREMIAS, Joachim. **Estudos no Novo Testamento**. Tradução de Itamir Neves de Souza. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

PIERINI, Franco. **A Idade Antiga. Curso de História da Igreja I**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998.

STEGEMANN, Ekkehard W. & STEGEMANN, Wolfgang. **História Social do Protocristianismo**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2004.

THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA. Volume 2. Editado por James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985.

ULLMANN, Stephen. **Semântica. Uma introdução à ciência do significado**. Tradução de J. A. Osório Mateus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964.

PENTECOSTALISMO E LEITURAS BÍBLICAS: Uma análise sobre as interpretações literais e suas implicações para a paz mundial

Ariadna de Oliveira Santos

Introdução

A fala, aqui nos voltando mesmo para o som emitido, ou seja, para enunciação, possui breve existência, não nos sendo possível captá-la em sua forma originária depois de pronunciada. Por mais que o homem crie mecanismos de reprodução, de gravação e possa repeti-la, ela se finda no breve espaço do *falar*. Contudo, esta rápida existência do ato de linguagem, mais especificamente, do *ato de falar* é uma composição linguística capaz de formular ações. E, embora não estejamos atentos à configuração desta capacidade, tais pronunciamentos linguísticos afetam intimamente nossa vida, pois encerram ordens, declarações, perguntas, promessas, pedidos, elogios, críticas, entre outras ações. É desta a percepção que guia os estudos atuais em Análise do Discurso que tratará esta pesquisa, consoante ao que defende Charaudeau: “O sujeito falante enuncia sua posição em relação ao interlocutor no momento em que, com o seu dizer, o *implica* e lhe *impõe* um comportamento” (CHARAUDEAU, 2009, p.82) Assim, linguagem se liga à realidade e move nosso cotidiano social.

No âmbito da religião, as ações propiciadas pela fala dos responsáveis por dirigir os encontros entre fiéis propiciam benevolência, mas também podem acarretar entre outras ações negativas o desprezo pela tradição alheia. São ações que, como o ato de criticar, impede o tão esperado diálogo entre as religiões e o alcançar-se a paz mundial. Levar uma questão específica, religião, a uma dimensão geral, paz mundial, é pertinente. Segundo estudos de Durkheim, a religião tem a função social de revestir de sagrado o consenso intelectual e moral de uma sociedade. Completando esta perspectiva, Bourdieu (1974) considera a religião como a linguagem: *sistema simbólico de comunicação e pensamento*, na medida em que ela é estruturada e estruturante, ao mesmo tempo em que dá sentido à sociedade. Esse sistema de símbolos é internalizado pelo ser humano ordenando seu modo de viver e dando sentido à realidade na qual se encontra inserido. Dessa forma, a religião atua no imaginário da sociedade, dita regras delimitando o que é lícito ou não, diz como se deve viver, dá um sentido sobrenatural às instituições sociais.

Assim, a partir desta compreensão sobre a religião e a constatação de que “no processo de interpretação a imaginação tem um lugar de destaque” (CHARAUDEAU, 2009, p.49), o presente artigo pretende refletir sobre a leitura bíblica em movimentos pentecostais protestantes analisando os discursos que emergem dessa prática, sob uma perspectiva interdisciplinar que une linguística e ciências da religião. A questão aqui posta consiste em compreender porque a essa tradição é atribuída a característica de interpretar literalmente os textos bíblicos? Seria a leitura literal usada como estratégia para persuadir e seduzir o fiel e criticar outras tradições? A partir do aparato teórico, que questões de ordem linguístico-discursivas permitem a criação de uma imagem negativa do movimento pentecostal devido a sua leitura literal da Bíblia?

O *corpus* desta pesquisa é parte de um estudo maior que se dedica a investigar mais profundamente a questão, e foi extraído de vídeos disponibilizados na internet pelas denominações pentecostais e DVD's comercializados em suas lojas. Constatam-se pregações de um pastor considerado referência na tradição pentecostal, cujas falas foram transcritas sem as marcas do processo de fala, o que não acarretou prejuízo à análise. A partir da leitura bíblica de Gênesis 1, 26, o pastor profere sua pregação esboçando a interpretação que julgamos ser a mesma dos demais pastores da Assembléia de Deus, haja vista a obrigatoriedade regulamentada pela tradição, qual seja, de que todos os pastores devem obter diploma do curso bíblico³⁸⁷.

Para apresentação deste trabalho, primeiramente, serão destacados alguns aspectos que configuram a tradição protestante pentecostal concebida como *religião do espírito*³⁸⁸. Espera-se que a partir do conhecimento da gênese e expansão do movimento pentecostal no Brasil seja possível perceber quais fundamentos dogmáticos expressam a relação de seus membros com o livro sagrado. Em segundo momento, a fim de estabelecer as relações do sujeito com a linguagem e a partir daí seu envolvimento no funcionamento do objeto discursivo da religião, e ainda, compreender as possíveis marcas do gênero pregação que propiciam a ação desse sujeito, buscar-se-á conceitos teóricos advindos da Semiologia de Charaudeau. Isso, com vistas ao plano enunciativo e suas formulações sobre encenação discursiva, em uma perspectiva enunciativo-interacional, utilizando, sobretudo, sua obra de 2009 que, de maneira especial, conta com exemplos transpostos para a realidade brasileira. Na parte final que compõe este trabalho, serão apresentados, conclusivamente, os possíveis desafios advindos de práticas discursivas de pentecostais, para o diálogo inter-religioso e para uma satisfatória consubstanciação da paz mundial.

1. Pentecostalismo no Brasil: calorosa acolhida

O pentecostalismo teve origem nas doutrinas de John Wesley fundador do metodismo e nos grupos separatistas do movimento holiness³⁸⁹. O termo que denomina a tradição, vem de *Pentecostes*, baseado no livro bíblico Atos dos Apóstolos 2, que descreve o evento marcado pela efusão do Espírito Santo, cinquenta dias depois da ascensão de Cristo. Os pregadores do pentecostalismo acreditam na perenidade da promessa do derramamento do Espírito Santo em dons, sobretudo os dons de falar em línguas, da cura e do discernimento de espíritos. Na visão de Mariano (1999), esta forte crença no poder de Deus que age por meio do Espírito Santo e em nome de Jesus Cristo é o que diferencia protestantes pentecostais de protestantes históricos, e pode ser considerado um retorno ao cristianismo primitivo por trazer à contemporaneidade os dons do Espírito Santo. Segundo Jardimino (1994), ao contrário do pensamento original paulino, que afirmava que o Espírito de Deus se une ao Espírito do homem - tornando este filho Daquele - a ortodoxia protestante afirmava ser externa à ação do Espírito, ou seja, ele não é mediador nas relações internas entre Deus e os homens.

Para alguns autores, como Mariano(1999), a ligação direta com a referida narrativa do livro de Atos e a real experiência com o Espírito Santo se deu no ano de 1900, quando uma das alunas de Charles Parham – professor protestante e estudioso da

³⁸⁷ Embora tal hipótese não tenha sido ainda confirmada neste trabalho investigativo, a palestra sobre o citado texto bíblico tem apresentado mesma leitura para os três vídeos de pastores até então assistidos.

³⁸⁸ Termo utilizado por Jardimino 1994

³⁸⁹ Holiness, segundo Freston(1994), movimento de santidade por influência cultural do Romantismo, que também aderiu à experiência wesleyana do *Batismo no Espírito Santo*, levando a separações internas que reforçaram o surgimento do pentecostalismo.

questão do batismo do Espírito Santo – recebeu orações com imposições de mãos e falou em outra em língua. Esse acontecimento marcou definitivamente o começo do pentecostalismo nos EUA, e Parham passou a ser considerado um dos fundadores do movimento. A partir daí, a glossalalia que sinaliza o batismo no Espírito Santo tornou-se destaque nas pregações pentecostais. Segundo Freston (1994, p. 110), “havia nesses grupos uma expectativa, atizada pela virada do século, de que o iminente fim do mundo fosse precedido por um grande avivamento marcado pelo fenômeno glossalálico da igreja primitiva.”

A doutrina soteriológica de Wesley possui três etapas e é baseada na diferenciação entre cristãos ordinários e cristãos santificados. Os primeiros são crentes comuns. Já os segundos, passam pela conversão/regeneração, batismo do Espírito Santo e santificação. Essa doutrina era pregada por ele no Bethel Bible College que W.J.Seymour, mesmo não sendo aluno, pode ouvir do lado de fora da sala, e sistematizando-a, levou para as pregações da rua Azusa, em Chicago, onde conseguiu unir negros e os brancos vindos do Sul - ao saberem dos encontros promovidos pelo batista negro. Contudo, essa união racial durou pouco tempo, aproximadamente uma década, e em 1914 os brancos que foram ordenados na *Igreja de Deus em Cristo* se afastaram dos negros e fundaram a Assembléia de Deus, a partir da primeira convenção em Hot Springs, no estado do Arkansas.

Outro nome importante no processo de expansão mundial do pentecostalismo, W.H.Durham era, inicialmente, companheiro de Seymour; mas, por defender que a conversão ou regeneração são fatos simultâneos - portanto, conferindo duas etapas à salvação - acabou por ser expulso da igreja do discípulo de Wesley e tomou seu próprio caminho. Sua doutrina foi muito importante para expansão do movimento na América latina, chegando primeiramente, ao Chile.

O pentecostalismo chegou ao Brasil em 1910, diretamente dos EUA, inspirado nestes movimentos do espírito que sacudiram Chicago. Primeiramente, por meio do italiano Luigi Francescon, fundador da Congregação Cristã do Brasil, presbiteriano, influenciado por Durham, chegou a São Paulo. Depois, por meio de batistas, os suecos, Daniel Berg, membro da igreja de Durham, e Gunnar Vingren, estudante da Bethel Bible Colllege, fundadores da Assembléia de Deus que chegaram à Belém do Pará. Aqui se tem o que Freston (idem) denomina *primeira onda* pentecostal. Os três vieram por forças autônomas, em busca, segundo eles, não de abrir uma nova igreja, mas com o desejo de expandir a energia pentecostal.

Embora, nessa ocasião, o pentecostalismo tenha entrado no país de maneira distinta, pois a Congregação Cristã do Brasil voltou-se para os aspectos étnicos e a Assembléia de Deus procurou importar o modelo religioso norte-americano, voltado à estrutura eclesiástica do protestantismo avivalista norte-americano, ambas caracterizam-se por: um forte anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, pela crença no retorno iminente de Cristo, pela crença na salvação e na existência do paraíso, e pelo comportamento de radical sectarismo e asceticismo de rejeição exterior. Em um primeiro momento, estes são os aspectos que levam à expansão do movimento no país. Contudo, as transformações sociais levaram não só às mudanças nessa configuração, como também ao desmembramento interno das mesmas.

No Brasil, ambas foram bem acolhidas. Francescon foi recebido em São Paulo por um conterrâneo, desconhecido, morador de Santo Antônio de Platina, Estado do Paraná, e que o hospedou em sua residência. Berg e Vingren, ao chegarem à Belém, procuraram a Igreja Batista onde conseguiram hospedagem por meio do pastor responsável pela mesma.

Quanto aos seguidores, o italiano Francescon iniciou sua pregação entre seus compatriotas imigrantes, que na década de 20 se encontravam em São Paulo, em número expressivo tanto no interior quanto na capital. No interior, a lavoura de café oferecia trabalho, mas devido às constantes crises do café, muitos saíam do interior para a capital, por isso os italianos também estavam ali em busca de trabalho. Utilizando a língua italiana, Francescon conseguiu expandir o pentecostalismo por toda São Paulo, e depois para o interior do Paraná, e a fundação da Congregação Cristã do Brasil ocorreu expressivamente entre imigrantes.

Já os ainda batistas, Berg e Vingren, iniciaram seus trabalhos na Igreja Batista onde foram recebidos, apresentando suas particularidades, principalmente no modo de interpretar a Bíblia. Depois de algum tempo, foram rejeitados juntamente com dezoito adeptos dissidentes, devido às suas manifestações pentecostais na reunião, sobretudo, porque um crente batista orou e falou em línguas. Com esta separação, conseguiram, no entanto, em Belém do Pará, expandir suas pregações e fundaram o primeiro grupo pentecostal com o nome *Missão de fé apostólica*. O movimento logo se estruturou e foi se espalhando pelo país com o nome já conhecido no exterior de *Assembléia de Deus*.

Segundo Rolim (1980) o suporte social em que se assentou a Assembléia de Deus foram camadas pobres, enquanto o elemento étnico-social dos imigrantes serviu de base ao desenvolvimento da Congregação Cristã. Contudo, logo a seguir, na corrida pela divulgação e pela expansão do movimento, ambos avançaram para as massas populares portadoras do catolicismo devocional. As próprias crises sócio-econômicas que eclodiram na década de 30 refletiram principalmente, nos Estados exportadores de café. As massas urbanas iniciaram os movimentos de greve, entrando no plano sócio-político, coincidindo com a marcha de expansão do pentecostalismo.

Tal expansão se deu facilmente, pois no pentecostalismo essa classe conseguiu a voz que não tinha nas igrejas católicas e protestantes. Conseguiu a liberdade de falar em alta voz e diretamente para Deus expressar seus sentimentos. Exprimiam sua crença espontaneamente, louvavam a Deus livremente, ao mesmo tempo, em que era mão de obra abundante para o pentecostalismo. Pouco a pouco os templos iam se expandindo pela periferia, construídos de maneira simples pelos próprios crentes.

1.4 Instauração consubstancial do Pentecostalismo Evangélico no Brasil: A Assembléia de Deus

Como dito, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, ainda Batistas, começaram a frequentar e apresentar suas particularidades, principalmente no modo de interpretar a Bíblia nas Igrejas Batistas brasileiras, mas foram rejeitados. Seus adeptos foram expulsos após aparecerem as primeiras manifestações pentecostais na reunião, como línguas e profecias. Conseguiram então em Belém expandir suas pregações e fundaram o primeiro grupo pentecostal com o nome *Missão de fé apostólica*. O movimento logo se estruturou e foi se espalhando pelo país com o nome já existente no exterior de *Assembléia de Deus*.

1.4.1 A formação do pregador da Assembléia de Deus

Entre 1870 e 1920, a Suécia era um país pobre, obrigado a exportar grande parte da população, o que levou a muitos suecos a se estabelecerem nos Estados Unidos. Estes suecos marginalizados eram contra a igreja luterana estatal preocupada com status social e político, na qual o clero era culto e teologicamente liberal. Em Chicago, conviveram com os missionários americanos, mas diferenciavam-se dos mesmos por não estarem preocupados com ascensão social. Religião leiga, antintelectual, contracultural e religiosidade fervorosa marcavam seu modo de ser igreja. Assim, foi

com espírito de simplicidade e sem dinheiro para investir em instituições próprias que chegaram ao Brasil. Este espírito, conforme Freston (1994) caracterizou a primeira geração de líderes brasileiros que davam pouca atenção para a ascensão econômica. Além disso, os missionários suecos não aceitaram a herança de pretensão à ilustração imposta pelo clero de seu país - voltada para interpretação e profecias. Diziam ser a Bíblia a verdadeira fonte de direção a conduzir suas pregações. Dessa maneira, conseguiram substituir na massa brasileira o sentimento de exclusão provenientes do catolicismo e protestantismo histórico que valorizavam o conhecimento teológico, pelo sentimento de igualdade e de capacidade elocucional.

Berg e Vingren chegaram primeiramente ao Pará, orientados por uma profecia. De Belém mantiveram vínculos com a Suécia e com as colônias suecas nos Estados Unidos, de onde recebiam ajuda financeira e de onde, também, partiram demais suecos que se estabeleceram em terras brasileiras. Embora estes tenham dominado a presidência da Convenção Geral da Assembléia de Deus até 1951, as características do pentecostalismo sueco não deixaram grandes marcas no movimento da instituição no Brasil, sobretudo, porque a expansão da Assembléia de Deus se deu pelo trabalho dos leigos e não dos suecos. Esse trabalho de expansão incitou a autonomia dos brasileiros e culminou com o estabelecimento do movimento ao longo de todo território brasileiro. Em 1930, desvinculando dos suecos, os brasileiros mudaram a sede da Assembléia de Deus da capital de Belém para o Rio de Janeiro. Os conflitos entre pentecostais suecos e missionários americanos também facilitaram tal situação. A ênfase na educação teológica, o interesse financeiro e o autoritarismo dos missionários, que já influenciava os brasileiros, incomodava aos suecos que acabaram entregando as sedes que estavam sob sua direção, às igrejas brasileiras, conforme Freston (idem). Os suecos admitiam o estudo bíblico para os leigos apenas como base de conhecimento, devendo ser ministrado em poucos dias e sem entrega de diplomas.

Embora, por motivo diferente, os presidentes brasileiros concordavam com os suecos em não incentivar o estudo teológico para formação de pastores. Tratava-se de uma forma de controle social por parte da instituição. Ainda por isso, foi lenta a caminhada de membro até que conseguisse o cargo almejado, pois para se tornar pastor, um leigo necessitava passar pelos estágios de auxiliar, diácono, presbítero e evangelista, o que levava em torno de oito anos. Contudo, havia um seminário criado em 1959 no qual alguns jovens membros passaram a buscar formação teológica. Essa formação não garantia o reconhecimento do membro como pastor, mas a crescente procura por este seminário obrigou a instituição a rever suas diretrizes. E assim, após a criação de outros seminários pela Assembléia de Deus, em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade do curso bíblico para os pastores.

A partir de tal regulamentação obrigando a qualificação bíblica, supõe-se um aumento na possibilidade de usos similares das passagens bíblicas, já que é característica do movimento pentecostal, segundo estudos, basear suas argumentações no livro sagrado, fazendo leituras literais. Cabe então, ao pastor, capacitar-se procurando a excelência no ato de comunicação para de fato alcançar o fiel, o que não é, conforme Charaudeau, um simples processo de “transmissão de informação”. Para o autor (2009, p.68), “os processos de *concepção* e de *compreensão* estão intrinsecamente ligados aos processos de *produção* da linguagem”. Assim, é relevante verificar aspectos da encenação do discurso pentecostal no gênero pregação que não garantem a simetria entre processo de produção e interpretação do ato de comunicação, mas que apresentam-se como estratégias utilizadas pelo locutor para alcançar os efeitos de sentidos desejado sobre o interlocutor.

2. Teoria Semiociuística: a encenação discursiva na pregação protestante pentecostal

Charaudeau apresenta sua teoria sobre a comunicação a partir de uma problemática semiociuística que considera, simultaneamente, um espaço externo do *fazer*, e um espaço interno do *dizer*, responsáveis pela construção do sentido. Para o autor, o sujeito no ato de linguagem é constituído por sua identidade social e discursiva. Assim, a partir de uma dimensão psicossocial, Charaudeau (2001) define “comunicação” como uma encenação discursiva (“*mise en scène*”) que não se restringe à manifestação verbal, pois se utiliza de vários códigos semiociológicos – linguagem oral, gestual, imagética. Segundo o autor,

Assim como, na encenação teatral, o diretor de teatro utiliza o espaço cênico, os cenários, a luz a sonorização, os comediantes, o texto, para produzir *efeitos de sentido* visando um público imaginado por ele, o locutor – seja ao falar ou ao escrever – utiliza componentes do dispositivo da comunicação em função dos efeitos que pretende produzir em seu interlocutor (CHARAUDEAU, 2009, p.68)

Nessa encenação, estão presentes quatro protagonistas perfazendo os dois circuitos: o externo que é o lugar da ação, do *fazer* psicossocial; e o interno que é o lugar da fala, da organização do *dizer*, da manifestação linguística. Os sujeitos “externos” são o EUc (eu-comunicante) e o TUi (tu-interpretante), sujeitos agentes, históricos, de intencionalidade e que interagem em função de uma dada relação contratual para produzir e interpretar; e os sujeitos “internos”, o EUE (eu-enunciador) e o TUD (tu-destinatário), seres de fala, instâncias enunciativas construídas e instituídas por meio da enunciação.

Em seu universo, o EUE formula sua fala de acordo com a imagem que ele cria de um TUD que, conforme suas expectativas intencionais, dará conta de captar suas formulações. Contudo, não há garantia de simetria no processo de interpretação, já que o TU, ao assumir a posição de interpretante, cria uma série de hipóteses sobre o que poderia ser a intenção comunicada pelo EU. Aqui o TU não mais faz parte do processo de produção, agindo fora do ato produzido pelo EU, como interpretante, também constrói, para si, certa imagem do interlocutor que não é a mesma do EUE. Conforme Charaudeau (idem), para que a imagem construída possa ser aceita com estatuto de TUD, depende de um conjunto de *circunstâncias do discurso*³⁹⁰ que o coloca em uma relação de força diante do EU, determinando sua reação. Além do TU, como sujeito agente nesse processo, temos o sujeito comunicante EUc que é o responsável por instituir o EUE por meio da produção de fala. Charaudeau o reconhece como iniciador do processo de produção, aquele que coloca o EUE em ação, mas que está sob as restrições impostas pelas *circunstâncias do discurso*, pois o EUE mascara a intencionalidade do EUc.

Assim sendo, postulamos que não há relação de transparência entre EUE e EUc. EUE é somente uma representação linguageira parcial de EUc. Entre EUE e EUc há a relação de englobamento e

³⁹⁰ Charaudeau (2009) estabelece o conjunto de saberes compartilhados entre os protagonistas da linguagem como circunstâncias de produção e interpretação do discurso sendo estas determinantes do ambiente material.

englobante do primeiro para o segundo, e diremos que a mesma representação ocorre do ponto de vista do ato de interpretação: EUE é apenas uma máscara de discurso usada por EUc. (CHARAUDEAU, 2009, p.49).

Dessa maneira, podemos desvelar a encenação do discurso pentecostal na realização do gênero pregação, considerando o sujeito responsável pela produção, *membro da igreja que produz o discurso religioso*, constituído por certo *status* psicossocial. Enquanto EUc, este sujeito possui diferentes estatutos como por exemplo, teólogo, estudioso, pastor, profissional, pai de família, que lhe proporcionam um *projeto de fala*³⁹¹ e permite engajar interativamente com outro protagonista, que é o *membro frequentador da igreja*. Este, instituído como sujeito interpretante (TUi), também portador de *status* social, legitima a relação de troca que lhe é proposta. Como essa relação de comunicação necessita da linguagem para de fato estabelecer-se, os seres de fala associam-se a esses dois sujeitos, como sujeito enunciador, *pregador da igreja pentecostal*, e sujeito destinatário, que é o *público geral*.

Segundo Charaudeau, “o TUD é o interlocutor fabricado pelo EU como destinatário ideal, adequado ao seu ato de enunciação”(idem, p.45). O autor chama atenção para “a existência de vários TUD correspondendo a um mesmo ato de linguagem”. Logo, no momento em que está proferindo a pregação, o pregador tem a convicção de que as intenções de sua fala estão claras para os fiéis que ali estão o escutando, e, sobretudo, que sua mensagem está clara também para aqueles que não estão ali, mas que ele gostaria que o ouvisse. É o que se pode observar durante seus atos de linguagem: há presença de vários outros TUD. Por exemplo, em (1) quando critica outra tradição fazendo um discurso voltado para suas práticas, e em (2) quando responde a uma ameaça feita a ele por certa mãe de santo, em ocasião anterior ao discurso, dizendo que iria *colocar o nome dele na boca do sapo*, ou seja, amaldiçoando-o:

(1) “*se tiver algum macumbeiro que veio aqui espiar esse trabalho, que bateu tambor o mês inteiro, que subiram para as encruzilhadas, que fizeram algum sacrifícios nas matas, eu quero que você pegue oxossi, Zé pilintra, Zé pilantra... e saia daqui...*”

(2) “*...eu lá tenho medo do meu nome na boca do sapo...*”

Pode-se observar que o pastor conta com a possibilidade de sua mensagem chegar a outros TU que não estejam presentes, por meio de quem esteja ou, contando com a circulação de seu discurso que está sendo filmado, por meio de divulgação midiática. Assim, os atos de linguagem proferidos pelo EU são formulados com implicação intencional, conforme o que Charaudeau denomina *situação de comunicação*³⁹² que é organizada a partir de uma *finalidade* específica, de *identidade(s)* pertinente e *circunstância* adequada. Nessa perspectiva, segundo o autor, há diferentes

³⁹¹ Charaudeau (2009) Projeto de fala é constituído de vários atos de fala conforme a finalidade e situação discursiva.

³⁹² Situação de comunicação é o espaço de troca no qual o locutor ocupa o centro e se põe em relação com o interlocutor. Tal relação depende de características físicas, identitárias e contratuais entre os parceiros. Charaudeau (2009)

*visadas discursivas*³⁹³ de finalidade, que embora possam combinar, há sempre uma fundamental delimitando o foco da situação. No caso da religião, é a ela atribuída a visada de *incitação*. Dessa forma, é possível entender que, enquanto pregador, o EU é aquele que deve *mandar fazer*. Contudo, sua posição não demanda autoridade bastante para tanto. Assim, a solução é usar estratégias para “*fazer crer*”. Nesta visada de *incitação*, o EU coloca o TU na posição de “*dever crer*”. Em um ambiente religioso, onde cristãos se encontram motivados por suas crenças e em busca de objetivos ou carências mais ou menos em comum, é possível imaginar que o TUD está, predominantemente, em relação de transparência com a intencionalidade do EU. É o que se percebe pelos atos de fala³⁹⁴ expressivos enunciados pela maioria de interlocutores, tais como, “Amém!” “Aleluia!” “Glória!”, bem como, seus pulos e gestos exuberantes.

Contudo, como o processo de interpretação é assimétrico, alguns membros presentes não demonstram a mesma receptividade diante da encenação do pregador, esboçando não compactuarem, em certos momentos, com sua interpretação. Isso o leva a colocar em prática estratégias discursivas e linguísticas pertinentes, pois, ao falar, o locutor está, em parte, consciente das restrições e da margem de manobra dada à situação de comunicação. Além disso, segundo Charaudeau, em situação dialogal, quando os parceiros de comunicação estão fisicamente presentes, como no caso do discurso analisado, o locutor pode perceber imediatamente as reações do interlocutor e realizar intervenções, correções e complementos em sua fala na tentativa de levar o interlocutor a executar ações ou a modificá-las. É o que faz no exemplo (3), ao chamar a atenção desses membros presentes no encontro que parecem não receber suas palavras como a maioria.

(3) “*Deus espera vinte e quatro horas por dia que **você** abra essa sua boca santa e dê uma rajada de glória ao coração dele. Para isso Ele **te** fez.*”

Neste exemplo, o pregador aumenta o tom da voz, evoca o nome de Deus reforçando a leitura bíblica sobre a criação do homem por Sua obra, e constrói a proposição utilizando o pronome em forma singular. Esta estratégia visa alcançar tal membro fazendo-o sentir-se constrangido e culpado por não estar agindo como os demais. Pode levá-lo a sentir que as palavras são dirigidas diretamente a ele, fazendo-o crer que tal atitude é realmente o que Deus espera dele. Mesmo que o fiel concorde com o pastor, mas não tenha coragem de expressar-se, se sentirá culpado.

Ainda sobre a situação de comunicação, para Charaudeau, a tarefa de analisar discursos, permite que o pesquisador identifique as identidades pertinentes que devem ser levadas em consideração. No caso do pregador pentecostal, é possível observar que, além de assumir sua identidade de pastor pentecostal, no ato de sua pregação, o mesmo evoca sua identidade de estudante de teologia profundamente conhecedor da Bíblia, sua identidade de cidadão bem informado capaz de contestar e acolher argumentos científicos, bem como sua identidade de trabalhador e pai de família que o coloca na mesma condição social de seus interlocutores habilitando-o a falar sobre dificuldades,

³⁹³ As visadas discursivas transparecem o propósito do discurso e permitem que o EU obrigue, pela situação, o TU a se reconhecer em função do EU. Charaudeau (2009) enfatiza as seguintes visadas: prescrição / informação / incitação

³⁹⁴ A teoria dos atos de fala trata da percepção de que a atividade do falante em uma conversação ou diálogo se dá por atos ilocucionais propiciados por uma força ilocucional. Tal força ilocucional é o que transforma um conteúdo proposicional proferido por um locutor em ações sobre um ou mais alocutários ou sobre um aspecto da realidade, conforme a intenção comunicativa do falante. (MARI,1997)

fraquezas, tentações, sofrimentos a que está sujeito o ser humano. É assim que, por exemplo, explica um contraponto entre explicação bíblica e explicação científica:

- (4) *“Genesis 1, 1 e Genesis 1, 2 estão separados por milhares e milhares de anos; a ciência e a fé se contrapõem nesse quesito: a ciência diz que a terra existe a bilhões de anos, a ciência diz que o homem existe a milhões e milhões de anos, mais quando pegamos o calendário bíblico, quando começamos a estudar desde a fundação, quando começamos a estudar desde a chegada do homem até a terra, até os dias atuais, nós não temos mais que seis mil e poucos anos...”*

Esboço dos argumentos para explicação conforme identidade e estratégias linguísticas

Transcrição	Identidade	Linguística discursiva
<i>“o que eu vou dizer aqui vai lhe assustar, mas a ciência não está errada: a terra de Genesis 1,1 é a mesma terra de Genesis 1,2, mas em uma era diferente”.</i>	Pastor: autoridade para fazer crer	Eu / vou Verbo em primeira pessoa do singular, pois tem legitimação para dizer.
<i>“Quando Deus fez a terra no primeiro versículo do livro de Genesis, Ele diz: no princípio fez o Senhor ou criou Deus os céus e a Terra”. Céus no plural, Terra no singular...”</i>	Teólogo: estudioso e conhecedor da Bíblia	Ele diz Verbo em terceira pessoa confirma que a afirmação não é dele, mas do próprio criador como está na Bíblia.
<i>Quando Deus criou os céus, no plural, três céus é o que conhecemos pela Bíblia: primeiro céu: céu atmosférico, onde as aves voam; segundo céu: céu cósmico onde habitam as estrelas, as galáxias, as nebulosas, onde habitam todo o cosmos, onde os nossos olhos às vezes conseguem enxergar e outros mais onde nós não podemos alcançar...”</i>	Cidadão: informado sobre as afirmações da ciência	Conhecemos Verbo no plural, pois todos podem ler; é o que está na Bíblia.
<i>“...terceiro céu: céu da glória de Deus, céu da majestade eterna, céu onde o trono do Senhor está alicerçado e os anjos voam ao redor Dele cantando:”Santo, Santo, Santo é o Senhor dos exércitos...e quem acredita nisto levante a mão pra cima e dê um grito de glória a Deus!”</i>	Pastor: autoridade para fazer crer	Quem acredita Construção linguística que obriga ao cristão presente esboçar a crença em suas palavras: se não levantar as mãos, se sentirá constrangido.

Fig.1

Neste quadro (fig.1), bem como se verifica no quadro abaixo (fig.2), é possível perceber a noção de sujeito que emerge dos estudos de Charaudeau ao constatar o "assujeitamento do sujeito". Esta percepção contrapõe-se à ideia que durante muito tempo manteve-se nos estudos sobre o sujeito, segundo a qual o mesmo era “falado pela sociedade”. Advinda de bases marxistas, tais teorias desconsideravam a voz desse

elemento. Com a Semiolinguística, recupera-se a centralidade do sujeito. Assim, pelos exemplos, é possível observar as diversas vozes do pastor – enquanto alguém que vive em sociedade- que emergem em seu discurso, mas que há um “eu”, até certo ponto, autônomo nesse discurso que, inclusive, faz as escolhas, por *esta* ou *aquela* voz na situação de comunicação.

Esboço dos argumentos para explicação conforme identidade

Transcrição	Identidade	Linguística discursiva
<i>“a terra de Genesis 1,1 é a mesma terra que Genesis 1,2, mas alguma coisa aconteceu: houve uma mutação, houve uma catástrofe de proporções imedíveis que transformaram a terra primária perfeita, na terra secundária de Genesis 1,2.</i>	Teólogo: estudioso e conhecedor da Bíblia	mas Advérbio introduz o argumento que permite ligar explicação científica a explicação bíblica
<i>“ Eu creio pelo que li e pelo pouco que entendo, que a terra de Genesis 1,1 não tinha vegetais, era uma terra composta apenas por minerais, era uma terra de metais preciosos, de pedras preciosas, era um reino mineral, e daqui a pouco eu lhe dou razões para dizer o que estou pregando aqui.</i>	Cidadão: informado sobre as afirmações da ciência	creio / li / entendo Verbos em primeira pessoa do singular, pois está legitimado para expressar seu saber.
<i>A Terra de Genesis 1,1 ela foi criada com propósito primário, um propósito que fugiu no meio dos anos, o Senhor nos ocultou isto e só nos revelará quando estivermos lá, por isso usamos conjecturas e ensinamentos naturais que recebemos dos nossos professores dentro de salas de teologia. Escute o que foi que eu aprendi: quando Deus criou os céus e depois a terra o Senhor logo criou o seu exército celestial...”</i>	Estudioso: Não fala por si, mas pelos que sabem mais que ele.	usamos / recebemos Verbos no plural indicando que não é uma idéia subjetiva, mas que é ensinado a ele e a outros.

Fig.2

Quanto às circunstâncias materiais de locução, no caso da religião, de instância coletiva, é necessária propagação da mensagem. Essa percepção floresce, principalmente, a partir da década de cinquenta, com a chegada dos neopentecostais no cenário brasileiro, quando integraram o uso da mídia em suas asserções em busca de expansão. Sobretudo, na atual década, com o facilitado acesso à tecnologia e sua utilização em massa, é possível observar que muitas pregações no movimento pentecostal são filmadas, comercializadas ou divulgadas em sites religiosos da internet. Esse, que tem sido o principal meio de propagação das pregações, pode ser considerado o mais completo modelo de encenação para a religião, já que traz a possibilidade de ampliar e alcançar os TUD, inclusive, aos que o pregador fala indiretamente, como no exemplo (5):

- (5) “*Eu queria que estas fitas chegassem agora nas mãos de alguns líderes do Brasil, queria que estas fitas entrassem, dentro de algumas faculdades de teologia...*”

Como em uma encenação teatral, o cenário estabelecido por estes atores será regido por um determinado *contrato de comunicação* que, segundo Charaudeau, “pressupõe que os indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais estejam suscetíveis de chegar a um acordo sobre as representações linguageiras dessas práticas sociais” (idem, p.56). É esse contrato que adéqua o material linguístico ao que o autor denomina *modos de organização discursivos*, quais sejam, *enunciativo, narrativo, descritivo e argumentativo* escolhidos conforme a finalidade da encenação. No caso da relação contratual da pregação, a parceria constrói-se na medida em que os sujeitos se reconhecem nos estatutos que imaginam, ou seja, de pregador e de fiel. Nessa relação, há intervenção restrita por parte do TUi, já que ao mesmo não é dado a palavra para contra argumentar a construção argumentativa do pregador, embora haja espaço para sua manifestação expressiva. A doutrina da tradição baseada na crença do poder do Espírito Santo fazendo mediação entre Deus e o homem e o capacitando para falar em Seu nome e para “fazer compreender” o mundo sobrenatural, explicam o funcionamento deste contrato. O EUc sabe que está legitimado no circuito externo. Conforme Charaudeau, isso lhe permite construir qualquer imagem do EUe, podendo dizer contra verdades, dar explicações sobrenaturais ou até mesmo dizer que “Deus omitiu certas informações dos homens”, pois sabe que os fieis acreditam nele como o representante do *saber* e que, inclusive, ele está habilitado a *falar em nome de Deus*. Ao utilizar o texto bíblico, que é para o cristão a *palavra de Deus*, consegue, ainda mais, regulamentar o jogo do explícito e implícito para o qual possui posição legitimada.

É assim que, por exemplo, a partir do texto bíblico Gênesis 1,28 “Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! Dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se movem pelo chão”, executa a ação de criticar fundamentos que não compõem os dogmas de sua tradição:

Transcrição	Linguística Discursiva
“... <i>Deus chamou Adão e disse: Adão, tá vendo tudo isso aqui? –estou Senhor. A chave da terra é sua. Dominai a terra e sujeitai-a... “Adão, a terra é matéria; o único ser que tem matéria é você. Só pode viver aqui legalmente, juridicamente, aqui legalmente, só quem tem matéria... nenhum espírito desencarnado está legalmente amparado pelas leis de Deus de estar na terra... todo espírito sem corpo, todo espírito desencarnado é um ilegal neste lugar”.</i> ”	espírito desencarnado (explícito) Termo referente aos Fundamentos da tradição espírita (implícito) legalmente / ilegal juridicamente Termos jurídicos que remetem à garantia de ordem.
à“... <i>tem crente que anda tão fraco na fé que quando vê qualquer coisa esquisita, faz o sinal da cruz, irmão. Raça miserável: você denigre a imagem do seu Deus...</i> ”	Sinal da cruz (explícito) Termo referente aos Fundamentos da tradição católica (implícito)

Fig.3

Embora, esta análise não tenha espaço suficiente para apresentarmos o referido discurso em sua totalidade, o projeto de fala do EUe é constituído por inúmeros e distintos atos como elogio, predição, testemunho, promessa, mas ressaltamos a presença

do ato assertivo *crítica*. O ato de criticar em um entendimento primário demonstra posicionamento avesso a algo ou alguém. Tal atitude é responsável por gerar conflitos, discórdias e, em determinados casos, configura forte desqualificação e desrespeito ao outro. Do ponto de vista de um estudo do material linguístico constataram-se aspectos críticos usados estrategicamente pelo locutor para atingir certos efeitos no interlocutor. Mas, podem tais usos linguísticos localizados ser considerados em âmbito geral, ou seja, como desafio à paz mundial?

Considerações finais

Neste artigo, as questões levantadas consistiam em compreender porque a tradição pentecostal protestante é fortemente atribuída característica de interpretar literalmente os textos bíblicos? Seria a leitura literal usada como estratégia para persuadir e seduzir o fiel e criticar outras tradições? A partir do aparato teórico, que questões de ordem linguístico-discursivas, permitem a criação de uma imagem negativa do movimento pentecostal devido a sua leitura literal da Bíblia?

A tentativa de responder essas questões visava caminhar para um objetivo maior ao se contemplar como foco central o tema “paz mundial”. Mas, como falar em paz mundial se ainda não se estabeleceu a paz entre as religiões, que aí estão “em nome da paz”? Por isso, tratar a paz mundial é tratar sobre o diálogo interreligioso. Sobre o diálogo, considera-se que a Igreja do Vaticano II é a marca de um novo tempo cristão católico já que, segundo Claude Geffré, apresentou um julgamento positivo sobre as demais religiões, caminhando a passos largos na promoção do encontro entre as tradições. Contudo, sob os olhos de um linguista, o discurso que registra tal realização deste concílio, teria algumas questões a serem recolocadas. Em uma análise discursiva, problemas trazidos pelo jogo do implícito e do explícito, ou seja, o que se lê e o que se infere, e sobre a escolha do material linguístico utilizado na construção e organização do discurso, tais como, expressões que diminuem as demais religiões: “contudo, refletem lampejos daquela Verdade...”, nos levariam a conclusões pouco positivas sobre o “julgamento positivo” a que se refere o teólogo Geffré.

Tal afirmação nasce sob o mesmo ponto de vista deste trabalho de análise do discurso. Contrariando a idéia de Bourdieu segundo a qual todo poder vem do status social do indivíduo não havendo interferência da linguagem, Charaudeau nos mostra com sua teoria semiolinguística que “as estratégias de poder exercidas em uma sociedade são o resultado de *um jogo de ser e de parecer* entre o estatuto social dos sujeitos do circuito comunicativo (EUc/TUi) e o estatuto languageiro dos sujeitos que a manifestação languageira constrói (EUe/TUd)” (2009, p.62). No caso do referente aqui tomado, a pregação pentecostal, a legitimação dos sujeitos produtores dos discursos não se realizaria não fosse pela eficácia da comunicação. É, portanto, a linguagem que garante a construção e a manutenção do mundo objetivado e a legitimação dos mecanismos de controle de tal mundo. Tal atividade de comunicação é objeto eficaz para as instituições existentes em favor da ordem da sociedade, e para a manutenção do poder e do status social do sujeito falante. Além disso, a doutrina incutida pelos suecos no pentecostalismo brasileiro de ser a Bíblia a verdadeira fonte de direção a conduzir suas pregações, explica a base de suas argumentações. Mesmo que a ciência tenha razão, a Bíblia já contém a verdade por ela desvelada. Os sinais de diálogo entre ciência e religião, expressa a necessidade, em dias atuais, de as tradições se desvencilharem dos apegos doutrinários e dogmáticos.

Entretanto, ao considerar o discurso como lugar de encenação, Charaudeau abre a perspectiva para a valorização das competências discursivas do locutor, pois

comunicar competentemente pode ser teologicamente compreendido como possuir um dom. Na situação de comunicação, as várias competências devem ser ativadas pelo sujeito falante. Tais como, mobilizar condições conforme a situação, organizar os argumentos, escolher as formas lingüísticas adequadas, alcançar a finalidade. Neste sentido, o diálogo interreligioso pode ser motivado se apresentarmos também o espetáculo promovido pelo pastor que com sua fala também promove o bem dos que ali estão em busca de alento diante das tribulações da vida. Afinal, o EU também assume para si o papel de pastor portador da boa nova que Deus espera que ele transmita. Não há apenas o EU que se vê no papel de jogar e concorrer no “mercado da fé”. Há um homem de fé que prega a fé. Como foi dito, as ações estabelecidas pela fala do sujeito comunicante, também constam de elogios e asserções positivas. Assim como há no documento do Concílio Vaticano II uma relevante proposta para o diálogo entre as religiões.

Ainda hoje, em uma sociedade na qual os valores morais se vão esvaindo e o ter e o ser estético estão acima das necessidades biológicas e espirituais mais básicas, a questão do diálogo interreligioso apresenta-se como um grande desafio entre as diversas tradições. Como chama atenção Faustino Teixeira, “Religião alguma pode fechar-se em si, apegando-se exageradamente a uma identidade religiosa excludente” (1995, p.211) Como acontece na construção discursiva, somos sujeitos coletivos e mesmo nossa individualidade é construída na coletividade o que leva ao despontar de vários sujeitos em um mesmo. Assim como no ato de linguagem tais sujeitos emergem, não há, hoje, possibilidade de afirmação de uma identidade religiosa absoluta. O dialogo religioso consiste em todos procurarem manter postura ética em relação às particularidades de cada tradição, voltando-se para questões urgentes relativas ao bem estar da humanidade, principalmente, as de ordem político-governamental que precisam de pressão popular, como aconteceu com o projeto “ficha limpa”³⁹⁵ no Brasil.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: P. Bourdieu: A economia das trocas simbólicas, São Paulo: Perspectiva, 1974

CHARAUDEAU, P. *Uma teoria dos sujeitos da linguagem*. MARI, H. et al. (Org) *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do discurso, FALE/UFMG, 2001.

CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2009.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

FRESTON, Paul. *Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus*. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.16, n.3 (maio,1994), p.104-129.

JARDILINO, José Rubens L. *As religiões do espírito*. Rio de Janeiro: ISER; São Paulo: CEPE, 1994.

MARI, H. A promessa como ato de fala: suas implicações no discurso “político”. In: *Geraes*. Revista de comunicação social. N.48, jul/97, Belo Horizonte: Departamento de comunicação Social, FAFICH/UFMG, p.34-41

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.

³⁹⁵ Ação popular que contou com a participação efetiva de entidades religiosas.

ORO, Ari Pedro, *Avanço pentecostal e reação católica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, São Paulo: Paulinas, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Teologia da criação: uma leitura da relação entre criador e criaturas*. Org. Consciência Planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009, p.163 – 177.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

Por uma corporeidade ética e erótica³⁹⁶: Teologia da Revolução na poesia de Cantares de Salomão

Pierre Normando Gomes da Silva³⁹⁷

*A Eunice, flor entre espinhos,
seu amor me ensinou que o caudaloso rio da libertação,
começa num veio d'água secreto, na erótica. Dedico*

Resumo: Pensar na erótica como fundamento para se construir um discurso teológico revolucionário, ou ainda que capte o Deus revelado transformando as estruturas opressivas com a aproximação do seu Reino Redentor, não é uma temática comum para a teologia sistemática, nem para a práxis da revolução, nem muito menos para o erotismo. Contudo, esta investigação se propõe em conciliar os objetos de estudo da sociologia (relações sociais) e da psicanálise (libidinal) pelo viés da teologia, ou seja, uma teologia que evoca um espaço de confluência do social e do psíquico. O objeto de análise é o texto poético de Cantares de Salomão, em que se aplicou a hermenêutica como método de análise.

Palavras-chave: erótica; teologia, paradigma

INTRODUÇÃO

O presente estudo aponta à erótica como um paradigma da teologia bíblica, como referência crítica para a compreensão marxista da revolução, e como opção ontológica para demarcar uma ética cristã. Visa também provocar o debate entre cristãos, protestantes reformados e católicos da libertação, no momento em que sugere outro paradigma para a teologia social, que não mais o Êxodo, mas agora o amor de Cristo pela Igreja, dando um caráter político-social para a leitura protestante sobre a salvação, e um caráter subjetivo-pessoal para a leitura católica da libertação. Num estilo ensaístico este trabalho se caracteriza como uma reflexão protestante por redefinir o mesmo problema da Teologia Reformada, ou seja, as repercussões libertárias, no âmbito sócio-político, produzidas pela experiência pessoal de libertação (em Lutero, fê pessoal resultou em reforma da igreja – justificação pela fé).

Entendemos por erótica, no dizer de Dussel (1987), o face-a-face voluptuoso do homem para com a mulher e da mulher para com o homem. Erótica não no sentido de erotismo, preocupado em descrever as zonas erógenas, as fantasias sexuais masculina e feminina, mas sobretudo como *lócus* da produção do desejo. A erótica é vista como convite para interpretação da cultura e da sociedade contemporânea não mais pelo prisma apenas da economia política, mas da economia libidinal. Pois para Guattari (1987) a produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção, logo o que caracteriza os modos de produção das sociedades capitalistas não são apenas os valores de troca da ordem do capital, mas também pelo controle da subjetivação. Diz o psicanalista: “A própria essência do lucro capitalista não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também na tomada de poder da subjetividade”. (GUATTARI, 1987, p.45).

A erótica é compreendida como opção ontológica para caracterizar o ser humano, homem e mulher, como sujeitos históricos e libidinais. Mais do que abordar a sexualidade como procura do prazer, tomamos a volúpia como constituinte na pluralidade do nosso existir. Em todo o trabalho é perpassada a idéia não de uma

³⁹⁶ Desdobramento da dissertação de Mestrado em Teologia, “*Por uma teologia da revolução fundada na erótica: contribuição psicanalítica*”, sob a orientação do Rev. Dr. Rômulo Vieira Telles. Faculdade de Ciências Teológicas do Rio de Janeiro, mantida pela Primeira Igreja Batista de Paciência, Área de Concentração em *Psicologia Pastoral*, Rio de Janeiro, 1996.

³⁹⁷ Prof. Dr. no Programa de Pós-graduação Educação Física (UPE-UFPB), DEF-CCS-UFPB.

divinização da erótica, mas como chave teológica para penetrar na compreensão do amor de Cristo pela igreja, bem como referência ética que aponte uma libertação nas relações sociais. É na erótica, ou no amor do noivo pela noiva, numa linguagem neotestamentária, que transpassa a percepção do amor de Deus por nós e nos indica que nosso desejo último é amá-lo. “O primeiro exercício espiritual mais corajoso e consciente da minha vida: toma conta de mim, Senhor, incompreensível Deus, eu quero o que a minha alma quer, amar-vos sobre todas as coisas. Amar”, nas palavras poética de Adélia Prado (1994, p.111).

Teologia da Revolução, em nossa compreensão, se constitui num resgate, inicialmente da teorização e participação social do protestantismo brasileiro na década de 1950, tendo como seu precursor o missionário americano Richard Shaull (1920-2007). Segundo, um repensar da teologia bíblica que afirma a face de um Jesus Cristo Libertador (BOFF, 1986) em meio à escravidão: “Eu sou Javé seu Deus, que fiz você sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex. 20:2/ Bíblia Sagrada-Edição Pastoral/BS-EP). Terceiro se constitui num repensar da Teologia Reformada, porque “teima em Cristo, em contraposição a pecado, morte, inferno e má consciência”, anuncia Lutero (1987,p.65).

Teologia da Revolução, ou Teologia Revolucionária, é uma fala da redenção, que crê em “espadas transformadas em arados e lanças fundidas em podadeiras”, sonho da utopia messiânica do profeta Isaias (Is.9:4-6/BS-Edição Revista Atualizada-ERA), que se atreve ousadamente contra tudo que contraria a vida: príncipes, sistemas políticos-econômicos-religiosos, tradição cultural, moral compulsória, insatisfação sexual, neuroses, doenças, fome, pobreza, exploração, expropriação e morte. Afirmar que este ensaio é teológico, significa contrariar os que pensam que teologia estuda os anjos e apenas prognostica a temperatura do inferno. Na verdade, o teológico é um debruçar sobre os corpos de homens e mulheres que não se adaptam a escravidão e a morte, e gritam pela ressurreição. “A teologia é um poema do corpo, o corpo orando, o corpo dizendo suas esperanças, falando sobre o seu medo de morrer, sua ânsia de imortalidade”. (ALVES, 1985, p.9).

Fazer teologia que aponte para a transformação significa falar de corpos sacrificados que almejam a redenção. Corpos, masculino e feminino, que gritam a plenos pulmões, “eu sei que o meu Redentor vive” (Jó 19:25/BS-Edição Revista Corrigida-ERC). Representa ouvir os suspiros da criatura oprimida que clama, do fundo da opressão, por justiça, paz e alegria – essência do Reino de Deus na teologia paulina (Rm.14:17/BS-ERC). Fazer teologia da revolução significa se apaixonar pelos horizontes bíblicos. “Porque tu quebraste o jugo que pesava sobre eles a vara que lhes feria os ombros, e o cetro do seu opressor [...] porque toda bota que anda o guerreiro no tumulto da batalha e toda veste revolvida em sangue serão queimadas, servirão de pasto ao fogo. Porque um menino nos nasceu [...] o governo está sobre seus ombros” (Is.9:4-6a/BS-ERA). A revolução é a transformação da presente ordem de opressão, num *ordo amoris* (Max Sheler). O sonho de uma nova ordem do profeta, “o lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará (Is. 11:6/BS-ERA).

Uma teologia da revolução fundada na erótica representa uma revisão paradigmática da teologia social contemporânea, que desde a década de 60 tem se preocupado com a transformação histórica, basicamente a partir da reestruturação das estratégias de poder. Este ensaio visa contribuir ao debate acrescentando mais um elemento de análise e de investimento libertário, a subjetividade, a erótica, o prazer, a economia desejante. Conciliar num mesmo discurso elementos historicamente irreconciliáveis: o prazer e a luta, o orgasmo e a greve, o poeta e o profeta. Falar em

prazer, paixão e amor sempre foram compreendidos como pecado venial pelos sacerdotes tradicionais católicos, ou como sentimento burguês de inclinação egoísta destruidora da ética comunista (REICH, 1976, p.257ss). “É sintomático que, até agora, tanto teólogos conservadores quanto os revolucionários não tenham sido capazes de elaborar um discurso prazeroso e muito menos um discurso sobre o prazer. A ética e a política me parecem ser a continuação moderna do ascetismo que faz silêncio sobre as vozes do corpo”. (ALVES, 1990, p. 42).

Nesse sentido o presente artigo se subscreve em cinco unidades de pensamento: primeiro, a erótica é apontada como paradigma da teologia bíblica, numa revisão no Velho e Novo Testamentos; segundo, o teológico é descrito como uma tarefa ética, no qual o fazer hermenêutico tem implicações de aproximar o Reino numa sociedade ímpia; terceiro, apresenta as limitações do paradigma do êxodo para a teologia social e indica outro paradigma que consiga efetivar uma libertação integral; quarto, critica as propostas éticas tanto do protestantismo fundamentalista, quanto do marxismo socialista; quinto, caracteriza o revolucionário como um apaixonado pela “vida abundante”. Por fim, é anunciado um projeto ético que poderá emergir da erótica, tomando por base o poema bíblico: Cantares de Salomão, como uma opção ontológica.

1 A ERÓTICA COMO PARADIGMA TEOLÓGICO

Captar a existência sócio-político-econômico de uma sociedade não apenas pela observação de suas relações de poder ou de saber, mas principalmente por um olhar atento de sua erótica, constitui-se num empreendimento original. Fazemos esse empreendimento a partir de Dussel, que traça a ética econômica, identificando as leis que regem os relacionamentos daqueles que convivem na casa, ou seja, a relação homem-mulher (erótica); a relação pais e filhos (pedagógica); a relação irmão-irmão (política); a relação humano-sagrado, ou seja, os rostos humanos buscando o “rosto” divino (arqueológica). Assim, analisar a ética pela investigação do *EROS* (desejo pelo outro) implica capturar o ser na pluralidade de suas relações (erótica, pedagógica, política e arqueológica).

Considerar a erótica como chave hermenêutica não é estranho à sociologia: “É com horror que a santa se afasta do voluptuoso, ignorando a unidade que existe entre as inconfessáveis paixões e as suas” (BATAILLE, 1988, p.7). Nem estranho às imagens bíblicas, pelo contrário lhe é peculiar. Pois não são poucas às vezes em que a relação entre Deus e seu povo é tipificada pela relação amorosa entre um homem e sua mulher. O desejo do homem em desposar uma mulher, e da mulher por um homem, como analogia do desejo de Deus em desposar seu povo. Essa imagem é presente desde o Antigo Testamento: “Porque, como o jovem esposa a donzela, assim teus filhos te esposarão a ti, como o noivo se alegra da noiva, assim de ti se alegrará o teu Deus” (Ex. 34:14/BS– EP). Não só o profeta Isaias propõe que o amor entre os noivos seja a via que possibilite fazer hermenêutica na relação de Deus com seus filhos. O acesso para se desvendar o mistério da insondável comunicação do Eterno com o temporal, do transcendente com o imanente, do infinito com o pessoal é a volúpia do abraço sexual dos amantes.

Desde o momento mais primitivo na formação do povo judeu, o Deus Libertador se fez entender, por ocasião da entrega da Lei, que antes deles obedecerem à lei, eles deveriam amá-lo, portanto, a nossa relação com Ele antes de ser legal ou jurídica é erótica. E que, portanto, qualquer adoração à outra divindade seria infidelidade, traição conjugal – adultério. “Não se proste diante de outros deuses, porque Javé se chama ciumento: ele é um Deus ciumento” (Is. 62:5/BS-ERC). Enquanto em vários momentos do Antigo Testamento se ensaia a exigência de “fidelidade conjugal” do povo judeu para com o seu Deus, no Novo Testamento constrói-se toda uma identidade, tanto de

Cristo quanto de sua igreja, a partir da relação dos noivos; para exemplificar citaremos algumas passagens das Escrituras.

1.1 Cristo como noivo

Jesus se auto-identifica com o noivo: “respondeu-lhes Jesus: podem acaso estar os convidados para o casamento, enquanto o noivo está com eles? Dias virão, contudo, em que lhes será tirado o noivo, e nesses dias não de jejuar” (Mt.9:15/BS-ERC). Jesus compara o Reino dos céus a um casamento polígono (dez virgens para um noivo). O Reino é um encontro do noivo na noite de núpcias com suas mulheres prudentes: “Então o reino dos Céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas saíram a encontrar-se com o noivo. Mas à meia-noite, ouviu-se um grito; Eis aí o noivo! Saí ao seu encontro” (Mt.25:29/BS-ERC). Jesus falando daquele que preparou o caminho do arrependimento - João Batista-, identifica o seu papel como “o amigo noivo”, “O que tem a noiva é o noivo; o amigo do noivo que está presente e o ouve, muito se regozija por causa da voz do noivo. Pois esta alegria já se cumpriu em mim” (João 3:29/BS-ERC).

1.2 A igreja como noiva

O zelo do apóstolo em preparar a igreja como uma virgem imaculada, destinada ao seu esposo: “Porque zelo por vós com zelo de Deus; visto que vos tenho preparado para vos apresentar como virgem pura a um só esposo” (II Cor.11:12/BS-ERC). João, o apóstolo visionário, vê a última cena e escuta a noiva chamando pelo noivo, “Vi também a cidade santa a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo [...] O espírito e a noiva dizem vem” (Apc. 21:2; 22:17a/BS-ERC).

1.3 O desposar dos nubentes

Por fim, Paulo, o judeu dos gentios, diz que a passagem da Lei para Cristo, foi como um novo casamento depois da viuvez, “Assim, meus irmãos, também vós morrestes relativamente à lei, por meio do corpo de Cristo, para pertencerdes a outro, a saber, aquele que ressuscitou dentre os mortos, e deste modo frutifiquemos para Deus” (Rm.7:4/BS-ERC). Contudo, a teologia paulina avança no sentido de não só interpretar a relação de Cristo com a sua igreja, como um desposar dos nubentes, mas ele funda toda uma ética cristã a partir desta relação místico-amorosa. Paulo discrimina o “dever ser” das relações fraternais, trabalhistas, filiais e matrimoniais a partir da referência: Cristo ama a Igreja, a Igreja ama a Cristo. Uma reciprocidade amorosa transferida da arqueologia (Deus-homem) para a política (irmão-irmão) para a pedagógica (pais-filhos), para a erótica (homem-mulher) e também para a ecológica, se não vejamos:

a) Política

Andai em amor, como também Cristo vos amou, e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus em aroma suave [...] sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo. (Ef.5:2,9,21/BS-ERC).

b) Erótica

As mulheres sejam submissas aos seus maridos como ao Senhor: porque o marido é o cabeça da mulher, como Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas a seus maridos. Maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para apresentar a si mesmo igreja gloriosa sem mácula, nem ruga, nem cousa semelhante, porém santa e sem defeito. Assim também os maridos devem amar as suas mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama a sua esposa, a si mesmo se ama. Porque

ninguém jamais odiou a sua própria carne, antes a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja; porque somos membros do seu corpo. Eis porque deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá a sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne. Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e a igreja. Não obstante, vós, cada um de per si, também ame a sua própria esposa como a si mesmo, e a esposa respeite seu marido. (Ef.5:22-33/BS-ERA).

c) Pedagógica

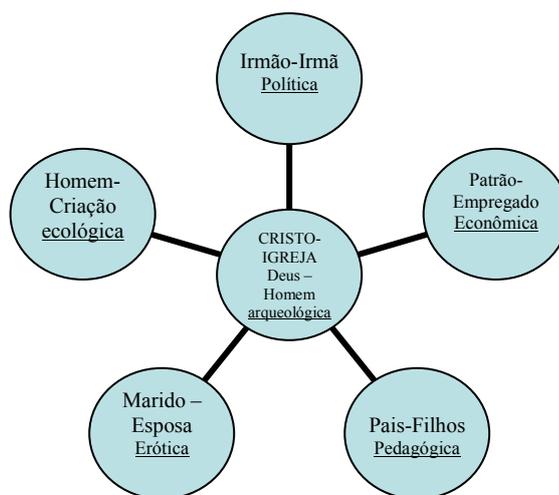
Filhos, obedeei a vossos pais no Senhor, pois isto é justo. Honra a teu pai e tua mãe (que é o primeiro mandamento com promessa), para que te vá bem, sejas de longa vida sobre a terra. E vós, pais, não provoqueis vossos filhos à ira, mas cria-os na disciplina e na admoestação do Senhor (Ef.6:1-4/BS-ERA).

d) Econômica

Quanto a vós outros, servos, obedeei a vossos senhores segundo a carne com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo, não servindo à vista, como para agradar a homens, mas como servos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus, servindo de boa vontade, como ao Senhor, e não como a homens, certos de que cada um, se fizer alguma coisa boa, receberá isso outra vez do Senhor, que seja servo, quer livre. E vós, senhores, de igual modo procedei para com eles, deixando as ameaças, sabendo que o Senhor, tanto deles como vosso, está nos céus, e que para com ele não há acepção de pessoas. (Ef.6:5-9/BS-ERA).

e) Ecológica

A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo. (Rm.8:20-23/BS-ERA)



A partir do gráfico acima, podemos concluir que a relação amorosa de Cristo pela sua igreja, ou de Deus pelo Homem, lança luz, não só para compreendermos em que constitui a essência das outras relações (pedagógica, política, erótica, econômica,

ecológica), mas principalmente para indicar um modelo de superação de toda a forma de injustiça e opressão perpetrados nas relações humanas. Por isso, a guisa da teologia bíblica, tomamos o face-a-face voluptuoso dos enamorados (noivo-noiva), não só como chave hermenêutica para interpretação da pluralidade do existir humano, bem como opção ontológica para indicativo ético libertador. Assim, constituímos um “método” analítico que auxilia tanto na interpretação de uma dada realidade, quanto na indicação de um referencial ético para superá-la.

2 UM NOVO FAZER HERMENÊUTICO

A relação noivo-noiva como chave hermenêutica e indicativo ético não significa eleger o *eros* como o substituto do arquétipo cristo-igreja, mas pelo contrário, perceber no espaço da erótica como Deus está comunicando a sua vontade. Esta parece ser a tarefa do teólogo, em vez de falar sobre Deus, deve escutar a Deus, captar a sua revelação no meditar das Sagradas Escrituras e na leitura dos “sinais dos tempos”, ou dos sinais dos corpos. Por fim, deve o teólogo fazer com que os outros escutem a mesma voz.

2.1 Hermenêutica nos fatos históricos

A Palavra de Deus só é luz no caminhar histórico. “Lâmpada para os meus pés é a tua palavra, e luz para o meu caminho” (Sl.119:105/BS-ERC). Não é num debruçar-se na letra, estando desconectado com a vida, que se conhece a vontade de Deus. Uma teologia que se autodenomina ortodoxa por manter uma “pureza” de investigação das escrituras, distante dos problemas do mundo, é no mínimo anticristã. Pois se retirar dos Evangelhos a comunicação de Cristo com os problemas de sua época, talvez só restem exortações aos fariseus por conta do seu distanciamento hipócrita. Os momentos de retirada de Cristo eram para posteriormente se aproximar dos seus. Como afirma Júlio Santa’Ana: “Os teólogos do Antigo Testamento como Amós, Miquéias, Isaías, Jeremias e outros se entranhavam no turbilhão dos acontecimentos de chegar a ter revelação de Deus era através de uma participação plena na história do seu tempo”. (SANTA ANA, 1985,p.34). Portanto, este jeito de fazer teologia se expressa na máxima de Karl Barth, a Bíblia numa das mãos e os jornais do dia na outra. O ofício teológico de capturar a vontade de Deus acontece na tensão entre a memória da fé e a busca de fidelidade à ação divina no presente. O teólogo é aquele que indica o sentido da ação de Deus em meio ao emaranhado de fatos históricos.

2.2 Hermenêutica nos corpos

Uma consulta teológica aos corpos no ambiente da erótica implica em se aventurar numa nova interpretação da história, dos sinais dos tempos, bem como, se arriscar a anunciar qual a direção do mover do Espírito Santo na História. Isso significa fazer teologia da revolução. Pois antes de estar fazendo teologia da sexualidade se está elaborando uma nova linguagem e um novo “lôcus” de investigação. Este ensaio não se limita a apenas propor revolução na vivência da sexualidade brasileira, mas, sobretudo, auxiliar na construção de uma nova ordem social mais justa e humana. Por isso, a teologia da revolução é resultado de um desejo imenso de assumir os riscos da fé cristã nas dimensões seculares da vida.

Da perspectiva cristã o processo revolucionário é uma realidade que nós não podemos ignorar, mas que perde seu caráter determinista e inevitável (compreensão marxista de história). A dinâmica do processo é determinada não por alguma inevitável lei da história, mas pela interação da pressão de Deus por mudanças e a resposta do homem a essa pressão. (SHAULL, 1985, p. 77-78).

Uma fala teológica que concilia erótica e revolução certamente é motivo de escândalo entre protestantes, católicos e marxistas, pois para uns é político demais, para outros, libidinoso demais, e para os últimos, superestrutural demais. Não importa. O sentido de *skándalon* do grego neotestamentário é aquela graça que parece inaceitável aos seres humanos, e que suscita entre estes uma divisão profunda e dolorosa. “Quer dizer, que o ofício do teólogo não pode realizar-se sem risco, quer provocar o *skándalon*, que é um ingrediente cotidiano no processo de fazer teologia” (SANTA ANA, 1985, p. 36).

O *skándalon* é inevitável que aconteça, principalmente em si tratando com os fundamentalistas. Quantas vezes os ortodoxos, escribas e fariseus, não se escandalizaram com Jesus? Quando não mais o puderem suportar, num gesto de “fidelidade as escrituras”, rasgaram suas vestes, num sinal de indignação, e decretaram a morte de Cristo. Muitas vezes os escândalos teológicos representam uma surdez doutrinária que impede o ouvir a Deus em outras melodias. Sobre a monotonia perceptiva ou surdez totalitária, adverte Boff, expulso da igreja católica que não suportava sua voz teológica, “seria uma pena chegarmos ao juízo final com essa igreja sem fantasia que propõe um Deus monótono?” (BOFF, 1995, p. 7).

2.3 Hermenêutica na revolução

Convém esclarecer que quando invoco a palavra revolução não significa sinônimo do reino de Deus, mas apenas um veículo que pode possibilitar a superação das estruturas do anti-Reino, contrárias a vida. Pois o Reino de Deus é muito mais do que qualquer pensamento religioso libertacionista ou a historificação do projeto marxista, antes “é o mundo do jeito que Deus quer [...] um mundo que vai preparando aqui na terra a glória do céu” (Cartilha – Prezália de São Felix do Araguaia). A revolução é um fenômeno ambíguo, tanto pode aproximar o Reino de Deus, por lutar pela justiça e libertação dos oprimidos; quanto pode afastá-lo, por liberar forças de destruição que produzem injustiça e opressão. Um exemplo disso foi a Revolução Soviética em 1917, liderada por Lênin, fundador do partido Bochevista, que após 13 anos de guerra civil tomou o poder da Rússia, inicialmente lutando por justiça numa Rússia semi-feudal, destruída pela monarquia czarista inepta. Mas, posteriormente, a partir do governo de Stalin, a sociedade instalada pós-revolução era um sistema inimigo da liberdade e da transparência, bandeiras que só na década de 1980 desmascararam a estrutura de poder opressivo. A “Perestroika” e a “Glasnost”, não expressaram apenas as idéias de Gorbachev, mas de todo um povo que não mais conseguia suportar a repressão.

Na década de 1930, Reich (1976, p. 226,257,295)) já denunciava que o socialismo tinha se tornado uma força anti-revolucionária. A partir da década de 1950 as lutas pela liberdade eram desencadeadas em Budapest, e teve seu ápice com os jovens que clamavam por democracia na praça da Paz Celestial, em Pequim (1989). A revolução socialista tinha desembocado num sistema opressor, injusto, corrupto e ineficiente, e a ordem estabelecida após a revolução não era tão diferente da situação anterior a ela. Contudo, não estou negando os benefícios alcançados: analfabetismo e mortalidade infantil reduzida a quase zero, alimentação, moradia e saúde para todos – necessidades que até o presente, o capitalismo periférico não se propõe a resolver.

2.3.1 Protestantismo e Revolução

Revolução não é sinônimo de movimento comunista, mas o fato fundamental do mover dos seres humanos, o desejo de ser feliz. Esta compreensão não é estranha ao protestantismo, que desde a década de 1950, no Brasil, já se percebia se anunciava: “Não foi o comunismo que causou a revolução, mas ele nasceu como um dos mais sérios esforços para compreender e controlar a revolução e se apresentar como uma das

mais poderosas forças mundiais, que se impôs, deliberadamente, a tarefa de dirigir a revolução” (SHAULL, 1985, p.54). Entenda-se que o fator revolucionário não consiste em conscientização da luta de classe, mas antes disso, no simples reconhecimento da população empobrecida e oprimida que não precisava necessariamente viver de forma indigna. É a luta pela realização do desejo de ser feliz, que é o motor da revolução.

Assim, a revolução passa a ser entendida como o contexto em que se assenta a atividade humanizante de Deus na história. Não significando divinização da revolução, por compreendermos que ela é portadora tanto dos sinais de realização do Reino quanto dos sintomas da queda humana. Compreender a revolução, nestes termos, implica uma postura teológica de se lançar na peleja como resultado de uma obediência à ação de Deus, que se revela no coração dos eventos. Esse testemunho protestante nos anos 1950 antecipou a nova forma de fazer teologia na América Latina, a partir da década de 1970, com a teologia da libertação.

Fazer teologia da revolução implica em pelo menos três considerações: a) uma reorientação teológica, visto estarmos acostumados a entender Deus sempre de um modo estático. Há uma diferença entre um Deus Imutável para um Deus Imóvel. Confundimos o atributo da imutabilidade (Deus é amor e justiça, não muda) com a compreensão de um Deus monótono. Diz-nos o patriarca da teologia da revolução: “é preciso que se procure Deus nas asas do furacão”. (SHAULL, 1985, p.22). Deus não se revela apenas na calma do vento, mas também no redemoinho da vida. Basta alguns exemplos de Sua revelação na história bíblica: no tumulto das pragas do Egito, na montanha fumegante quando falava com Moisés, no turbilhão de água no tanque de Siloé, ou ainda nos corpos do prisioneiro, do cego, do nu, do faminto..., daqueles que necessitam da ação do nosso amor. Assim, teologia passa a ser um capturar o Deus em movimento, vislumbrar as variadas manifestações. “Porque Deus é muito rico, e quem vê Deus sempre de um jeito só não está vendo mais Deus, está vendo um ídolo”, alerta Alves (1989, p.22).

Segundo, fazer teologia da revolução implica em compreender nosso tempo e em meio ao tumulto descobrir o caminho da obediência a Deus. A necessidade de perceber como a luta pela humanização está sendo defendida e como tornar-se agente de reconciliação: reconciliar os homens aos desígnios do Deus de Jesus Cristo, o Senhor da História. Terceiro, fazer teologia da revolução é um resgate de testemunhos cristãos relevantes, é trazer a memória àqueles que foram “sal” e “luz”. Recordamos que na história cristã moderna, especialmente dos protestantes, os calvinistas ingleses participaram na Revolução de 1648. Dois pressupostos teológicos contribuíram para tal engajamento: primeiro, na teologia calvinista, diferente dos referenciais da Idade Média, a realidade não era compreendida como inevitabilidade natural à ordem estabelecida, antes a realidade fundamental era a ação dinâmica de um Deus que estava refazendo o mundo e que chamava os homens a serem seus instrumentos. Segundo, o calvinismo afirmou a soberania de um Deus bondoso, numa época de crueldade social e angústia pessoal.

Estes dois pressupostos foram suficientes para exercer uma enorme atração sobre os “inconformados” da Inglaterra. A despeito da teologia de Calvino não criar revolucionários, a exemplo dos huguenotes franceses, o calvinismo deu sentido a luta revolucionária e animou vários homens, por conter uma nova promessa para a vida e para o mundo: “A aceitação de um Deus como aqui apresentado, não só liberava o homem de outras jurisdições e autoridades, como também liberava enormes energias na direção de uma política revolucionária” (SHAULL, 1985, p.119). Essa perspectiva teológica, tanto em relação à ordem social quanto a subjetividade individual, produziram uma significação para a luta revolucionária na Inglaterra. Portanto, fazer

teologia da revolução é apresentar a face de um Deus bondoso que age na história produzindo justiça e paz. Isto implica em buscar um testemunho que esteja comprometido com a aproximação do Reino de Deus para subsidiar a reestruturação da sociedade e cultura brasileira.

3 DO PARADIGMA DO ÊXODO AO PARADIGMA DO AMOR DE CRISTO PELA IGREJA

A Teologia da Revolução e, posteriormente, a teologia da libertação se constituíram num novo jeito de fazer teologia na América Latina. O ponto de convergência é que ambas partem de um pressuposto fundante, o enfrentamento de toda a realidade histórica que contraria a vontade de Deus – justiça e paz. No entanto, desde a década de 1950 que este fazer teológico, que visa denunciar e anunciar uma reestruturação das condições sócio-político-econômica-religiosa da sociedade brasileira, tem estruturado um discurso fundamentado na categoria de poder, no embate das forças antagônicas. Por isso, que o seu paradigma tem sido o confronto, que o povo escravizado tem Deus ao seu lado para libertar-lhes da dominação do Estado opressor egípcio (Paradigma do Êxodo).

Neste ensaio teológico, propomos uma outra categoria que não o poder, mas o amor, a erótica – o desejo entre os noivos, como analogia do amor de Cristo pela Igreja. Um novo paradigma para a libertação. Não se pretende com a categoria erótica suavizar o confronto da luta de classes, nem camuflar uma realidade de opressão econômica; mas recuperar politicamente a finalidade da própria revolução – o prazer, mas que paradoxalmente fora “perdida” nos ascéticos políticos. “É preciso nos assentarmos juntos ao redor do fogo para ali falar sobre o fogo que queima dentro dos corpos [...] que o respeitável discurso da ética e da política congelou” (ALVES, 1990, p.42).

O discurso político revolucionário só admite a fala do poder, o prazer é remetido para um momento final, quando estiverem resolvidas as questões fundamentais do poder, ou é entendido como uma artimanha da direita. De qualquer modo resta a questão, para que serve a revolução, senão para criar um mundo onde os homens possam se amar e serem felizes? A resposta vem de uma professora do filme *Sarafina - Som da liberdade* (DORELL ROOD, 1993), dada em meio a violência na África do Sul, tanto pela polícia sustentada pela política opressiva do *apartheid*, que reprimia e torturava, quanto pela resposta de ódio dos alunos, que destruíam a instituição escolar, representante do sistema. A professora, mestra na subversão, longe de seu marido que estava nas guerrilhas, diz para sua aluna, ao encontrá-la de posse de sua metralhadora, “o que eu quero mesmo não é matar, mas que o ódio acabe, quero dias calmos e noites maravilhosas junto do meu marido”.

A luta revolucionária só tem sentido por causa do sonho de amor, da possibilidade do aconchego amoroso, da beleza de dias calmos e noites maravilhosas junto do(a) amado(a). Eleger a erótica para nela falar de teologia da revolução significa acreditar que é o sonho de amor que nos faz agir subversivamente, não é o poder. Este jeito de fazer teologia da libertação, em outros moldes, é tributária ao profeta e poeta Rubem Alves, discípulo de Shaull, que diz: “Estou assumindo, conscientemente, o risco de parecer tolo [...] Há uma política que nasce da beleza. A beleza tem o poder de transformar o mundo”(ALVES, 1993, p.110).

Uma teologia da libertação fundada no anseio mais profundo do ser humano, o desejo de recuperar o paraíso perdido. Paraíso, entendido, não como ilusão (neurose obsessiva) que precisa ser abandonada para adaptar-se a realidade (estoicismo freudiano), nem como realidade desligada da transcendência que é inteiramente construída com o poder de nossas mãos (otimismo marxista); mas como suspiro último humano, que anela em ser amado pelo Infinito-Pessoal. Sonho que não consegue ser

abortado em nome da realidade, nem tão pouco é satisfeito pelas feitura do poder. Assim, por acreditar que o sonho de amor, escondido nas funduras do coração é muito mais forte que as razões do poder para transformar o mundo em jardim (Paraíso). Fundamentado nesta compreensão é que propomos para ser o paradigma teológico da libertação, não o êxodo, mas o amor corajoso de Cristo pela Igreja.

3.1 As limitações do paradigma do êxodo

Construir uma discussão teológica sobre a revolução, a partir do fogo que queima dentro dos corpos, é um jeito novo de fazer teologia da libertação, não mais amarrado ao pressuposto do triunfo político, a vitória, mas aos desejos do coração, aos sonhos, a beleza. Mesmo em Êxodo o importante não era triunfar sobre o exército egípcio, mas sonhar com “uma terra que emana leite e mel”. Um fato foi tirar o povo do Egito, outro era tirar o Egito simbólico de dentro do povo. “Toda a comunidade de Israel murmurou contra Moisés e Arão no deserto, dizendo: ‘Era na terra do Egito, onde estávamos sentados juntos à panela de carne, comendo pão com fartura. Vocês nos trouxeram a este deserto para fazer toda esta multidão morrer de fome’ (Ex. 16:2-3/BS-EP).

Os filhos de Israel já se encontravam libertos dos açoites dos “capatazes que os explorava em trabalhos forçados, bem como longe dos egípcios que “lhes amargaram a vida com dura escravidão”. No entanto, continuavam com seus desejos presos “às panelas de carne do Egito”. Por isso diziam eles: é preferível estarmos sentados juntos à panela, que nos dá segurança de viver, mesmo que seja uma vida escrava nas mãos dos capatazes, do que se aventurar na imprevisibilidade do deserto, arriscando a vida, mesmo que seja uma vida liberta nas mãos do Deus Libertador. O deserto era a última possibilidade de eles modificarem o desejo, mas era tarde, o desejo deles estava escravizado, estavam curados da neurose, não se sentiam exilados, eram “felizes” na escravidão. O desejo tinha sido substituído pela necessidade, o coração pelo estômago. O pão era suficiente, não desejavam mais nada. Eram gordos e domesticados. A vida tinha sido reduzida a pão obtido pelo trabalho escravo, o prazer que interessava era comer carne, nenhum sonho era possível para essa gente. Deus levou-os ao deserto, como possibilidade de refazerem os desejos, adquirirem uma subjetividade liberta, guerreira, poética. A vida ascética de trabalho e comida, ideal das comunas socialistas, do protestantismo puritano e de tantos outros modelos de aprisionamento dos desejos.

Uma teologia da revolução pelo viés da erótica se preocupa inicialmente com o desejo do coração humano. O cativo anela pela liberdade, ou o seu único sonho é ser eficiente num contexto de “qualidade total”. A primeira transformação deverá ser no coração do homem, em sua mente, em sua (in)consciência, porque “se no teu centro um Paraíso não pudes encontrar, não existe chance alguma de, um dia nele entrar”, dizia o místico medieval Silesius (1996, p.68). Este foi o ocorrido com os seiscentos mil homens, que foram retirados da terra da escravidão, mas por não reaprenderem a desejar uma outra terra, prometida como terra de delícias, todos morreram, com exceção de dois sonhadores (Josué e Calebe). Aqueles homens e mulheres não podiam ocupar a terra porque não a tinham dentro de si, antes a desprezavam, como relata o texto bíblico de Números (13:25-14:4,6-9a, 10-11, 23, 32, 30b, 24b / BS- EP). Suspeitamos que esse texto sagrado contenha os indicativos das limitações de uma proposta de libertação, que não se preocupa com os desejos do povo, com a “economia desejante da massa”, nas palavras de Guatarri (1987). O contexto é o seguinte, o povo havia se livrado do trabalho escravo, de um Estado que os oprimia a ponto de matar seus próprios filhos, de um triunfo sobre o poderoso exército egípcio, da inospitabilidade de um deserto e a gora estão em fronteira com a prometida terra para viverem a liberdade plena. Nesta ocasião

é enviado espias para reconhecerem a terra, representantes das doze tribos de Israel, depois de 40 dias de reconhecimento, estes voltaram e apresentam o relatório ao povo.

O momento é de possuir a terra, de conquistar o prometido, de ser guerreiro para vencer o inimigo que impede o desfrute. Instância que requer coragem para empreender o embate das forças, mas também e, sobretudo, exige o desejo de desfrutar das delícias, o sonho de construir uma outra realidade que não fosse de escravidão. É neste momento que de acordo com os repertórios surgem duas espécies de homens: os guerreiros e os “gafanhotos”. Os dois tipos sabem que é uma terra que emana leite e mel, só que muitos não sonham com ela e se apavoram perante o inimigo, “nós parecíamos gafanhotos”; e poucos, apenas dois tiveram a terra como objeto do seu desejo, por isso, diziam: “é uma terra excelente”, e diante dos inimigos afirmam, “Nós os devoraremos como um pedaço de pão”. É o sonho que faz a diferença. Josué e Calebe eram “animados por outro espírito”, por isso fies ao Deus Libertador. Ser fiel a Deus nada mais é do que ter os desejos de Deus, sonhos de uma terra promissora, de um lugar de felicidade, de reconstrução do Paraíso.

O desfecho dos relatórios confirma a tese de Silesius (1996), só entraram na terra prometida quem já a tinha dentro de si. Disse Javé a Moises, “eles não verão a terra que jurei dar a seus pais. Nenhum deles que me desprezaram verá essa terra”. Encontrar um “Paraíso no centro” de si, nas funduras do seu desejo é a evidência mais marcante do aspirante ao Reino de Deus. Quando perguntaram a Jesus onde se poderia encontrar o Reino, ele disse: “O Reino de Deus está dentro de vós”. Isso não significa uma perspectiva intimista e individualista da libertação, mas um reconhecimento de que ela começa num instante solitário e individual para depois desembocar na coletividade, na partilha com os que têm a mesma aspiração, os desejos profundos.

É a beleza e a fartura da terra que transforma simples observadores em guerreiros. Isto endossa a tese do pastor da beleza: “Sugiro que existe uma política que nasce da beleza; sugiro que há um guerreiro que nasce do poeta” (ALVES, 1993, p.114). Uma teologia da libertação que não tenha como paradigma as relações de poder, mas que chegue a elas a partir das relações do desejo, implica em compreender que antes da opressão alienar as consciências, ela aliena o inconsciente – o desejo de ser. O controle do sistema sobre os indivíduos não se opera apenas pelo viés da exploração no trabalho e da ideologia, mas eminentemente matando o sonho de libertação. Os filhos de Israel após todos os atos libertacionistas porque passaram e toda a provisão que o Deus Libertador/Sonhador linha oferecido no deserto, eles não aprenderam a se apaixonar pela terra prometida, antes a “desprezaram”. Eles continuavam escravos do Egito, mesmo distantes dele. Por isso murmuravam a uma só voz: “[...] seria melhor se tivéssemos morrido na terra do Egito. É melhor do que morrer neste deserto. Porque Javé nos trouxe a esta terra? Vamos escolher um chefe e voltar para o Egito”.

3.2 As possibilidades do paradigma amor de Cristo pela Igreja

Fazer teologia a partir da categoria erótica, implica em eleger outro modelo paradigmático que capture a libertação gerada nos desejos. Por isso, fomos a teologia paulina, na qual a referência é o amor do noivo (Cristo) pela noiva (igreja), a partir do qual o apóstolo Paulo constrói toda uma argumentação ética. Sob a ótica do enamorar dos noivos percebemos que desde o início (Éden), todo o esforço de Deus para com o seu povo, seja na Antiga ou Nova Aliança, era e é afirmar o seu amor pelo homem perdido. “Pois com amor eterno te amei, também com amorável benignidade te atraí” (Jr. 31:3/BS-ERC). Libertar este homem e mulher que estão alienados do Seu amor, não basta apenas quebrar o jugo da escravidão, nem só reestruturar a sociedade pelo estabelecimento de uma lei justa, mas, sobretudo, reestruturar a vontade, o coração:

“Colocarei no coração deles o meu temor, para que não se afastem de mim”. (Jr.32:40/BS-ERC).

O único meio de ter um povo liberto implicaria necessariamente em metamorfosear o coração do homem: “Darei a eles um coração íntegro, e colocarei no íntimo deles um espírito novo. Tirarei do peito deles o **coração de pedra** e lhes darei um **coração de carne**. Tudo isso para que sigam os meus estatutos e ponham em prática as minhas normas. Então, eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus”(Ez. 11:19-20/BS-EP, grifo nosso). Assim, o homem livre será aquele que responde amorosamente a Deus com a lei do coração. O coração ocupa na teologia bíblica um lugar de destaque, mais que isso, constitui-se na própria razão de ser da revelação. Deus se revela ao homem com seus feitos libertadores como prova do seu amor para conosco e para que nos apaixonemos por Ele: “Deus prova o seu amor para conosco, em que Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores” (Rm. 5:8 – BS/ERC). Daí nossa resposta a esse amor primeiro é o enamoramento, como afirma Silesius (1996,p.235), “O coração puro contempla a Deus, o santo o degusta./E no coração enamorado ele procura habitar:/Como é feliz quem com todo empenho procura/ Ter coração puro, santo e enamorado”.

O coração é metaforicamente utilizado no Antigo testamento como: sede da vida (Pv. 4:3), sede das emoções, seja da alegria (Dt. 28:47) ou da dor (Jr. 4:19), da tranquilidade (Pv. 14:30) e da excitação (Dt. 19:6); sede do entendimento (I Rs. 3:12; 4:29), da fantasia e visões (Jr.14:14), da estultice (Pv. 10:20-21). É a sede da reverência e adoração (I Sam. 12:24), lugar onde se realiza a conversão a Deus (Sl. 51:10,17). No Novo Testamento, segundo o dicionário de Brown (1989, p.504-507), o coração aparece como a sede da vida espiritual e intelectual (II Cor. 5:12), representa a pessoa interior (I Pedro3:4), é sinônimo da mente (Fp. 4:7), local onde a Palavra penetra (Atos 2:37;5:33;7:54), onde o espírito faz morada (Gl. 4:6-7), onde o amor de Deus é derramado (Rm. 5:5), onde Cristo habita (Ef.3:17). Assim, o coração na teologia bíblica significa a interioridade do homem, sua subjetividade, seu centro, sua vontade, seu poder decisório, sede de suas emoções, sentimentos e desejos profundos, tão secretos que o próprio homem não os sonda racionalmente, apenas Deus pode escrutiná-lo e alterar o seu teor. Essencialmente, o coração do homem é corrupto, quem o conhecerá?(Jr.17:9/BS-ERC).

Uma revolução que não passe pelo coração não será plena, pois uma ordem justa é fundamental até para proporcionar as condições de realização do homem livre, mas jamais será ela a responsável para mudar o coração: “Nada há, fora do homem, que entrando nele, o possa contaminar; mas o que sai dele isso é que contamina o homem [...] Porque do interior do coração dos homens saem os maus pensamentos, os adultérios, as prostituições, os homicídios, os furtos, a avareza, as maldades, o engano, a dissolução, a inveja, a blasfêmia, a soberba, a loucura. Todos estes males procedem de dentro e contaminam o homem” (Mc. 7:15,21-23 ERC). Esta constatação evangélica se assemelha muito com as descobertas freudianas da pulsão de morte, existente no homem. Isso não significa secundarizar à maldade do sistema, nem entender como fatalidade a inclinação para a maldade do coração do homem. Uma ordem injusta, como a capitalista, reforça a produção e a realização de desejos injustos. No entanto, não se pode ser ingênuo em acreditar que toda perversidade do homem é fruto do sistema capitalista. Em linguagem teológica, não foi a propriedade privada o pecado original.

4 UMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DA REVOLUÇÃO

4.1 Nem pela ética protestante, nem pela ideologia marxista

Uma compreensão da revolução social que passa pela erótica vai de encontro tanto aos protestantes fundamentalistas, que pensam converter o indivíduo para que a

sociedade seja moralmente transformada; quanto aos marxistas ortodoxos, que pensam converter o Estado capitalista em comunista para que os homens sejam transformados numa civilização igualitária. Ao contrário da teologia de Barth (1886-1968), para a ética protestante fundamentalista a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso, pois sua meta sempre foi “salvar almas”. Compreende que transformar estruturas sociais não é competência da igreja, sua responsabilidade é formar pessoas moralmente corretas, que conseqüentemente receberão recompensa da providência divina. (WEBER, 1992). Esse paradigma também afirma a impossibilidade de um novo estado gerar novos indivíduos, a exemplo da ditadura do proletariado de Lênin, o burocratismo do partido comunista, a tirania de Stalin e o autoritarismo e a impessoalidade nas comunas. Uma ética da libertação, nem individualista nem socialista, mais que perpassa tanto indivíduos/sujeitos quanto o mundo destes sujeitos é uma outra forma de entender a luta revolucionária de embate as formas de poder, pelo menos em três instâncias.

4.1.1 A libertação nos micro-poderes e no cotidiano

Primeiro, necessita se constatar que a libertação pela categoria da erótica passa pelo confronto entre os micro-poderes que se exercem nos mais variados pontos da rede social. Diferente dos movimentos marxistas que privilegia a luta contra o Estado e seus Aparelhos, percebemos que para “o processo revolucionário não ser interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível mais elementar, quotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 1977, p.150).

Esta percepção do processo revolucionário inviabiliza a idéia de que o controle ou a destruição do Estado seria a única possibilidade para se obter uma transformação social. E ainda, ao contrário da acepção marxista, afirma que esta estratégia não é suficiente, pois não adianta transformar o Estado se não se redefinir as relações de poder na periferia. Não se trata, porém, de minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes na sociedade, mas o que se pretende com este tipo de leitura foucautiana de contra-poder é: “insurgir contra a idéia de que o estado seria o órgão central e único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado [...] o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focalizar” (MACHADO, p.xii).

Segundo, a luta por libertação a partir da erótica significa resistir às estratégias de dominação que intervêm na vida cotidiana dos indivíduos, ou mais precisamente em seus corpos, em sua corporeidade. Revolução pelo prisma da erótica implica não só lutar por grandes causas coletivas, mas também por uma luta que passe pelo ambiente privado e pessoal, a vivência corporal da sexualidade na justiça. Não significa propor reformas sexuais dentro dos limites de uma sociedade economicamente injusta, cujo Estado legaliza uma distribuição de renda estupidamente desigual, mas também é não concordar com o diagnóstico de Reich:

Temos que demonstrar que tanto a existência da miséria quanto a insolubilidade do problema sexual pertencem à permanência da ordem social à qual devem sua existência [...] O socialista pacífico, o ‘reformista’, pretende com isso implantar um pouco de socialismo na sociedade existente. Tenta inverter o processo de desenvolvimento fazendo que a reforma sexual ocorra antes que se verifique a modificação da estrutura econômica. (REICH, p.20)

Tais reformas até funcionariam ingenuamente à serviço da ordem, na medida em que propunha felicidade dentro da opressão. Mas não significa que as lutas na dimensão cotidiana sejam supraestruturais, portanto inválidas antes da modificação da estrutura econômica. Nem muito menos representa que ir ao cotidiano seja inverter o processo de desenvolvimento, pois a brilhante análise de Karner dos movimentos sociais nos diz que a luta é concomitante: “A revolução do cotidiano capacita uma parte essencial da sociedade para lutar abertamente e de forma decidida, mas – apoiada pelo processo inicial de auto-realização – também de modo realista, pela superação das condições político-econômicas causadoras da alienação” (KARNER, 1987, p.34). Portanto, a libertação pela erótica remete a luta ao cotidiano, isto significa que antes de compreender uma revolução como um grupo de machos armados que tomam o Estado do dia pra noite, compreende-se como um fenômeno que nasce e cresce no cotidiano de homens e mulheres oprimidas. A primeira concepção está ultrapassada até porque não há garantia alguma que estes militantes contra o poder central (Estado), modifiquem suas atitudes machistas e despóticas com suas esposas, filhos e amigos, depois da revolução.

4.1.2 Luta no front do desejo

Uma teologia de libertação social que desconsidere a reestruturação dos desejos individuais, implica necessariamente colocar a lua revolucionária em duas frentes: a luta no front das classes e a luta no front do desejo”, nos diz Guatarri (1993, p.24). Combater o poder capitalista consiste em subverter a lógica da dominação seja no nível objetivo – as relações de produção –, seja no nível subjetivo – investimento do desejo –. Uma oposição tanto na economia-política, quanto na economia-desejante, ou seja, se contrapor a toda forma de exploração da força de trabalho da classe operária, bem como, contra o “fascismo microscópico” que instaura no seio das máquinas desejantes dos operários.

As duas formas de combate se dão concomitantemente, porém é no âmbito da economia desejante que se subverte a cumplicidade inconsciente com os poderes vigentes por parte dos movimentos operários. Quando isto ocorre, acontece como na Rússia e na China, que mesmo depois de superada a exploração da força de trabalho, a forma de poder-centralista e burocrática – se reproduz no Estado, na família e até nas fileiras da revolução. Por isso, é fundamental “que a economia desejante seja liberada de sua contaminação pela subjetividade burguesas” (GUATARRI, 1993, p.24). Fazer teologia da revolução a partir da erótica, de acordo com este terceiro argumento implica em relacionar seriamente uma política do desejo (Freud) e uma política revolucionária (Marx), ou seja, que os engajamentos da vida pública, mas que principalmente se revele na prática mais imediata, p.ex., na prática conjugal, sexual.

5 O REVOLUCIONÁRIO, UM APAIXONADO PELA *VIDA ABUNDANTE*

Agradeço o amor que você me revelou, porque me faltava algo essencial para ser um revolucionário completo, que era amar um ser humano da forma como te amo! A revolução é uma forma intensa de amor, tem os traços do amor: a satisfação, a aventura, o deslumbre, o coração batendo descompassadamente e, principalmente, a certeza de que vamos nos encontrar ao cair da tarde num jardim. (FERNÁNDEZ - combatente da revolução cubana, poeta).

Fazer teologia da revolução a partir da erótica é acima de tudo uma afirmação à vida, um sim ao evangelho de Cristo: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (João 10:10b/ BS-ERC). Uma revolução nos moldes masculinos

racionalizante e guerrilheiro não responde ao desejo mais premente da vida – a felicidade, ao prazer de viver, a alegria -. Afirmar “vida abundante” consiste na essência da revolução. Uma revolução que nasça do ódio e da azia está fadada à ditadura. Ouçamos o que uma mulher diz sobre esse tipo de revolução, Simone Weil: a ação revolucionária como resposta intelectual ao intolerável apelo da tomada de consciência “é uma forma disfarçada de suicídio”, (WEIL, apud BOLLÉME, 1986, p.106), uma fuga de si mesmo, um lançar-se na ação para aí se afogar.

A opção revolucionária pelo viés do *eros* é extremamente teológica, pois antes de ser resultado de uma conscientização política ou aprendizagem marxista é sobretudo um produto de paixão e esperança. O teólogo da revolução é acima de tudo um apaixonado pela “vida abundante”, e por isso, teima em não aceitar um mundo não redimido. É um visionário, um sonhador de um “novo céu e nova terra”, que não se adapta a realidade como veredicto final, mas ri, a despeito dos poderosos, e luta por não vê a morte como a palavra última, mas a Ressurreição.

Diferente dos otimistas que se sentem forte o suficiente para levar a cabo a transformação exigida pela consciência, o teólogo da libertação ou revolução é impotente em meio ao exílio, luta pela transformação por vislumbrar uma esperança de libertação. Alguém que das profundezas de sua impotência e das alturas de suas paixões, tece um novo amanhã. Só dos impotentes que amam a vida há possibilidade de brotar uma revolução que não se cristalice em estruturas totalitárias, mas que se abra continuamente para o novo na justiça e na bondade. “Não se pode ser revolucionário se não ama a vida [...] A revolução é uma luta contra tudo que serve de obstáculo à vida. Só tem sentido como meio [...] De um modo geral, nada tem valor quando a vida humana deixa de tê-lo” (WEIL, apud BOLLÉME, 1986, p. 106).

Amor pela vida abundante antes de ser saber é sabor. Prazer não como estado psicológico, mas fruição da vida, afetividade, sentimento que gera felicidade em todos os conteúdos (trabalho e pão), que enchem a vida. Pois o comer o pão e o “ganha-pão”, por si só, não divertem, ocupam o vazio do tempo (sobrevivência), mas não conseguem vestir o nu da existência. A vida amada é a própria fruição da vida, não é nem representação dela nem reflexão sobre ela, mas o próprio desfrutar de cada momento da vida como precioso e irrepitível – *carpe die* -. Viver é fruir da vida. Teologia da revolução fundada na erótica é uma tentativa de fazer com que os homens e mulheres, principalmente os oprimidos, recordem que originalmente que originalmente são cidadãos do Paraíso.

A relação original do homem com o mundo material não é a negatividade, mas fruição e prazer da vida[...] A felicidade da fruição é mais forte do que toda a inquietude: sejam quais forem as apreensões do amanhã, a felicidade de viver [...] permanece no seio da inquietude, o termo que se propõe a toda a evasão do mundo perturbado, até ao intolerável, pela inquietação.(LEVINÁS, 1980, p.132-133).

5 UMA ÉTICA DA paixões, ERÓTICA

Situar a problemática da ética no espaço da erótica é uma opção ontológica significativa, pois deseja capturar a moralidade do ser não pelas categorias do político ou do pedagógico, mas fundamentalmente pela volúpia do face-a-face (erótica). Em vez do contínuo observar, costumeiro, do desfile do ser no palco do poder e do saber, tenta-se “morder” a pluralidade do seu existir nos bastidores da relação amorosa. Eleger a relação *noivo ↔noiva* como categoria teológica é afirmar que nela se inscreve uma outra relação, a arqueológica, humanidade↔infinito ou homem/mulher ↔Deus. É um ratificar da teologia paulina Cristo Igreja. Significa também eleger a erótica como

categoria ontológica, ou seja, buscar a identidade do sujeito na voluptuosidade do casal, no transcender do homem em direção a mulher e a mulher em direção ao homem.

Procuramos, fora da consciência e do poder, uma noção de ser que fundamente a transcendência. A acuidade do problema reside na necessidade de manter o eu na transcendência com a qual, até então ele parecia incompatível. Será o sujeito apenas o sujeito de saberes e sujeito de poderes? A relação procurada que ele sustém como sujeito e que satisfaz, ao mesmo tempo, essas exigências contraditórias, parece-nos inscrita na relação erótica. (LEVINÁS, 1980, p.255).

A tese de Levinás, portanto é encontrar a identidade do sujeito, a verdadeira medidade do ser, na nas diversas faculdades (saber e poder) por ele apresentadas em sua totalidade objetiva, mas na sua fraqueza diante da paixão e na sua perturbação em face do insaciável desejo do recomeço. A significação ontológica da volúpia representa mais do que compreende-la como procura do prazer (Feud), mas entende-la como relação com outrem – o feminino – em seu mistério e passividade. A relação voluptuosa com o outro é volteios misteriosos com o desconhecido (ausência do conhecimento) – não foi o que eu conheci dela(e) que me fez amá-la(o); bem como, é passividade em ser amado (ausência de poder) – não foi o que eu fiz por ela, que fez ela(e) me amar. “A sexualidade não é em nós saber ou poder, mas a própria pluralidade do nosso existir” (LEVINÁS, 1980, p. 37).

Além da erótica ser o espaço não delimitado entre o poder e o saber onde se insinua a pluralidade do existir, é também neste ambiente que se exprime a vocação do homem, a transcendência – o infinito. É no face-a-face desejante dos enamorados que se descobre o infinito no finito. “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer” (LEVINÁS, 1980, p. 37). Na erótica o amor não é simples condução direta para o tu, dirige-se ao mesmo tempo par ao ele, mas também em direção diferente que se encontra o tu. Busca-se o escondido, o ausente que está para além do pessoal. Te amos porque te amo, porque remete-me a um Outro amor – o infinito.

Desejo do infinito como lócus de uma ética é um jeito novo de fundir a moral, não mais na totalidade política, ou seja, no jogo de definir a oral do ser que se mostra na guerra por uma subjetividade tirada de um momento de paz, fora da história. A consciência moral no Ocidente defende a ontologia do ser na guerra por uma escatologia de paz, mantendo por isso uma civilização hipócrita. Levinás se opõe a esta moralidade propondo o Infinito para sair da totalidade, diz ele: “A idéia do infinito liberta a subjetividade do juízo da história para a declarar, a todo momento, madura para o julgamento e como que chamada a participar nesse juízo” (LEVINÁS, 1980, p. 13). Nesta perspectiva é que pela erótica denunciemos no presente e julgamos, não mais sobre a inspiração do futuro, a ética da opressão e neste mesmo momento buscamos encontrar uma ética da alteridade afirmando na vivência do amor na justiça que o propósito da moralidade é ser-para-outrem..

Fazer teologia da revolução pelo viés da erótica é uma tentativa de começar a transformação num momento privilegiado da totalidade ética, pois antes de ser pai-mãe, o homem é marido-esposa, antes da alimentação do filho a subsistência do(a) amado(a). O começo parece estar no face-a-face do homem e da mulher, ou seja, do ponto de vista erótico a política é mediação para a plenitude orgástica ou felicidade sexual. O que são os sistemas políticos, a justiça social, a libertação do pobre, a não ser maneiras

adequadas de edificar a casa, ter alimento e poder, sem o frio intempérie, despir-se no lar para viver o calor do amor sexual humano? (DUSSEL, s/d, p.106).

No entanto, um olhar parcial sobre a problemática da injustiça não consegue dar conta da totalidade, mas serve para provar que uma relação estando corrompida, todas as outras conseqüentemente se corromperão, de modo que uma redenção deve também perpassar por toda a ética na acepção de Dussel (erótica, pedagógica, política e arqueológica). Isso significa propor uma outra lógica que não da infra e supra estrutura marxista. Não é o econômico-político o infraestrutural e o erótico o supraestrutural, como pensa o marxismo economicista; como também não é o arqueológico – conversão religiosa da alma do indivíduo a um Deus protestante – responsável por toda a transformação, como defende o protestantismo fundamentalista. Mas uma compreensão que cada momento simultaneamente, como num círculo, passe pela libertação, até porque, na teologia paulina, tudo que foi corrompido anela desesperadamente por redenção. (Rm.8:19-23). Portanto se tudo foi corrompido, não se pode entender a revolução numa instância, seja ela qual for, em detrimento das outras, mas também não significa querer num só discurso falar da redenção com profundidade em todas as instâncias. Por isso, resolvemos privilegiar num discurso teológico libertador – a erótica, não como substitutivo das outras instâncias, mas como participante de toda uma ética corrompida.

Não significa propor mera reforma na sexualidade do homem e da mulher, nem tão pouco limitar-se ao âmbito do dormitório conjugal, mas identificar a opressão estrutural e propor alternativas para romper com a dominação, no ambiente da erótica. Pois a dominação erótica não significa apenas maldade no casal, mas injustiça sócio-política-econômica e religiosa. “A práxis da dominação erótica não é meramente individual, mas[...] sócio-cultural e tradicional e não só por leis promulgadas, mas por costumes ancestrais que reprime o alienado ou oprimido, não só fática e externamente, mas, e muito mais sutilmente, na estrutura interna de seu próprio eu” (DUSSEL, s/d, p.142). Por isso, conclui-se que o erótico estando corrompido, ou o desejo sexual sendo prolongado na injustiça não significa depravação apenas do próprio erótico, mas representa parte de um todo corrompido. Porém, no movimento dialético a erótica tanto é conseqüência como causa, pois é no erótico que se estende a injustiça na educação dos filhos (pedagógica) e no convívio entre irmãos (política).

CONSIDERAÇÕES PARA A CONTINUIDADE DA INVESTIGAÇÃO

Esse ensaio se constituiu em delimitar o campo teórico de um fazer teológico preocupado com a redenção integral dos homens e mulheres brasileiros. Uma teologia da revolução fundada na erótica, basicamente foi uma investigação da erótica nas Escrituras Sagradas, como chave hermenêutica e referência ética (na teologia paulina), bem como, apontou a tarefa ética do teólogo no contexto histórico e justificou o paradigma da erótica para fundar uma outra perspectiva da Teologia da Libertação.

Contudo, o fim último deste trabalho não se encerra aqui, mas na preocupação em contribuir teologicamente para que os latinos-americanos, homens e mulheres, rompam com as estruturas de opressão, sejam elas, externa (sócio-político-econômico) ou interna (psíquica-espiritual). Numa tentativa de subsidiar teoricamente a superação das estruturas que alienam os brasileiros do projeto de “vida abundante”, que há em Cristo Jesus. Então, surge um outro problema dentro da mesma temática: como criar um discurso teológico sobre o desejo que ao mesmo tempo seja politicamente revolucionário? Como falar de uma erótica que indique uma ética da libertação? É possível, a partir da erótica, se estabelecer uma ética da libertação na sociedade brasileira? Sociedade economicamente injusta, ideologicamente alienadora,

politicamente conservadora, sexualmente machista, teologicamente reacionária e espiritualmente não-cristã?

Estas questões se constituem num núcleo temático para um estudo de aprofundamento, com pretensões ao doutoramento, cujo projeto se estabelecerá em quatro capítulos, possivelmente. No primeiro, seria incorporado as discussões travadas nesta dissertação, compondo uma espécie de revisão teórica. O segundo capítulo consistiria em identificar a relação erótica, a política e a pedagógica na relação de Adão e Eva, entre si, consigo mesmos, com seus filhos e com a natureza. Implicando em perceber que a opressão começa e é perpetrada com a ética familiar (ontogênese e filogênese edipiana), mas precisamente com o face-a-face do homem e da mulher fora do projeto de Deus – expulsos do Jardim do Éden. Um terceiro capítulo apresentar-se-ia com o objetivo de denunciar a formação da ética brasileira opressora a partir da análise do estabelecimento do projeto erótico do colonizador. O homem, branco, europeu, “civilizado” que matou os índios “selvagens” e escravizou os negros, tomando suas mulheres como objetos de satisfação de um erotismo sádico-narcisista ainda presente no imaginário erótico do Brasil atual.

Um último capítulo subnúcleo temático seria apontar outro perfil ético, não mais da dominação, mas uma ética da responsabilidade pelo outro, da alteridade no dizer de Levinás (1980), a partir de um projeto erótico liberto e libertário. Apresentar uma erótica na qual um e outro se descentram do seu “eu” para se totalizarem num abraço da voluptuosidade mútua na justiça do orgasmo. Tomando como referencial teológico a relação erótica dos amantes, no mais belo cântico de Salomão.

REFERÊNCIAS

- ALBERONI, F. o erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução. S.P: Circulo livro, 1986.
- ALVES, R. Conversas ao redor do fogão I. Tempo e Presença. RJ, v.12, n.255, p.40-42, julho-agosto, 1990.
- _____. Protestantismo e repressão. SP: Ática, 1982.
- _____. Variações sobre a vida e a morte. SP: Paulinas, 1985
- _____. O enigma da religião. Campinas: Papyrus, 1984
- _____. Psicanálise, religião, aconselhamento e teologia. *Revista Teológica SETE*, SP: 7/18, março 1989 (21-36).
- BATAILLE, G. O erotismo. E.ed. Lisboa: Antígona, 1988.
- BÍBLIA SAGRADA. Ed. Ver. Atualizada. SP: Soc. Bíb. do Brasil. Soc. Rel. Ed Vida Nova, 1991.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. SP: Soc. Bíblica Católica Internac. e Ed. Paulinas, 1990.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Revista Corrigida. RJ: Imprensa Bíblica Brasileira, 1987.
- BOFF, L. Teologia da colisão. Revista Veja, SP, 16, agost., 1995
- _____. Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: vozes, 1986
- BROWN, Colin (Ed.) O Novo dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. SP: Ed. Vida Nova, 1989.
- CAVALCANTI, R. Libertação e sexualidade. 2.ed. SP: Temática, 1992.
- DUSSEL, Enrique. Para uma ética da libertação latino-americana III. SP: Loyola, s/d..
- FERNANDEZ, Heloisa R. (Org.) Tempo e desejo: sociologia e psicanálise. 2.ed.: SP: Loyola, s/d
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Petrópolis: Vozes, 1977
- _____. Microfísica do poder. 11.ed.RJ: Graal, 1993.
- FREUD,S. O ego e o id e outros trabalhos. RJ: Imago, 1976 (v.19)
- GOMES-DA-SILVA, P.N. Uma teologia a revolução fundada na erótica: uma contribuição psicanalítica. 1996. 155fls. Dissertação (Mestrado) – Fac. de Ciências Teológicas do R.J, RJ.
- GUATTARI, Felix. Revolução molecular: pulsões políticas do desejo. 5.ed. SP: Brasiliense, 1987
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, S. Micropolítica: cartografias do desejo, Petrópolis: vozes, 1993
- LEVINÁS, E. Totalidade e Infinito. Portugal, Lisboa: Edições 70,1980
- LUTERO, Martinho. Dez sermões sobre o credo. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1987.
- MARCUSE, Herbert. Eros e civilização: uma interp. filosófica pens. Freud. 7.ed. RJ: Zahar, 1978
- MURARO, Rose Marie. Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil. 2.ed. Petrópolis: vozes, 1983; _____ Sexualidade, libertação e fé. 2.ed. Petrópolis: vozes, 1985
- PELEGRINE, Bernardo; ABRAMO, M^a Angélica. Almanaque do amor.SP: Busca Vida, 1988
- PRADO,Adélia. O homem da mão seca. 2.ed. SP: Siciliano, 1994

- REICH, W. A revolução sexual. 3.ed. RJ: Zahar, 1976
- SANTA ANA, J. A Richard Shaull: teólogo e pioneiro ecumênico: um testemunho reconhecido. In: SHAULL, R. De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. SP: Sagarana-CEDI-CLAI, 1985, p. 33-39.
- SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, P. (Orgs.) Uma revolução no cotidiano: os novos movimentos sociais na América-Latina. SP: Brasiliense, 1987
- KARNER, Hartmut.
- SHAULL, R. De dentro do furacão: Richard Shaull e os primor teologia da libertação. SP: Sagarana-CEDI-CLAI, 1985.
- SILESIUS, Angelo. Peregrino querubínico. SP: Paulus, 1996.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito capitalista. 7.ed. SP: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1992.
- WEILL, Simone. In: BOLLÉME, Geneviève. O povo escrito. SP: Martins Fontes, 1986
- WHITE, John. Eros e sexualidade: uma perspectiva cristã. SP: ABU, 1994.

REVELAÇÃO, INSPIRAÇÃO, REGISTRO E VERDADE

À LUZ DE *DEI VERBUM*, 11

Juscelino Silva³⁹⁸

“Jesus Cristo é a clave musical escrita no início da partitura e que determina tudo” N. Lohfink

1. INTRODUÇÃO

A questão que nos ocupará nesta reflexão teológica é a doutrina da inspiração na teologia católica romana a partir de *Dei Verbum*, 11. Como a teologia da inspiração tem que ver com a moldura da revelação, com o seu registro e com a verdade, o nosso método consistirá na articulação dessas quatro categorias teológicas, mostrando como elas respondem ao imperativo da *Gaudet Mater Ecclesia*, isto é, a conservação do patrimônio da revelação e a renovação da exposição de acordo com as exigências do tempo atual. Este será o nosso objetivo.

2. A REVELAÇÃO NA DINÂMICA DO MISTÉRIO

Sem nos deter nos meandros do processo, pode-se dizer que a doutrina católico-romana da Revelação até o Concílio Vaticano II (CVII) é proposicional, isto é, tudo o que Deus quis que ficasse registrado sobre a salvação da humanidade foi dito, sob inspiração, aos profetas. Portanto, prevalece na ortodoxia católica, daquele contexto, a noção de que Deus revela um conjunto de verdades e estas foram registradas, sem erro, pelos hagiógrafos. A sustentação desta tese recai sobre o silogismo da inerrância: Deus é a suprema verdade; Deus é o autor das Sagradas Escrituras; logo, as Sagradas Escrituras não têm erros. Qual é a origem dessa compreensão da Revelação? Parece que procede da hermenêutica literal que prevaleceu após a redução do “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” de Santo Tomás ao âmbito textual³⁹⁹, afirmando em demasia a verdade ôntica: “a coisa corresponde à idéia” e a verdade lógica: “o juízo concorda com a realidade”, mas esquecendo-se da verdade ontológica: “o fundamento último da verdade é o próprio ser.”

³⁹⁸ Faculdade Batista de Minas Gerais, Doutorando da FAJE.

³⁹⁹ Assim o “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” de Santo Tomás ganhou na modernidade um sentido excessivamente literal. SANTO TOMÁS, *De Ver* q 1 a 1. Segundo o Dr. Werner Spaniol esta formulação determinou as formulações subsequentes da “verdade” na cultura ocidental. A teoria clássica da verdade permitiu a formulação de três tipos de verdades no esquema conceitual ocidental (este é seu lado positivo): Verdade ôntica- a coisa corresponde à idéia, ex., ouro verdadeiro. Verdade lógica- o juízo concorda com a realidade, ex., enunciado verdadeiro. Verdade ontológica- O fundamento último da verdade é o próprio ser. Porém, ultimamente, o último foi eclipsado pelos primeiros.

O CVII recuperou a noção de verdade ontológica para a Doutrina da Revelação ao romper com o silogismo da inerrância. A ruptura se deu porque: 1º) se concluiu que este silogismo resultava de um anacronismo, isto é, a aplicação indevida da concepção cientifizante de verdade e de erro nos textos bíblicos; 2º) passou-se a admitir que a Revelação não é prioritariamente um conteúdo de verdades fáticas sobre Deus e o homem, mas a autocomunicação d'Ele mesmo aos homens. Com isso, a doutrina da Revelação conciliar recuperou a noção de verdade ontológica, sem desprestigiar a verdade ôntica e a verdade lógica. Apenas colocou as coisas no seu devido lugar: a Revelação, como autocomunicação de Deus, é antes de tudo verdade pessoal, isto é Jesus Cristo. Isto libertou a razão teológica de seu excesso de racionalismo e da tentação que a persegue ao longo da história de querer que o texto bíblico seja princípio e fim. A partir de então, a Revelação enquanto vida divina só pode ser experimentada somente mediante a fé e as Sagradas Escrituras voltaram a apontar para Deus ao invés de ocuparem o seu lugar. Isto significa que a Revelação tem dois níveis: o material, isto é, o texto e o formal, ou seja, Aquele para o qual o texto aponta. Esta teologia da Revelação recupera a noção de verdade pessoal do profetismo judaico e repõe a dialética espiritual do espírito humano com o Espírito de Deus na dinâmica da fé, do amor e da esperança. Por isso, mantém, na justa medida, a importância das Sagradas Escrituras: a dimensão testemunhal. É esta moldura teológica da Revelação que, a partir do CVII, orienta a teologia da inspiração.

3. A INSPIRAÇÃO CRISTOCÊNTRICA

O conceito teológico de inspiração das Sagradas Escrituras a partir do CVII, "Deus ensina sem erro o que é necessário à salvação", refere-se ao seu conteúdo formal, isto é, Jesus Cristo e não ao conteúdo material, ou seja, a trama simbólica do texto. Temos aqui uma delimitação clara do termo indicando que, se antes a sua extensão era circunscrita à materialidade textual, agora se refere a "coisa do texto", isto é, aquilo para o qual o texto aponta. Assim, a verdade inerrante deixou de ser uma produção humana circunscrita às variáveis espaço e tempo de uma época, e por conseguinte, limitada, e voltou-se para o próprio Deus manifestado em carne, Jesus Cristo, e, por conseguinte, ilimitada. Isto poderia ser melhor explicitado como segue. (1) "A inspiração bíblica tem, portanto, o caráter normativo da intenção divina". Esse "caráter normativo da intenção divina" é Jesus Cristo, por isso, a inspiração, como a revelação, também é cristocêntrica. Sendo assim, cabe aqui a indagação sobre o lugar apropriado da inspiração nos textos normativos. Isto é uma questão difícil de apontar se visto ainda pela ótica antiga: a inspiração da materialidade do texto, o que não ocorre na perspectiva cristocêntrica do Concílio Vaticano II. Mas, por outro lado, ainda fica a pergunta sobre o porquê desses textos e não de outros. Para especificar o problema, evocamos a quantidade dos livros canônicos da Bíblia protestante (66 livros) e a da Bíblia católica (73 livros). Quando pensamos essa questão no âmbito da inspiração, essa discordância aponta para que? Das duas, uma: ou o catolicismo tem mais inspiração e, por isso, tem mais livros ou o protestantismo tem mais inspiração e, por isso, menos livros. Parece que as duas opções não satisfazem ao pensamento crítico. Nesse caso qual é a saída? Talvez pudéssemos voltar com proveito àquele momento onde a palavra era sagrada porque era simples. Tal qual Jesus disse:

Outrossim, ouvistes que foi dito aos antigos: Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos ao Senhor. Eu, porém, vos digo que de maneira nenhuma jureis; nem pelo céu, porque é o trono de Deus; Nem pela terra, porque é o

escabelo de seus pés; nem por Jerusalém, porque é a cidade do grande Rei; Nem jurarás pela tua cabeça, porque não podes tornar um cabelo branco ou preto. Seja, porém, o vosso falar: Sim, sim; Não, não; porque o que passa disto é de procedência maligna (Mt 5, 33-37).

Como um juramento pode ter má procedência? Parece que a resposta está na intenção daquele que jura, porque o juramento, na medida em que pretende reforçar extraordinariamente a palavra falada, quer tirar do outro a oportunidade inalienável de exercer a sua liberdade. Não teria sido esse o entreve lógico da inspiração que gradativamente levou à crise que o CVII buscou superar? Por isso, parece que a revelação e a inspiração cristocêntrica do CVII retomam a sua grandeza fundamental, o Cristo, e à sua simplicidade radical, isto é, o sagrado do texto é a sua referência: o Cristo mesmo. Este ultrapassamento do conceito teológico tradicional de inspiração e o seu assentamento transcendental são muito significativos para a pastoral litúrgica porque, mesmo na perspectiva anterior ao CVII, não era possível afirmar que uma tradução era inspirada porque só os textos originais tinham esse *status*. Assim, onde quer que uma tradução era lida não se podia referir a ela com justiça como sendo a inspirada Palavra de Deus, mas agora isto é possível porque a inspiração textual cedeu lugar à inspiração transcendental: o Cristo. Nesse caso, o sagrado do texto se dá por autonomasia, isto é, o próprio Cristo de quem o texto fala é quem o sacraliza. Esta é a sua perene inspiração.

(2) A inspiração como "autoria divina" das Sagradas Escrituras mostra Deus radicado na história e, gradativamente, ultrapassando etapas anteriores de sua revelação para poder chegar à plenitude de sua autocomunicação, que foi a encarnação do Verbo Divino. Assim, a própria Bíblia se ultrapassa para dizer Deus na concretude da carne de Jesus de Nazaré. Daí para frente, ele é a inspiração e a revelação à qual se há de voltar. Portanto, a autoria divina da inspiração é afirmada doutrinariamente não para santificar as palavras dos homens, mas para que o Cristo as santificasse com a sua presença entre nós. A inspiração divina do Espírito está a serviço de revelar o Filho de Deus, a Palavra de Deus que salva o mundo.

(3) Nesse novo contexto de compreensão, a inspiração como "autoria humana" rompe com a teoria verbal plenária e a do ditado, que a hermenêutica anterior exigia para justificar o silogismo da inerrância. Pode-se agora afirmar, sem sombra de dúvida, que os hagiógrafos são os autores das Sagradas Escrituras no plano material. Isto equivale a dizer que todo o seu patrimônio existencial estava na sua inteira posse no processo de escrever os textos sagrados. Mas, há uma questão que nos parece radical: se a teoria do texto afirma que, em todo texto, há um sentido que ultrapassa a materialidade das palavras, como poderia o Verbo Divino ser a referência velada de Deus nos escritos do Velho Testamento se os hagiógrafos desconheciam isso? Parece que a resposta está na hermenêutica cristocêntrica do Novo Testamento que, em função das contundentes revelações de Deus em Jesus Cristo, viram que ele catalisava tudo aquilo que o Velho Testamento dizia na sua esperança escatológica. Assim, mesmo que o hagiógrafo tivesse a princípio outra intenção, o Verbo Divino aparece ali como presença velada nas suas palavras em função do horizonte novo que o desenrolar da revelação permitiu ver. Já no Novo Testamento, esta questão não se impõe porque os hagiógrafos estão cômnicos de que os seus escritos apontam para o Cristo: "Jesus, pois, operou também em presença de seus discípulos muitos outros sinais, que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (Jo 20, 30-31). Isto nos leva (4) ao "testemunho eclesial como prova da inspiração", ou seja, é na Igreja que o Cristo de Deus realiza a sua perene atualização escatológica.

4. REGISTRO, O “VERBO SE FEZ CARNE”

A Palavra de Deus na história se desdobra em três partes correlatas: a epifania, os oráculos e o Evento Jesus Cristo. Vejamos cada uma separadamente. (1) A palavra de Deus é, sob o prisma da epifania, a teologia narrativa das multiformes manifestações epifânicas de Deus. Por ex.: “o Anjo de *Iahweh* lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. [...]”⁴⁰⁰ Isto é uma epifania, ou seja, Deus aparece em um objeto da natureza e ali manifesta uma pequenina parte da sua glória a Moisés. Mas, este acontecimento foi sustentado pela categoria da aliança: “disse mais: Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.”⁴⁰¹ Portanto, a Palavra de Deus aqui é uma descrição humana, sob os signos humanos de algo, que aconteceu no tempo e no espaço com alguém, Moisés. Pode-se resumir este aspecto da Palavra de Deus como o registro oral e escrito da sua manifestação gloriosa para revelar o seu amor à humanidade e inspirar outras pessoas a terem experiências semelhantes com Ele. Esta palavra, o Primeiro Testamento, guardou em seu coração o segredo escatológico e a esperança transbordante do Verbo Divino que havia de vir. Portanto, ela se confessou palavra a serviço da Palavra. Ela se sabia não como um fim, mas como um meio para nos levar à Palavra que se fez carne: Jesus Cristo. Este sentido foi retomada pela *Dei Verbum*, 11. (2) A Palavra de Deus também se manifestou como oráculos⁴⁰², ou seja, os profetas e as profetisas⁴⁰³, sob a inspiração do Espírito Divino, proclamaram, nos cultos, nas vilas e nas cidades, a vontade de Deus para Israel. Nesse caso, a Palavra de Deus pulsa dentro da alma daquele (a) que fala. O coração humano agora é o lugar de sua manifestação e esta é traduzida em palavras inspiradas para a comunidade de fé. Para ficar claro, a Palavra de Deus é: Deus mesmo, o Verbo Divino; é também Deus na história, ou seja, as epifanias e os oráculos. (3) Mas, a Palavra de Deus na sua plenitude é o Evento Jesus Cristo porque nele, segundo os cânones da nossa fé, “o Verbo se fez carne e habitou entre nós.”⁴⁰⁴ Sendo assim, ele mesmo é a Palavra viva de Deus registrado pelos evangelistas e apóstolos. Eles reconhecem que Jesus de Nazaré é a teofania definitiva da Trindade, por isso, tudo o que dele se disse nos Evangelhos e nos demais escritos canônicos cai no signo de uma teologia cristológica e soteriológica cujo fim é que cada ser humano desfrute da vida de Deus e seja *teografia*: uma carta de Deus no mundo.

Portanto, as Sagradas Escrituras são sagradas porque guardam as inúmeras teofanias de Deus aos seus filhos e às suas filhas e também porque revelam a imanência e transcendência do Mistério trinitário. Assim, eles são a Palavra de Deus e, ao mesmo tempo, são testemunhas vitais do Verbo Divino. Por isso, de acordo com a tradição cristã retomada pela *Dei Verbum*, quando dizemos Palavra de Deus em sentido pleno nos referimos ao Logos divino antes e depois da encarnação e ao que d’Ele se registrou nas Sagradas Escrituras. Por isso, quando falamos Palavra de Deus e restringimos o seu significado à Bíblia, como geralmente se faz hoje dia, devemos separar a forma material da formal. Assim, não caímos no embaraço de fazer do texto

⁴⁰⁰ Ex 3,2a.

⁴⁰¹ Ex 3,6a.

⁴⁰² Oráculo é uma palavra sob o signo de uma divindade. No caso dos profetas do Primeiro Testamento, de *Iahweh*. Cf. Oráculo, IN: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁴⁰³ Cf. Êx 15,20; Jz 4,4; II Rs 22,14; 2 Cr 34,22; Ne 6,14; Lc 2,36.

⁴⁰⁴ Jo 1,14a.

um fim em si mesmo e o entendemos como o meio pelo qual nos orientamos para Deus, conforme disse Jesus Cristo: “[...] são elas que dão testemunho de mim [...]”⁴⁰⁵.

5. A VERDADE PLENIFICADA NO VERBO DIVINO

Em Gênesis 1, *bara*, palavra criadora de Deus⁴⁰⁶, tem o seu correlato em Provérbios 8⁴⁰⁷ e o seu ápice em Jo 1,1: “no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus.” Desse encadeamento, pode-se afirmar, que a Palavra de Deus é, primeiramente, transcendência absoluta e a *αρχή* (*arkhé*) criadora e ordenadora do universo. Dá a este a sua lógica, mas não se confunde com ele, ultrapassa-lhe na sua infinitude. Nesse sentido, a Palavra de Deus é Deus Filho e só a esta palavra cabe adequadamente o qualificativo de verdade na sua absolutidade. Esta Palavra é inapreensível pela razão humana porque é infinita; a ela só se chega pela fé na graça transbordante do amor trinitário. Assim, a teologia explicita a experiência da fé e a fé experimenta a Trindade como vida nas palavras e além delas.

6. CONCLUSÃO: “CRISTO EM NÓS, ESPERANÇA DE GLÓRIA”

No Novo Testamento, o Verbo Divino voluntariamente assumiu a condição humana. Este mistério estava encoberto aos seus contemporâneos, mas o Espírito Santo gradativamente tirou-lhes o véu e na ressurreição revelou cabalmente aos apóstolos e às Marias, que Jesus de Nazaré era o *Κυριος* (*kyrios*) de Deus que havia de vir. O evento Jesus Cristo é o segredo do Evangelho porque por ele, Deus dá a sua vida ao mundo. Portanto, no Novo Testamento, Jesus Cristo, cumprindo as profecias do Antigo Testamento, é reconhecidamente o *λογος του θεου*, ou seja, a Palavra de Deus que se fez carne. Ele é a palavra da salvação, por isso, pode-se transformar em *λογος του Κυριος*, Palavra do Senhor, porque nEle “[...] toda a palavra reveladora de Deus, ocorrida historicamente, chega à sua meta e realização.”⁴⁰⁸ Por isso, pode-se concluir com justiça que a teologia da revelação e da inspiração só se completam quando encontra a Deus como homem.⁴⁰⁹ A partir da compreensão de que Jesus Cristo é a Palavra de Deus, podemos avançar para o *κεριγμα* (*kérigma*), ou seja, a sua proclamação. Nesse caso, deve estar claro que a pregação e o ensino carregam consigo a dimensão literal e a espiritual. A primeira é o lugar do conceito e a segunda é o lugar da experiência do espírito humano com Deus. Portanto, a pregação e o ensino da Palavra de Deus não têm um fim só espiritual ou só conceitual. Mas, os dados conceituais da dimensão literal devem conduzir à dimensão espiritual. É a união das duas dimensões que completam o sentido pedagógico da Palavra de Deus e permitem ao (à) fiel apropriar-se das riquezas do Verbo Divino na sua vida. A sustentação teológica desta pedagogia de duas dimensões advém da teologia bíblica do Novo Testamento. Em 1 Jo 1,1 Jesus Cristo é referido como a Palavra da vida; ele é páscoa cristã em complemento à judaica, conforme 1 Co 5,7; ele é o núcleo do *κεριγμα* primitivo como se vê em 1 Co

⁴⁰⁵ Jo 5,39. Cf. Gl 3,24.

⁴⁰⁶ “No princípio, Deus criou o céu e a terra.” Gn 1,1.

⁴⁰⁷ “Iahweh me criou, primícias de sua criação, de seus feitos antigos.” Pv 8,22 e ss. Cf também Cl 1,15 e Ap 3,14.

⁴⁰⁸ KERTELGE, K. Palavra de Deus. IN: EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 628.

⁴⁰⁹ Kauner IN: IN: EICHER, P. Ibid. p. 628.

15, 1-3. Por isso, se constitui no *depositum fidei* (depósito de fé) a qual devemos aderir para a nossa salvação e proclamar fielmente para a salvação do mundo.⁴¹⁰

Em função destes resgates teológicos, que quebraram as barreiras conceituais que afastavam a humanidade de Deus, de si mesma e uns dos outros, nunca será pouco agradecer a Deus pela obra extraordinária começada por João XXIII, levada adiante pelos conciliares e concluída no pontificado de Paulo VI e que, oportunamente, o Dr. César Alves nos fez rememorar⁴¹¹ na esteira da acolhida eclesial do concílio, quarenta e quatro anos depois.

⁴¹⁰ 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14.

⁴¹¹ ALVES, C. *Ispirazione e verità: genesi, sintesi e prospettive della dottrina sull'ispirazione bíblica Del concilio Vaticano II (DV 11)*. Dissertação per Il dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Roma, 2008. Ed. Exclusiva para o curso “O Vaticano II e a inspiração da Sagrada Escritura” da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Pós-graduação, 2º semestre de 2009, Belo Horizonte.

Sobre uma incerta tradição de alegoristas referida por Fílon de Alexandria

Cesar Motta Rios⁴¹²

Resumo: Não é possível encontrar na obra de Filon de Alexandria (I d.C.) uma referência nominal específica que identifique a tradição de alegoristas na qual ele se enquadrava. Contudo, muitos trechos de sua obra deixam claro que o próprio alexandrino se considerava parte de um grupo. Nesta exposição, pretendo recorrer uma quantidade considerável desses trechos (traduzindo e citando) para, em diálogo com filonistas, alcançar uma noção mais clara da tradição de alegoristas de que Fílon faz parte (ou, sendo mais moderado, para reconhecer os limites de informação que temos a respeito dessa tradição).

Palavras-chave: Alegoria; Interpretação da Bíblia; Hermenêutica; Filon de Alexandria.

Não é possível encontrar, na obra de Fílon, uma referência nominal específica que identifique a tradição de alegoristas na qual ele se enquadrava. Contudo, muitos trechos de sua obra deixam claro que o próprio alexandrino se considerava parte de um grupo.

Em *Dec.* 101⁴¹³ e *Spec.* I 269⁴¹⁴, ele se refere a alegorias desenvolvidas em outros lugares. Estas parecem tratar-se de referências a sua própria obra. A frase de *Dec.* 101 parece referir-se ao apresentado entre os parágrafos dois e quatro do livro primeiro de *Alegorias da Lei*. Já o referido em *Spec.* I 269 não é identificado no que nos chegou da produção filônica.

Em outro texto, *Somn.* I 102⁴¹⁵, Filon contrapõe um grupo de literalistas, negativamente caracterizado, a um “nós”, de modo semelhante ao realizado por Heráclito⁴¹⁶. Pode-se pensar em, ao menos, três possíveis leituras para este “nós”. Por um lado, pode ter sido usado simplesmente como recurso retórico e referir-se estritamente ao próprio autor. Por outro lado, pode remeter a um grupo específico de

⁴¹² PósLit / UFMG - Bolsista de Doutorado do CNPq.

⁴¹³ “E como se diz que em seis dias o mundo foi gerado por Deus, o qual nem é necessitado de tempos para o fazer, está revelado por meio dos alegorizados em outros lugares”. (Esta e todas as demais traduções da obra de Filon aqui citadas são de minha responsabilidade.)

⁴¹⁴ “E o que através destas coisas, como através de símbolos, é dito enigmaticamente, em outros lugares analisamos meticulosamente, alegorizando”.

⁴¹⁵ “Estas coisas, justamente, e coisas assim estejam ditas contra os especialistas no tratamento do nível da fala e que têm os narizes muito empinados. Nós, de nossa parte, digamos as coisas convenientes a respeito destas, seguindo as leis da alegoria. Dizemos que certamente “manto” é símbolo do logos”.

⁴¹⁶ Cf. *Alegorias de Homero* 3.3 (Observe-se que este não é o filósofo Heráclito, mas um hermeneuta grego do século I d. C. (data provável e aproximada).

intérpretes que se reunia em algum lugar de Alexandria para compartilhar suas reflexões. E pode, ainda, referir a um grupo disperso no espaço e no tempo, cuja unidade se fundamentaria unicamente no uso da alegorese. Neste último caso, teríamos duas opções: supor que Fílon pensava em um grupo exclusivamente de exegetas da *Torah*, ou que abarcava inclusive os alegoristas não-judeus, intérpretes de Homero, por exemplo.

A indefinição se repete em *Plant.* 36⁴¹⁷. No trecho, a alegoria é caracterizada como “cara aos homens hábeis para ver” (τὴν ὀρατικοῖς φίλην ἀνδράσι). No entender de Fílon, a palavra “Israel” está intimamente, ou melhor, etimologicamente ligada à noção da capacidade de visão.⁴¹⁸ Contudo, Ellen Birnbaum, que estudou as referências a “Israel” na obra de Fílon, enquadra esta ocorrência de ὀρατικός (*oratikós*) no grupo de expressões que, apesar de compartilharem o mesmo campo semântico, não podem ser identificadas com o nome (BIRNBAUM, 1996, p. 93).

O mesmo não ocorre em *Somn.* II⁴¹⁹, quando Fílon diz sobre a irmã de Moisés: “entre nós, os alegoristas, é chamada esperança”. Ao menos neste caso, os alegoristas eram judeus, já que interpretam a *Torah*.

Já em *Post.* 7⁴²⁰, a alegoria é apresentada como agradável a certos “homens físicos”. Quem seriam tais pessoas? Algo é certo, o adjetivo que os caracteriza não deve ser lido de modo descuidado. A interpretação que segue ao trecho não se assemelha às alegorias físicas atribuídas aos estóicos e às encontradas, por exemplo, em *Alegorias de Homero*. Antes de procurar entender o termo, devo referir-me a outro trecho em que aparece. Em *Abr.* 99⁴²¹, Fílon diz ter escutado “homens físicos” alegorizando a respeito do relato da queda. Uma vez que interpretam a *Torah*, esses homens eram, seguramente, judeus. Além disso, como em *Sobre a Posteridade de Caim*, a interpretação que segue

⁴¹⁷ “Então, deve-se ir à alegoria, cara aos homens hábeis para ver. Pois também os oráculos nos provêm, de forma claríssima, os meios para ela”.

⁴¹⁸ Em geral, “Israel” é traduzido por Fílon pela expressão “ὄρων θεόν” (*horôn theón*), “(o) que vê a Deus”. A origem da etimologia pode vir realmente do termo hebraico “יִשְׂרָאֵל”. A proposta de derivação mais consistente entende que o nome é lido como uma contração de “יִשְׂרָאֵל הַיְיָ”, “um homem (alguém) que vê a Deus” (BIRNBAUM, 1996, p. 70-72).

⁴¹⁹ “Por isso, os oráculos dizem que também a irmã de Moisés – a qual entre nós, os alegoristas, é chamada esperança - observa de longe”.

⁴²⁰ “O resto poderia ser, considerando que das coisas antes apresentadas nada é dito no uso próprio das palavras, tomar o caminho da alegoria, caro aos homens físicos, estabelecendo o princípio do discurso a partir deste ponto”.

⁴²¹ “Ouvi, decerto, homens físicos alegorizando, não sem sentido, as coisas desta passagem. O homem, por um lado, alegam ser simbolicamente uma mente diligente, conjecturando a partir do significado interpretado no nome: um modo culto na alma. A mulher dele, por outro lado, [alegam ser simbolicamente] a virtude, cujo nome é, em língua de caldeus, Sara, e em língua grega ‘a que governa’, pelo fato de que ninguém é mais soberano e apto a liderar que a virtude”.

não é física, no sentido estrito do termo. Jean Pépin, que entende que a expressão “homens físicos” se referia a estóicos ou a judeus com forte influência deles, justifica o fato alegando que o alexandrino usa a palavra para marcar a proveniência desse tipo de exegese, não seu caráter (PÉPIN, 1958, p. 240). Deve-se observar, contudo, que a palavra pode ser traduzida por “naturalistas”, ou outra palavra com a mesma raiz. Assim, poderiam tratar-se de homens dedicados ao estudo da natureza. Seguindo este caminho, Bréhier entende que Fílon se refere àqueles que estudam a natureza para viverem de acordo com ela e lembra alguma semelhança com o retrato que Fílon faz dos *therapeutai* (BRÉHIER, 1950, p. 56). A aproximação é, de fato, oportuna. Em *Cont.* 29⁴²², por exemplo, Fílon diz que essas pessoas acreditavam que a natureza (φύσις - *phýsis*) era demonstrada nos subentendidos da *Torah*. Já em *Cont.* 64, é claro ao afirmar que eles dedicavam suas próprias vidas “à ciência e contemplação das coisas da natureza, conforme os santíssimos direcionamentos do profeta Moisés” (ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωυσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις). Os trechos parecem revelar o motivo pelo qual a alegoria é cara aos φυσικοὶ ἄνδρες (*physikoi ándres*): o sub-sentido da *Torah* é como um guia para o estudo da φύσις (*phýsis*). Mas deve-se entender “natureza” (e seu estudo) em um sentido amplo, pois o que se busca não é meramente o sentido cosmológico do texto. Alcançamos um ponto importante da concepção filônica da *Torah*: para Fílon, o texto de Moisés é um caminho privilegiado para acessar a “lei da natureza”, a qual é, em princípio, não-escrita e deveria ser observada por todos os seres humanos. É, pois, dever de todo o que almeja viver em conformidade com a natureza investigar o sentido alegórico do texto bíblico e implementá-lo em seu cotidiano. Isso porque, conforme observa Najman, a “lei da natureza”, inclusive para Fílon, permanece, em princípio, não escrita. Mas ela é explicitada nas vidas dos sábios, conforme descritas por Moisés. Estas vidas, por sua vez, são rememoradas na parte legal da *Torah*. E, por fim, ganha sua existência presente no momento em que é interpretada e implementada pela comunidade interpretativa de Israel (NAJMAN, 2003). Por isso, conforme

⁴²² “E todo o intervalo desde o início da manhã até o anoitecer é para eles exercício: pois convivendo com (lendo) as sagradas letras, filosofam a filosofia pátria alegorizando, uma vez que acreditam haver símbolos da natureza, a qual se mantém oculta na interpretação do literal e é demonstrada nos subentendidos. Eles têm também tratados de homens antigos, os quais, tendo sido fundadores da seita, deixaram muitas recordações da idéia nos alegorizados. Usando estas como certos arquétipos, imitam a maneira da escolha; de modo que não somente contemplam, mas também fazem cânticos e hinos para Deus, por meio de todo tipo de metros e melodias, os quais necessariamente gravam nos ritmos mais reverentes”.

observou Nikiprowetzky, todo o estudo das escrituras e, sobretudo, sua interpretação alegórica, constituem uma “fisiologia”, isto é, uma observação da Natureza (NIKIPROWETZKY, 1973, p 324).

A meu ver, então, se é obviamente errôneo entender que o adjetivo φυσικός (*physikós*) se refira ao tipo de alegorese desenvolvida, também é incorreto compreender que remeta simplesmente à procedência da exegese, como quer Pépin. O mais acertado seria entendê-lo, nos trechos mencionados, como se referindo àqueles que compartilham um projeto específico: procurar na *Torah*, por meio da alegorese, as chaves para viver de acordo com a lei da natureza.

Na argumentação apresentada, mencionei trechos de *Sobre a vida contemplativa*. Isso suscita uma questão: qual a relação entre os *therapeutai*, descritos no tratado, e os referidos físicos ou os alegoristas judeus em geral? Talvez não seja possível responder satisfatoriamente à pergunta, uma vez que somente o próprio Fílon nos informa sobre os *therapeutai* e, embora mencione uma tradição escrita entre eles, não cita suas obras textualmente, ao menos não identificando-as. Ademais, o relato que faz da comunidade dos *therapeutai* que se encontrava perto de Alexandria não parece visar fornecer um retrato imparcial para a posteridade. Pelo contrário, ele parece exagerar alguns aspectos e mitigar outros, no intuito de apresentá-los com um estilo de vida estritamente virtuoso (TAYLOR; DAVIES, 1998). A possibilidade de idealização e a ausência de testemunhos extra-filônicos a respeito do grupo dificultam a comparação de sua hermenêutica com a de Fílon. Não obstante, talvez se possa perceber neles parte da tradição da alegorese judaica. Podem representar, por exemplo, outro desenvolvimento da tradição anterior a Fílon. Enquanto este (e, talvez, um grupo por ele orientado) se dedicou a uma leitura alegórica engajada no contexto sócio-político da cosmopolita Alexandria e, mais especificamente, na vida real da comunidade judaica ali encontrada (DAWSON, 1992), os *therapeutai* teriam seguido uma linha meramente contemplativa e espiritual, afastando-se das conturbações urbanas. A comunidade dos *therapeutai* poderia, sim, ser constituída de “homens físicos”. Também o próprio Fílon talvez pudesse ser reconhecido como um “físico”, ainda que haja diferenças entre ele e muitos dos demais, inclusive de objetivos.

Surge, então, uma pergunta: O que os uniria apesar das diferenças? “A alegorese”, seria a resposta mais simples. Contudo, haveria algo que unificaria ou padronizaria a prática da alegorese, fazendo-a reconhecível? Em alguns trechos - por

exemplo, *Abr.* 68⁴²³, *Spec.* I 287⁴²⁴, *Somn.* I 73⁴²⁵ e *Somn.* I 102⁴²⁶ - Filon menciona cânones (κάνονες - *kánones*) ou leis (νόμοι - *nómoi*) da alegoria. Contudo, em lugar algum ele explica o que seriam de fato. Observando que Filon apresenta interpretações alegóricas divergentes, Bréhier conclui que podem tratar-se de regras muito gerais, que deixariam considerável liberdade ao intérprete (BRÉHIER, 1950, p.56-57). Que tipo de regras seriam? Ainda que não rígido, seria um método determinado passo a passo? Aparentemente, não. Lester Grabbe acredita que os alegoristas não deviam trabalhar de forma mecânica, mas que empreendiam um trabalho complexo, no qual processavam diversos dados simultaneamente. Contudo, ele mesmo observa:

“Não obstante, havia claramente uma lista padrão de itens, os quais, se ocorriam em um texto, engatilhariam uma espontânea identificação simbólica. Tais itens facilmente identificáveis incluem a presença de um número, um nome próprio ou algum objeto com uma interpretação padrão”⁴²⁷ (GRABBE, 1988, p. 46).

A questão permanece em aberto. Ao dizer “leis” da alegoria, Filon poderia se referir a regras gerais que definiriam quais seriam os itens que corriqueiramente fomentariam a alegorese ou a maneira de tratá-los. Ambas as alternativas são possíveis, mas talvez nenhuma seja comprovável.

Já a expressão “cânones da alegoria” pode remeter a algum tipo de lista que compilava os significados tradicionalmente atribuídos a determinados elementos da escritura. Isso é sugerido pelo prosseguimento de *Somn.* I 73 e não é impossibilitado por *Spec.* I 287.

Outra possibilidade é ler as expressões como referências a regras não existentes de maneira concreta, mas comumente abstraídas a partir da prática dos alegoristas que Filon conhecia e, talvez, entre os quais se incluía.

A meu ver, a existência de listas com sentidos alegóricos comuns é plausível. Pode ser, inclusive, que tenham sido elaboradas a partir de textos ou exposições orais de

⁴²³ “No nível da fala da Escritura, as migrações apresentadas são feitas por um homem sábio. Já segundo as leis em alegoria, por uma alma amante da virtude, que procura o verdadeiro Deus”.

⁴²⁴ “Estas são as coisas do nível da fala [, símbolos das intelectíveis]. Já as que estão junto à reflexão deve-se examinar nos cânones da alegoria”.

⁴²⁵ “E não te admires se o Sol, nos cânones da alegoria, aparece assemelhado ao pai e regente de todas as coisas de uma vez”.

⁴²⁶ “Estas coisas, justamente, e coisas assim estejam ditas contra os especialistas no tratamento do nível da fala e que têm os narizes muito empinados. Nós, de nossa parte, digamos as coisas convenientes a respeito destas, seguindo as leis da alegoria. Dizemos que certamente “manto” é símbolo do lógos”.

⁴²⁷ Minha tradução de: Nevertheless, there was clearly a standard list of items which, if they occurred in a text, would trigger a spontaneous symbol identification. Such easily identified items include the presence of a number, a proper name, or some object with a standard interpretation.

alegoristas, com o objetivo de instruir novos leitores da *Torah*, educando-os, ou melhor, *iniciando-os* na prática da alegorese. O termo ἀμύητοι (*amýetoi*), “não-iniciado”, é tomado por Fílon da linguagem dos mistérios. Isso me leva a mencionar uma idéia que, durante algum tempo, se difundiu nos estudos filônicos, por meio da obra de Goodenough: existiria em Alexandria um *mistério judaico*, à maneira das religiões de mistério gregas, ou do orfismo, mais especificamente. Poder-se-ia, assim, entender que o que uniria o grupo de alegoristas do qual Fílon formava parte seria, na verdade, essa suposta prática dos mistérios entre os judeus. Contudo, a proposta de Goodenough já foi eficazmente posta em questão, por exemplo, por Nikiprowetzky. Este demonstrou que o que ocorre em Fílon é simplesmente uma transposição da linguagem dos mistérios para outro contexto, no caso, o da hermenêutica da Lei. O mistério em Fílon, na verdade, não seria mais que a própria alegorese (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 316ss). Esta, por sua vez, não é esotérica. Ao contrário, está aberta aos leitores da *Torah*, mesmo porque o próprio texto incita a ela, o que não exclui a necessidade de que o intérprete seja instruído para realizá-la e esteja disposto a fazê-lo. Harry Wolfson, outro estudioso que combateu decididamente a proposta de Goodenough, observa que a utilização da expressão “não-iniciado” provém do fato de que para se chegar ao sentido alegórico há um requisito moral e um percurso intelectual. Wolfson marca que a exigência de alguns atributos para que um aluno pudesse compartilhar de certos ensinamentos é encontrada tanto entre filósofos gregos, quanto entre rabinos palestinos. Então, se Fílon mostra alguma restrição à propagação de seu ensino, esta deve ser aproximada à prática de outros filósofos e exegetas, não à dos cultos de mistérios (WOLFSON, 1982, p. 48-55).

Resta observar que nem todos os intérpretes conhecidos por Fílon eram alegoristas. E, mais, nem todos os alegoristas eram vistos por ele com bons olhos. Quatro tipos básicos de intérpretes da *Torah* parecem ser reconhecidos pelo alexandrino (RUNIA 1999, p. 138-139). Há dois tipos de literalistas, os simples, que praticam leituras literais por limitações intelectuais, e os maliciosos, que procuram ridicularizar o texto da *Torah* e as leituras não-literais. Já os alegoristas se dividem entre os que não desprezam o sentido literal das Escrituras, e os que vão ao extremo de negligenciar o cumprimento das leis. Estes últimos são descritos em *Mig.* 89-90 como pessoas que vivem somente para si mesmos, na solidão, ou almas incorpóreas. Convém, contudo, ter a cautela de não tomar conclusões apressadas sobre a existência de um grupo “extremista” sociologicamente definido. A essa observação chega David Hay:

“Os 'alegorizadores radicais' podem ter existido, então, não como uma entidade sociológica distinta no contexto de Fílon, mas sim como uma categoria de exegetas que estava tão tomados pelas explorações alegóricas que tendia a ignorar as interpretações literais. Talvez Fílon tenha sentido tal inclinação dentro de si mesmo. Em todo caso, ele adverte contra isso. Almas hospedadas em corpos, embora temporariamente, devem prestar atenção aos significados físicos, bem como aos metafísicos”⁴²⁸ (HAY, 1997, p. 142).

Fílon tem, então, o cuidado de controlar o extremismo que parece ter se desenvolvido entre alguns alegoristas alexandrinos (e que poderia desenvolver-se nele mesmo). Não obstante, alguma vez, ele parece desconstruir de tal forma o sentido literal de trechos específicos que seria difícil aproveitá-los em outro momento. O que permanece como ponto certo é que ele era um dos que tinham por hábito recorrer à alegoria (*Spec. II 147*⁴²⁹).

Referências Bibliográficas

BIRNBAUM, Ellen. *The place of Judaism in Philo's thought*. Atlanta: Scholars Press, 1996.

BRÉHIER, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

DAWSON, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

GRABBE, Lester L. *Etymology in early Jewish interpretation: The Hebrew names in Philo*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

⁴²⁸ Minha tradução de: *The 'radical allegorizers' may have existed, then, not as a distinct sociological entity in Philo's environs but rather as a category of exegetes who were so caught up in allegorical explorations that they tended to ignore literal interpretations. Perhaps Philo has felt such an inclination within himself. In any case, he warns against it. Souls lodged in bodies, however temporarily, must pay attention to physical as well as metaphysical meanings.*

⁴²⁹ “Estas coisas são inquiridas segundo uma antiga história. Contudo, para aqueles que têm o costume de tornar o nível da fala em alegoria, a festa de Páscoa se refere de forma enigmática a uma purificação da alma; pois dizem que o amante da sabedoria nada mais persegue do que a passagem para fora do corpo e das afecções”.

HAY, David M. Putting Extremism in Context: The Case of Philo, *De Migratione* 89-93. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 126-142.

NAJMAN, Indy. A written copy of the law of nature: an unthinkable paradox? In: *Studia Philonica Annual*. XV. 2003. p. 54-63.

NIKIPROWETZKY, Valentin. L'exégèse de Philon d'Alexandrie. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

PÉPIN, Jean. *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Éditions Montaigne, 1958.

RUNIA, David T.. Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model . In: *Vigiliae Christianae*, v. 53, n. 2. Leiden: Brill, 1999. p. 117-147.

TAYLOR, E. Joan; DAVIES, Phillip R. The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa": Identity and Character. In: *The Harvard Theological Review*. v. 91, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 3-24.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. V. I. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

HAY, David M. Putting Extremism in Context: The Case of Philo, *De Migratione* 89-93. In: RUNIA, David T.; STERLING, Gregory E.. *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*. Volume IX. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997. p. 126-142.

NAJMAN, Indy. A written copy of the law of nature: an unthinkable paradox? In: *Studia Philonica Annual*. XV. 2003. p. 54-63.

NIKIPROWETZKY, Valentin. L'exégèse de Philon d'Alexandrie. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

PÉPIN, Jean. *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Éditions Montaigne, 1958.

RUNIA, David T.. Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model . In: *Vigiliae Christianae*, v. 53, n. 2. Leiden: Brill, 1999. p. 117-147.

TAYLOR, E. Joan; DAVIES, Phillip R. The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa": Identity and Character. In: *The Harvard Theological Review*. v. 91, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 3-24.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. V. I. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

A hermenêutica bíblica segundo Paul Ricoeur: entre explicação e compreensão

Geraldo De Mori⁴³⁰

O filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) foi um grande leitor da Bíblia. Sua reflexão sobre a simbólica do mal⁴³¹, a nomeação de Deus⁴³², as expressões-limite utilizadas por Jesus para falar do Reino (parábolas, provérbios, dizeres proclamatórios)⁴³³, bem como seu estudo de alguns textos bíblicos feito em diálogo com André LaCocque⁴³⁴, deram um aporte significativo à teologia. Além desses exercícios práticos de interpretação bíblica, sua teoria hermenêutica foi de grande importância para a exegese, como o reconhece a Pontifícia Comissão Bíblica.⁴³⁵ Muitos elementos dessa teoria já são patrimônio comum do fazer exegético, tendo se prestado a vários tipos de investigação.⁴³⁶ Este texto retomará o diálogo que Ricoeur estabeleceu entre os métodos utilizados na exegese contemporânea: os genealógicos ou histórico-críticos e os estruturais ou semânticos. Mais que opô-los, ele propõe sua mútua articulação para uma melhor compreensão da Bíblia. Após uma breve exposição de alguns aspectos da hermenêutica dos textos de Ricoeur, esse estudo retomará o diálogo que ele estabelece entre esses dois tipos de métodos e sua importância e fecundidade para a exegese bíblica e a teologia.

I. Alguns aspectos da hermenêutica filosófica de Ricoeur

A teoria hermenêutica de Ricoeur conheceu duas grandes elaborações, a da hermenêutica dos símbolos e a da hermenêutica dos textos, ambas, sob certo ponto de vista, relacionadas com sua hermenêutica da ação. Pensador das mediações, que passam em geral pelos grandes signos da cultura, como os símbolos, os mitos e os textos, o filósofo francês produziu uma reflexão em constante diálogo com seus interlocutores.

A “virada hermenêutica” de seu pensamento deu-se no interior da fenomenologia, perspectiva a partir da qual ele estudou a questão do voluntário e do involuntário. Esse estudo o levou à problemática da falibilidade da vontade, experimentada como culpabilidade e apreensível na linguagem da confissão, que é sempre simbólica. Três momentos constituem essa etapa de sua reflexão: 1) o da análise dos símbolos originários (mancha, pecado e culpabilidade), a partir dos quais a falta que introduz o

⁴³⁰ Professor de antropologia teológica e escatologia cristã no Departamento de Teologia da FAJE, no qual é coordenador da Pós-Graduação. Publicou: *Le temps, énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006 e artigos em revistas de teologia do Brasil.

⁴³¹ Principais textos nos quais Ricoeur estudou essa questão: RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris : Aubier, 1960 ; *La symbolique du mal interprétée*. In *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris : Seuil, 1969, p263-369. *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*. In *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil, 1994, p. 211-233.

⁴³² RICOEUR, Paul. *Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu*. In *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Op. cit, p. 281-305.

⁴³³ RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica*. In *A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 134-223, especialmente, p. 192-221.

⁴³⁴ RICOEUR, Paul e LACOCQUE, André. *Pensando Biblicamente*. Bauru: EDUSC, 2001.

⁴³⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1994.

⁴³⁶ Provavelmente uma das leituras recentes mais amplas do conjunto da hermenêutica bíblica de Ricoeur é a de AMHERDT, François-Xavier. *L’herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l’exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris : Cerf. 2004.

mal no mundo é confessada; 2) o da análise dos mitos que buscam entender a irrupção do mal no mundo (os mitos babilônico, trágico, órfico e adâmico); 3) o da análise da passagem da simbólica à reflexão (doutrina do pecado original e suas retomadas pela tradição filosófica ao longo da história.⁴³⁷ A assim chamada “hermenêutica dos símbolos” de Ricoeur o leva a dar-se conta da existência de um verdadeiro “conflito de interpretações” opondo perspectivas teleológicas e arqueológicas.⁴³⁸ Diante desse conflito, ele propõe “pensar mais e de outra forma”, buscando as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica.⁴³⁹ A passagem da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos deu-se nos anos 80, com o estudo *Da interpretação*, que abre o volume *Do texto à ação*.⁴⁴⁰ Nesse estudo, ele apresenta os traços de sua teoria: ela se situa na linha da filosofia reflexiva, pois se preocupa com a compreensão de si (Descartes, Kant, Fichte e Nabert); pertence à corrente da fenomenologia de Husserl; é uma variante hermenêutica dessa corrente⁴⁴¹, que estabelece o diálogo entre a filosofia e as ciências humanas⁴⁴², rejeita a “via curta” de uma ontologia da compreensão (Heidegger e Gadamer), e insiste na necessidade da “via longa” de uma epistemologia da compreensão. Ele a resume na seguinte fórmula: “não existe compreensão de si que não seja mediada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide com a interpretação aplicada a esses termos mediadores”.⁴⁴³ A hermenêutica dos textos de Ricoeur é determinada pela noção de distanciação. Segundo ele, a noção de texto é fundada em várias distancias: 1ª: entre o evento do dizer = noese e o sentido do dito = noema; 2ª: entre a obra e a forma do discurso; 3ª: entre o discurso oral e o texto escrito; 4ª: entre “mundo do texto” e “mundo do leitor”.⁴⁴⁴ A formulação dessa nova perspectiva levou Ricoeur a elaborar uma teoria da metáfora⁴⁴⁵, concebida conjuntamente com sua teoria narrativa.⁴⁴⁶ O centro de gravidade desta nova etapa de sua hermenêutica são as noções de “mundo do texto” e “compreensão de si”.⁴⁴⁷ A primeira noção é uma das principais aquisições de seu estudo sobre a metáfora e a narratividade. As metáforas, diz Ricoeur, atestam que a linguagem não é exclusivamente voltada à referência descritiva, mas, renunciando à descrição direta, elas introduzem uma inovação semântica, que não consiste apenas em organizar de outro modo a realidade, mas refletem uma maneira de ser das coisas que é inacessível à observação direta. É sob esta condição que se pode falar de uma “verdade metafórica” para além da verdade da adequação da lógica proposicional. O enunciado metafórico desdobra o jogo da semelhança entre a identidade e a diferença, entre o mesmo e o outro, e, finalmente, entre um “é” e um “não é”, com uma perspectiva ontológica que torna o mundo habitável. O mesmo acontece com a função narrativa, com a diferença de que ela não investe o mundo como um mundo habitável, mas dá ao tempo um sentido humano. Contar é também inventar, no duplo sentido do termo: encontrar e criar. A

⁴³⁷ Essa problemática foi estudada nas obras citadas na nota 1.

⁴³⁸ Esse conflito foi tematizado em RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Op. Cit.

⁴³⁹ Ricoeur pensa particularmente na psicanálise (voltada para a arqueologia) e a na fenomenologia hegeliana (voltada para a teleologia), embora os chamados mestres da suspeita sejam Freud, Nietzsche e Marx.

⁴⁴⁰ RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. In Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Esprit/Seuil, 1986, p. 11-35.

⁴⁴¹ Idem, p. 25.

⁴⁴² Ibidem, p. 33.

⁴⁴³ Ib., p. 29.

⁴⁴⁴ RICOEUR, Paul. A função hermenêutica da distanciação. In *Du texte à l'action*. Op. cit., p. 101-117.

⁴⁴⁵ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo : Loyola, 2005.

⁴⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa V. 1, 2, 3*. Campinas : Papyrus, 1994, 1995, 1997.

⁴⁴⁷ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Op. Cit. p. 102.

noção de “mundo do texto” desvenda tudo isso se é relacionada com os enunciados metafóricos e com as intrigas narrativas. Seja numa “metáfora viva” ou numa intriga narrativa, “o intérprete está diante de uma proposição de mundo, de um mundo tal qual possa habitar para nele projetar um de seus possíveis mais próprios”.⁴⁴⁸

A segunda noção – a de “compreensão de si” – mostra que o texto não é apenas projeto e proposição de mundo, mas também a “mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos”.⁴⁴⁹ Porque visa ao ser não como ser dado, mas como poder ser, o texto torna possível uma melhor compreensão de si. “O que eu me aproprio é uma proposição de mundo que não está por detrás do texto, como o seria uma intenção escondida, mas diante dele, como aquilo que a obra desdobra, descobre, revela”.⁴⁵⁰ A fórmula “compreender, é compreender-se diante do texto” adquire assim seu sentido. Aquele que se expõe ao texto “recebe dele um si mais vasto, que seria a proposição de existência respondendo da maneira mais apropriada à proposição de mundo”.⁴⁵¹

As relações entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica são pensadas de forma mais sistemática nas obras *A hermenêutica bíblica* e *Pensando biblicamente*.⁴⁵² No entanto, no final da primeira secção da obra *Do texto à ação*, Ricoeur apresenta, um estudo no qual busca explorar a contribuição da hermenêutica filosófica à exegese bíblica. Ele parte da hipótese de que a hermenêutica bíblica é uma aplicação regional da hermenêutica geral, para postular, em seguida, uma “relação complexa de inclusão mútua” entre essas duas hermenêuticas.⁴⁵³ A hermenêutica bíblica não deixa indiferente a filosofia, diz ele, já que a Bíblia foi uma das fontes não filosóficas às quais ela recorreu.

Em vários textos onde se pronunciou sobre a relação entre hermenêutica filosófica e exegese bíblica (e os métodos histórico-crítico e estrutural), Ricoeur mostra o que é próprio a cada uma e o que as diferencia. A primeira se diferencia da segunda não por uma amplitude maior, mas por uma razão filosófica. O que ela descobre, o que lhe confere um alcance filosófico é seu caráter aberto. A aposta no sentido, que lhe é própria, transcende os debates metodológicos (presentes na exegese). Isso não significa que não é preciso levar em conta tais métodos. Ela os incorpora, a título de etapa metodológica. Não sendo, porém, um método no sentido estrito, a hermenêutica não pode arbitrar o conflito de interpretações que existe entre os dois métodos principais da exegese, embora possa mostrar as conivências que um e outro tem com certas perspectivas filosóficas. Sob a aparente rivalidade de métodos de interpretação concorrentes, Ricoeur descobre a possibilidade de uma “convergência sem ecletismo”.

Trata-se de uma arte de criar passarelas para encontrar um justo equilíbrio entre um fanatismo metodológico, que só aceita o método com o qual trabalha, e um ecletismo fraco, que se esgota em compromissos inglórios. Ricoeur oferece aos exegetas um cânon de três regras de dialética intelectual: 1) o exegeta deve ter uma consciência reflexiva dos pressupostos e fechamentos do método que utiliza; 2) ele não pode buscar uma síntese apressada; 3) ele deve ter consciência dos pontos fortes e fracos de seu método e de suas fronteiras. Após estabelecer essas regras, ele mostra a complementaridade entre os métodos histórico-crítico e estrutural, complementaridade que implica uma retificação mútua entre eles, pois cada um corre o risco de erigir-se em

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 115.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 115.

⁴⁵⁰ Ibid. p. 116.

⁴⁵¹ Ibid. 117.

⁴⁵² RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*, op. cit.; RICOEUR, P e LACOCQUE, A. *Pensando biblicamente*, op. cit.

⁴⁵³ RICOEUR, Paul. *Du texte à l’action*, op. cit., p. 119.

ideologia. Assim, o método estrutural pode virar ideologia do texto em si e o método histórico-crítico da ilusão da fonte, do autor e do destinatário primeiro. A interpretação e a tradição são o direito e o avesso da mesma historicidade. O texto é a retomada de uma tradição e a interpretação é a retomada do texto. Além de dirimir a antinomia entre verdade e método, a hermenêutica deve ajudar a resolver o conflito entre a concepção monolítica da verdade e a perspectiva infinita da interpretação. O caráter comunitário da interpretação permite ligar os dois abismos da verdade una e da interpretação múltipla. Além dessa articulação ampla que Ricoeur estabelece entre hermenêutica filosófica e exegese bíblica, ele tira as conseqüências de sua filosofia do ego mediatizado pelos signos que testemunham seu esforço de existir, e da objetividade da significação. Sua teoria da interpretação se esforça por ultrapassar a dicotomia diltheyniana entre “explicar e compreender”, que opõe duas metodologias e duas esferas da realidade (a natureza e o espírito). Ela prolonga a despsicologização operada por Heidegger no compreender, e pretende não só ser aplicada às expressões da vida fixadas por escrito, mas a todo processo que comporta a explicação e a compreensão, como os discursos de ação, a política, o imaginário social e da história. Para chegar a isso, o filósofo francês busca articular as diferentes etapas da interpretação num mesmo arco hermenêutico. Ele desdobra então a dialética explicar-compreender em três momentos, que vão da compreensão à explicação e da explicação à compreensão: 1) o da primeira apreensão do texto como um todo - a pré-compreensão; 2) o da explicação dos elementos do texto - a explicação; 3) o da nova apreensão do texto como um todo - a compreensão - a fusão do “mundo do texto” com o “mundo do leitor” ou a apropriação.

II. Os métodos de exegese bíblica

Mostraremos a seguir como esses três momentos da teoria hermenêutica de Ricoeur são articulados em suas contribuições à exegese bíblica. É importante dizer que ele distingue, em sua abordagem da Bíblia a leitura erudita ou científica, que não pressupõe a fé, da leitura crente ou confessante, que implica a relação com a profissão de fé. Ele se dedica a mostrar que, apesar de sua aparente diferença de finalidade, esses dois tipos de abordagem da Escritura podem e devem se articular no seio da trajetória completa do arco hermenêutico que vai do texto à sua atualização e à sua pregação.⁴⁵⁴

1. Pré-compreensão ou prefiguração: a aposta da fé

Ricoeur caracteriza de diversas maneiras esta esfera de afinidade que alimenta o leitor diante do texto bíblico e que é indispensável ao conjunto do processo interpretativo.

a. Antecedência da Palavra e aposta da fé

Doação do sentido originário

Enquanto filósofo, Ricoeur insiste na anterioridade da linguagem e do sentido. Na experiência poética, diz ele, o ser humano habita a linguagem, é tomado por seu poder criador, que lhe revela uma dimensão de sua existência e de seu jeito de estar presente às coisas. Nesse nível, ele se coloca em situação de silêncio e de escuta de uma palavra que ele não domina, pois ela o precede e o interpela. Esta doação de sentido originária o constitui como sujeito receptor e como sujeito crítico.⁴⁵⁵ Ela o acompanha e o conduz ao que há de mais essencial nele, unificando-o e falando-lhe antes que ele fale.

Anterioridade da Palavra da Revelação

Ricoeur enquanto leitor crente da Bíblia insiste também na anterioridade da Palavra de Deus, cuja anterioridade de palavra poética nos dá uma aproximação filosófica. A Palavra da Revelação nos precede, constitui nosso ser, se apresentando como uma

⁴⁵⁴ RICOEUR, Paul. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique. In CENTRE THOMAS MORE. La Bible en philosophie. Approches contemporains. Paris, 1993, p. 27-28.

⁴⁵⁵ RICOEUR, Paul. La critique et la conviction : entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris : Pluriel, 2002, p. 221.

proclamação que requer nossa escuta obediente. Sem misturar os registros “a fim de permanecer fiel ao pacto antigo em virtude do qual as fontes não filosóficas de suas convicções não seriam misturadas aos argumentos de seu discurso filosófico”⁴⁵⁶, Ricoeur aborda a Escritura com o a priori de que algo de importância crucial deve ser recolhido na plenitude do discurso bíblico: a linguagem religiosa cristã não é carente de sentido, ao menos para a comunidade de fé que a reconhece como sua carta fundadora.

A aposta da fé

Esta pressuposição de dependência à Palavra, que de vem de mais alto e mais longe, está na base da leitura querigmática e confessante da Escritura.⁴⁵⁷ Ela toma a forma de uma aposta, que não se funda em nenhuma prova, mas somente nos signos. Nas fronteiras da filosofia, a fé aposta que o Transcendente se atestou na linguagem da Revelação, que dispõe de nós mais que nós dispomos dele. Ela aposta que vale a pena interpretar essa linguagem porque ela é o testemunho autêntico da presença de Deus nas comunidades judaica e cristã. Ricoeur encontra no pensamento da esperança, segundo as dialéticas kantianas e a leitura filosófica do querigma da fé, o *intellectus fidei* ou *spei*. Segundo ele, com esperança estamos nos limites da razão. Ela atesta uma nova lei, a lei da superabundância do sentido sobre o não sentido. Ela constitui também a estrutura de acolhida, a pré-compreensão filosófica necessária para a esperança teológica, que atravessa os limites da pura razão, pois antecipa na história a ressurreição dentre os mortos, apesar da morte a para além do desespero.⁴⁵⁸ A aposta da fé consiste então na esperança de que o querigma da Escritura atesta de verdade a irrupção do Totalmente Outro no mundo.⁴⁵⁹ Toda a hermenêutica bíblica e teológica está suspensa nesse testemunho “extremamente frágil” dado pelo Absoluto através da pregação eclesial.

b. Os círculos hermenêuticos

Não há leitura sem pressuposição

A interpretação é sempre situada. Ela parte da linguagem, da cultura, da história. Ela opera sempre a partir do horizonte de pré-compreensão que o leitor traz diante do texto. A esse respeito, Ricoeur vai ao encontro das intuições de Gadamer, assumidas por Bultmann, que rejeita o ideal cartesiano de uma explicação da realidade sem pressupostos ou tradição, pelo viés das ideias claras e distintas. É graças à sua pré-compreensão tácita da natureza das coisas, diz Ricoeur, que o intérprete pode realizar plenamente a obra de compreensão que ele busca. O mesmo se pode aplicar às Escrituras. Só existe relação com o texto bíblico para um intérprete que dispõe de uma “estrutura de antecipação” e que deseja estabelecer uma ligação entre o mundo de hoje e a tradição dos documentos bíblicos. Não existe tampouco relação viva com o texto bíblico sem o ato de confiança subjetiva de um leitor que aceita de arriscar a interpretação e sua própria existência sobre a compreensão do texto que ele recebe.⁴⁶⁰

Enquanto certos críticos lêem a Bíblia com uma suspeita fundamental diante de todo recurso a um poder transcendente fora da experiência humana, Ricoeur começa sua exegese com uma “presunção de simpatia” com relação à pretensão de verdade do texto bíblico. Ele se aproxima dela com a pressuposição, inaceitável para o racionalismo, de que o Absoluto se manifestou de maneira contingente em eventos e textos particulares:

⁴⁵⁶ RICOEUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris : Esprit, 1995, p. 78-79.

⁴⁵⁷ RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*, op. cit., p. 219.

⁴⁵⁸ RICOEUR, Paul. *La liberté selon l'espérance*. In *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 400-401.

⁴⁵⁹ RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*, op. cit., p. 219.

⁴⁶⁰ Herméneutique. *Les finalités de l'exégèse biblique*. In CENTRE THOMAS MORE. *La Bible en philosophie*, op. cit., p. 32.

Assumirei essa contingência escandalosa para o pensamento, como um traço da pré-suposição que se apega à escuta. Pois tenho a esperança de que, uma vez entrado no movimento da inteligência da fé, descobrirei a razão mesma desta contingência, se é verdade que o acréscimo da inteligência que espero está indissociavelmente ligado ao testemunho, cada vez contingente, dado por alguns atos, por certas vidas, para alguns seres, à verdade.⁴⁶¹

Os círculos hermenêuticos

Não se trata, portanto, de sair do círculo hermenêutico, mas de entrar nele de maneira correta:

Eu me mantereí fortemente no círculo, com a esperança que, pela transferência do texto à vida, o que eu terei arriscado me será devolvido ao cêntuplo sob as espécies de um aumento de inteligência, de valentia e de alegria.⁴⁶²

Ricoeur fala mesmo de uma série de círculos hermenêuticos: eu conheço a Palavra de Deus, diz ele, instância fundadora da Escritura, porque ela me chega como Escritura; mas eu só conheço essa Escritura, lugar de manifestação da Palavra, porque ela é recebida, lida e proclamada (círculo da Palavra e da Escritura); eu dou fé a esta Palavra a fim de compreendê-la, e é compreendendo que eu a faço minha (círculo do leitor); minha leitura individual é possível porque eu recebo a Escritura de uma comunidade que autentifica sua canonicidade; mas esta comunidade aceita encontrar sua identidade e ser decifrada por esses textos que ela reconhece como fundadores (círculo da comunidade confessante); enfim, o fechamento do cânon das inaugura uma tradição que, ao longo dos séculos, enriquece o Livro (círculo da comunidade interpretante):

Por isso, a identidade da comunidade é também ritmada (...) pelo movimento de abertura e de fechamento pelo qual a interpretação responde ao ritmo do fechamento e da abertura do Livro. Fechamento da tradição tornada depósito; abertura da imaginação respondendo a situações culturais inéditas.⁴⁶³

A leitura confessante consiste então em entrar nesse jogo de intercâmbios entre a Palavra fundadora, a Escritura mediadora e a ou as tradições de interpretação.

A tradição de interpretação

Da mesma forma que Ricoeur se opõe a uma apreciação negativa da distanciação objetivante que torna possível a exegese erudita, ele também rejeita toda depreciação do que recobre o termo “tradição”, pressuposta na leitura confessante. Ele valoriza por isso o fenômeno de “tradição” com a ajuda da noção de dívida. O leitor, como a comunidade confessante, se situa diante do texto numa relação de dívida, porque herda dele uma doação de sentido que estrutura sua memória e sua esperança. Estabelece-se assim entre o texto e seus leitores uma relação de “pertença mútua”, ao que Ricoeur denomina “a coisa ou o mundo do texto”. Quem diz tradição quer dizer transmissão, transmissão de um texto através da distância temporal, transmissão das reinterpretações sucessivas que constituem a história dos efeitos de sentido da Bíblia.

2. Explicação: do conflito à convergência de métodos em exegese

Ao se afastar da dicotomia introduzida por Dilthey, entre explicação e compreensão, Ricoeur defende em todas as etapas de sua trajetória hermenêutica uma articulação dialética entre os momentos explicativo e compreensivo da interpretação. Segundo ele, os fatores de textualidade, as regras da composição do texto enquanto obra e sua fixação

⁴⁶¹ RICOEUR, Paul. Entre philosophie et théologie II : Nommer Dieu. In Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie, op. cit., p. 282.

⁴⁶² Idem, p. 281.

⁴⁶³ RICOEUR, Paul. L'enchevêtrement de la voix e de l'écrit dans le discours biblique. In Lectures 3, op. cit. p. 325.

pela escritura, exigem para sua leitura que se recorra a procedimentos objetivos. Em seu estudo de Bultmann⁴⁶⁴, ele afirma com vigor que o momento da exegese propriamente dita é o da explicação do sentido textual. Só depois desse momento, pode-se passar ao da apropriação existencial. Nesse sentido se entende seu adágio: “explicar mais é compreender melhor”, que ele usa também para a exegese. Vejamos como ele articula no momento da explicação o plural dos métodos exegeticos.

a. Métodos plurais

As ciências dos textos estudadas por Ricoeur o conduzem a preconizar a utilização de várias formas explicativas: a explicação genética, a explicação pelos materiais subjacentes, a explicação semiótica ou estrutural, a explicação por convergência otimizada.⁴⁶⁵ Ele reconhece para a exegese bíblica a necessidade também de uma pluralidade de abordagens eruditas, como a dos diversos métodos que compõem a assim chamada exegese histórico-crítica, o método semiótico, as diversas figuras da análise literária, a leitura canônica de intertextualidade, a abordagem tipológica etc.

Ricoeur conhece os conflitos que opõem esses diversos métodos, mas busca, como já foi assinalado, articulá-los num mesmo seguimento do arco hermenêutico. Ele propõe aos exegetas regras de dietética intelectual que valem para cada um desses métodos. Com isso ele quer evitar o exclusivismo de um só método e a justaposição eclética de uma multiplicidade de métodos. Vejamos alguns critérios que ele elenca.

Primado das finalidades exegeticas sobre as ciências instrumentais: Todo método comporta, segundo Ricoeur, pressuposições. É necessário então se perguntar para cada um qual teoria da linguagem, da palavra, da escritura, do sentido, do texto ele veicula. Pois seria uma pena se a exegese fosse tomada rapidamente pelas ciências dos signos e do texto, que permanecem para ele como instrumentos.

Não existe método exclusivo: Nenhum método pode se pretender definitiva e exclusivamente válido. O exegeta deve tomar consciência dos limites e vantagens operacionais do método que privilegia, sem buscar chegar rapidamente e a todo preço a uma síntese. É utópico querer utilizar vários métodos ao mesmo tempo. É preciso se resignar a fazer uma opção metodológica, abrindo-se, desde o começo a outras teorias para uma correção mútua.

Interdisciplinaridade desejável: O exegeta é chamado a exercer uma particular vigilância quanto aos pontos fracos de seu método, de maneira a poder desenhar, nas fronteiras de sua prática, as passarelas e pontos de entrecruzamento possíveis com outras abordagens. Ricoeur preconiza assim o trabalho exegetico em grupo interdisciplinar de colaboradores, pois, segundo ele, “existe uma ecclesia da pesquisa”.

b. Conflito e convergência de métodos em exegese erudita: o exemplo do método histórico-crítico e da análise semiótica

Entre as múltiplas formas de exegese científica que Ricoeur menciona, retomaremos duas às quais ele deu muita atenção ao longo dos anos: o método histórico-crítico e a análise estrutural ou semiótica. Seguiremos a apresentação que ele faz das características e finalidades de cada um desses métodos. Em seguida veremos quais retificações ele propõe a cada um, sobretudo se se procede ao entrecruzamento de ambos. Enfim, mostraremos o exemplo dado por Ricoeur de sua possível convergência.

⁴⁶⁴ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 388-389.

⁴⁶⁵ RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*, op. cit., p. 50.

A. O método histórico-crítico

Embora Ricoeur tenha oferecido raras reflexões sobre as características e questões do método histórico-crítico, ele manteve sempre sua necessidade. Segundo ele, por mais que a exegese dê um acréscimo de sentido é sempre no sentido histórico que esse sentido se edifica.⁴⁶⁶

1. Características

O método histórico-crítico tem como principal característica pôr o texto bíblico à distância da observação e tratá-lo como qualquer outro texto. Por causa desta distanciação objetivante, ele não requer do exegeta uma adesão de fé prévia, mas somente a honestidade e a curiosidade intelectuais. Ele é fundamentalmente de ordem genética, ou seja, visa a reconstruir “a história da formação do texto”.⁴⁶⁷

Segundo suas diversas variantes, o método histórico-crítico percorre esta história genealógica num sentido ou noutro. A busca das fontes remonta, primeiro, a quem do texto, rumo às camadas anteriores, cada perícopo sendo o produto de um número variável de escrituras, a fim de reencontrar o meio (o *Sitz im Leben*) primitivo que deu nascimento a seu núcleo originário. Em outro sentido, ele busca a história da redação (a *Redaktionsgeschichte*), explorando a linha descendente do processo genealógico para reconstituir a história da composição do texto. Ele se interessa ainda pela versão final do texto, não em função de sua perspectiva comunitária e dos efeitos de sentido que produz no decorrer da história, mas como ponto de chegada do processo redacional.⁴⁶⁸

Ricoeur distingue uma terceira modalidade de exegese histórico-crítica, à qual se refere com maior frequência e que constitui uma ponte para o método semiótico: a história das formas (*Formgeschichte*). Esse método combina uma abordagem histórica com um ponto de vista “anatômico”, que a análise estruturalista torna sua: ele estabelece uma tipologia de gêneros e sub-gêneros, mas ao mesmo tempo põe em evidência as leis de transformação que presidem à transição de uma camada redacional à outra.⁴⁶⁹

2. Pressupostos filosóficos

Embora seja insubstituível, Ricoeur suspeita que o método histórico-crítico é vítima de várias aporias filosóficas. Ele se esgota numa interminável busca de estádios redacionais hipotéticos, porque está marcado pelo relativismo do historicismo filosófico: ele pode querer opor-se a alguma forma de dogmatismo considerando toda crença como variável e relativa. Ele arrisca por isso de ser contaminado pelo psicologismo e pelo sociologismo: as crenças nada mais seriam que a expressão de mentalidades ou de sistemas de organização social, econômica ou política.⁴⁷⁰

3. Perigos e retificações

Sem negar seu valor, Ricoeur mostra três ilusões das quais devemos nos proteger ao utilizar o método histórico-crítico, se queremos entrar no círculo hermenêutico:

A ilusão da fonte

É ilusório pretender captar um texto a partir de suas fontes. Pois é o texto final que articula suas fontes e não as fontes que engendram o texto. A análise estrutural fornece

⁴⁶⁶ RICOEUR, Paul. Pensando biblicamente, op. cit., p. 8.

⁴⁶⁷ RICOEUR, Paul. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique, op. cit., p. 28.

⁴⁶⁸ Idem, p. 30.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 29.

⁴⁷⁰ RICOEUR, Paul. Du conflit à la convergence de méthodes en exégèse biblique. In LÉON-Dufour, Xavier. Exégèse et herméneutique. Paris : Cerf, 1970, p. 36.

uma noção crítica de fonte: “... a origem de um texto é ela mesma uma função do texto, deste texto; a compreensão se faz então sempre no ir e vir do texto a suas fontes e de suas fontes ao texto; sobre esse duplo trajeto a dimensão diacrônica permanece uma dimensão do texto”.⁴⁷¹

A ilusão do autor

Já que o texto rompeu suas amarras com a situação originária de sua produção como discurso, a intenção do autor só é acessível como função do texto: O autor é precisamente aquele que denuncia ou anuncia o texto, por retro-referência àquele que o escreveu; o autor é o autor do texto.⁴⁷²

O autor que nomeamos como sacerdotal, por exemplo, e que é provavelmente uma escola de escribas, é reconstituído pelo método ele mesmo.

A ilusão do destinatário

Da mesma forma, o primeiro destinatário é também o resultado de uma reconstituição por procedimentos críticos. É vão reduzir o sentido do texto àquilo que compreendeu seu auditório original. Para Ricoeur, a significação do texto é o ato que ele produz diante de sua própria tradição, o “trabalho” do sentido, segundo a dialética tradição- interpretação, cujo estado terminal ou fruto é o texto:

E a interpretação é por sua vez o trabalho da hermenêutica, prolongando o trabalho do texto sobre si mesmo, sobre suas fontes, sobre suas etapas redacionais anteriores. É nesse sentido que a interpretação é um re-dizer, a reativação do trabalho do dizer.⁴⁷³ E o trabalho hermenêutico é “ um trabalho normatizado pelo trabalho constitutivo do texto”.⁴⁷⁴ É ilusório reduzir o trabalho da interpretação à determinação de estados redacionais do texto, que terão como únicos interlocutores os membros da comunidade exegetica universitária.

4. Valor insubstituível

Isso não significa, porém, que Ricoeur alimente uma hostilidade com relação aos métodos genéticos. Ele declara que eles devem ser retificados em contato com a análise semiótica, mas também segundo suas exigências internas, ou seja, devem ser corrigidos, mas não substituídos.⁴⁷⁵

De fato, os leitores da Escritura pertencem à mesma linha da tradição que o texto, o qual é ele mesmo a retomada de uma tradição. A exegese não diz respeito somente aos códigos literários que regulamentam o agenciamento textual, ela visa ... aos testemunhos que estão na origem dos textos. A relação evento-testemunho é o referente do texto. Por sua vez, o testemunho é o vestígio de uma tradição que constitui sua dimensão diacrônica.⁴⁷⁶

A interpretação se inscreve então no prolongamento da cadeia tradição-texto, e ela também produz tradição. A exegese bíblica deve permanecer histórico-crítica porque, fundamentalmente, texto e comunidade interpretante fazem parte da mesma tradição,

⁴⁷¹ Idem, p. 292.

⁴⁷² Ibid., p. 292.

⁴⁷³ Ibid., p. 293.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 294.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 290-291.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 291.

antes de toda distanciação: O envolvimento histórico do texto e do leitor é a condição de objetivação e da distanciação postas em obra por todo método analítico e crítico.⁴⁷⁷

B. O método semiótico

Originário do exterior da hermenêutica bíblica, contrariamente ao método histórico-crítico, que é co-natural à exegese, o método estrutural engloba também uma pluralidade de variantes. Ricoeur considera de preferência as correntes oriundas de Propp, Lévi-Strauss e, sobretudo, Greimas, a saber, a escola formalista francesa, que privilegia a narrativa enquanto modalidade discursiva paradigmática.⁴⁷⁸

1. Características

A análise estrutural dá uma prioridade absoluta ao texto terminal e a algumas etapas de produção que ele atravessou. Pela organização semântica em isotopias e a construção do quadrado semiótico, ela visa a determinar o funcionamento da produção do sentido no interior dos meandros do texto. Como o método genético, ela introduz uma distanciação objetivante, não mais no tempo, mas na espessura mesma do texto, cavando abaixo da superfície para atingir o nível de profundidade. Ela distingue os seguintes planos: 1) “o da manifestação” ou nível figurativo; 2) “o dos investimentos antropológicos” ou o nível dos actantes, dos programas narrativos e dos objetos-valores; 3) o da constituição do sentido ou nível de profundidade, ou seja, a “lógica de transformação” que preside ao funcionamento do texto e que não aparece numa primeira leitura imediata.⁴⁷⁹

2. Pressupostos

A análise estrutural é subentendida por pressupostos filosóficos contrários aos do método de tipo arqueológico. Trata-se de um método anti-histórica, pois o sistema da língua vence sobre a palavra, a sincronia sobre a diacronia; anti-psicológico, pois o sentido reside somente na combinação diferencial dos valores do sistema; anti-sociológico, pois não há relação causal entre o contexto sócio-econômico e o arranjo do texto.⁴⁸⁰ Tudo repousa no princípio de base de homologia estrutural entre os diferentes níveis lingüísticos, apesar da novidade introduzida pela frase enquanto instância de discurso.

3. Retificação

Ricoeur, ao mesmo tempo em dá um lugar a esse método no processo hermenêutico, mostra suas lacunas, sobretudo quando ele se deixa contaminar pela ideologia do estruturalismo filosófico. Para o filósofo francês, falta ao modelo semiótico o momento sintético da frase, que é a instância de discurso, portadora de sentido e de referência. Como ele diz a Roland Barthes, numa das mesas redondas transcritas na obra *Exégèse et herméutique*, ele recusa a ideologia estruturalista: ... porque a frase mínima será sempre certo operador de sentido que, compondo e não mais dividindo (a frase não é analítica), consiste em dizer alguma coisa sobre alguma coisa... Mas, na verdade vocês estão sempre abaixo ou acima da frase, nunca estão na frase.⁴⁸¹

Confinada à analítica, a abordagem semiótica edifica codificações abstratas e decide no vivo do processo vital da emissão do texto, que ela não reconhece como segmento de comunicação.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Ibid., p. 292.

⁴⁷⁸ RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*, op. cit., p. 64.

⁴⁷⁹ RICOEUR, Paul. *Du conflit à la convergence de méthodes en exégèse biblique*. In LÉON-Dufour, Xavier. *Exégèse et herméutique*. Paris : Cerf, 1970, p. 39-44.

⁴⁸⁰ Idem, p. 37-39.

⁴⁸¹ Ibid., p. 261.

⁴⁸² Ibid., p. 288.

Muitos elementos do método são deixados à argúcia do intérprete, como a decomposição em semas, a denominação das isotopias ou o reagrupamento dos conteúdos semânticos. Chega-se assim a uma espécie de determinismo do código sobre o sentido, o que é particularmente forte no caso do quadrado semiótico. Para Ricoeur, é o trabalho dinâmico do texto que produz a estrutura. O quadrado só vem depois, para tentar organizar os valores significantes do texto.

Corre-se então o risco de se querer a todo custo os percursos de sentido correspondentes ao quadrado, excluindo-se desta determinação fechada o que não entraria nela. Para Ricoeur, a noção mesma de isotopia, concebida como nível unívoco de discurso, não se sustenta, porque desde o plano figurativo, efeitos de metaforização e de plurivocidade aparecem. Enfim, diz ele, a análise estrutural não acorda nenhum estatuto particular ao texto bíblico, pois ela tende a negligenciar o que de fato faz sua especificidade, a saber, a referência ao Nome do Deus transcendente e à morte-ressurreição do Cristo, assim que ao ato de fé que a Bíblia tem a intenção de provocar nos seus leitores. Assim, a categoria de isotopia vacila quando ensaia de estabilizar a temática dita “isotopia religiosa”, cujo papel é o de provocar a narrativa além dela mesma. O método mostra seus limites porque é incapaz de dar conta das expressões-limite das parábolas, por exemplo, que põem em ação o processo de transgressão metafórica.⁴⁸³

4. Lugar no arco hermenêutico

O método semiótico põe então o leitor à distância da autoridade eclesial e canônica do texto escriturístico. Isso significa que ele exclui os outros métodos e que não pode se articular com uma leitura crente no seio mesmo do arco hermenêutico? Para Ricoeur, os ganhos tirados do uso da análise estrutural são apreciáveis. Por um lado, ela previne a exegese das vicissitudes às quais o historicismo psicológico da hermenêutica romântica risca expô-la: o que conta, no que é revelado, é o texto, nada mais que o texto, todo o texto, onde tudo é nivelado, contemporâneo, sincrônico.⁴⁸⁴ Em seguida, ela pode ajudar a sublinhar a singularidade de cada texto, sobretudo se não se contenta em discernir as leis gerais subjacentes ao texto para subsumi-los numa classe da qual ele nada mais seria que uma concretização accidental, mas que mostra como tal texto é o ponto de intercessão único de certo número de códigos sempre mais afinados.

Outro benefício a retirar do recurso ao método semiótico, a correção que ele propõe a certas lacunas da exegese histórico-crítica. Ao levar em conta só o estado terminal do texto canônico, a análise estrutural não se perde nas tentativas, às vezes hipotéticas, de reconstrução das camadas redacionais sucessivas. Mais que dissociar, como o faz a exegese histórico-crítica das parábolas, a narrativa propriamente dita de seu comentário explicativo, atribuindo o primeiro ao núcleo das “ípsissima verba” de Jesus e o segundo à comunidade apostólica, o método semiótico tem por um fato textual significativa a interação entre esses dois elementos, assim como a inserção da parábola tomada como um todo no corpus evangélico global.

Tomado no arco hermenêutico, o método estrutural “retificado” joga um papel heurístico precioso, sem que a finalidade da exegese seja alterada. Ricoeur está persuadido de que o caráter formal do procedimento de objetivação pode ser reconhecido no interior mesmo da semiótica. A análise estrutural tem por função, no seio do arco hermenêutico, deslocar a inteligência do sentido da semântica de superfície do texto bíblico para uma semântica de profundidade, “onde são levadas à luz proposições sobre as situações-limite do ser humano”.⁴⁸⁵

⁴⁸³ RICOEUR, Paul. La Bible et l’imagination. In Revue d’histoire et de philosophie religieuses 66 (1982), p. 359.

⁴⁸⁴ RICOEUR, Paul. Du conflit à la convergence de méthodes en exégèse biblique. In LÉON-Dufour, Xavier. Exégèse et herméneutique. Paris : Cerf, 1970, p. 287.

⁴⁸⁵ Idem, p. 52.

Assim corrigido, o método semiótico não elimina a referência do discurso a um mundo possível. Ele previne a hermenêutica bíblica contra a tentação de correr muito rápido à aplicação existencial. A apropriação aparece então como a contrapartida da distanciação indispensável que a precede. O que deve ser apropriado, não é o vivido psicológico do autor, é o sentido do texto e aquilo sobre o que o texto abre por seu poder referencial. A análise estrutural contribui assim ao desdobramento do mundo do texto e ao desapego do “eu” narcísico, para fazer aparecer o “si” autêntico. Assim concebida, a apropriação é a nova compreensão do si mesmo engendrada por uma compreensão do texto que a análise estrutural terá deslocado de sua semântica de superfície para sua semântica de profundidade.⁴⁸⁶

3. Momento hermenêutico: ato de leitura e apropriação

“Explicar mais, é compreender melhor”. Para Ricoeur, a interpretação da Escritura deve passar pela fase “ascética” das mediações críticas, fornecidas pelos diversos tipos de exegese científica. Já que na primeira apreensão global do texto, o sentido é captado de maneira conjectural, procedimentos de validação são necessários para verificar a pertinência desta presunção inicial. E as abordagens explicativas são requisitadas para permitir ao sentido objetivo do texto de se desdobrar plenamente. A compreensão se encontra no fim da explicação, não ao lado, nem acima ou contra. É possível escutar a Palavra de Deus hoje somente se nos submetemos ao que o texto diz. Esse processo de Palavra não escapa à necessidade de inteligência crítica, nem à exigência de probidade requisitada para qualquer outro texto, em nosso mundo científico. Mas esse rigor explicativo não tira nada à nossa “constituição confessante”.⁴⁸⁷

Na verdade, observa Ricoeur, o trabalho exegético nada mais é do que um tempo intermediário, que se trata de pôr ao serviço da retomada criadora pelo leitor e pela comunidade de hoje. Buscar a intenção significativa do texto só tem sentido se ela é retirada por aquele a quem ela é destinada no processo de comunicação. O filósofo francês se aplica então a desdobrar o arco interpretativo bíblico até seu termo, que ele chama de reativação do dizer do texto, captada pela imaginação do trabalho do texto sobre ele mesmo, ato de leitura confessante de si diante do texto, compreensão, momento hermenêutico propriamente dito ou apropriação do sentido. Vejamos o que se tornam as categorias de sua hermenêutica geral, nesse último tempo da interpretação, quando ele as aplica à hermenêutica bíblica.

a. Reativação do dizer do texto

A tese central que Ricoeur defende em todos os seus grandes ensaios em hermenêutica bíblica é que antes de ser interpretação do texto ou sobre o texto, a interpretação é uma operação hermenêutica interna ao texto, um trabalho no e pelo texto. A interpretação do texto pelo leitor, longe de ser uma violência feita ao texto, um ato exercido do exterior pelos exegetas, pelos teólogos e pela comunidade crente, consiste, primeiro e antes de tudo, em captar o dinamismo desta operação. Por isso, ler o texto é acompanhar “o dinamismo interpretante do texto ele mesmo. O texto interpreta antes de ser interpretado. É assim que ele é ele mesmo obra de imaginação produtora antes de suscitar no leitor um dinamismo interpretante análogo ao seu”.⁴⁸⁸

Esta tese se torna o fio condutor metodológico da prática hermenêutica bíblica de Ricoeur. Encontramo-la na maior parte de seus estudos sobre os textos da Escritura:

⁴⁸⁶ Ibid., p. 53.

⁴⁸⁷ RICOEUR, Paul. *Herméneutique biblique*, op. cit., p. 44.

⁴⁸⁸ RICOEUR, Paul. *La Bible et l’imagination*, op. cit., p. 356.

. A polifonia tensional das formas literárias no Antigo Testamento e aquelas, correlativas, da temporalidade e da nomeação de Deus que aí são levadas à reflexão; . A operação imanente de estruturação da Bíblia hebraica segundo os três grandes grupos de escritos da Tríade rabínica. O trabalho do texto pela retomada interpretativa de camadas redacionais anteriores; A metaforização da forma narrativa nos relatos-parábolas e a parabolização pelo jogo de intertextualidade de todo o corpus evangélico; . A interação da narração e da confissão de fé no Hexateuco e nos narrativas interpretativas da Paixão; A extravagância paradoxal do Nome de Deus e da Cruz do Cristo, que atravessa todas as modalidades discursivas, as coordena e indica sua incompletude.

A tarefa essencial da interpretação consiste desde então em esclarecer, em fazer jogar ao máximo e em prolongar o processo hermenêutico que está em ação através de toda a Bíblia cristã, em cada um dos dois Testamentos, e de um ao outro Testamento. Ricoeur afirma que, já que existe nos textos da Escritura uma concorrência de interpretações plurais, a interpretação deve refletir isso e deixar falar todas as vozes do texto bíblico, por mais estranhas, desconcertantes e chocantes que elas possam parecer.

b. Dialética explicar-compreender

A articulação entre o trabalho do texto e o trabalho da interpretação se joga também aqui na dialética entre o explicar e o compreender. Vejamos como ele a explora.

Da pré-compreensão à explicação: procedimentos de validação

A interpretação de um texto bíblico começa sempre por uma aposta no sentido, segundo o ponto de vista necessariamente limitado do intérprete. Como o sentido do texto tomado como um todo não é a justaposição do sentido de cada uma de suas partes, é necessário construir certa hierarquia de seu propósito.

Esta dimensão perspectivista e parcial requer procedimentos de validação, a fim de verificar a solidez das hipóteses iniciais. É sobre esse percurso de validação de uma pré-compreensão que a hermenêutica deve incorporar os métodos explicativos da exegese científica.

No entanto, Ricoeur esclarece bem que o problema dos critérios de validação de uma leitura, no contexto da interpretação da Escritura, não pode ser totalmente regulado segundo a lógica da verificação empírica das ciências exatas, ou mesmo segundo a das ciências humanas, a saber, a validação operada por “observadores múltiplos e neutros”. No caso da Bíblia, isso não ocorre assim. Existe uma circularidade hermenêutica: O que nos reúne, é que nós nos consideramos como constituídos em nossa “identidade narrativa” pelo fato que fomos escolhidos para nos situar no espaço de leitura dos textos que nos falaram desde nossa infância ou nossa conversão.⁴⁸⁹

Distinguir uma hermenêutica válida de outra que não o seria “uma escolha existencial que é ao mesmo tempo ligada a uma abordagem objetiva e explicativa”.⁴⁹⁰

Da explicação à compreensão

O que os métodos explicativos detalham, o que as abordagens genéticas cavam para trás, o que a análise semiótica põe em relevo para dissecá-lo anatomicamente, o momento hermenêutico de compreensão reúne, retoma, reativa, desdobrando a intenção do texto e seu mundo “para adiante”.⁴⁹¹ O método arqueológico, ao pôr o texto à distância para discernir as etapas de composição, extrai o trabalho do texto sobre si

⁴⁸⁹ RICOEUR, Paul. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique, op. cit., p. 43.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ RICOEUR, Paul. Du conflit à la convergence de méthodes en exégèse biblique. In LÉON-Dufour, Xavier. Exégèse et herméneutique. Paris : Cerf, 1970, p. 53.

mesmo, sobre suas fontes e sobre suas camadas redacionais, e a resposta dada pelos escritores bíblicos aos problemas de sua época. Compreender o texto é situar-se na mesma tradição que ele, prolongar seu dizer, a fim de responder às questões de nossa época. Trata-se de um novo ato de palavra, que reatualiza a palavra querigmática conduzida pelo texto e a história de sua interpretação.⁴⁹² O método semiótico acentua a distanciação diante do texto deslocando sua semântica de profundidade. Compreender o texto é retomar o sentido que brota no nível dessa semântica profunda, reativar a direção de pensamento que ele abre por seu poder referencial e assim se apropriar do ser-aomundo novo que ele desdobra fora dele. É seguir o movimento da configuração “imane” do texto rumo à sua referência exterior “transcendente”.⁴⁹³

c. Dialética exegese científica-leitura confessante

Se existe relação dialética entre explicar e compreender na interpretação bíblica é porque os métodos explicativos sinalizam seu próprio ultrapassamento e, em retorno, porque só existe atualização possível pelo leitor do sentido do texto resgatado pelas abordagens objetivantes. Do mesmo modo Ricoeur mostra a articulação dialética entre os métodos científicos e a leitura confessante: ele quer estabelecer por quais traços a exegese científica aponta na direção da leitura crente e, em retorno, por quais características esta última pode e deve integrar em sua trajetória o momento da explicação científica, sem que a autonomia da primeira e a especificidade da segunda sejam alteradas.

Conclusão

A apresentação proposta nesse texto é apenas um esboço de uma pesquisa que deverá ainda prolongar-se, seja aprofundando algumas leituras feitas por Ricoeur de textos e temas bíblicos importantes, seja, mostrando outros desdobramentos da articulação que ele faz entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica. O interesse dessa apresentação é trazer para a exegese feita na América Latina novas perspectivas teóricas, que certamente contribuirão em seu enriquecimento, como também darão à leitura de Ricoeur novos desdobramentos, promissores para o trabalho de leitura da Bíblia.

⁴⁹² RICOEUR, Paul. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique, op. cit., p. 29-30.

⁴⁹³ RICOEUR, Paul. Du conflit à la convergence de méthodes en exégèse biblique. In LÉON-Dufour, Xavier. Exégèse et herméneutique. Paris : Cerf, 1970, p. 52-53.

GT 4 - TEMAS CONTEMPORÂNEOS DE TEOLOGIA

Coord.: JOÃO DÉCIO PASSOS

EM BUSCA DE UMA FENOMENOLOGIA DA LIDERANÇA: Implicações para a Liderança Comunitária e a Educação Cristã

Prof. Dr. Marinilson B. da Silva*

O universo de estudos sobre líderes e lideranças é enorme. Não é por menos que seja assim, afinal, a questão de liderança, não é só parte constitutiva, mas formativa e normativa dentro do processo relacional da sociedade. *O que se entende por ser-líder e liderança? O que determina o seu significado?* Portanto, esse estudo tem como objetivo resgatar a perspectiva do significado do ser-líder, a partir da busca e compreensão por uma Fenomenologia da Liderança e suas possíveis contribuições e implicações para a liderança comunitária e a educação cristã, com base nas ideias de Paul Thompson (1993), Thomas Groome (1985).

INTRODUÇÃO

Muitos livros sobre liderança têm sido escritos ultimamente, e são incontáveis os cursos e seminários que tentam explorar todas as tendências: lideranças empresariais, liderança participativa, as teorias do autogerenciamento, Qualidade Total, entre outras, tendo sempre como premissa básica o desenvolvimento de líderes. Algumas teorias demonstram preocupação com o bem-estar do indivíduo, outras apenas com o lucro, mas independentemente dos argumentos utilizados, em todas é ressaltada a importância da liderança para a sociedade.

O universo de estudos sobre líderes e lideranças é enorme. Não é por menos que seja assim, afinal, a questão de liderança, não é só parte constitutiva, mas formativa e normativa dentro do processo relacional da sociedade.

O conhecimento sobre liderança é amplo e ao mesmo tempo deficiente por não contemplar o que se considera fundamental no delineamento do problema do referido estudo e para uma compreensão completa desse fenômeno: *O que se entende por ser-líder e liderança? É possível diferenciá-los? O que determina o seu significado?*

Muitas teorias têm sido elaboradas a respeito de liderança a partir de um foco de atenção ou abordagem predominante. Por isso, cabe fazer inicialmente, *uma distinção entre "O líder como pessoa" e "estilo de liderança como forma"*. O líder é a pessoa no grupo, à qual foi atribuída, formal ou informalmente, uma posição de destaque para dirigir e coordenar as atividades relacionadas a uma determinada tarefa. Sua maior vinculação prende-se à consecução de algum objetivo específico no grupo ou pelo grupo. Por outro lado ressalta-se que, a maneira ou a forma pela qual uma pessoa numa posição de líder irá conduzir o grupo, é chamada de *"Estilo de liderança ou Forma de Liderança"*.

* UFPB-CE-DHP-PPGCR

Frete a essas colocações, considero que se torna necessário uma tomada de consciência em relação ao resgate do *significado do ser-líder*, pois muito se tem publicado a respeito de liderança, mas pouco a respeito do que significa ser-líder.

Portanto, parto do princípio que é necessário compreender essa dimensão reconhecendo-se prontamente a concepção de que líderes estabelecem relações de *significação*⁴⁹⁴, isto é, atribuem significados à realidade em que se encontram desenvolvendo assim o seu processo de ser-líder.

Acredito que um estudo que enfatize a questão do *Significado*⁴⁹⁵ contribua para a ampliação da compreensão do ser-líder e de suas interações que se estabelece na sua prática cotidiana.

1. EM BUSCA DO FENÔMENO – CONCEPÇÕES ACERCA DE LIDERANÇA

Em pesquisa realizada no mestrado em Educação⁴⁹⁶, visualizou-se o aprofundamento temático sobre liderança, percebendo-se que os atributos psicológicos que um líder deveria ter no processo de formação de lideranças, segundo Minicucci⁴⁹⁷, são: inteligência, atração pessoal, linguagem fluente, domínio, boa capacidade de convencer, entre outros. Contudo, esses resultados não são, por si só, determinantes, pois não existem provas evidentes e confiáveis quanto à existência de *características universais de liderança*. Isto porque os líderes não funcionam isoladamente. Sua liderança, sua influência, se desenvolve dentro de um contexto cultural, social e físico. Portanto, as qualidades, as características e as perícias de um líder são, em parte, influenciadas pelas oportunidades de situações em que o indivíduo tem que agir como um líder⁴⁹⁸.

Minicucci⁴⁹⁹ e Tannenbaum⁵⁰⁰, definem o processo de liderança como a influência interpessoal numa situação, que por intermédio do processo de comunicação interpessoal seja atingida uma meta, ou metas especificadas. A liderança sempre envolve influência por parte do líder (influenciador), para afetar o comportamento de um seguidor (influenciado) ou seguidores numa determinada situação. Aqui se verifica a importância de três elementos: o líder, seguidor e situação, onde o processo de influência interpessoal ocorre por intermédio da comunicação, cuja finalidade é atingir uma meta ou metas especificadas.

Minicucci⁵⁰¹, transcreveu uma experiência realizada por psicólogos da Universidade de Iowa sobre estudos de liderança. Eles organizaram três grupos de trabalhos experimentais. Um deles era dominado por um líder autocrático, outro chefiado por um líder democrático e outro por um líder permissivo, no sentido de permissão livre.

Os pesquisadores, com isto, notaram diferença na atmosfera de trabalho, no comportamento dos elementos do grupo e nas realizações e no desempenho dos três grupos.

O grupo com líder autoritário, tendia a ser mais agressivo e briguento. Quando a agressão era expressa, ela se dirigia a outros membros do grupo e não ao líder. Dois elementos do grupo, preferencialmente, foram alvos de hostilidades. Alguns indivíduos passaram a depender completamente do líder só trabalhando quando ele estava presente. Quando o líder se afastava do grupo, o trabalho não progredia com a mesma intensidade. Nas frustrações, esse grupo tendia a se dissolver e a utilizar-se de recriminações e acusações pessoais.

⁴⁹⁴ A compreensão do processo de significação do indivíduo acontece pela interpretação da sua vivência e experiência, caracterizando o que o filósofo Husserl chama de o Mundo da Vida do indivíduo.

⁴⁹⁵ O indivíduo como pessoa estabelecendo relações de significações com o seu cotidiano.

⁴⁹⁶ SILVA, Marililson B. O Significado do Ser-Líder. Porto Alegre: Biblioteca Central da PUCRS, 2000. Dissertação de mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio G. do Sul.

⁴⁹⁷ MINICUCCI, Agostinho. *Psicologia aplicada à administração*. São Paulo: Atlas, 1983. P.20-21

⁴⁹⁸ Minicucci, op.cit., p. 23.

⁴⁹⁹ Minicucci, op. Cit.,p. 27.

⁵⁰⁰ TANNENBAUM, R. et al. *Liderança e organização*. São Paulo: Atlas, 1970. P. 15-16.

⁵⁰¹ Minicucci, op.cit., p.31

No grupo com líder democrático, os indivíduos conviviam amigavelmente. Havia mais atitudes amistosas e ligadas às tarefas. As relações com o líder eram mais espontâneas. As pessoas trabalhavam mesmo quando o líder estava ausente. Sob frustrações o grupo buscava organizar-se para fazer frente às dificuldades.

No grupo com líder permissivo, o trabalho progredia desordenadamente e pouco. Embora houvesse considerável atividade, a maior parte dela era improdutivo. Os componentes do grupo perdiam boa parte do tempo em discussões e conversas sobre assuntos pessoais.

Minicucci⁵⁰², concluiu que o processo de formação de lideranças também é uma questão *situacional*, ou seja, a sabedoria do líder está em saber *quando* usar tal e *qual* método. Assim, uma questão importante no exercício da liderança é aprender a variar de técnica de acordo com as diferentes *condições e pessoas* com as quais se defronta em seu trabalho.

Gibb⁵⁰³, ao analisar os diferentes conceitos de líderes, mostra que diante da pergunta “quem é o líder?” a resposta mais comumente dada é “o ocupante de um cargo de direção”. Vemos aqui que o ser líder é confundido com o papel ou função de ser chefe ou com qualquer pessoa que ocupe formalmente uma posição de direção.

Bales⁵⁰⁴, estudou a questão da liderança em função das escolhas sociométricas, chegando à conclusão de que nem sempre aqueles que contribuem com as melhores idéias no grupo são os mais aceitos. Ele percebeu que à medida que o membro do grupo está participando mais, exigindo mais participação do grupo, está também perdendo na sua aceitação junto ao grupo. Isto porque a sua maior participação acaba provocando reações contrárias. Segundo Bales⁵⁰⁵, os membros que mais contribuem em idéias e realizações são mais ou menos aceitos pelo grupo, dependendo dos diferentes momentos que o grupo esteja vivendo.

Analisando os estudos de Bales⁵⁰⁶ e de Furniss⁵⁰⁷, verificou-se que estes citam uma experiência muito interessante. Grupos de estudantes foram pagos para trabalhar juntos em centros de observação. Sua tarefa era solucionar certos problemas a eles dados. Estes alunos nunca se haviam visto antes, e não havia nenhuma liderança pré-designada. A resolução destes problemas requeria que eles se reunissem várias vezes. Com base na observação do que acontecia durante estes encontros, percebeu-se que o primeiro papel na construção de líderes a acontecer, foi o de *líder instrumental*. Este líder que surgiu era alguém que organizou e guiou o grupo na realização da tarefa. Era um líder que tendia a ser diretivo, concentrado na tarefa, mas com dificuldade de interagir com as idéias e sentimentos dos outros e com críticas quanto a sua liderança. No segundo encontro do grupo, um segundo tipo de líder emergiu, um *líder expressivo*. Diferentemente do primeiro, sua maior habilidade estava em trabalhar os conflitos e manter o grupo coeso. Evidentemente houve conflito entre estes dois líderes, mas com o tempo aconteceu uma coalizão entre os mesmos, cada um evidenciando respeito para com o outro e assim possibilitando uma melhor realização da tarefa.

Estendendo este estudo a uma gama maior de grupos informais, percebeu-se a mesma tendência a uma liderança dual. Disso se infere como ideal a percepção da necessidade destas duas lideranças dentro de um grupo. Alguns como Thompson⁵⁰⁸, tem usado os conceitos de supervisor e mentor para descrever esta liderança dual. Sendo que supervisor é aquele que se preocupa mais com a realização e coordenação da tarefa e mentor aquele que lida com os sentimentos e resolução de conflitos dentro do grupo.

⁵⁰² Minicucci, op.cit., p. 35.

⁵⁰³ GIBB, C.A. Leadership. In LINDSON; ARONSON. *Handbook of social psychology*, New York: Addison-Wesley, 1968. P. 50.

⁵⁰⁴ BALES, R.F. *The equilibrium problem in small groups*. New York: T. Parsons RF, 1953, p. 80.

⁵⁰⁵ Bales, op.cit., p. 81.

⁵⁰⁶ Bales, op. Cit., p.95.

⁵⁰⁷ FURNISS, G.M. *The social context of pastoral care*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. P. 70-73.

⁵⁰⁸ THOMPSON, P. *World institute of church planting*.. Toronto: Worldteam, 1993. P. 63.

Fiedler⁵⁰⁹, considera a liderança como um processo compartilhado, mas somente considera um líder aquele membro que cumpra pelo menos uma das três características:

- a) foi designado pela organização da qual o grupo é parte, como líder do grupo;
- b) foi eleito pelo grupo;
- c) é um indivíduo que pode ser identificado como mais influente nas questões relevantes à tarefa através da escolha sociométrica.

Tannenbaum⁵¹⁰, afirma que a impressão atual é que qualquer teoria global de liderança terá de encontrar um meio de lidar com as três facetas delineáveis do fenômeno de liderança:

- o líder e seus atributos psicológicos;
- o seguidor, com seus problemas, atitudes e necessidades; e
- a situação de grupo em que seguidores e líder relacionam-se entre si.

A concentração sobre qualquer uma destas facetas do problema equivale a um exagero de simplificação de um fenômeno complexo. Com isto, uma maneira de caracterizar uma definição de construção de liderança é dizer que ela trata do assunto como *processo ou função*, e não como o atributo exclusivo de um *papel escrito*.

Abordando esta questão sobre outro ângulo, Penteado⁵¹¹, emite um conceito de liderança mais voltado às raízes behavioristas⁵¹². Para ele na conceituação da palavra “líder”, o primeiro fator a considerar é o *status* do indivíduo no grupo, ou seja, é sua *proeminência*, onde o líder é aquele que aparece no grupo. Penteado⁵¹³, afirma que em um grupo de homens de pequena estatura, o líder seria necessariamente o mais alto fisicamente. A liderança, assim seria uma forma de dominação, de força física, de impor ordens. Dominação significa exercício do poder. Poder prende-se à autoridade. Autoridade significa domínio. Domínio quer dizer influência. Para Penteado, todo homem é chefe de alguma coisa, ele nasceu para mandar e exercer domínio sobre alguma situação específica. Todo homem se torna um líder no momento em que ele exerce este domínio.

Botelho⁵¹⁴, faz uma comparação entre desenvolver gerenciamento e desenvolver liderança. Para ele, enquanto um gerente está apto e habituado a administrar hoje, o líder é alguém que está trabalhando para o amanhã. Algumas questões assumem, então, uma importância vital: O que distingue um executor de um executivo? Um gerente de um diretor? Um gerente de um líder? Não obstante as diferentes perguntas, a resposta é sempre uma só: *visão*. O que se torna mais fundamental é desenvolver líderes e esquemas que tenham a competência de fazer com que a “população” (seguidores) fique comprometida com o sucesso da missão, através da visão do líder. As empresas, ou comunidades, partidos políticos, sindicatos, movimentos populares, escolas, não poderão mais ser vistas, entendidas e administradas como se fossem apenas e tão somente “*fabricantes de lucros*”. Elas terão, necessariamente, de ser transformadas em “*perseguidoras de uma missão*.” Em outras palavras, gerenciar é, acima de tudo, obter resultados *com* e *não através* de pessoas.

Botelho⁵¹⁵, expõe um quadro mostrando as diferentes visões entre um líder e um gerente no seu processo de desenvolvimento:

⁵⁰⁹ FIEDLER, F.E. *Personality group dynamics. and situational determinants of leadership effectiveness in Cartwright e Zander*. New York: Harper and Row, 1968. P. 101.

⁵¹⁰ Tannenbaum, op.cit. p. 32.

⁵¹¹ PENTEADO, J. R.. *Técnica de chefia e liderança*. São Paulo: Pioneira, 1978. P. 68.

⁵¹² O termo “Behavioristas” vem da escola denominada “behaviorismo”, ou “comportamentalismo”. Os behavioristas que dominaram a psicologia durante cerca de trinta anos (1930-1960), enfatizavam o comportamento observável (como enfatizam até hoje). Ao estudar o comportamento eles se concentravam nos eventos ambientais e nas respostas a eles.

⁵¹³ Penteado, op. Cit., p. 69.

⁵¹⁴ BOTELHO, E.F. *Do gerente ao líder: a evolução do profissional*. São Paulo: Atlas, 1991. P. 20-22.

⁵¹⁵ Botelho, op. Cit., p. 24.

O GERENTE VÊ / ENTENDE QUE:	O LÍDER QUE VÊ/ ENTENDE QUE:
Administra Recursos Humanos	Lidera pessoas
Precisa ganhar sempre	Precisa ganhar mais do que perder
Tem todo poder	Tem competência
Conflitos são aborrecimentos	Conflitos são lições
Crises são riscos	Crises são oportunidades
Tem subordinados e chefes	Tem parceiros

Fazendo uma análise do ponto de vista teológico-religioso, Sanders⁵¹⁶, afirma que liderança é a habilidade de influenciar a outros. Explicita uma diferenciação entre o líder natural e o líder espiritual num quadro comparativo:

LÍDER NATURAL	LÍDER ESPIRITUAL
Auto-confiante	Confia em Deus
Conhece os homens	Conhece também a Deus
Torna decisões próprias	Procura também a vontade de Deus
Ambicioso	Humilde
Motivado por considerações humanas	Motivado pelo amor a Deus
Independente	Dependente de Deus

O líder espiritual seria, assim, alguém que influencia outros não apenas pelo poder de sua personalidade própria, mas pela personalidade irradiada, interpenetrada e fortalecida por Deus. Este líder espiritual seria alguém que permite que o próprio Deus tome o controle integral de sua vida. Este poder emanado de Deus passaria a influenciar a partir de si aos outros.

Sanders⁵¹⁷, também argumenta que os líderes espirituais não são feitos mediante eleição ou nomeação por homens ou quaisquer grupos de homens, nem por reuniões eclesiais (religiosas), estes apenas reconhecem o líder. Só Deus pode fazer líderes espirituais, pois esta autoridade não deriva só de capacidades humanas, mas é conferida pelo próprio Deus.

Há outra dimensão que é visualizada na questão da liderança: a sua relação com o processo educativo. Conforme essa visão, o líder é acima de tudo um educador, um pedagogo, e ensinar talvez, represente a maior responsabilidade que possa ser atribuída a um ser humano⁵¹⁸.

Dentro desta mesma perspectiva, Moscovici⁵¹⁹, argumenta que todo contexto de grupo é um laboratório educacional, e o líder é um educador dentro do grupo.

Para a professora Azevedo e Sousa⁵²⁰, o líder - enquanto entendido acima de tudo como educador - na busca do processo de construção de líderes, há de preocupar-se com *desenvolvimento de habilidades, sensibilidade situacional, flexibilidade de estilo* (construir sua própria metodologia) e *gestão situacional* (cada situação implica numa respectiva administração).

Para Gardner⁵²¹ que adota a postura cognitivista para explicar o processo de liderança, afirma: "Eu vejo a liderança como um processo que ocorre dentro das mentes do indivíduo, que vivem numa determinada cultura - um processo que exige as capacidades de criar estórias, de

⁵¹⁶ SANDERS, J. *Liderança espiritual*. São Paulo: Mundo Cristão, 1985. P. 22.

⁵¹⁷ Sanders, op.cit., p. 25.

⁵¹⁸ BARCELLOS, F. *A psicologia aplicada à administração de empresa*. São Paulo: Tecnoprint S.A., 1984, p. 64.

⁵¹⁹ MOSCOVICI, F. *Desenvolvimento interpessoal*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1985. P. 125.

⁵²⁰ AZEVEDO E SOUZA, V.B. *A tomada de decisão e a liderança no processo ensino-aprendizagem: uma abordagem crítica*. Porto Alegre: Laboratório de Pós-Graduação em Educação/PUCRS, 1986. (Fascículo 1)

⁵²¹ GARDNER H. *Mentes que lideram: uma anatomia da liderança*. Porto Alegre: Artmed, 1996, p.22.

compreender e avaliar estas estórias, e de apreciar a luta entre as estórias⁵²².” Gardner⁵²³, para alcançar este alvo, os líderes mais eficazes foram aqueles que aprenderam a usar os recursos linguístico e não linguístico à sua disposição. Desta forma se torna possível comunicar uma determinada perspectiva e uma visão de vida e de mundo, assim se tornando possível convencer aos outros. Historicamente o uso de estórias, onde consta de eventos reais ou inventados num relato proporcional através de analogias, paráfrase ou correlação onde o líder transmite a sua visão de vida, que está corporificada neste relato, tem sido o melhor veículo para isto, a criação de uma boa articulação de *estórias* são parte são parte fundamental da vocação do líder.

O autor enfatiza a diferença que existe entre o exercício de liderança dentro de organizações grandes e bem sucedidas, onde os cargos ocorrem por eleição e nomeação e a liderança que emerge fora destas estruturas. No primeiro caso, os líderes já tem a princípio, o direito de exercer autoridade e tomar decisões que acharam convenientes em virtude de seus *status*. No segundo caso, um líder se torna líder por causa das explicações, ou seja, das apologias e visões que tiveram e transmitiram. Foi o poder de comunicar aos outros suas explicações que os capacitou à liderança. Gardner, os chama de *líderes auto-ungidos de grupos não dominantes*⁵²⁴.

Existem muitos outros autores que focalizam o seu trabalho na questão de liderança, seria impossível citar todos. Mas já é possível visualizar certas tendências teóricas que fazem parte de um corpo de produção textual existente, inclusive produção de autores americanos, que em grande parte determinam o processo de compreensão de líder - liderança, ora centralizando as questões essenciais na gestão, ora na situação, nos métodos, nos estilos de liderança, em princípios. Muito dos aspectos em comum dessas ênfases teóricas sobre liderança, consiste no fato de que ambas centralizam seus prismas em fatores externos, ou seja, a liderança em grande parte é constituída de *fora para dentro*, ou seja, a liderança tem sido tradicionalmente considerada o resultado de pessoas “talentosas”, com traços dignos, influenciando seguidores a fazerem o que é necessário para a realização de metas empresariais e sociais. Acredita-se que esta visão reflete, como alguns intelectuais chamam, o “paradigma industrial da liderança”⁵²⁵.

São pouco os autores que relacionam o entendimento e a compreensão acerca da liderança, a partir da concepção de que os líderes se formam e se constroem a partir de um processo dialético estabelecendo, assim, relações de *significação*, isto é, atribuem significados à realidade em que se encontram⁵²⁶. Nessa perspectiva, falar de liderança é falar também da construção do ser. Portanto, não cabe aqui a visão da liderança como o *ser inato*, ou seja, alguns nascem para serem líderes em detrimento de outros que nascem para serem subordinados. Do ponto de vista fenomenológico, todos nascem para ser líderes, pois falar em liderança é falar em um processo existencial de construção do ser humano. Mas, se todos nascem para ser líderes, por que vemos na sociedade alguns em posição de liderança e outros não? Alguns em posição de “comando e mando” e outros não? Como vimos, confunde-se o termo liderança com “posições e cargos de chefia” e “poder”. O que presencia-se aqui, na verdade, é uma “institucionalização” da liderança que se serve de interesses autocráticos nos vários segmentos da sociedade, sejam eles políticos, econômicos, religiosos e sociais como um todo.

O objetivo do presente estudo consiste em resgatar um “olhar” para a liderança, denominada de “fenomenologia da liderança”. A fenomenologia da liderança, apresenta-se como a busca pela compreensão da liderança a partir da visão de multiplicidades de líderes, do resgate histórico-social e da dinâmica comunitária e contextual. Na perspectiva fenomenológica, a percepção do líder é sempre uma experiência do indivíduo dotada de significação, isto é, o

⁵²² Gardner, op.cit., p. 22.

⁵²³ Gardner, op.cit., p. 25.

⁵²⁴ Gardner, op.cit., p. 35.

⁵²⁵ DRUCKER, Peter F. *O Líder do Futuro*. São Paulo: Futura, 1996. P. 241.

⁵²⁶ SILVA, Marínilson B. *O Significado do ser líder*. Porto Alegre: Biblioteca Central da PUCRS, dissertação de mestrado em Educação, 2000. P. 41.

percebido é dotado de sentido e tem sentido em sua história de vida, fazendo parte do seu mundo e de suas vivências⁵²⁷.

Neste sentido o líder visualiza o fenômeno da sua liderança na perspectiva da sua experiência existencial educando-se no cotidiano de suas vivências, num processo permanente a partir da sua própria prática. A compreensão que alguém tem de si determina a sua forma de interagir com os outros. A compreensão do ser-líder está intimamente ligada pela maneira como se entende a vida e o mundo, da interação com os outros e com a sociedade.

Mas o que vem a ser a "Fenomenologia"? A que se propõe? Que relações podemos estabelecer entre o conceito de Liderança e Fenomenologia propriamente dito. Vejam seguir.

2. COMPREENDENDO O CONCEITO DE FENOMENOLOGIA

O termo Fenomenologia significa "o estudo dos fenômenos". Etimologicamente vem do grego "phainestai" (o que aparece à consciência, o como aparece, diferente daquilo que é dado). A Fenomenologia também tem esse nome porque pretende ser uma filosofia do fenômeno. Historicamente isto significa uma tomada de posição entre outras correntes filosóficas e psicológicas que a precederam, em especial o empirismo⁵²⁸.

Essas teorias introduziram uma dicotomia (divisão) entre sujeito e objeto, homem e mundo, mente e corpo. A pretensão da Fenomenologia é de não separar esses dois pólos, mas reuni-los de maneira indissociável na estrutura da consciência intencional. Dessa forma, propõe-se encarar o fenômeno "como uma estrutura, reunindo dialeticamente na intencionalidade o homem e o mundo, o sujeito e o objeto, mente e o corpo, existência e a significação"⁵²⁹.

Se a Fenomenologia pode ser dita um "estudo das essências", por outro lado ela concebe estas últimas como "essências existenciais" ocupando-se da "essência na existência" ou, mais simplesmente, das significações existenciais. O mesmo autor⁵³⁰ acrescenta que, no estudo do ser humano, a Fenomenologia atenta em não reduzir a dimensão do ser enquanto pessoa, a nenhum dos seus aspectos, embora importantes, como as dimensões corporal-espiritual, individual-social, teórico-prático, entre outras, mas em conservá-la num todo maior. Tudo isso está em constante relacionamento existencial na construção do ser pessoal.

A Fenomenologia surgiu no final do século XIX e começo do século XX, com Edmundo Husserl, apresenta um novo método de se fazer ciência. Este método veio revolucionar o campo do conhecimento, pois conforme Favaretto⁵³¹, pretendia resolver a crise entre as ciências, as ciências humanas e a filosofia.

A idéia de estudar o ser humano como objeto científico surge apenas no século XIX. Até então, tudo quanto se referia ao humano era estudado pela Filosofia e pela Teologia.

Na época, século XIX, prevalecia a concepção empirista e determinista da ciência.

As ciências tidas como "humanas" surgiram depois que as ciências matemáticas e naturais estavam constituídas e já haviam definido a idéia de cientificidade, de métodos e conhecimentos científicos, de modo que as ciências humanas foram levadas a imitar e copiar o que aquelas ciências havia estabelecido, tratando o homem como uma coisa natural, matematizável e experimental. Em outras palavras, para "ganhar respeitabilidade científica"⁵³².

⁵²⁷ CHAUI, Marilena de Souza. *Husserl: Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996. P. 122.

⁵²⁸ Concepção que considerava científico somente a pesquisa que pudesse ter como objeto algo que fosse mensurável, observável e experimental. Ligava-se assim a concepção positivista de ciência.

⁵²⁹ REZENDE, Antônio Muniz de. *Concepção Fenomenológica de Educação*. São Paulo: Editora Cortez, 1990. P. 34.

⁵³⁰ Rezende, op.cit., p. 36.

⁵³¹ FAVARETTO, Tereza. *A Manifestação da Religiosidade em Jovens Universitários*. Porto Alegre: PUC/RS, 1997 (Dissertação de Mestrado). P.24.

⁵³² Chauí, op. cit., p. 271.

A ciência lidava com fatos "objetivos e observáveis" descartando segundo os cientistas, todo elemento subjetivo, qualidades sensíveis, opiniões e sentimentos, de todos os dados afetivos e valorativos.

No entanto pairava a dúvida sobre os cientistas, que procuravam encontrar respaldo científico para o elemento subjetivo nas ciências humanas e na filosofia: Se o ser humano é também o subjetivo, o sensível, o afetivo, o valorativo, o opinativo. Como transformá-lo somente em objetividade, como pretende a concepção empírica de ciência, desconsiderando uma das suas principais características, a subjetividade.

Torna-se oportuno explicitar mais profundamente um ponto que considero básico da Fenomenologia para o referido estudo. É a noção de *intencionalidade*, pelo qual se considera que toda consciência do ser humano é intencional, ou seja ela tende para fora de si. Toda consciência tende para o mundo vivido, enquanto vivido, toda consciência é consciência de alguma coisa atribuindo-lhes significados.

Intencionalidade é sempre consciência e consciência de alguma coisa. Quando eu percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo *alguma coisa*. Husserl afirma que "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência de modo *significativo*"⁵³³. O que importa é descrever o que efetivamente se dá à consciência, o que nela se manifesta e nos limites em que se manifesta. E o que se manifesta e aparece é o *fenômeno*.

Através desse princípio, Husserl pensava fundamentar a Fenomenologia como ciência rigorosa, como ciência voltada para as coisas, como ciência que está voltada ao ver como são as coisas. E é precisamente a fim de ir às coisas, às coisas em carne e osso, ou seja, a fim de encontrar pontos sólidos e dados indubitáveis, coisas tão manifestas a ponto de não poderem ser postas em dúvida e sobre as quais poder elaborar um conhecimento filosófico e metodológico consistente, que Husserl propõe a *epoché* ou redução fenomenológica, como método. Fazer *epoché* significa suspender a priori juízos de valor antes de mais nada, suspender suas doutrinas, pressupostos religiosos, filosóficos, científicos e analisar aquilo que é dado, percebido pelo sujeito intencionalmente.

3. O SIGNIFICADO DO SER-LÍDER: CONTRIBUIÇÕES PARA A LIDERANÇA COMUNITÁRIA

Segundo Silva⁵³⁴, a forma como o líder se *percebe* e como ele é *percebido* relaciona-se intimamente a um processo dialético, ou seja, o significado básico do ser-líder é que este surge, se reconhece e é reconhecido, a partir do contexto e do convívio social-comunitário⁵³⁵ em que está inserido. O líder é motivado, direcionado e constituído, mediante o reconhecimento e aceitação do seu respectivo grupo social, desenvolvendo uma postura de trabalho e de respeito pelo trabalho em equipe, com as diferentes formas de agir e ver a realidade das pessoas que compõem o seu grupo, motivando a multiplicidades de líderes em detrimento de uma postura centralizadora e autocrática de um único líder que gerencia o grupo.

A compreensão do ser-líder elucida-se na relação com o outro, no convívio sociocomunitário. Nesta relação o reconhecimento do ser-líder também é um atributo que o outro lhe confere. Estabelemos assim a compreensão do ser-líder pela relação:

Percepção do ser líder (pelo líder em si)

⁵³³ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Editora Paulus, volume 3, 1991. P. 562.

⁵³⁴ SILVA, Marínilson B. da. *Construindo Lideranças – implicações pessoais, comunitárias e educacionais*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 44.

⁵³⁵ O termo "comunidade" não se refere aqui como uma "denominação", mas como um espaço de interação social quer seja político, social, religioso, etc.



Ser-líder é um processo em construção. Nesse sentido, ser-líder é saber se utilizar do contexto comunitário para promover um diálogo amplo, aberto, com a sua comunidade e esta com o líder. É um espaço onde há uma verdadeira interação, nela estimula-se a reflexão, a discussão, nela há a mobilização, se vive o momento da alegria, do lazer, nela se educa e sofre desafios. Ser-líder consiste em evidenciar o contexto sociocomunitário para promover reflexões a partir da sua própria existência, como líder, visando compreender junto com a comunidade inserida o seu mundo e o do outro ⁵³⁶.

Evidencia-se que o relacionamento interpessoal pode se tornar e se manter harmonioso e prazeroso, na dinâmica sociocomunitária, tanto por parte do líder como da comunidade, se houver a ênfase no trabalho cooperativo, em equipe, como foi visualizado na dimensão anterior. O oposto tende a tornar-se muito tenso, conflitivo, levando a desintegração de esforços, à divisão de energias e crescente deterioração do desempenho grupal e do líder. Portanto, ser-líder é estar intimamente interligado com o seu contexto social e comunitário, com o seu grupo social e vice-versa. ⁵³⁷ Esta compreensão situacional reconhece no ser-líder aquele que sabe conviver com as divergências e que procura criar situações para a expressão aberta destas divergências, de pontos de vistas, de tendências e oposições que surgem na sua trajetória, pois isto permite ao líder e à comunidade o esclarecimento de determinadas situações que surgem, podendo reverter situações de tensão, por exemplo, em situações de aprendizagem. Em geral as pessoas, os indivíduos como membros da comunidade, não páram para examinar suas premissas e posições. Se isto é alcançado, ocorre aprendizado sobre a natureza das divergências e as possibilidades de suas resoluções e também sobre seus custos, sejam eles pessoais e/ou grupais. Uma vez esclarecidas e resolvidas as divergências, pode-se refletir sobre os custos psicológicos de tensões, insatisfações, constrangimentos e ansiedade, proporcionando assim, maiores proximidades e convergências para o trabalho em equipe observadas anteriormente. Num grupo de trabalho comunitário, as diferenças individuais trazem naturalmente diferenças de opinião, expressas, muitas vezes, em discordâncias, quanto a aspectos de percepção de tarefas, metas, meios e procedimentos. Essas discordâncias podem conduzir a discussões, tensões, insatisfações e conflito aberto entre o líder e a comunidade. Expectativas e tendências filosóficas ou ideológicas podem gerar motivos de discordâncias e conflitos, tanto da parte do líder como da comunidade. A natureza das divergências está relacionada ao fato de que cada pessoa considera as informações diferentes, oferecendo definições diversas do problema ou situação, aceitação ou rejeição do líder pela comunidade ou vice-versa. Relaciona-se o fato também com os objetivos, vistos como desejáveis ou indesejáveis, trazendo discordâncias quanto a metas. Consequentemente surgem divergências, quanto a procedimentos, estratégias, melhor maneira de alcançar um objetivo comum, entre outros. No entanto, do ponto de vista amplo, as divergências e tendências diversas têm muitas funções positivas. Previnem contra a estagnação decorrente do equilíbrio constante da concordância em tudo, estimulam o interesse e a curiosidade pelo desafio da oposição, descobrem os problemas e demandam sua resolução. Funcionam, verdadeiramente, com de mudanças pessoais, grupais e sociais ⁵³⁸.

4. FENOMENOLOGIA DA LIDERANÇA E A EDUCAÇÃO CRISTÃ

⁵³⁶ Silva, op. cit., p. 49.

⁵³⁷ Gardners (1996) afirma que existe um laço do líder com a comunidade (ou audiência) muito forte, pois o relacionamento do líder com a comunidade é tipicamente contínuo, ativo e dinâmico. Ambos recebem de cada um o outro, cada um é afetado pelo outro. De modo que não é possível dissociar o líder do seu contexto social e do contexto comunitário, quando se trata da própria compreensão do Significado do Ser-Líder. Este é um aspecto de ampla convergência quando pensamos nas teorias sobre líderes e lideranças visualizados no capítulo 2 da pesquisa. Minicucci (1983), Tannenbaum (1970), Fiedler (1968), ambos enfatizaram a importância do contexto situacional na compreensão do Ser-Líder.

⁵³⁸ Silva, op. cit., p. 55.

No transcorrer desse estudo e em função das reflexões surgidas, torna-se necessário também em deter-se em alguns pressupostos teológicos que se considera importante para enriquecer a temática e relacioná-la sob o prisma da educação religiosa cristã.

O termo “formação” é um termo largamente usado quanto à educação e capacitação de liderança. Ele esconde, entretanto, um perigo, pode levar a pensar que alguém passando por um determinado processo de aprendizagem possa se considerar formado, em outras palavras, pronto.

A educação é um processo contínuo e integral. Por isso, a pessoa do líder *não está ou se torna formado*, mas se encontra sempre num processo de formação, ou construção. É neste sentido que se entende a questão de formação do ser-líder, um processo contínuo, integral e coletivo de capacitação, crescimento e aprendizagem. Este processo leva em conta o líder como ser humano e como um aspecto de totalidade acontecendo dentro da realidade sociocultural em que ele vive, propugnando ser um processo de libertação, de transformação, e não ser um processo estático.

Pensando na continuidade e aprofundamento do tema, especificamente, na perspectiva comunitária e religiosa, apresentam-se as ideias de Paul Thompson⁵³⁹ e Thomas Groome⁵⁴⁰ de uma forma ampla. Seus pressupostos teológico-pedagógicos confrontados com esse estudo, ajudarão a chegar a boas considerações sobre futuras pesquisas em liderança e educação cristã.

Thompson⁵⁴¹, acredita que a Igreja, segundo as Escrituras, pode ser entendida como sendo um modelo hebreu, baseado na família, descentralizado de uma liderança única, onde todos têm potencialidades para exercer uma determinada liderança, crescendo juntos e compromissada com Deus e sua comunidade; Contudo, acabou sendo mais fortemente influenciada pela cultura grega, baseada numa visão institucional-academicista. Neste gráfico vê-se como estes dois modelos diferentes se contrapõem⁵⁴²:

“Dois modelos de Ser-Igreja”

MODELO GREGO	MODELO HEBREU
Ser-Líder: <i>Líder escolhido por sua capacidade de administrar, de pregação e de entretenimento.</i>	<i>Ser-Líder: Líderes escolhidos por sua capacidade de habilitar a Igreja no cumprimento de sua missão</i>
Organização: <i>O pastor e os diáconos estabelecem os programas da Igreja. Deseja-se grande participação de todos os membros; estes são treinados a assistir aos programas e a mantê-los.</i>	<i>Organização: A programação da Igreja é marcada pela flexibilidade, mudando de acordo com as necessidades da congregação.</i>
Educação Cristã: <i>Ênfase na educação de criança. Estruturada em classes, em Escola Dominical.</i>	<i>Educação Cristã: Ênfase no crescimento de cada pessoa até que ela atinja todo seu potencial e descubra seus dons.</i>
Igreja: <i>O lugar onde certas atividades acontecem a cada semana.</i>	<i>Igreja: A comunidade dos cristãos que estão crescendo juntos devido ao seu compromisso com Cristo e de um com o outro</i>
Culto: <i>Tranquilo, bem-estruturado, ordeiro, com boa música e pregação dinâmica.</i>	<i>Culto: Experiência viva do povo celebrando Deus.</i>
Evangelização: <i>Uma técnica a ser aprendida e</i>	<i>Evangelização: Convidar pessoas a entrar num</i>

⁵³⁹ THOMPSON, P. *World institute of church planting*. Toronto: Worldteam, 1993. P. 120.

⁵⁴⁰ GROOME, Thomas. *Educação religiosa cristã*. São Paulo: Paulinas, 1985. P. 87.

⁵⁴¹ Thompson, op. cit., p. 122.

⁵⁴² Thompson, op. cit., p. 122.

<i>programada dentro da estruturação da Igreja</i>	<i>relacionamento com Cristo e num compromisso com sua comunidade.</i>
--	--

Esta comparação aponta-nos para o entendimento de alguns pressupostos: A Igreja tem se preocupado muito mais em *ser* uma instituição do que um organismo vivo, ou seja, a ênfase deveria recair nos relacionamentos mútuos e acentuar a multiplicidade de líderes.

Conforme Thompson, estes dois paradigmas de ser Igreja acabam se constituindo em dois modelos pedagógicos⁵⁴³:

“Dois Modelos Pedagógicos”

Acadêmico (Institucional)	Familiar (Orgânico)
Valor básico: <i>Aprender</i>	Valor básico: <i>Relacionar-se</i>
Liderança: <i>Líder autoritário, cuja autoridade é baseada no que ele sabe</i>	Liderança: <i>Pai e mãe, que geram vida; autoridade baseada em seu caráter e relacionamento</i>
Estilo de treinamento: <i>Formal, currículo preestabelecido. Busca da eficiência. Centrado na agência</i>	Estilo de treinamento: <i>Informal, maleável, situacional, de acordo com a necessidade. Centrado na pessoa</i>
Visão de missão: <i>O objetivo é sobreviver. Ser institucional é imperativo. (“Você tem de ir para a escola, Igreja, etc)</i>	Visão de missão: <i>Crescimento; desenvolvimento do indivíduo</i>
Orientação: <i>O produto é avaliável. Busca a graduação. Na Igreja: “Venha! Atraia! Mantenha!”</i>	Orientação: <i>O produto é a sabedoria. Busca o serviço. Na família: “Vá! Treine! Liberte!”</i>
Foco: <i>O manual, regras!</i>	Foco: <i>Atmosfera para o crescimento</i>
Unidade: <i>Conforme regras, políticas, etc.</i>	Unidade: <i>Amor, valores comuns e familiaridade</i>

Esta visão está de acordo com o que vimos anteriormente, ou seja: uma perspectiva, um significado de ser, que vai de encontro àquilo que as pessoas são, de suas necessidades, que visam a formação integral e transformadora. É o ser-pessoa, o ser-líder desenvolvendo-se a partir do contexto sociocomunitário através dos relacionamentos mútuos, do reconhecimento do outro, da perspectiva do consenso, da consciência social, descentralizadora do "líder super-homem", que resolve tudo sozinho.

O líder é um animador que estimula os diferentes carismas, dons e potencialidades na vida sociocomunitária.

As estruturas sociocomunitárias precisam existir em função das pessoas, e não as pessoas em função das estruturas. Qualquer instituição criada pelo homem só deveria existir enquanto instrumento de construção, de libertação e transformação.

O pensador e educador católico Thomas Groome⁵⁴⁴, resgata o princípio bíblico onde afirma que o alvo da educação é a busca da sabedoria, sendo que esta não consiste somente em conteúdos passados ou programas curriculares bem desenvolvidos. A sabedoria tem a ver com a *conação*. E conação significa uma educação que abrange *consciência, desejo, vontade e ação*.⁵⁴⁵

Parece que, num certo sentido, as abordagens de Thompson e Groome são complementares. A educação que possa atribuir para si o nome de cristã busca a formação completa da pessoa. Esta formação completa tem a ver não só com a mente, mas com o todo da

⁵⁴³ Thompson, op. cit., p. 142.

⁵⁴⁴ Groome, op. cit., p. 88.

⁵⁴⁵ O conceito de conação como Groome usa foi desenvolvido por Espinoza.

pessoa. Envolve, também, as áreas das motivações e ações, e sempre se dá num contexto de comunidade.

O Novo Testamento apresenta ainda pelo menos dois aspectos importantes quanto à educação. Primeiro, o fato de que todos receberam dons e por isto estão aptos a exercerem um ministério ou um determinado nível de liderança na comunidade eclesial local. Com a supremacia que se impôs à pregação, acaba-se não dando espaço para os outros dons. Foi criada, assim, uma instituição cheia de ouvidos (o indivíduo entra nela e só ouve), tornando-se deficiente em outras partes.

Segundo, é necessário ressaltar o sacerdócio geral de todos os cristãos. Primeira característica fundamental da própria reforma⁵⁴⁶, mas que muitas vezes parece esquecido, presente na nossa retórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser-líder está intimamente interligado com seu contexto social e comunitário, com o seu grupo social e vice-versa. Essa compreensão situacional reconhece no ser-líder aquele que sabe conviver com as divergências e que procura criar situações para expressão aberta dessas divergências, de pontos de vistas, de tendências e de oposições que surgem na sua trajetória, pois isso permite ao líder e à comunidade o esclarecimento de determinadas situações de aprendizagem.

Gardner⁵⁴⁷ afirma que existe um laço forte do líder com a comunidade (ou com a audiência) muito forte, pois o relacionamento do líder com a comunidade, é tipicamente contínuo, ativo e dinâmico. Ambos recebem de um do outro, cada um é afetado pelo outro, de modo que não é possível dissociar o líder do seu contexto sociocomunitário, quando se trata da própria compreensão do significado do ser-líder. Esse é um aspecto visualizado de ampla convergência quando se pensa nas teorias sobre líderes e lideranças.

Autores vistos como Barcellos (1984), Moscovici (1985) e Azevedo e Souza (1986), argumentam que os líderes são educadores dentro do grupo, que liderança e processo educativo e pedagógico caminham juntos em decorrência da ação e do conhecimento e da pessoa do líder. Moscovici (1985), argumenta que todo grupo é um laboratório educacional, onde é aplicado um conjunto de métodos, visando mudanças pessoais a partir de aprendizagens que ocorrem a partir de experiências diretas, interpessoais ou vivências. O laboratório Educacional desencadeia o processo vivencial de aprendizagem, onde a experiência de cada participante, dentro de uma experiência global compartilhada no espaço/tempo do grupo, *aqui-e-agora*, serve de ponto partida para a aprendizagem de cada um e de todos.

REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, M. H. Pires. *Filosofando – introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1997.
- AZEVEDO E SOUZA, V.B. *A tomada de decisão e a liderança no processo ensino-aprendizagem: uma abordagem crítica*. Porto Alegre: Laboratório de Pós-Graduação em Educação, PUC-RS, 1986 (Fascículo 1).
- BALES, R. F. *The equilibrium problem in small groups*. New York: T. Parsoms R.F, 1953.
- BARCELLOS, F. *A psicologia aplicada à administração de empresa*. São Paulo: Tecnoprint S.A., 1984
- BOTELHO, E. F. *Do gerente ao líder: a evolução do profissional*. São Paulo: Atlas 1991.

⁵⁴⁶ Sob reforma se designa o movimento ocorrido no século XVI que constitui um cisma na igreja ocidental entre católicos romanos, que continuaram leais ao Papa, e reformados, que fora a oposição à Roma divergiam muito entre si. Um dos princípios praticamente unânimes entre os “reformados”, ou “protestantes” foi justamente o do sacerdócio universal de todos os cristãos.

⁵⁴⁷ Gardner, op. cit., p. 124.

- CAPALBO, Creusa. *Metodologia das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Antares, 1979.
- CARVALHO, Anésia de Souza. *Metodologia da Entrevista - Uma abordagem Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1987.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Husserl - Vida e Obra*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora ática, 1995.
- DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na américa latina*. Piracicaba: Loyola, 1986.
- DRUCKER, Peter F. *O Líder do Futuro*. São Paulo: Futura, 1996.
- FAVARETTO, Tereza. *A Manifestação da Religiosidade em Jovens Universitários*. Porto Alegre: PUC/RS, 1997 (Dissertação de Mestrado).
- FIEDLER, F.E. *Personality group dynamics. and situational determinants of leadership effectiveness in Cartwright e Zander*. New York: Harper and Row, 1968.
- FURNISS, G.M. *The social context of pastoral care*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- GARDNER, H. *Mentes que lideram: uma anatomia da liderança*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- GILES, Thomas R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.
- GIBB, C.A. *Leadership*. in Lindson e Aronson, *Handbook of Social Psychology*, New York: Addison-Wesley, 1968.
- GROOME, Thomas. *Educação religiosa cristã*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- KUDE, Vera Maria Moreira. O Método Fenomenológico na Pesquisa em Ciências Humanas. *Revista Educação*, PUC/RS, Porto Alegre, Ano XXI No 37, 1999 p. 51-72.
- MINICUCCI, Agostinho. *Psicologia aplicada à administração*. São Paulo: Atlas, 1983.
- MOSCOVICI, F. *Desenvolvimento interpessoal*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1985.
- PENTEADO, J. R.. *Técnica de chefia e liderança*. São Paulo: Pioneira, 1978.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Editora Paulus, volume 3, 1991.
- REZENDE, Antônio Muniz de. *Concepção Fenomenológica de Educação*. São Paulo: Editora Cortez, 1990.
- SANDERS, J. *Liderança espiritual*. São Paulo: Mundo Cristão, 1985.
- SILVA, Marilson B. *O Significado do Ser-Líder*. Porto Alegre: Biblioteca Central da PUCRS. Dissertação de Mestrado em Educação, PUCRS, 2000.
- _____. *Construindo lideranças: implicações pessoais, comunitárias e educacionais*. Caxias do Sul, RS: Educs; Porto Alegre: Sulina, 2004.
- TANNENBAUM, R. et alii. *Liderança e organização*. São Paulo: Atlas, 197
- THOMPSON, P. *World institute of church planting*. Toronto: Worldteam, 1993.

HANS KÜNG: O ALVORECER DE UMA ÉTICA GLOBAL

Petronio de Paula Batista Filho*⁵⁴⁸

Impensável seria hoje vivermos sem os benefícios e comodidades proporcionados pela ciência e pela tecnologia. Em ritmo a mais das vezes, difícil de acompanhar, comunicação, transporte, saúde, agricultura, lazer e cultura, sem mencionar setores outros, passaram por transformações extremamente rápidas e inimagináveis nas três últimas décadas. Celulares, internet, iPods, laptops, redes sem fio (wi-fi), cirurgias e cursos à distância, são apenas algumas, das inúmeras possibilidades tecnológicas que fascinam, facilitam nosso dia a dia, melhoram nossa vida, coagindo-nos a adquiri-las ou vivenciá-las. Nosso mundo globalizado nos torna visceralmente ligados e dependentes de toda essa evolução. Evolução que tem o seu fomento maior nessa patológica necessidade de consumo imposta pelo Sistema Capitalista disseminado e arraigado por toda esta nossa “aldeia global”. A cada dia mais a ciência nos surpreende com novas descobertas e invenções, surgem novos produtos, novas necessidades e novas estratégias desse imenso mercado a facilitar e estimular créditos que permitam a manutenção, por retroalimentação, do Capitalismo Contemporâneo.

Os sistemas midiáticos e sua logística voltada e mantida pelo mercantilismo, dão sua parcela incontestável de colaboração para a divulgação das “necessidades” da sociedade, impondo-nos, sem critérios, um fascínio cada vez maior pelo brilho de liliputianos horizontes. O círculo vicioso necessidade/consumo/produção, cada vez mais movimenta a máquina capitalista que, por sua vez, nos impõe um frenesi diário para a manutenção dessas nossas necessidades, a corroer nossa vontade e soçobrar nossa identidade impondo-nos símiles de uma realidade surreal. Estas constantes mudanças resultam também em quebra de paradigmas sociais a impor-nos ingentes esforços de adaptação muitas vezes inúteis, e dolorosos, adoecendo-nos com o medo, a ansiedade, a frustração e a revolta.

Massificados e tangidos pelo sistema precisamos ter e produzir a qualquer custo. Mercados internos e externos de todos os jaezes envolvem-se cada vez mais nas malhas da competitividade rompendo, quase sempre, com padrões ético/morais. O chamado “Capitalismo Selvagem” iniciado com a Revolução Industrial no século XVIII, continua entre nós com nova roupagem, mas com a mesma voracidade, materializando em grande medida, o conceito hobbitiano do homem como lobo do homem. Dura realidade a estimular as desigualdades sociais, notadamente em países emergentes e do terceiro mundo, com especial destaque para esses últimos onde milhões de seres humanos vivem em condições subumanas abaixo da linha da pobreza. Realidade esta, a estimular as piores tendências e atitudes desse sujeito sócio/cultural, que perpetra crimes muitas vezes, por ter sido forçado a viver imerso no lodaçal da indignidade humana.

A sociedade enquanto atividade humana objetivada, ou seja, enquanto produto da atividade humana que atinge o *status* de realidade objetiva permite-nos compreender a concatenação de uma ordem imposta e significativa ou *nomos*⁵⁴⁹, que se impõe às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. E tal equivale a dizer que a sociedade é um empreendimento de construção de mundo, ordenadora e nomizante (Berger, 1985).

Sequenciando o pensamento de Berger, a sociedade com sua cultura de representações sociais advindas de suas interpretações de máximas morais e sabedorias tradicionais, transmite a seus membros estes “saberes” que proporcionam a essa mesma sociedade, ser a guardiã da

*Graduando em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG – Instituto Superior de Educação “Dona Itália Franco” – Barbacena/MG

⁵⁴⁹ A expressão “nomos” tem sua origem em Durkheim e seu conceito de “anomia” pretendendo significar ordens implícitas na sociedade.

ordem de suas estruturas institucionais e da estruturação da consciência individual. E tal sociedade encontra-se permanentemente ameaçada pelas “necessidades irreais” que a espreitam, e o nomos teme a possibilidade de se desfazer em anomia. Como último bastião a salvaguardar o equilíbrio nômico, voltam-se os olhos para religião, esse fenômeno social capaz de estabelecer um cosmo sagrado a possibilitar certa ordem ao caos que se instala.

Mas mesmo ela, a religião, vive hoje o seu “inferno astral”. Estigmatizada pelos inúmeros equívocos, pretéritos e atuais, divide opiniões relativamente à sua credibilidade. O barbarismo do Santo Ofício, as guerras de religião, a ortodoxia extremada e alienante, a intolerância e o fanatismo religioso, escândalos de matizes variados e a desmedida sede de poder, dentre outros fatores, colocam-na também, no extremo oposto de seus pretensos objetivos, como uma das grandes protagonistas da violência mundial.

EM BUSCA DE SOLUÇÕES

A partir de pesquisas de campo sobre diversas religiões do mundo o teólogo, professor e pesquisador sueco Hans Küng, estudando e analisando com profundidade suas histórias, seus valores e princípios éticos, morais e filosóficos buscou e conseguiu detectar inúmeros pontos de convergência entre elas, mormente em seus objetivos e valores. Tomando como base seus estudos, sua convicção de que a estrutura ético/moral da sociedade ainda tem como seu pilar principal a religião e o fato de que todas as nações têm sua vivência religiosa, Küng propõe um projeto de uma ética mundial, a partir do diálogo inter-religioso, porém, sem pretender criar uma religião única e nem tampouco substituir a religião pela ética. Sua base filosófica de trabalho é a de que:

Não haverá paz entre as nações se não houver paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões se não houver diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro. (Küng, 2004, p.17)

Para Küng é inegável, apesar das inúmeras falhas, contradições e paradoxos, que a religião ainda é o grande norte ético/moral da humanidade. E se a religião, dentre equívocos outros, pode ser autoritária, reacionária e tirânica como muitas foram e muitas ainda continuam sendo, se ela pode produzir medo, cegueira espiritual, injustiça e abstinência social, é inegável também que, paradoxalmente, ela consiga mostrar em uma dimensão mais profunda, um horizonte de interpretações muito mais abrangente ante a dor e a morte, que ela consiga dar sentido à vida, fortalecer o “eu”, estimular esperança e os ideais mais elevados, a tolerância e o engajamento social, que ela seja capaz também de estimular, estruturar e dar manutenção aos valores ético/morais. Küng, mesmo reconhecendo os potenciais imanentes da religião, é enfático em dizer que elas apenas se tornarão dignas de crédito quando aplicarem em si mesmas e vivenciarem, os critérios éticos que apregoam ao mundo.

A proposta kunguiana perpassa inevitavelmente pelo antigo embate entre ciência e religião, razão e fé, embate este que Burdieu (1992) identifica e classifica como sendo um “jogo” simbólico onde os competidores (ciência e religião), com suas posições previamente definidas e fixadas, disputam, buscam, lutam pelo poder, ascensão e dominação sendo ambas as posturas, extremadas, preconceituosas e conseqüentemente, desequilibrantes. Religião que Freud (1933 *apud* Küng, 2005) afirma ser simplesmente uma neurose coletiva, que em última análise origina-se do Complexo de Édipo, estando fadada ao desaparecimento, enquanto Durkheim (1912), mostrando-nos que o pensamento científico, assim como a lógica ou mesmo as noções de tempo e espaço tendo sua origem no pensamento religioso e mitológico, pretende nos mostrar que as fronteiras que separam a ciência do pensamento religioso, não são tão impermeáveis assim. Pequena amostra de pensamentos de um imenso universo de estudos, pesquisas e debates, que a mais das vezes pretende nos mostrar o abismo que separa ciência e religião, mas, que mais não fazem, do que mantê-las vinculadas.

Partindo do diálogo inter-religioso e da hipótese de que a estrutura ético/moral da sociedade encontra-se ainda calcada na religião, Hans Küng sugere ser necessária e politicamente oportuna uma coalizão entre crentes e não crentes, entre ciência e religião, além, é claro, de um engajamento e uma coalizão entre as próprias religiões. E para corroborar sua

ideias utiliza-se também dos questionamentos de Hubert Markl (1989 *apud* Küng, 2003) quando esse, temeroso pelo domínio da ciência e julgando-a incompetente para instituir e manter padrões éticos questiona: “Donde tomaremos os padrões que nos orientarão e, se necessário, nos apontarão os limites?”, “As ciências naturais não podem nos ensinar tais normas (...)”. Se foi necessário no passado, através da ciência, frear um “fundamentalismo religioso” insurgente, faz-se necessário hoje, pelas mesmas razões, administrar a ciência através de normas éticas globais (proposta kunguiana), para que ela não se perca no extremo oposto de um “fundamentalismo científico”. Fundamentalismo esse que teria seu combustível na vaidade do saber científico que, aliado a uma sociedade capitalista cada vez mais preocupada com o “ter” em detrimento do “ser”, estimula sempre mais uma ciência desprovida de valores, ou seja, aética, desmedida, e que se conduz muito mais pelos valores e necessidades de mercado do que necessariamente pelas necessidades humanas.

Nosso planeta encontra-se à beira de um colapso ético e moral, político, administrativo, social e ecológico. Vigem entre nós a exorbitância dos desejos, da falta de limites, do desrespeito e da banalização da vida, da ausência de ética e do enfraquecimento do caráter. As pessoas, sociedades e instituições, minadas por um egoísmo mórbido e interesses moralmente questionáveis, tendem a apartar-se sempre mais, dos valores ético/morais. Portanto, faz-se urgente, na visão de Küng, uma ética global que re-una tais valores quase esquecidos, em nome da sobrevivência do mundo.

“A MAIS CLARA E A MAIS OBSCURA DAS PALAVRAS: RELIGIÃO”

Em fevereiro do ano de 1994, na ilha italiana de Capri, ícones da filosofia contemporânea como Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Hans-George Gadamer, Maurizio Ferraris, Vincenzo Vitiello, Eugenio Tria e Aldo Gargani, reuniram-se em um colóquio, que posteriormente gerou um livro, para debater um tema ainda considerado por muitos como piegas e de somenos importância: a Religião. A natureza mesma dos debates mantidos por filósofos de tão alta cepa acena-nos, talvez, com a efervescência, necessidade, atualidade e a importância da temática, apesar de contrárias e preconceituosas opiniões. Derrida diz-nos nesse encontro, do “retorno das religiões”, porém, sem pretender significar um retorno metafísico da religião, mas o de uma religião que nos auxilie, que nos mostre como viver no mundo hoje, não a religião que monopoliza a verdade, mas a que dialoga e que nos torna prehes de possibilidades. Não pretende a religião dos petítorios de favores à divindade das ilações kantianas, da qual surge a fé dogmática, sem reflexões ou senso crítico, mas, a que nos possibilite a “fé que reflete”, a religião moral, uma fé raciocinada. E, em meio a tantas possibilidades deixa-nos perceber a grande dificuldade de compreensão desta, que segundo Derrida (2000), é “a mais clara e a mais obscura das palavras: religião”. Sugerindo-nos ainda, que a dicotômica situação entre ciência e religião, é uma falácia.

Porque é tão difícil pensar esse fenômeno, apressadamente denominado “retorno das religiões?” Por que é surpreendente? Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, do outro, a razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzschiana, a psicanálise freudiana e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra? Pelo contrário, seria necessário partir de outro esquema para pensar o dito “retorno religioso. Será que este se reduz ao que a doxa determina, de maneira confusa, como “fundamentalismo”, “integrismo”, “fanatismo”? (Derrida, 2000, p.15.)

Urge repensar as críticas da ciência à religião e reavaliar suas possibilidades. Preterir a rancorosa e preconceituosamente é ir de encontro a um dos pressupostos básicos do pensamento científico que é o do olhar suprapartidário. Renegar suas possibilidades seria abrir mão de forte aliado no processo da reestruturação ética global, grande agente mobilizador da paz mundial. Já se instala uma mudança paradigmática nos meandros revoltosos contra o pensamento religioso. O próprio encontro de Capri pode ser interpretado como uma abertura no reacionismo científico ainda vigente. Remetendo-nos ainda uma vez mais ao colóquio de Capri.

Como “falar religião”? da religião? Particularmente da religião hoje? Como ousar falar disso no singular, sem temor nem tremor, nos dias de hoje? (...) Quem teria a imprudência de pretender se trate de um assunto ao mesmo tempo identificável e novo? Quem teria a presunção de adequar-lhe alguns aforismos? Para atribuir-se a coragem, a arrogância ou serenidade necessária, talvez, então, seja preciso fingir por um instante, fazer abstração, abstração de tudo, ou de quase tudo, uma certa abstração. Talvez seja necessário apostar na mais concreta e mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações. (Derrida, 2000, p.11)

Vattimo (2000) diz que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo, e se assim for, deve tratar-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. E a religião é experimentada como um retorno, por representar presentemente o restabelecimento de algo que julgávamos ter esquecido definitivamente, algo como a reativação de um vestígio adormecido. Quer admitamos ou não, desde nossos primeiros tempos, somos seres religiosos e isso nos impõe uma “natureza religiosa” o que, por sua vez, nos coloca na condição de intimamente ligados e consequentemente influenciados pela religião ou necessidade religiosa. E isso pode se tornar um agente viabilizador da ação transformadora e estruturante da religião em nós, e por extensão, na humanidade.

A realidade do *sagrado* e do *profano*, segundo Eliade (1992), assumidas pelo homem ao longo de sua história evolutiva, hoje se constituem em duas modalidades de ser no mundo e, se numa ampliação de sentidos, o “profano” poderia nos impor o vilipêndio de valores ético/morais, o “sagrado”, também ínsito em nós, seria, em tese, a força a contrapor-se ao profano e a mostrar-nos o equilíbrio da medida. “O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem (...)” (Eliade, 1992, p.20.)

O CONDICIONAL E O INCONDICIONAL

Dialogando com Nietzsche (1886 *apud* Küng 2003) através de sua obra “Além do bem e do mal”, Hans Küng, para lembrar que hoje não é mais crível fundamentar o bem de todas as pessoas como o critério maior para o agir, porque não podemos contar com um “imperativo categórico” e congênito a todas as pessoas, uma homogeneização do ser humano, observa:

O categórico da existência ética, da incondicionalidade daquilo que se deve fazer não pode ser fundamentado a partir da pessoa humana, e da pessoa multiplamente condicionada. Ele só pode ser fundamentado a partir de um *incondicional*, a partir de um absoluto, que consegue transmitir um sentido mais geral e que abarca e permeia a pessoa humana e também a natureza humana. E isso só pode ser a realidade última e mais elevada, que não pode ser demonstrada de forma racional, mas aceita numa fé sensata. Isso independente de como é denominada, entendida e interpretada nas diferentes religiões. (Küng, 2003, p.96)

Apenas o que se liga a algo infinito pode proporcionar liberdade com relação a tudo o que é finito por isso, Küng coloca a teonomia, sem equivalê-la à heteronomia, como agente limitador da autonomia humana para que a mesma não se transforme em arbitrariedade humana. Agente limitador, porém, não cerceador, um delineador de perfil ético a nos mostrar a tênue e nem sempre vista linha que separa o que é ético do antiético, o moral do imoral. Para ele o *incondicional* é a razão primeira, original, o objetivo original da humanidade, a universalidade das exigências éticas, o *incondicional* é o que chamamos *Deus*.

SALVE-SE QUEM PUDE

A ironia hegeliana serve perfeitamente como ilustração para o contexto social hodierno caótico e egocêntrico, onde os naturalmente egoístas e materialistas preocupando-se apenas consigo mesmos, constroem uma barreira ao seu em torno blindando-os e aos seus haveres e, os pacíficos e solidários, por temerem o caos vigente e a insegurança por ele imposta, blindam-se igualmente, mergulhados na inação e convivendo, por acomodação, ao crasso erro. O que nos leva ao pensamento, quase um clichê, atribuído a Edmund Burk: “Para o triunfo do mal só é preciso que os bons homens não façam nada.”

Retomamos o pensar kunguiano quando o mesmo, em reflexões relativamente à anomia iniciante no limiar do Terceiro Milênio tece os seguintes questionamentos éticos:

(...) *sob que condições básicas* nos (a humanidade) podemos sobreviver? Como podemos *sobreviver como pessoas humanas sobre uma terra habitável*? E como podemos concretizar humanamente nossa vida individual e social? Sob quais pressupostos a civilização humana pode sobreviver no Terceiro Milênio? Que princípios fundamentais as forças dirigentes da política, da economia, da ciência e das religiões devem seguir? E sob quais pressupostos também o indivíduo pode chegar a ter uma existência feliz e realizada? (Küng, 2003, p.64.)

A resposta de Küng a estes questionamentos reside na mudança comportamental do *ser humano*, ou seja, que precisamos ser mais do que somos, precisamos ser mais humanos. O ideal para o ser humano é tudo aquilo que lhe permita preservar, promover e realizar a sua condição de *ser humano*. Se o microcosmo (indivíduo) se humaniza, a relação causa e efeito torna o macrocosmo (sociedade), na mesma medida, mais humano. “A pessoa humana deve usar de forma diferente o seu potencial para uma *sociedade a mais humana possível e para um meio ambiente o mais íntegro possível*. Deve usá-lo de modo diferente de como tem sido feito até agora.” (Küng, 2003, p.64.)

Somos co-responsáveis pela crise ético/moral que assola a humanidade. Nós somos a crise. São os nossos atos e atitudes ou falta deles o fator nutricional desse estado de coisas. Qualquer projeto que vise um melhor futuro para a humanidade precisa de princípios éticos básicos, o ser humano não deve ser transformado apenas num simples meio, ele deve permanecer sempre como o objetivo último, o objetivo e o critério. (Küng, 2003) É necessário assumamos nossas responsabilidades tomando a peito nossa condição de sermos seres humanos e todas as consequências deste fato advindas. Sugere-nos Weber (1919 *apud* Küng, 2003) a proposta de uma *ética de responsabilidade* aliada a uma mentalidade ética, por se completarem e constituírem o homem ético.

SALVEM-NOS QUEM PUDER

Por inferência do que até agora foi exposto nos é dado perceber que o grande móvel para a solução das dificuldades ético/morais das sociedades, perpassa necessariamente, pela nossa própria mudança ético/comportamental. Neste caso, não podemos contar com a máquina estatal, pois o Estado não tem como, mediante decretos e rígidas leis, estabelecer estilos de vida ou normas conscienciais. Não se melhoram os seres humanos por “força de lei”, faz-se necessário todo um processo de reeducação sócio/político/cultural para que, após a introjeção e sedimentação de novos conceitos e valores, se tenha os subsídios ético/morais necessários para uma vivência social mais “humanizada”. Küng (2003), fala-nos sobre ser diferente o saber de conhecimento do saber de sentido, que regulamentações diferem de orientações, e que leis, ainda não são costumes, remetendo-nos ao ditado romano “*Quid leges sine moribus*” ou, “Para que leis sem costumes?” Nossa própria legislação precisa de uma fundamentação moral para que se dê a aceitação ética das leis. O Estado sozinho não se mostrou suficiente para estimular, estruturar e manter padrões ético/morais.

Adorno e Horkheimer (1969 *apud* Küng, 2003) em sua análise da “dialética do iluminismo” têm como ponto comum que é próprio da natureza do Iluminismo racional que a *razão facilmente se torne irracional*, e que a racionalidade limitada e particular da ciência e da tecnologia não se sustenta como razão total e indivisível, como razão verdadeira. Os grandes progressos alcançados pela ciência não se constituíram todos, necessariamente, em progressos para a humanidade, haja vista a ciência bélica com todo o seu potencial destrutivo, que nenhum bem pode proporcionar à humanidade, somente a destruição; a ciência química relativamente à descoberta e produção de novas e mais violentas drogas ilegais e seus resultados sobejamente conhecidos. Sequenciando esse raciocínio, Küng (2003) argumenta que os males produzidos pela ciência e pela tecnologia não podem ser superados com mais ciência e mais tecnologia, e que o pensamento científico evidencia-se incapaz de fundamentar padrões éticos, valores universais e direitos humanos. Afirma-nos ainda, que muito do que na atualidade nos foi imposto como sendo imoralidade em sentido amplo, não é de fato, o resultado da maldade ou

ignomínia humana, mas muito mais, um “efeito colateral” involuntário da industrialização, urbanização, secularização e de uma grande irresponsabilidade político/administrativa.

Assim, ciência e Estado apenas, tornam-se falhos e insuficientes para a solução de nossas questões éticas e morais tanto quanto uma religião corrompida e sedenta de poder. A proposta kunguiana como anteriormente visto, mesmo tendo a certeza e reconhecendo as inúmeras falhas da religião e a atual impossibilidade moral da mesma de assumir para si a responsabilidade de norteiar ética e moralmente a humanidade, ainda a considera como o grande sustentáculo de nossos alicerces ético/morais. Por isso propõe drásticas mudanças no pensamento religioso e suas atitudes, a coalizão entre crentes e não crentes e principalmente, a urgente coalizão entre as religiões. Pelo fato de coalizão exigir diálogo, Küng propõe o que ele próprio denomina de “diálogo com firmeza de posições”. O diálogo é a base sobre a qual se sustentam todas as soluções, é o agente diluidor de todas as mazelas, é o caminho para o equilíbrio.

Tal modalidade de diálogo pretende que as partes dialogantes, apesar de manterem suas posições, as opiniões que norteiam suas convicções, devem, na mesma medida, se fazerem abertas a ouvir, avaliar, considerar e respeitar o ponto de vista do outro. Dessa forma, enquanto a firmeza de posição preserva a identidade, a abertura do “saber ouvir”, considerando e avaliando a opinião do outro, evita o radicalismo e a pretensa posição de “dono da verdade”, o que possibilitaria a visão de que cada um dos lados pode trazer consigo parcelas de verdade, e que unidas essas parcelas, podem formar um todo harmonioso. Como exemplo da possibilidade de um diálogo inter-religioso fundamentado na paz e ética mundiais, o colóquio de Paris de 1989, realizado pela UNESCO onde participaram líderes e/ou representantes mundiais do Islamismo, Budismo, Confucionismo, Cristianismo, Hinduísmo e do Judaísmo, citado por Küng gerou, dentre outros, os seguintes pontos consensuais:

- Nenhum representante das religiões aceitou um “humanismo autônomo” como superestrutura sobre as religiões concretas. Cada um concordou que, para sua religião, o “humano” deve estar enraizado no *absoluto*.
- Todos os representantes aceitaram a autocrítica como pressuposto para o diálogo inter-religioso. Todos concordaram que, em nome da religião, deixou-se de observar a dignidade humana e os direitos humanos, que muitas vezes foram promovidos a violência e o ódio, que a paz foi desprezada e a destruição foi praticada.
- Todos concordaram com o fato de que, justamente nas religiões, existe um déficit no que tange à *educação das pessoas para o humanismo* e para o pacifismo. Ninguém contestou a palavra programática de todo o simpósio: “Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. (Küng, 2003, p.149)

Pequeno início a nos acenar com a viabilidade da proposta, pequeno grande passo na direção de novos horizontes ético/morais. A religião, diamante bruto ainda por ser lapidado, pode tornar-se efetivamente, o grande fator unificador e apascentador dos povos do planeta mediante um consenso ético global. Não apenas uma religião única detentora da verdade absoluta e intermediária exclusiva entre Deus e os homens, mas a religiosidade como potencializadora da ética e da moral, disseminada pelos diversos universos religiosos; não a religião exclusivista do anacrônico “*Extra Ecclesiam nulla salus!*” ou, “Fora da Igreja não há salvação!”, mas a polifônica mensagem de paz, amor, solidariedade e compaixão das diversas crenças.

O problema existencial da “verdade” não existe realmente. Pois cada religião é verdadeira a seu modo: na sua essência, cada uma delas é, de igual modo, verdadeira. (Küng, 2003, p. 131)

Portanto, a proposta trabalhada, além de fornecer-nos subsídios para, pelo menos, desenvolver um novo olhar para o velho embate entre ciência e religião, mostra-nos a possibilidade de um caminho que nos guie a uma paz mundial, através de uma ética global. Não devendo ser considerada, como já dito anteriormente, como proposta de criação de uma religião única, mas como uma grande possibilidade dialogal entre as religiões. Uma tentativa válida de solução para tão ingentes problemas, uma proposta em favor da sobrevivência da humanidade.

Existe a descrença quanto à efetividade de tal proposta tanto quanto opiniões opostas, e assim precisa ser, para que um olhar crítico melhor avalie o trabalho. O mais importante é que existam pessoas que se preocupem com a atual situação das sociedades e do planeta, buscando, de forma séria e honesta, soluções para o bem comum. “Não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por parte das nações.” (Küng, 2003, p.210)

REFERÊNCIAS

- BERGER, L. Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5 ed. São Paulo, Paulus, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa*. 1ed., São Paulo, Martins Fontes, s.d..
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 1 ed., São Paulo, Martins fontes, 1992.
- KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Campinas- S/P, Verus, 2005.
- KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4 ed., São Paulo, Paulinas, 2003.
- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: Em busca de pontos comuns*. Campinas- S/P, Verus, 2004.
- VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

Inovações no contexto educacional das igrejas evangélicas

Lea Rocha Lima e Marcondes⁵⁵⁰

Rosane Andrade Torquato⁵⁵¹

Resumo: A proposta do artigo é apresentar um breve panorama da visão da educação que acontece nas igrejas evangélicas e caminhos pedagógicos adotados atualmente. Nas duas últimas décadas, lideranças de várias denominações começaram a questionar o que estava sendo feito em termos de educação, liturgias, metodologias, currículos, estratégias e modelos de ação. O presente artigo propõe-se a descrever algumas tendências atuais da realidade educacional eclesial evangélica no Brasil. Desenvolve algumas considerações sobre a pertinência e a necessidade do uso de um Projeto Político Pedagógico como diretriz dos caminhos educacionais nas igrejas evangélicas brasileiras. Aborda também algumas questões necessárias para a elaboração de um Projeto Político Pedagógico direcionado ao contexto do espaço eclesial evangélico, bem como as fundamentações pedagógicas para a elaboração do mesmo e as adaptações necessárias para o contexto da igreja.

Palavras-chaves: igrejas evangélicas, educação cristã, Projeto Político Pedagógico

Introdução

A educação é um tema que preocupa o homem desde a mais remota data. Estudiosos de todas as épocas tem-se dedicado a observar, estudar, aplicar modelos e metodologias com o intuito de aprimorar cada vez mais os caminhos desta área. Para Jaeger (1986) a educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual. É através da educação que o indivíduo se descobre e se constitui enquanto indivíduo social na cultura em que está inserido. Para Molochenco (2007):

ela é um processo amplo e contínuo que envolve não só a formação do aspecto cognitivo, mas de todo o ser, e compreende o desenvolvimento da personalidade, sentimentos, percepções e relacionamentos. Não visa só o crescimento individual, mas também do coletivo, a fim de que o indivíduo possa interagir, relacionar-se e participar socialmente, em benefício da comunidade a que pertence.

A educação, portanto, é uma atividade humana. Como tal deve perceber o indivíduo como um ser singular, histórico, que é capaz de mudar e de provocar mudanças. Fala-se de educação integral, mas em geral, esquece-se de que o ser humano é também um ser espiritual. Falar desta dimensão é compreender o ser humano enquanto um ser que transcende. Sobre isso Boff (2000) declara:

Então, transcendência, fundamentalmente, é essa capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além. Transcendência não se ganha, não se perde, é uma situação do ser humano que foi condenado a viver

⁵⁵⁰ Mestre em Educação pela PUCPR, Bióloga e Psicóloga. Email: leamarcondes@gmail.com

⁵⁵¹ Pedagoga, Especialista em Educação, Educadora Religiosa, Professora na Facimod e FTBP. email: rosane.torquato@yahoo.com.br

essa dimensão, a violar os interditos, a superar os limites. Esta é a sua estrutura, é a sua singularidade no processo cosmogênico, no conjunto dos seres. Precisamos transformar essa dimensão da transcendência num estado permanente de consciência e num projeto pessoal e cultural. Devemos cultivar esse espaço e fazer que a sociedade, a cultura e a educação reservem espaços de contemplação, de interiorização e de integração da transcendência que está em nós.

As igrejas evangélicas no Brasil também têm se preocupado com a qualidade do processo educacional, de um modo geral, daqueles que freqüentam as suas instituições. A partir da década de 1990, lideranças das igrejas evangélicas começaram a avaliar e questionar suas práticas pedagógicas, metodologias do ensino bíblico, currículos e materiais utilizados até então. Na época este questionamento acontecia ainda de forma isolada e com poucos recursos metodológicos para esta análise. Apenas constatava-se o que acontecia, comparava-se os resultados atuais com os de antigamente (Marcondes, 2006). As ações avaliativas tinham um caráter mais empírico naquele momento. O processo pedagógico, até então, tinha uma reflexão muito restrita. Conseqüentemente a compreensão sobre processo ensino-aprendizagem, sobre a epistemologia no contexto religioso e sobre a função pedagógica da igreja como participante da formação do indivíduo era pequena. Os profissionais, como pedagogos e psicólogos, inseridos na área da educação nas igrejas, no final desta década começaram a rever suas ações e metodologias apontando com mais clareza o papel educacional da igreja na vida dos seus participantes.

No contexto das igrejas evangélicas, a educação permeia todas as atividades que acontecem para todas as faixas etárias e tem aspectos constitutivos importantes na vida dos participantes destas comunidades. Portanto, a educação cristã deve promover através de diferentes espaços e situações experiências que ajudem o indivíduo no desenvolvimento de sua espiritualidade, visto que esta é algo pessoal antes de se tornar coletiva.

Caminhos pedagógicos e curriculares adotados ao longo do tempo

A EBD -Escola Bíblica Dominical é uma atividade intrínseca à vida da igreja evangélica. A grande maioria das igrejas trabalha com o ensino bíblico e doutrinário nas EBDs, sendo este, ainda hoje, um espaço privilegiado. Atualmente o ensino bíblico e doutrinário tem sido também trabalhados em outros espaços além das EBDs como, por exemplo, em grupos nas casas e centros de formação oferecidos pela própria igreja. Algumas igrejas têm repensado a proposta de seu espaço educador e tem buscado maior aproximação das suas reais necessidades, criando uma metodologia e currículo próprios mais adequados.

A Escola Bíblica Dominical sempre deu e ainda dá grande importância ao ensino das crianças e adolescentes. A preocupação maior, com as crianças permanece com a força semelhante a da sua origem no século XVIII, mas o foco, a partir do século XIX, se tornou exclusivamente na aprendizagem da Palavra.

O termo "Escola Dominical" foi primeiramente usado pelo jornalista episcopal Robert Raikes, na Inglaterra, a partir de 1780, quando começou a oferecer instrução rudimentar para crianças pobres de sua cidade Gloucester em seu único dia livre da semana: domingo, pela manhã e à tarde. Juntamente com o ensino religioso, Raikes ministrava-lhes várias matérias seculares: a língua materna - o inglês, leitura, escrita, aritmética, instrução moral e cívica, história, dando início à Escola Dominical, não exatamente no modelo que temos hoje, mas como escola de instrução popular gratuita, o que veio a ser a precursora do moderno sistema de ensino público. Mal sabia Raikes que estava lançando os fundamentos de uma obra espiritual que atravessaria os séculos e abarcaria o globo, chegando até nós, a ponto de ter hoje dezenas de milhões de alunos e professores, sendo a maior e mais poderosa agência de ensino da Palavra de Deus de que a Igreja dispõe. Permanece ainda a idéia de escola, com professor e aluno, classes e do "dar aulas", mas o contexto das EBDs não é explorado adequadamente como um espaço formador num sentido mais amplo, tanto para o professor quanto para o aluno. Sua estrutura foi

trazida dos EUA para o Brasil em 1871 pelo dr. Robert Kalley, escocês protestante que morava em Petrópolis (RJ). (www.escoladominical.com.br).

Do ponto de vista de Marcondes (2005), as igrejas evangélicas, de um modo geral, têm uma visão semelhante sobre o que é educação. Quando se fala em educação na igreja, ela se refere principalmente à Escola Dominical e mais especificamente às classes das crianças e adolescentes (de aproximadamente 2 anos até cerca de 15 anos). Quanto às outras atividades que acontecem na igreja: classe de jovens e adultos, grupos de casais, encontros e até o próprio culto não são vistos como fazendo parte do processo educacional da instituição, mas sim como atividades da igreja.

A grande maioria dos materiais didáticos específicos para Escolas Dominicais evangélicas veio dos Estados Unidos com os missionários, foram traduzidos e relativamente adaptados à nossa cultura. A Escola Dominical acontece, na maioria das igrejas evangélicas, no domingo pela manhã num período de cerca de duas horas onde os membros e visitantes são distribuídos em classes de acordo com a faixa etária ou grupo de interesse: crianças (0 a 12 anos), adolescentes (12 a 15 anos), jovens (15 a 25 anos), casais, senhoras, senhores, crescimento, evangelismo, etc

Existe hoje no mercado de editoras evangélicas propostas curriculares variadas para todas as faixas etárias. Encontram-se as revistas do aluno e do professor que contém o programa curricular do ano, os planos de aula com as orientações sobre o que e como fazer as atividades em classe. Há também pequenos livretos de estudos programados que podem ser utilizados. Algumas igrejas produzem seu próprio material didático a partir do currículo criado por elas mesmas. Outras preferem adotar o material de editora, próprias para cada classe. Comumente a igreja adota um jogo de revistas para todas as faixas etárias por conter a mesma linha pedagógica e um currículo sequencial. É comum os alunos também receberem uma revista com uma sucessão de histórias para cada domingo (normalmente para um trimestre), versículo para memorizar e alguma tarefa para fazer relacionada com a lição.

Convém ressaltar que os professores são voluntários, leigos em pedagogia e/ou teologia, que se apresentam ou são convocados. A motivação básica destes professores é o entusiasmo pela sua fé e o desejo de compartilhar com os outros a sua vivência com Deus. A maioria deles não tem nenhuma ou tem pouca noção do que é educação, aprendizagem e com frequência não tem preparo pedagógico. O conhecimento que tem para exercer o papel do professor é decorrente do seu próprio estudo bíblico e de sua vivência cristã. Nas duas últimas décadas do século passado o modelo de educação das EBDs apresentado acima começou a ser questionado e repensado isoladamente por líderes insatisfeitos com os resultados dos trabalhos na EBD. Começou-se a buscar materiais didáticos diferentes, cursos preparatórios para professores e novos recursos.

Práticas e modelos atuais

A busca por novas metodologias, como uma possível resposta para os questionamentos acerca da prática e dos processos educacionais trouxe às igrejas outros modelos e estratégias de ensino que já estão sendo utilizados com relativo sucesso em outros países. Para Dulles,(1978) os modelos de igreja amparam teoricamente todas as suas estratégias e formas de funcionamento.

Os modelos de crescimento formam um conjunto de estratégias que tem sido priorizados para a consolidação dos ministérios nas igrejas locais. São estas as estratégias mais utilizadas atualmente: Igreja com propósito, Igreja em Célula ou com Célula, Rede ministerial. Várias igrejas mantêm o seu modelo tradicional, mas introduzem na sua prática alguns aspectos de um destes modelos. As autoras discorrem mais amplamente sobre estes modelos em seu artigo *Educação religiosa cristã em espaços eclesiais evangélicos: leitura, desafios e perspectivas* (2007) apontando a metodologia de cada um deles e a sua contribuição ao ensino.

No contexto atual em que as teorias educacionais voltam seu olhar para a formação do ser reflexivo, autônomo, coletivo, afetivo, um ser também espiritual, a educação cristã dentro de

estruturas eclesiais necessita saber-conhecer e saber-fazer uma educação relevante diante das constantes re-leituras deste tempo que vivemos preparando sujeitos para os novos momentos que ainda virão.

Considera-se o fato de que um dos principais aspectos dos novos modelos reside na crença de que o crescimento pessoal e coletivo se dá por meio do desenvolvimento de relacionamentos e vínculos afetivos através de pequenos grupos, como já foi citado anteriormente nas descrições dos modelos. Como principal modelo tradicional de estrutura educacional nas igrejas evangélicas, a EBD vai perdendo espaço para os novos modelos eclesiais, estes ainda são razoavelmente novos e, ao mesmo tempo, ainda estão se reformando e readequando-se a realidade local das igrejas e também ao contexto brasileiro. Em detrimento do novo se tira o antigo sem sequer avaliar de forma consistente, com base em pressupostos filosóficos, pedagógicos e até mesmo teológicos, o por quê de tal retirada e da nova escolha.

Segundo as autoras do presente artigo, isto se deve, em parte, ao desconhecimento destas áreas e de sua importância na educação, devido os responsáveis e coordenadores educacionais nas igrejas, na sua maioria, serem pessoas que profissionalmente não pertencem à área de educação, desprovidos de busca e formação contínua nas questões referentes aos processos pedagógicos numa perspectiva de educação religiosa cristã. As necessidades atuais têm ampliado o foco de estudos e buscam-se recursos para análise da práxis e construção de um caminho gerador de mais transformações. Inicia-se um pensar mais assertivo e a utilização de recursos da filosofia e da pedagogia para a leitura e análise deste contexto.

Contribuições da filosofia da educação e da pedagogia

A filosofia da educação tem a intenção de auxiliar o educador cristão a pensar de modo crítico a sua práxis e a partir de seus conceitos e reflexões implementar algumas de suas idéias na prática educacional. Ela se torna significativa quando este educador reconhece a necessidade de pensar claramente sobre o que está fazendo e olhar suas ações num contexto maior de desenvolvimento individual, espiritual e social. Segundo Ozmon e Craver (2004) *em essência, a filosofia da educação é a aplicação de princípios fundamentais da filosofia à teoria e ao trabalho em educação*. Ela examina quais os compromissos primários que se firma em relação às crenças e como os entendimentos passam a ser compreendidos como conhecimento, conceitos que formam a visão de mundo.

A filosofia pode contribuir na educação cristã com o exercício do pensar, da análise e reflexão que ela proporciona. Perez (2005) afirma que a filosofia é um modo de trabalho, um exercício do pensar. Ela serve para entendermos a nós mesmos e o mundo no qual moramos, junto com os outros e as coisas. Ela traz uma compreensão fundamental que permite conhecer, traçar estratégias de ação ou julgar. Ozmon e Craver (2004) que pensar filosoficamente é refletir sobre *quem somos, o que estamos fazendo, porque estamos fazendo e como justificamos nossos esforços*.

Para que o educador cristão possa desenvolver construções filosóficas, é necessário que ele entenda algumas categorias que tem sido utilizadas historicamente pela filosofia. Elas respondem perguntas básicas e fornecem uma estrutura que esclarece conceitos sobre valores e realidade. As principais categorias da filosofia, a *metafísica*, a *epistemologia*, a *lógica* e a *axiologia* podem auxiliar e orientar as reflexões e questionamentos do educador cristão em relação à sua práxis. As autoras tratam destes temas de forma mais abrangente para a reflexão do contexto educacional das igrejas evangélicas brasileiras o artigo *A filosofia da educação como ferramenta tecendo comentários sobre a sua aplicação prática no contexto da educação nas igrejas evangélicas* (2009). Nele tecem considerações sobre a aplicação prática destas categorias no contexto educacional que acontece nas igrejas evangélicas. As definições apontadas incitam a refletir em como estes ramos da filosofia podem auxiliar de forma prática aquele que atua na educação no contexto das igrejas evangélicas. Com certeza, as articulações tecidas têm possibilidades de ampliação e aprofundamento à medida que este exercício se torne parte constante do pensar educacional da igreja. A análise crítica da práxis individual e da

igreja à luz da filosofia da educação proporcionaria ao educador cristão maior visibilidade do seu dia a dia educativo e também das consequências das suas ações pedagógicas na igreja. Estas reflexões trarão fundamentos para a construção do Projeto Político Teológico Pedagógico (PPTP) da igreja.

PPTP- UMA contribuição a educação crista da igreja local

Nos últimos anos vem-se experimentando em algumas igrejas evangélicas a elaboração de projeto político teológico pedagógico (PPTP) como plano de diretrizes educacionais. Para que esta contribuição aconteça com eficácia é necessário repensar a educação nas igrejas, primeiramente a partir do contexto local usando como parâmetro e comparando com as contribuições que a pedagogia e a educação podem oferecer no campo eclesial. Uma contribuição fundamental, organizadora e orientadora é a construção do Projeto Político Pedagógico. Segundo Veiga (2002) O Projeto Político Pedagógico consiste num conjunto de diretrizes e estratégias que expressam e orientam a prática pedagógica de uma instituição educacional. É a concepção teórico-prática que deve ir além do currículo. Apresenta-se como um reposicionamento diante da realidade e do cotidiano em que a instituição educacional está inserida.

Ao refletir a construção do Projeto Político Pedagógico na igreja local deve-se levar em consideração a dimensão bíblico-teológica. A organização da proposta educacional da igreja deve, portanto, ser discutida no *Projeto Político Teológico Pedagógico* (PPTP) em todos os seus parâmetros, teológico, antropológico, filosófico, pedagógico, metodológico, entre outros. É *projeto* porque propõe um empreendimento, um conjunto de processos; é *político* porque prevê e dá uma direção à gestão da instituição, discute e apresenta as dimensões comunitárias, administrativas, culturais, econômicas além da pedagógica; é *teológico* porque apresenta todos os fundamentos de fé da igreja à luz da Palavra de Deus, a Bíblia; é *pedagógico* porque diz respeito à reflexão sistemática sobre todas as práticas educativas, dá sentido e rumo e as contextualiza culturalmente. O PPTP é dinâmico e articula as várias áreas em que a instituição atua.

O PPTP deve ser elaborado a partir das informações das variáveis externas à instituição (sociedade que está inserida, necessidades e interesses das pessoas, etc) e das variáveis internas da própria instituição (informações, direcionamentos, dificuldades, relacionamentos, etc) fornecidas por todos os que trabalham e convivem na instituição. Os objetivos e metas do PPTP devem ser elaborados a partir das necessidades, limitações, expectativas e potencialidades da sociedade que a igreja está inserida, das pessoas participantes, da equipe da instituição, levando em conta os recursos pedagógicos e materiais existentes na mesma. Eles devem contemplar a formação do cristão no sentido integral: da conversão à maturidade em Cristo; devem se basear nos valores cristãos, apontar as prioridades e objetivos de cada área ministerial, as estratégias e concepções teóricas escolhidas e os conceitos integradores significativos que proporcionam um crescimento espiritual consistente.

As autoras acreditam que as orientações para as igrejas devem começar com trabalhos que despertem um pensar a educação no sentido mais amplo do conceito, na compreensão do que é o PPTP e sua importância no pensar nos processos tanto da parte pedagógica quanto das aprendizagens, caminhos educacionais. A intenção é dar continuidade a ampliação da visão de educação cristã e suas implicações na vida das pessoas da igreja. Num segundo momento então trabalhar com os passos básicos para dar início a construção do PPTP pelas igrejas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOFF, Leonardo, **Tempo de Transcendência**, Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
DELORS, Jacques e outros. **Educação: um tesouro a descobrir** – Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI. São Paulo: Cortez/Unesco, 1998.
DULLES, Avery, **A Igreja e seus Modelos**, Editora Paulinas, 1978.

- JAEGER, Werner, **Paidéia – a formação do homem grego**, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1986.
- MARCONDES, Lea Rocha Lima e, **A formação de professores em educação cristã: uma leitura a partir da experiência com a Abordagem Relacional**, 2005, 145 f, Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica, do Paraná, Curitiba, 2005.
- MARCONDES, Léa Rocha Lima e, **Uma leitura da realidade educacional das igrejas evangélicas brasileiras**, VI Educere – Congresso Nacional de Educação da PUCPR – Práxis, Curitiba, 2006.
- MARCONDES, Lea Rocha Lima e, TORQUATO, Rosane Andrade, **Educação religiosa cristã em espaços eclesiais evangélicos: leitura, desafios e perspectivas**, IV Seminário de Religião e Sociedade: o espaço do sagrado no século XXI, Curitiba, 2007.
- MARCONDES, Lea Rocha Lima e, **A educação escolar confessional evangélica e sua contribuição no cenário brasileiro**, XXII Congresso Anual da Soter - Congresso Internacional de Estudos da Religião, tema: “Religião, Ciência e Tecnologia”, Belo Horizonte, 2009.
- MARCONDES, L. R. L. e; TORQUATO, R. A. **A filosofia da educação como ferramenta para reflexão do contexto educacional das igrejas evangélicas brasileiras**, V Seminário religião e sociedade: o espaço do sagrado no século XXI, Curitiba, 2009.
- MOLOCHENCO, Madalena de Oliveira, **Curso Vida Nova de Teologia Básica: Educação Cristã**, Vida Nova, São Paulo, 2007.
- OZMON, Howard,A., GRAVER, Samuel, M., **Fundamentos filosóficos da educação**, 6ª ed, Artmed, Porto Alegre, 2004.
- PEREZ , Daniel Omar, **Iniciação à filosofia** , Editora Educarte, 2005.
- SANT'ANA, Elcio, **Educação e Modelos de Crescimento de Igreja**, in, SANT'ANA, Olga Nogueira, Currículo e Literatura para a Escola Dominical, Caderno Pedagógico 2, p 44-47, Editora Horizontal, 2006.
- WARREN, Rick, **Uma igreja com Propósitos**, Editora Vida, 1997.
- VEIGA, Ilma Passos Alencastro. (org.) **Projeto Político Pedagógico da escola: uma construção possível**. 14ª edição. Papyrus, 2002.

Por uma teologia pública

Waldir Souza⁵⁵²

Resumo: O Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, abre um horizonte mais amplo de esperança e de futuro para a humanidade inteira. Querer reduzir o Reino de Deus à sua expressão eclesial significa, muitas vezes, dificultar a abertura e o acesso à novidade do Evangelho. A teologia não pode reduzir-se a sua “função eclesial”; deverá assumir, também, uma “função do Reino de Deus” no mundo. Nessa função a teologia investe nas esferas da vida política, cultural, econômica, científica e ecológica da sociedade. Assumindo uma posição crítica, a teologia deve estar disposta a sofrer, também, a crítica pública. Trata-se de falar uma linguagem pública acessível ao conjunto da coletividade social sem perder a integridade da mensagem cristã.

Palavras-chave: Teologia pública; teólogo; bioética; ética; comitês de ética em pesquisa; responsabilidade

Abstract: The Kingdom of God announced by Jesus of Nazareth opens up a wider horizon of hope and of future to the whole humanity. The desire to reduce the Kingdom of God to its church expression means, many times, to raise difficulties to the opening and to the access to the newness of the Gospel. Theology cannot reduce itself to its “ecclesiastical function”; it has to assume also a “Kingdom of God function” in the world. In this function theology invests in the spheres of political, cultural, economic, scientific, and ecological life of society. When theology assumes a critical position it has to also be willing to suffer public critic. It is a question of speaking a public language accessible to the whole social community without losing the integrity of the Christian message.

Key-words: Public theology; theologian; bioethics; ethics; research ethics committee; responsibility

1- Introdução

No início da bioética os teólogos desempenharam um papel importante devido à experiência na argumentação ética para solucionar casos e, especialmente, devido à tradição de intervenções em ética médica. Posteriormente houve um movimento de independência dos biotecnólogos em relação aos teólogos, acentuando a secularização e o pluralismo da reflexão bioética. Isto naturalmente obrigou os teólogos, que não deixaram de marcar presença, a explicitar a sua contribuição específica num fórum de discussão que é plural e a refletir sobre as relações entre bioética e teologia.⁵⁵³

Vários autores de tradição agnóstica começam a defender a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas. Questiona-se assim, a

⁵⁵² Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Colaborador do PPG em teologia da PUCPR (linha de pesquisa: teologia e sociedade. Projetos de pesquisa: 1º Teologia moral e Biotecnociência. Estudo dos seus impasses e alternativas; 2º A Bioética na perspectiva da Pastoral da Saúde). Professor de antropologia teológica, bioética e teologia moral no Bacharelado em teologia da PUCPR, Curitiba/PR e membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@pucpr.br; wacasouza@yahoo.com.br

⁵⁵³ SHELPS, E. E. *Teologia e Bioética. Fondamenti e problemi di frontiera*. Tradução do inglês de Enzo Gatti. Bologna: EDB, 1989.

secularização dominante que se instalou na modernidade. Desta maneira, a discussão sobre a contribuição da teologia para o debate atual da bioética readquire importância.

2- Bioética casuística e Bioética hermenêutica

A bioética apresenta duas faces com metodologias diferentes, que se complementam entre si. A primeira (casuística) acontece, por exemplo, nos comitês de bioética dos hospitais e nos comitês de ética em pesquisa envolvendo seres humanos e animais. Eles têm o objetivo de emitir juízos de avaliação moral sobre casos clínicos ou de investigação em que estão implicados desafios e conflitos éticos devido à ponderação sobre riscos, danos e benefícios. A preocupação ética está centrada, principalmente, nos procedimentos. Os comitês professam uma bioética casuística.⁵⁵⁴

Embora uma sadia casuística seja importante e necessária, a bioética não pode esgotar-se na solução de casos. Impõe-se uma segunda vertente chamada de hermenêutica.⁵⁵⁵ Muitos desafios éticos da atualidade respondem a dinâmicas culturais implícitas que é necessário interpretar para poder equacionar o problema. Toda solução de um caso está fundada em pressupostos antropológicos e é devedora de concepções morais subjacentes que é necessário aclarar. Este esforço hermenêutico aponta para questões de fundo que não devem obviar se não se quiser cair num puro pragmatismo acomodatório.⁵⁵⁶

Para construir essa bioética hermenêutica e crítica não basta o procedimento da inter e multidisciplinaridade; exige-se a visão de transdisciplinaridade explicitada por Nicolescu.⁵⁵⁷ Na realidade trata-se de uma reflexão que passa através das disciplinas e vai além, colocando questões e levantando perguntas que transcendem a ciência e a cultura. Parte do fato de que existem diferentes níveis de realidade e, correspondentemente, diversos níveis de percepção, mostrando que, tanto o objeto quanto o sujeito, são transdisciplinares. Neste sentido possibilita uma visão transc científica e transcultural. Segundo Nicolescu, essa visão permite recolocar a questão do sagrado, compreendido como presença de alguma coisa irredutivelmente real no mundo, entendido como aquilo que liga (religião vem de *religare*). O sagrado, enquanto experiência de um real irredutível, é efetivamente o elemento essencial na estrutura da consciência e não um simples estágio na história da consciência. Quando este elemento é violado, desfigurado, mutilado, a história torna-se criminosa.⁵⁵⁸

O sagrado aponta um “além” ou um “trans” em relação aos níveis de realidade e de percepção, mas um além ligado a eles. Portanto, é transcendente e imanente, permitindo o movimento ascendente e descendente entre os níveis de realidade (informação) e percepção (consciência). Esse encontro com o sagrado na trans-realidade e na trans-percepção é a condição da liberdade e da responsabilidade humana.⁵⁵⁹ Ele é a origem última dos valores humanos. O sagrado, como experiência, origina uma atitude transreligiosa que permite conhecer e apreciar a especificidade das tradições religiosas para perceber as estruturas comuns que as fundamentam, chegando a uma visão transreligiosa do mundo e superando uma concepção mecanicista e redutiva.⁵⁶⁰

A partir deste contexto surge a seguinte questão: O que significa refletir bioética em perspectiva teológica? Os teólogos da moral sempre marcaram presença significativa nos comitês e fóruns de discussão. O processo de consolidação da bioética como saber independente e com estatuto epistemológico próprio obrigou os teólogos a explicitar o papel e a contribuição

⁵⁵⁴ JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: *Perspectiva Teológica*. 37 (2005), p. 106.

⁵⁵⁵ LEDER, D. Toward a Hermeneutical Bioethics. In: DUBOSE, E. R.; HAMEL, R. P.; O'CONNELL, L. J. (eds.) *A Matter of Principles?: Ferment in U.S. Bioethics*. Valley forge (Pe): Trinity Press International, 1994, p. 240-259.

⁵⁵⁶ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 106.

⁵⁵⁷ NICOLESCU, B. *O manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

⁵⁵⁸ NICOLESCU. *O manifesto da Transdisciplinaridade*, p. 136.

⁵⁵⁹ JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p. 47-49.

⁵⁶⁰ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 107.

específica da teologia na discussão dos desafios enfrentados pela bioética. Qual seria o papel do teólogo neste debate? Simplesmente defende posições confessionais da sua Igreja de uma maneira dogmática ou reflete racionalmente a partir da fé com abertura, tentando construir uma antropologia consistente que fundamente um determinado posicionamento?⁵⁶¹

Moltmann⁵⁶², refletindo sobre o lugar e o papel da teologia na universidade, distingue entre fazer teologia para o interior da Igreja, que é confessional (Teologia eclesiástica) e fazer teologia para o espaço público da universidade e da sociedade, que é plural (Teologia pública). A primeira está centrada na comunhão eclesial, a segunda está preocupada com o anúncio do Reino de Deus no mundo, apontando para uma presença relevante e pertinente da fé cristã no espaço público de uma sociedade já pós-cristã. A teologia pública objetiva, por um lado, deixar-se desafiar em uma tradição de fé pelos questionamentos atuais com honestidade e abertura de mente e, por outro lado, desafiar com coragem e pertinência a mentalidade hodierna a partir do Evangelho. Uma não pode querer ocupar o lugar da outra, pois respondem a diferentes especificidades que devem ser mantidas num ambiente cultural, não mais da cristandade.⁵⁶³

O Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, abre um horizonte mais amplo de esperança e de futuro⁵⁶⁴ para a humanidade inteira. Querer reduzir o Reino de Deus à sua expressão eclesial significa, muitas vezes, dificultar a abertura e o acesso à novidade do Evangelho. De maneira nenhuma, a teologia não pode reduzir-se a sua “função eclesial”; deverá assumir, também, uma “função do Reino de Deus” no mundo. Com certeza, nessa função a teologia investe nas esferas da vida política,⁵⁶⁵ cultural, econômica, científica⁵⁶⁶ e ecológica⁵⁶⁷ da sociedade. Segundo Moltmann, a teologia pública participa da *res publica* da sociedade numa perspectiva do Reino de Deus que virá. Assumindo essa posição crítica, ela deve estar disposta a sofrer, também, a crítica pública.⁵⁶⁸ Trata-se de falar uma linguagem pública acessível ao conjunto da coletividade social sem perder a integridade da mensagem cristã.⁵⁶⁹

3- O lugar do teólogo no debate público: comitê de ética de uma instituição

O teólogo, convidado a participar de um debate bioético, confronta-se com um paradoxo: por um lado espera-se dele uma palavra de convicção marcada pela particularidade confessional, mas, por outro lado, exige-se dele o desempenho de um “etecista” que confia apenas na racionalidade neutra, pois não se reconhece o estatuto específico da sua disciplina. Não há dúvida, ele tem o desafio de, ao mesmo tempo, dar conta da especificidade do seu saber e validar a sua contribuição diante do questionamento racional.⁵⁷⁰ Espera-se uma argumentação ética sem dogmatismo moral que seja, ao mesmo tempo, racionalmente coerente e fundada em convicções. O teólogo necessita do malabarismo da inteligência para manter-se coerente nessa “corda bamba”. Nisso está a sua fraqueza, mas ao mesmo tempo a força da sua participação no debate, porque saberá situar-se em diferentes pontos de partida, abrindo uma perspectiva transdisciplinar⁵⁷¹ próprio de um comitê de ética em pesquisa.

⁵⁶¹ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 108.

⁵⁶² MOLTSMANN. J. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della Teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

⁵⁶³ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 108.

⁵⁶⁴ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-49.

⁵⁶⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 53-54.

⁵⁶⁶ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

⁵⁶⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

⁵⁶⁸ MOLTSMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*.

⁵⁶⁹ DOUCET, H. La Théologie et le développement de la Bioéthique américaine. In: *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000), p. 8-20.

⁵⁷⁰ CADORÉ, B. Le théologien entre bioéthique et théologie: La théologie comme méthode. In: *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000) 92-113.

⁵⁷¹ JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 109.

O comitê de ética em pesquisa deve ser constituído por um colegiado multi e transdisciplinar. A intenção claramente apresentada é de constituição de um comitê que, pelas características de formação de seus membros, possa realizar análises que incorporem referenciais teóricos, metodológicos e principalmente éticos correntes nas mais diversas comunidades profissionais.⁵⁷²

Cada comitê de ética em pesquisa é vinculado a uma instituição onde se realiza pesquisa envolvendo seres humanos. A avaliação dos comitês não é uma avaliação burocrática de verificação se está ou não de acordo com uma norma, se estão preenchidos todos os campos de um formulário. A apreciação passa pela consideração do contexto institucional, das características da população que se submeterá ao projeto de pesquisa em cada instituição, das relações internas na instituição de sorte que, do ponto de vista do comitê, as exigências de informação contidas na resolução não se esgotam em si mesmas, mas constituem os elementos essenciais para que uma apreciação dos aspectos éticos envolvidos na pesquisa possa ser feita. Os comitês é uma grande ajuda ao pesquisador porque ajuda a refletir com ele:

- como garantir a autonomia, o que fazer para melhor informar os sujeitos da pesquisa, o que fazer para melhor garantir a liberdade de decisão;
- como identificar e valorar riscos e benefícios para cada grupo de interesse de alguma forma relacionado à pesquisa.

Essa reflexão é absolutamente indispensável porque o comitê, quando aprova um projeto de pesquisa, está assumindo perante cada sujeito da pesquisa a responsabilidade, junto com o pesquisador, de que o projeto está sendo eticamente conduzido.⁵⁷³ Não há dúvidas, de que os comitês é um espaço da convivência no qual ninguém é dono da verdade, e o outro é tão legítimo como qualquer um. Ou seja, um espaço democrático.⁵⁷⁴

Um outro espaço muito significativo a ser ocupado pelo teólogo seria as comissões de ética em hospitais. As comissões de ética apresentaram seu florescimento a partir da decisão da Suprema Corte de Nova Jersey. Ao analisar a comissão de ética hospitalar, a Comissão Presidencial enumerou seis funções básicas:

- 1- Revisão dos casos, para confirmação do diagnóstico médico ou prognóstico do paciente.
- 2- Revisão de decisões (condutas) médicas sobre tratamentos específicos.
- 3- Decisão sobre tratamento apropriado em pacientes não competentes.
- 4- Organizar, para os profissionais da saúde, programas educacionais sobre como identificar e resolver questões éticas.
- 5- Formulação de linhas de ação para orientação dos profissionais em certos casos difíceis.
- 6- Funcionar como uma instância consultiva para médicos, pacientes e familiares na tomada de decisões éticas específicas.⁵⁷⁵

No Brasil ainda as comissões se restringem a uma deontologia médica. A Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 1215-85, publica no Diário Oficial em 25/07/1987, determina aos Conselhos Regionais de Medicina a criação de comissões de Ética Médica em todos os estabelecimentos ou entidades em que se exerce a medicina sob sua jurisdição, bem como a sua devida regulamentação de funcionamento, competências e atribuições a ser feita através de resoluções dos CRMS.

O Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo, através da resolução nº 23 de 17/09/1986, cria as comissões de Ética Médica do Estado de São Paulo. Entre as onze atribuições destaca-se:

- Fiscalizar o exercício ético da medicina na Instituição (art.1).
- Colaborar com CREMESP no combate ilegal da profissão e na tarefa de educar, discutir, orientar e divulgar temas relativos à Deontologia Médica (art.5).

⁵⁷² PALÁCIOS, Marisa. Ética em pesquisa em seres humanos. In: PALÁCIOS, Marisa; MARTINS, André; PEGORARO, Olinto A. (org.). *Ética, ciência e Saúde*. Desafios da bioética. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 173.

⁵⁷³ PALÁCIOS. Ética em pesquisa em seres humanos, p. 174.

⁵⁷⁴ PALÁCIOS. Ética em pesquisa em seres humanos, p. 175.

⁵⁷⁵ BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; PESSINI, Leocir. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Loyola, p. 269-270.

- Opinar sobre todos os projetos de investigação médica realizados na Instituição e que envolvam seres humanos (art.6).

- Instaurar sindicância interna para opinar sobre infrações éticas ouvindo os interessados, exercendo todos os atos necessários à apuração dos fatos, comunicando os resultados ao Diretor Clínico, e, quando for o caso, às autoridades competentes incluindo o CREMESP.⁵⁷⁶

Sem dúvida é um começo, mas a pergunta que surge é por que só o profissional médico? Não resta dúvida que é um espaço a ser preenchido com competência por um teólogo. O teólogo não tem nenhum protagonismo no debate nem pode pretender dar a palavra definitiva sobre determinado problema. Numa igualdade de condições, sua palavra tem o mesmo valor que qualquer outra intervenção. Ele deverá saber situar-se entre sua tradição teológica e a situação concreta para a qual, junto com os outros, tentará encontrar uma solução. “*À parresia da fé deve corresponder a audácia da razão*” nas palavras de João Paulo II na *Fides et Ratio* (48,2), isto é, à afirmação corajosa e livre da fé deve corresponder uma busca audaz e criativa de sua compreensão para os nossos dias.⁵⁷⁷ O teólogo não pode esquecer sua pertença eclesial nem tampouco, sujeitar-se à letra de formulações ultrapassadas e incompreensíveis para a mentalidade atual, esquecendo a hierarquia da verdade da fé. Isso exige criatividade ética enraizada numa releitura hermenêutica da sua tradição a partir de situações contemporâneas.⁵⁷⁸

4- Por uma ética de transcendência

Não há nenhuma dúvida de que as ciências trazem uma valiosa contribuição para a compreensão de quem a humanidade é e do que ela pode e pretende ser e fazer. Por outro lado, nenhuma ciência sozinha se torna confiável companheira, pois as Ciências são passíveis de ser controladas por forças e movimentos sociais que podem ser destrutivos.

Toda vez que uma ciência particular pretende explicar a totalidade da vida, a totalidade do humano, a partir de um único ponto de vista, ela falha. Daí surgem vozes que demonstram que a realidade é mais complexa e que o reducionismo deve ser evitado.

A necessidade de afirmar o sentido da vida e o propósito da existência aponta para um sentido fora da própria vida. De modo que a abertura do ser humano à transcendência, a um sentido maior do que a vida biológica, se faz necessária para que a vida humana seja possível.

A afirmação do Transcendente de maneira alguma significa impor determinado ponto de vista confessional religioso. Nem tampouco respeitar a diversidade religiosa significa deixar de aprofundar a releitura da própria tradição à qual se pretende. Afirmar que a vida humana faz sentido, e definir esse sentido, precisa ser compatível com a afirmação de que a vida dos outros também o faz,⁵⁷⁹ mesmo que de maneira diferente.⁵⁸⁰

A partir desses elementos, fica claro que a pretensão é apresentar uma reflexão que some esforços na busca de caminhos para uma ética global e para o diálogo com a diversidade, mas sem a ilusão de que o diálogo seja possível com todos. Pretende-se dialogar com todos os que admitem a necessidade de um sentido da vida e de um sentido que demanda a afirmação de algum tipo de transcendência, algum sentido que seja maior que a vida biológica e que possa direcioná-la. Quem afirma que o conhecimento que detém, sozinho, explica toda a complexidade da vida está fechado para o diálogo ético, que exige acima de tudo, abertura. Quem afirma que a vida na face da terra carece totalmente de sentido também está excluído do diálogo, pois o que se pretende não é qualquer ação consensual, mas uma que brote, com coerência, do respeito a uma expectativa de vida significativa na face da terra.⁵⁸¹

⁵⁷⁶ BARCHIFONTAINE; PESSINI. *Problemas atuais de Bioética*, p. 273-274.

⁵⁷⁷ JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 109.

⁵⁷⁸ THIEL, M. J. Le défi d'une éthique systémique por la Théologie. In: *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000) 92-113.

⁵⁷⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39-42.

⁵⁸⁰ SANCHES, Mário Antonio. *Bioética ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 43.

⁵⁸¹ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 43-44.

A grande dificuldade de se articular um fundamento para a ética em geral, e particularmente na área da bioética⁵⁸², está no reconhecimento do pluralismo e na diversidade da sociedade. O pluralismo⁵⁸³, frequentemente, é visto como um obstáculo e a diversidade, como algo que deve apenas ser tolerado. Qualquer proposta ética, se quiser acrescentar algo ao debate em busca de uma ética global⁵⁸⁴, deverá considerar estes dois pontos.

As sociedades atuais precisarão cada vez mais dialogar com o pluralismo, e a diversidade deverá ser cada vez mais reconhecida e valorizada. Por isso, ao falar de Bioética quer se partir do reconhecimento do pluralismo como valor, e transformar a defesa da diversidade em um dos pontos norteadores. Não há dúvidas que se encontrarão dificuldades para articular esse diálogo, mas não se pode transformar as dificuldades em posições que inviabilizem um entendimento no futuro.⁵⁸⁵

Quando se dirige a uma comunidade científica, deve-se então buscar um fundamento para a ética que respeite a diversidade. Buscar um ponto de partida pluralista não é afirmar uma ética mínima. Seria o mesmo que falar em vida mínima. O fato é que a vida é complexa, e é inaceitável vivê-la de maneira mínima. O desafio é buscar um ângulo mais amplo de análise, que respeite a comunidade secular, entendendo que a própria diversidade religiosa é parte dessa comunidade. Convém destacar que a comunidade científica é formada também por pessoas profundamente preocupadas com as implicações éticas de suas ações.

Ao se refletir sobre o sentido da vida humana, há de se considerar dois pontos vistos como fundamentais: é ético tudo aquilo que está em sintonia com o sentido da existência; e, sentido da existência exige um contínuo processo de transcendência. Com outras palavras, afirmar que a vida tem sentido é afirmar, intrinsecamente, um sentido transcendente a ela. Claramente estas afirmações requerem um certo relativismo ético, quando se deseja abordar a ética num contexto pluralista.⁵⁸⁶

Ética brota da fidelidade àquilo que se estabelece como o sentido da vida humana. O sentido da existência, para cada ser humano será dinâmico pois a vida é uma busca, portanto, jamais será negação de sentido. Desta maneira, a falta de ética é a prática dos atos que contradizem esse sentido último da existência, pressionados por questões circunstanciais e temporárias da vida. Poderia-se falar de ética circunstancial? A ética no sentido da vida será sempre uma ética circunstancial, porque será capaz de analisar a facticidade da vida humana e sua incidência sobre a formação do sentido da vida. Não será uma ética de circunstâncias ou fraca, capaz de ceder aos acordos e pressões cotidianos, para uma satisfação hedônica casual, que viole o sentido da existência.⁵⁸⁷ A ação ética poderá ser diversa, mas nunca contraditória ou incoerente.⁵⁸⁸

Em sua reflexão Sanches questiona como indicar os fundamentos de uma ética global capaz de promover a vida, respeitando e dialogando com os diferentes sentidos da existência? Segundo Sanches é necessário primeiro demonstrar que é ético tudo aquilo que está em sintonia com o sentido da existência. Não há dúvida que a verdadeira orientação ética é interna e deve brotar do sentido maior que se dá à existência. O segundo elemento importante é o reconhecimento de que o sentido da vida humana tem uma exigência de transcendência. Desta maneira, a ética exige abertura, exige que a ação seja orientada pela complexidade da vida humana.

⁵⁸² LEPARGNEUR, Hubert. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 177.

⁵⁸³ ENGELHARDT JR., Tristram. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 31.

⁵⁸⁴ LEPARGNEUR. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia, p. 177.

⁵⁸⁵ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 44.

⁵⁸⁶ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 45.

⁵⁸⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-66.

⁵⁸⁸ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p.46.

Nessa perspectiva, para Jonas, a ética da responsabilidade remete esta humanidade a se preocupar, a se importar com os seres humanos do futuro. Isso indica que não se pode poupar da ousada incursão na ontologia. Já se pôde perceber que a fé religiosa possui aqui respostas que a filosofia ainda tem de buscar, com perspectivas incertas de sucesso. A fé pode fornecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali, e não pode apelar ao ausente ou ao desacreditado mesmo com o mais forte argumento de necessidade. Por outro lado, a metafísica, desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio.⁵⁸⁹ Jonas não fala de transcendência, mas da necessidade de uma metafísica. Segundo a necessidade de uma metafísica, assim expressa Jonas:

Somente sabemos duas coisas antecipadamente a seu respeito: que ele tem de retornar à última (primeira) questão da metafísica, a qual não mais admite resposta, para que possa, talvez, extrair do sentido do Ser, do “algo como tal”, que não se deixa fundamentar, o porquê do dever do Ser determinado; e, em segundo lugar, que a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado.⁵⁹⁰

Seria muito equivocado entender que o sentido da vida é dado por uma atitude de pura racionalidade, contemplativa ou de decisão momentânea. Há de se concordar que uma das grandes contribuições das ciências para a reflexão teológica é que a vida não é estática, mas dinâmica. O ser humano não estabelece o sentido de sua vida primeiro, e depois começa a agir de acordo com esse sentido. O ser humano é uma tarefa para si mesmo, uma infinita tarefa. Assim afirma Oliveira: “Nenhum mundo é o mundo definitivo: o homem é a tarefa permanente e, ao mesmo tempo, sempre já realizada, através das construções históricas de sua práxis”.⁵⁹¹

Segundo Sanches, “Na ação, o ser humano como um todo está envolvido, sua racionalidade e seus sentimentos, de tal modo que a pessoa no seu todo, faz a ação, mas não que essa ação o defina, mas a ação também faz a pessoa. Por isso, a ética é uma dimensão fundamental do humano, exatamente porque é prática”.⁵⁹²

Não é possível falar da ação que transforma sem admitir certa Teleologia, certo fim para o qual se caminha. Ao afirmar a Teleologia, afirma-se também a causalidade. “A doutrina da causalidade nos seres naturais está pressuposta para compreender esta tendência natural, no caso, aqui, do ser humano, em movimentar-se em direção à sua plenitude”.⁵⁹³ Isso não conduz necessariamente ao pensamento metafísico, uma vez que a teleologia pode ser afirmada como a tensionalidade da ação, ou seja, a ação é sempre movimento, é sempre processo. O ser humano é um processo em movimento, ora experimenta a auto-superação, mas de maneira alguma determina sua plenitude. Percebe-se que há uma direção, que convida continuamente a transcender o próprio momento rumo a um futuro factível, rumo a uma novidade possível, que dependem totalmente da ação humana.⁵⁹⁴

A opção fundamental⁵⁹⁵, tão valorizada na moral personalista, tem sua força exatamente porque, se a ação concreta decorrer da opção previamente estabelecida, ela se torna eticamente

⁵⁸⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 96-97.

⁵⁹⁰ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 97.

⁵⁹¹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 89-94.

⁵⁹² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, p. 96.

⁵⁹³ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 47.

⁵⁹⁴ SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatidão agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 42.

⁵⁹⁵ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 47.

⁵⁹⁶ HÄRING, Bernard. *Livres e fiéis em Cristo*, v. I: Teologia moral geral. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 158.

coerente e, por sua vez, reforça a opção feita. Segundo Marciano Vidal, a opção fundamental “é uma decisão de tal intensidade que abarca totalmente o homem, dando orientação e sentido a sua vida”.⁵⁹⁷

Assim se expressará Sanches:

É fascinante, porque isso significa que o futuro é aberto, mas que o ser humano pode tomar decisões que indiquem previamente a direção. É exatamente aqui que reside o poder da ação e a necessidade da ética. Por isso, a tomada de decisão ética precisa contemplar a complexidade da vida humana. Desta maneira, a ética que se alimenta do sentido da vida se torna também uma ética de transcendência, pois o sentido da vida não se esgota numa individualidade subjetiva.⁵⁹⁸

A ética necessariamente se impõe pela existência do outro e dos outros. A ação humana precisa ter sentido, não apenas para o indivíduo, grupo ou instituição que a realiza, mas também para os envolvidos ou atingidos por ela. Afirmar o próprio sentido da vida é reconhecer que ele se dá num contexto de vida significativa para todos.⁵⁹⁹ A ação ética precisa se tornar uma ação que contemple algo mais do que o próprio indivíduo, pois o que está em jogo é ele mesmo e seu mundo, como afirma Oliveira:

O homem como ser da práxis, é ser da configuração do seu próprio ser e também configuração do seu mundo. Na decisão do homem, estão em jogo ele mesmo e seu mundo, a efetivação de si mesmo e do mundo; tanto ele como o mundo apresentam-se como tarefas a se realizar. A especificidade do ser que é práxis se revela exatamente aqui: ele é responsável por si mesmo e por seu mundo.⁶⁰⁰

A ética é a superação do individualismo e o sonho de construir parâmetros de ação para que os indivíduos respeitem e valorizem sua própria dignidade, assim como a de todos os outros. Essa exigência de ir além do indivíduo está incluída na própria definição de moral e ética. Segundo Vázquez, a ética “é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”,⁶⁰¹ enquanto a moral

...é um sistema de normas, princípios e valores segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima e não de maneira mecânica, externa e impessoal.⁶⁰²

Seria inútil e, na verdade, perigoso tentar definir a ética como uma ciência com pretensão à universalidade, à imparcialidade e à objetividade puras. É válido sim e urgente renovar o esforço de busca de um consenso ético cada vez mais amplo, sob bases cada vez mais aceitáveis, sem que tais bases precisem ser vistas como absolutas e perenes. Por isso é necessário um programa ético baseado num princípio que se entende antropológico. Isso significa que os humanos atribuem às suas vidas um sentido. Para Sanches,

esse sentido para a vida é visto como uma exigência interna, mas por outro lado, dado a partir de fora, ou seja, um sentido para a vida que, por si só, indica a necessidade de

⁵⁹⁷ VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes*, v. I: Moral fundamental. Aparecida: Santuário, 1978, p. 224.

⁵⁹⁸ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 48.

⁵⁹⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-88.

⁶⁰⁰ OLIVEIRA. *Ética e práxis histórica*, p.63.

⁶⁰¹ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 12.

⁶⁰² VÁZQUEZ. *Ética*, p. 69.

transcender a vida. Essa transcendência impõe uma dinâmica, fazendo a busca de sentido para a vida estar sempre aberta ao reconhecimento de uma transcendência cada vez mais ampla, tornando-se assim, o programa ético da vida humana. O sentido da vida exige abertura e diálogo com realidades externas e objetivas. A primeira transcendência necessária é a transcendência do próprio eu.⁶⁰³

A cultura desempenha um importante papel na construção do sentido da vida das pessoas. Porém, várias dimensões da realidade humana só serão plenamente contempladas na perspectiva de transcendência das culturas locais. Desta maneira, é possível afirmar que também a ética, como ação que decorre coerentemente do sentido da vida, só se justifica plenamente considerando essa abertura à diversidade e ao pluralismo culturais. Na avaliação das questões suscitadas pelo avanço das biotecnociências/biotecnologias e nas pesquisas em Bioética, é extremamente necessário essa exigência ética, pois, como a ciência transcende as culturas particulares, muitos dos novos desafios que ela traz à Ética precisam ser abordados numa perspectiva que transcenda as culturas locais.⁶⁰⁴

A religião desempenha o papel de dar sentido à vida, e para tanto, é normal que ela seja apresentada como um importante fundamento para a ética, e que as grandes religiões tenham como base a defesa da vida e do bem comum. A religião fala do transcendente, do eterno e do absoluto. No entanto, o absoluto só pode ser abordado e compreendido a partir da perspectiva humana. Desta maneira, a ética convida as próprias tradições religiosas particulares também à transcendência e, para tanto, é necessária a autocrítica.⁶⁰⁵

Quando se aceita que o transcendente e o absoluto são vislumbrados, autêntica e validamente, de diferentes perspectivas, então a diversidade religiosa passa também a ser vista como um valor a ser respeitado.

Dessa maneira, expressará Sanches:

as diversidades religiosa, cultural ou genética passam a ser defendidas porque são fontes de enriquecimento e promoção da humanidade. Quando se fala em respeitar a diversidade porque ela é expressão da humanidade e representa algo que pertence ao todo, sem o qual a humanidade se empobreceria. É preciso preservá-la porque ela existe como expressão autêntica do humano como um todo. A riqueza se dará exatamente no encontro e na partilha dos *insights* religiosos e culturais.⁶⁰⁶

A biotecnologia abre campos que até pouco tempo faziam parte de uma ficção. Por um lado, vislumbra-se horizontes fascinantes; por outro lado, entreve desafios novos e problemas diversos.⁶⁰⁷ O projeto genoma humano, com o sequenciamento do código genético, está possibilitando um grande salto neste sentido, pois permite a leitura do código genético e posterior intervenção sobre o conteúdo do mesmo. Os desafios éticos são numerosos. A missão do ser humano ante tal conhecimento precisa ser respaldada por delimitações a favor da vida.⁶⁰⁸ Esta preocupação é expressada por Jonas e por Dionigi Tettamanzi, “nasce uma nova forma de medo”,⁶⁰⁹ lançando assim a seguinte pergunta sobre o amanhã: “O homem será ainda o mesmo?”⁶¹⁰ João Paulo II reconhece que “que a descoberta progressiva do código genético e os

⁶⁰³ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p.49-50.

⁶⁰⁴ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 50.

⁶⁰⁵ KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 117.

⁶⁰⁶ SANCHES. *Bioética ciência e transcendência*, p. 51.

⁶⁰⁷ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 57-61.

⁶⁰⁸ AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: *Communio*. nº 87, 2003. Rio de Janeiro, p.142.

⁶⁰⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 69-70.

⁶¹⁰ TETTAMANZI, Dionigi. *Bioética*. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990, p. 10.

conhecimentos sempre mais detalhados sobre o ordenamento do genoma apontam para um progresso dos conhecimentos científicos que suscita um justificado assombro”.⁶¹¹

Reconhece-se que o desenvolvimento das ciências, sobretudo no campo da biotecnologia, em especial da genética humana e da biomedicina, trazem muitas esperanças para o tratamento de doenças, abrem novas expectativas. Porém suscitam medo. Surgem muitas interrogações.⁶¹² É mister e necessário acionar a ética, a fim de responder com adequação às grandes interrogações que surgem no campo médico, científico e na atual pesquisa. É necessário acionar a bioética, enquanto “estudo sistemático do comportamento humano no campo das ciências da vida e do cuidado da saúde, enquanto este comportamento é examinado à luz dos valores e dos princípios morais”.⁶¹³

Não demorou que a consciência ética se sentisse tocada não só pelas questões e/ou dilemas provindas dos avanços biotecnológicos, numa bioética de fronteira, mas também por aquelas questões atinentes ao cotidiano da vida das pessoas. Esta bioética do cotidiano prima pelo respeito à vida, buscando defender condições de vida das populações mais carentes, sobretudo da dura realidade da fome e da miséria. Este horizonte costuma conjugar-se com a precariedade nas áreas da saúde, saneamento básico, água, alimentação, habitação, educação, trabalho, segurança, etc. A isto, somam-se questões oriundas das várias faces da discriminação (social, racial, de gênero, etc.) do submundo das drogas, da violência, do desemprego, etc.⁶¹⁴

Uma bioética do cotidiano identifica que tais situações não são uma mera fatalidade, como afirma claramente o Pontifício Conselho “Cor Unum”, quando trata da fome no mundo. Segundo o Pontifício Conselho, faz-se necessário ir às causas, que são de ordem econômica, sócio-cultural e política.⁶¹⁵ Identificam-se as verdadeiras “estruturas do pecado”, sobretudo quando se perde de vista o bem comum caindo-se “na busca exclusiva e, por vezes, exacerbada dos bens particulares como o dinheiro, o poder e a reputação, considerados como absolutos e buscados por si próprios, ou seja, como ídolos”.⁶¹⁶

Segundo o Pontifício Conselho, importa reverter tal situação, erigindo “estruturas do bem comum”, que semeiam a “civilização do amor”. Isto se realiza:

quando grupos de homens conseguem trabalhar em conjunto, de maneira a ter em conta o serviço de toda a coletividade e de cada uma das pessoas, alcançando-se notáveis resultados: pessoas até então pouco úteis passam a surpreender pela qualidade dos seus próprios serviços; um efeito positivo modifica progressivamente as condições materiais, psicológicas e morais da vida.⁶¹⁷

A crise ética é um dos resultados da crise de sentido para a vida. Segundo Marciano Vidal, “a crise moral identifica-se com a perda de sentido. Desmoralização é o mesmo que desorientação. Crise moral é o mesmo que crise de cosmovisão”.⁶¹⁸ Não basta admitir que a vida faça sentido, é necessário afirmar que isso exige uma contínua transcendência.⁶¹⁹ Segundo Sanches:

⁶¹¹ JOÃO PAULO II. “Discurso all’Assemblea plenária della Pontifica accademia delle scienze (28/10/1994), *L’Osservatore Romano*, 24 (1994), p. 7.

⁶¹² JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 72-74.

⁶¹³ TETTAMANZI. *Bioética*, p. 12.

⁶¹⁴ AGOSTINI. *Bioética*, p. 144.

⁶¹⁵ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 53-54.

⁶¹⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. *A fome no mundo – Um desafio para todos: o desenvolvimento solidário*, col. “Documentos Pontifícios” nº 272, Petrópolis: Vozes, 1997.

⁶¹⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. *A fome no mundo*, p. 47-48.

⁶¹⁸ VIDAL, Marciano. *A ética civil e a moral cristã*. Aparecida: Santuário, 1998, p. 33.

⁶¹⁹ JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 96-97.

O sectarismo e o fanatismo éticos são resultado de uma vida que constrói o sentido da existência em bases também sectárias e fanáticas. O religioso que rejeita a ciência, o secular que nega a transcendência, o rico que se fecha em sua classe social, todos fundam suas existências num sentido fragmentado da vida humana, e construirão uma ética também fragmentada, que não contempla o ser humano como um todo.⁶²⁰

Assim também, se expressa Garrafa:

Esse mundo desigual, no qual uns tem a possibilidade de sentir prazer enquanto a outros resta a probabilidade do sofrimento, configura o panorama que em nosso entendimento justifica uma bioética de intervenção. Uma proposta que, quebrando os paradigmas vigentes, reinaugure um utilitarismo humanitário orientado para a busca da equidade entre os segmentos da sociedade. Capaz de dissolver a divisão estrutural centro-periferia do mundo e assumir um consequencialismo solidário alicerçado na superação da desigualdade. Uma proposta que traga a igualdade para o cotidiano de seres humanos concretos dando à ideia de humanidade, sua dimensão plena.⁶²¹

5- Conclusão

O teólogo pode ser um facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária. Segundo Junges,

o Deus cristão é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade sem fusão nem confusão, imanente e transcendente, divino e humano, histórico e eterno. Essa concepção sistêmica do Deus cristão que conjuga unidade e diferença irá determinar uma compreensão complexa, isto é, uni-diversa do próprio cristianismo. Nesse sentido, a autêntica moral cristã sempre soube conjugar graça e liberdade, princípios/valores e circunstâncias históricas, norma universal e caso singular.⁶²²

Essa tendência a conjugar os opostos dá à teologia cristã e ao teólogo condições de contribuir para essa perspectiva sistêmica e complexa na abordagem dos desafios éticos.

7- Bibliografia

- AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: **Communio**. nº 87, 2003. Rio de Janeiro, p.137-158.
- BARCILONA, Christian de Paul; PESSINI, Leocir. **Problemas atuais de Bioética**. São Paulo: Loyola, p. 269-285.
- CADORE, B. Le théologien entre bioéthique et théologie: La théologie comme méthode. In: **Revue des Sciences Religieuses** 74 (2000) 92-113.
- DOUCET, H. La Théologie et le développement de la Bioéthique américaine. In: **Revue des Sciences Religieuses** 74 (2000), p. 8-20.
- ENGELHARDT JR., Tristram. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 35- 44.
- HÄRING, Bernard. **Livres e fiéis em Cristo**, v. I: Teologia moral geral. São Paulo: Paulinas, 1979.

⁶²⁰ SANCHES. *Bioética: ciência e transcendência*, p. 58.

⁶²¹ GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 44.

⁶²² JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 113.

- JOÃO PAULO II. “Discurso all’Assemblea plenária della Pontifica accademia delle scienze (28/10/1994), **L’Osservatore Romano**, 24 (1994), p. 7.
- JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.
- JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: **Perspectiva Teológica**. 37 (2005), p. 105-122.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- LEDER, D. Toward a Hermeneutical Bioethics. In: DUBOSE, E. R.; HAMEL, R. P.; O’CONNELL, L. J. (eds.) **A Matter of Principles?: Ferment in U.S. Bioethics**. Valley forge (Pe): Trinity Press International, 1994, p. 240-259.
- LEPARGNEUR, Hubert. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Paulus, 1996.
- MOLTMANN, J. **Dio nel progetto del mondo moderno**. Contributi per una rilevanza pubblica della Teologia. Brescia: Queriniana, 1999.
- NICOLESCU, B. **O manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.
- PALÁCIOS, Marisa. Ética em pesquisa em seres humanos. In: PALÁCIOS, Marisa; MARTINS, André; PEGORARO, Olinto A. (org.). **Ética, ciência e Saúde**. Desafios da bioética. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 164-183.
- PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. **A fome no mundo – Um desafio para todos: o desenvolvimento solidário**, col. “Documentos Pontifícios” nº 272, Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANCHES, Mário Antonio. **Bioética ciência e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2004.
- SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SHELP, E. E. **Teologia e Bioética**. Fondamenti e problemi di frontiera. Tradução do inglês de Enzo Gatti. Bologna: EDB, 1989.
- TETTAMANZI, Dionigi. **Bioética**. Nuove frontiere per l’uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990.
- THIEL, M. J. Le défi d’une éthique systémique por la Théologie. In: **Revue des Sciences Religieuses** 74 (2000) 92-113.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánches. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes**, v. I: Moral fundamental. Aparecida: Santuário, 1978.

A Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria: análise de sua origem e expansão

Tiago Tadeu Contiero⁶²³

Introdução

O presente artigo tem como objetivo discorrer sobre a origem e expansão da Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, doravante denominada Congregação Claretiana, nome oriundo de seu fundador e maneira pela qual é mais conhecida. Não há intenção de se desenvolver um debate crítico e bibliográfico sobre os aspectos envolvidos no procedimento de criação ou desenvolvimento da Congregação, mas sim apresentar traços relevantes de sua história, uma vez que a mesma é pouco conhecida no meio acadêmico.

A Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria foi fundada no dia 16 de julho de 1849 pelo então padre Antônio Maria Claret e outros cinco padres: Estevão Sala, José Xifré, Jaime Clotet, Domingos Fábregas e Manuel Vilaró, sendo esses cinco considerados co-fundadores. Nas palavras do padre fundador:

No dia 16 de julho de 1849, reunidos no seminário, com a aprovação do bispo e do reitor, iniciamos, nós sozinhos, o retiro espiritual, com todo rigor e fervor. Como justamente nesse dia se comemora a festa da Santa Cruz e de Nossa Senhora do Carmo, tomei como tema da primeira prática as palavras do Salmo 22,4 [...], frisando a devoção e a confiança que devemos ter na Santa Cruz e em Maria santíssima, além de aplicar o salmo a nosso objetivo. (CLARET, 2008, 216).

Contudo, antes de se analisar especificamente a Congregação Claretiana, faz-se necessário um breve levantamento do contexto histórico de seu surgimento. Isso se faz necessário, uma vez que é preciso ter em conta um aspecto fundamental que está na base de todas as novas formas de vida consagrada: elas surgem em momentos históricos de profunda transformação social ou eclesial, em situações onde a fé é questionada em seus diversos princípios, fazendo-se necessário o desenvolvimento de uma resposta para novos problemas e questionamentos. Nesse sentido, Gómez afirma que

A história das distintas formas de vida consagrada é a história do discernimento dos sinais dos tempos ou, o que seria o mesmo, o discernimento da permanente novidade com que as “palavras e os exemplos do Senhor” (LG 43) manifestam o desígnio salvífico de Deus na aparição de cada novo instituto religioso na Igreja. (GÓMEZ, 2001, p.66-67, tradução nossa).

A Europa no século XIX

Um breve levantamento histórico das condições sociais, políticas e religiosas da Europa, e mais precisamente da Espanha no século XIX, apontam que durante esse século, os ideais da modernidade e do iluminismo, que triunfaram na Revolução Francesa, ganharam cada vez mais adeptos em detrimento das posições defendidas e consolidadas pela hierarquia eclesiástica ao longo de toda a Idade Média.

Para a grande maioria dos pesquisadores, o grande estopim desse movimento foi a Revolução Francesa. De fato, as conseqüências sociais, econômicas, políticas e religiosas da mesma, aliadas ao temor constante de um novo levante revolucionário, contribuíam para criar uma nova conjuntura social e econômica que exigiu uma releitura do mundo por parte da Igreja

⁶²³ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES.

Católica, seja em sua oficialidade, por meio do magistério eclesiástico, seja por meio do clero e dos leigos que buscaram reler o Evangelho à luz da nova conjuntura.⁶²⁴

Para a Igreja Católica, durante todo o século XIX, era difícil superar as lembranças do Terror, trazidas pelos revolucionários franceses. Entre inúmeras outras conseqüências que as ações dos líderes da Revolução trouxeram, poder-se-ia citar algumas que atingiram diretamente a Igreja Católica:

A aversão pelo cristianismo e o desejo de destruí-lo atingem seu auge durante o Terror de setembro de 1793 a julho de 1794: calendário republicano, destruição de edifícios religiosos, mascaradas nas igrejas, culto da Razão, campanha pela abdicação e pelo casamento dos padres, religiosos e leigos, condenados como traidores e fanáticos. (COMBY, 1994, p. 94).

A tudo que foi mencionado, soma-se ainda o temor constante de um novo levante, e se configura o fundamento para o posicionamento assumido pela Igreja e pelas suas ações ao longo de todo século XIX. Na realidade, a Revolução, apesar de todas as suas conseqüências trágicas para a instituição católica, teve também alguns aspectos positivos que, em muitos momentos, são esquecidos. A hierarquia eclesiástica sai, de certo modo, fortalecida no pós-revolução. É nesse sentido que Comby afirma que:

A fé dos cristãos sai purificada da prova. [...] Um clero digno e fortemente hierarquizado depende estreitamente da administração. [...] os bispos são senhores absolutos em suas dioceses. Eles substituem os párocos como bem o entendem. O padre tende a tornar-se um pequeno funcionário sério e aplicado, que é recrutado nos meios modestos, aos quais permite uma promoção social. (COMBY, 1994, p. 102).

A Igreja Católica entrou no século XIX institucionalmente fortalecida após a Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que temia um novo levante. O trauma pela ação dos revolucionários superou os aspectos positivos, deixando-os à margem da história sendo, por esse motivo, muitas vezes ignorados ou esquecidos pela historiografia.

De fato, não se pode negar que as igrejas locais se enfraquecem ou simplesmente desaparecem durante o movimento revolucionário. Contudo, esse enfraquecimento e desaparecimento mostraram-se fundamentais para proporcionar um fortalecimento do alto clero, principalmente o aumento do poder dos Bispos em detrimento dos pequenos padres, que viram sua influência reduzida drasticamente.

Apesar dessa aparente fortificação das estruturas hierárquicas, a Igreja se viu inserida em um mundo novo que trazia sérias ameaças à sua estrutura hierarquicamente constituída ao longo de toda a Idade Média. A pior dessas ameaças era a própria modernidade como um todo, apontada pela Igreja como responsável por todos os “males” sociais e por fornecer os instrumentos ideológicos para a Revolução na França.

Por esse motivo, coube ao Papa a missão de instituir um projeto doutrinário que fizesse frente ao mal da modernidade. Ganhava corpo então a doutrina denominada de “Ultramontanismo” ou “Romanização”. Tratava-se de uma autocompreensão da Igreja Católica que permeou todas suas ações desde 1800 até por volta de 1963, quando teve início o Concílio Vaticano II com sua almejada abertura e conciliação com o mundo moderno.

Tratando inicialmente de seu aspecto global, Manoel aponta as principais características dessa doutrina:

[...] na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da idéia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e

⁶²⁴ Sobre a Revolução Francesa e suas conseqüências para a sociedade e para a esfera eclesiástica, entre inúmeras outras obras sugerimos: HOBBSAWM, E. *A Era das Revoluções*. Obra essa que se encontra traduzida para o português em diversas edições.

o reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média [...].(MANOEL, 2000, p. 11).

O Ultramontanismo não se tratava apenas de um pensamento religioso, era uma tentativa real de influência na sociedade buscando retomar princípios Medievais. Dentre suas principais proposições, merece especial destaque o centralismo em Roma e na figura do Papa, bem como o reforço do episcopado.

Essa postura ideológica indica que a Igreja concentrava em Roma os poderes de decisão sobre os seus próprios rumos, fortalecendo, desse modo, o episcopado em detrimento das pequenas igrejas locais. Em outras palavras, poder-se-ia afirmar que o Ultramontanismo concedia aos bispos um maior poder dentro de suas dioceses, contudo, esse poder nada mais era do que uma extensão do poder do Papa em Roma.

É inegável que a proposta desse centralismo em Roma e na pessoa do Papa se relaciona diretamente com as conseqüências da Revolução Francesa, que minou a força das Igrejas nacionais (como o galicanismo na França) e empurrou um clero conservador que, temendo que ocorresse outra revolução como a anterior, “entregou-se aos braços do Sumo Pontífice romano” e aos seus ensinamentos.⁶²⁵

Poder-se-ia acrescentar, segundo o historiador Pierrard (1982) que nesse momento (final do século XVIII, início do século XIX), a sociedade estava imersa numa “descrença generalizada”, sendo esse também resultado da Revolução Francesa e do processo de industrialização, o que facilitou o crescimento substancial dos ensinamentos pontifícios entre aqueles que almejavam a defesa da fé e da Igreja. Assim, defender os ensinamentos pontifícios era defender a Igreja e a fé.

Segundo Manoel (2004, p. 21), o Ultramontanismo foi o grande responsável pelo fortalecimento da esfera devocional e também pelo surgimento de novas formas de vida consagrada que, curiosamente, são chamadas “Congregações Modernas”. Essas Congregações nascem como reação à modernidade e, já em sua origem, se revelam altamente clericais e fortemente vinculadas ao Papa, algo essencial no contexto em questão.

Pierrard afirma que é difícil encontrar outro momento na história onde tenha ocorrido uma explosão de forças tão grande no seio do catolicismo como no século XIX. Segundo esse historiador francês, citando Dom Baunard, a Igreja Católica

Nunca construiu tantas igrejas e tantos conventos; nunca abriu tantos refúgios para todas as misérias... Em parte alguma suscitou tantas vocações; raramente gerou mais santos e santas. (PIERRARD, 1982, p. 232).

É justamente o ímpeto do Ultramontanismo que impulsionou o surgimento de novas Congregações e essas costumam ser muito eficazes para os interesses de uma Igreja que a cada momento se centrava mais em sua estrutura hierárquica. O crescimento das antigas Ordens e Congregações, somado ao surgimento das “Congregações Modernas” levou Pierrard (1982, p. 232) a concluir que o século XIX foi o século dos religiosos e das religiosas.

Fundamentadas no Ultramontanismo e imersas no conflito entre a Igreja e a modernidade, as novas Congregações tinham por missão reforçar a fé e a espiritualidade, cada uma à sua maneira, seguindo seu carisma específico. Independente do carisma adotado, a maioria das Congregações Modernas olhava com bons olhos para as Missões no momento de sua fundação.

As chamadas “missões interiores” foram retomadas por esses novos grupos de religiosos e religiosas, uma vez que era preciso reconduzir o povo que vivia em comunidades afastadas dos grandes centros urbanos da época para a fé católica. Tendo essa finalidade, os missionários foram enviados para todas as partes do mundo a fim de expandir o catolicismo e recuperar o terreno perdido.

⁶²⁵ Sobre o declínio das Igrejas locais e a entrega dos bispos ao controle do Papa: Cf. PIERRARD, P. *História da igreja*. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1982; CAMACHO, I. *Doutrina social da igreja: abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.

Ademais, é nesse período que a Igreja passou a valorizar ainda mais o investimento na educação. Mesmo sabendo que seria impossível retomar para si toda a estrutura educacional que possuía antes da Revolução Francesa, a hierarquia eclesiástica considerava de fundamental importância ter participação ativa no processo de escolarização.

Especificidades do contexto histórico espanhol

Feitas essas considerações, é conveniente que se apresente uma breve análise das especificidades do contexto histórico da Espanha no século XIX. Essa rápida apresentação de algumas questões referentes à situação desse país faz-se necessária, uma vez que é nesse contexto específico que nasce o Fundador da Congregação Claretiana e é também com esse pano de fundo que a Congregação é fundada em meados do século XIX.

Como em toda a Europa, na Espanha não apenas a hierarquia Católica passava por fortes questionamentos, como os dogmas e posições defendidas pela Igreja se viam ameaçados pelo avanço do liberalismo e, posteriormente, pelos ideais do nascente socialismo.

A nova conjuntura social do século XIX gerou uma série de conflitos políticos, sociais e religiosos em diversas partes do mundo. Obviamente, não foi diferente na Espanha. Poder-se-ia dizer que a Igreja na Espanha sofreu um golpe tão ou até mais forte do que em outros países, dado o fato de que ali havia uma forte e histórica tradição de defesa da fé. Nesse país,

Os partidos liberais e tradicionalistas lutavam entre si, sendo que a Igreja caminhava ao lado dos poderes políticos mais tradicionais e tinha uma grande influência sobre os mesmos. (MAZULA, s/data, p. 6).

Apesar de todos os questionamentos e ataques sofridos, a Igreja desfrutava de grande influência em setores sociais e políticos. Contudo, essa aproximação com tendências políticas se mostrou um grande problema para a Igreja Católica ao longo do tempo, tendo conseqüências muitas vezes não esperadas e negativas para a hierarquia eclesiástica.

O vínculo de setores do catolicismo com partidos tradicionalistas foi um dos responsáveis por incontáveis perseguições, calúnias e, inclusive, supressão de Ordens e Congregações em toda a Europa, incluindo a Espanha, onde poderíamos citar a supressão da Companhia de Jesus (Jesuítas) como sendo o maior exemplo desse movimento.

Não é exagero afirmar, portanto, que a Religião Católica na Espanha do século XIX era fruto da Revolução; sofrera seus efeitos e agora buscava se reorganizar e se reestruturar no projeto do Ultramontanismo, fundamentado no centralismo, na pessoa do Papa e na consolidação da hierarquia eclesiástica.

Contudo, a situação do catolicismo na Espanha do século XIX era grave. Em 1839, dez anos antes da fundação da Congregação Claretiana, vinte e cinco bispos espanhóis enviaram uma correspondência ao Papa Gregório XVI descrevendo a situação da Igreja Católica na Espanha. Essa carta é chamada de “*primeiro documento coletivo do episcopado espanhol*”. Segundo essa correspondência:

“A senhora das nações, a que ela mesma havia levado a luz do Evangelho, ficou viúva... Caiu sob o domínio secular... Nossos templos, riquíssimos em ornamentos sagrados, foram espoliados. Nossas prodigiosas obras de arte, gloria dos artistas pátrios e admiração dos estrangeiros, foram destruídas ou utilizadas para uso profano. Os altares sacrossantos, nos quais estavam depositadas as relíquias dos mártires e sobre os quais o Verbo Encarnado abaixou para ser adorado e, por sua imensa bondade, comido pelos homens, foram colocados em alguns lugares como pavimento para ser pisado [...] Os bispos e muitíssimos sacerdotes, uns foram desterrados de suas igrejas, outros desterrados do reino, não poucos foram assassinados [...]”. (GOMÉZ, 2001, p. 88, tradução nossa).

O catolicismo espanhol no início do século XIX, portanto, passava por situação que poderíamos chamar de calamidade religiosa. Toda a estrutura católica da Espanha transformara-se em pó e o fato dos bispos enviarem uma correspondência com tal teor ao Papa indica claramente que eles já não sabiam e nem tinham meios para contornar a situação.

Foi nesse conturbado contexto que o então padre Claret se dedicou a uma intensa atividade missionária, sendo ela uma das maiores armas da Igreja na busca de reverter o quadro descrito pelos bispos espanhóis. Poder-se-ia afirmar, portanto, que a obra de Claret, aqui entendida como um todo e não apenas sua Congregação Missionária, é uma tentativa de responder aos desafios enfrentados pela Igreja Católica na Espanha do século XIX.

Surgimento da Congregação Claretiana

Inserida em seu tempo é que nasce a Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria. Como dito anteriormente, a Congregação fora fundada por Antonio Maria Claret e por mais cinco companheiros. Uma característica desse grupo formador é a baixa média de idade: eram relativamente muito jovens na época de fundação da Congregação. Segundo Mazula (s/data) “eram jovens com idade variando entre 27 e 37 anos de idade, exceto o Pe. Claret que já tinha 41”.

É importante destacar essa juventude dos fundadores, pois esse dado indica que a Congregação esteve sob os cuidados e supervisão dos homens responsáveis pela sua fundação por longo período de tempo, mantendo vivos os ideais que levaram à fundação. Comprova essa afirmativa o fato da consolidação da Congregação ter sido feita sob liderança de padre José Xifré, co-fundador que exerceu o cargo de Superior Geral por quarenta e um anos.

Os objetivos da Congregação estão presentes nas primeiras Constituições: “buscar em tudo a glória de Deus, a santificação de seus membros e a salvação dos homens de todo o mundo”.⁶²⁶ Nota-se que se trata de um objetivo consideravelmente amplo para uma Congregação que em sua origem contava com apenas seis membros.

Por se tratar de uma Congregação de Missionários, torna-se necessária a compreensão do que é um Missionário. Poder-se-ia levantar aqui inúmeras definições de diversos teóricos ou de escritos oficiais da Igreja Católica. Contudo, optamos por focar apenas na definição de missionário utilizada pelos Claretianos. É justamente em sua Autobiografia que Claret define qual o modelo de missionário que vislumbrava para a Congregação que fundara:

Digo a mim mesmo: Um filho do Imaculado Coração de Maria é um homem que arde em caridade e abrasa por onde passa; que deseja eficazmente e procura por todos os meios inflamar o mundo no fogo do divino amor. Nada o detém. Alegra-se nas privações. Enfrenta os trabalhos. Abraça os sacrifícios. Compraz-se nas calúnias e se alegra nos tormentos. Seu único pensamento é seguir e imitar Jesus Cristo, no trabalho, no sofrimento, procurando sempre e unicamente a maior glória de Deus e da salvação das almas. (CLARET, 2008, p. 217) (grifo do autor).

Nessa “definição do missionário”, é evidenciado o aspecto que Claret procurou oferecer aos membros de sua Congregação. Segundo o padre fundador, nada poderia deter o zelo missionário de um “filho do Imaculado Coração de Maria”. Esse missionário deve se alegrar nas privações, a exemplo de Jesus Cristo, tendo como objetivo a glória de Deus e a salvação das almas, objetivo esse que nada mais era do que o ideal de vida do padre fundador.

Após a fundação, e tendo feito os exercícios espirituais que marcaram o início da Congregação,

[...] “por unânime consentimento se reconhece por superior o mencionado Don Antonio Claret”, consigna o Padre Clotet em suas notas, e “se estabelece um plano de vida”. (FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 126, tradução nossa).

A Congregação tinha, desse modo, seu início, sendo nomeando como seu Superior o próprio padre fundador e, ao mesmo tempo, estabelecendo o plano de vida que um Missionário Filho do Imaculado Coração de Maria deveria seguir em sua jornada missionária. Entretanto, menos de um mês após a fundação da Congregação, essa sofre um abalo com a nomeação do padre Claret como Arcebispo de Santiago de Cuba. Para evitar que o desânimo se abatesse entre os membros de seu novo instituto religioso, Claret teria ocultado a sua nomeação enquanto buscava, por todos os meios, uma forma para não se ausentar, algo que não conseguiu

⁶²⁶ Texto disponível nas Constituições CMF, nº 1

Fernandez indica que ao término da primeira campanha missionária, correspondente ao ano de 1849-1850, foram quatro os ingressos na Comunidade. Contudo, com a partida de Claret para Cuba, como já era previsto, a Congregação permaneceu praticamente estagnada. Nessa linha, Fernandez afirma que

Com a partida do Fundador para Cuba, acompanhado do Padre Vilaró, e com o natural afastamento de Caixal, retido primeiramente pelo Arcebispo de Tarragona e dois anos depois nomeado Bispo de Urgel, a Comunidade de Missionários se viu reduzida a nove sacerdotes, minada também em seu prestígio e como órfã e desamparada da inapreciável influência do Padre Claret. Os tristes pressentimentos se enegreceram dia após dia, ocasionando alguma dor entre os recém congregados e muita desconfiança entre os primeiros amigos e admiradores [...].(FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 138, tradução nossa).

A partida de Claret para Cuba gerou uma crise no interior da nascente Congregação já no final de 1849 início de 1850. O ímpeto inicial foi abandonado aos poucos, substituído pela sensação que os membros tinham de estarem “órfãos”. Esse sentimento pelo afastamento do fundador obviamente reduziu o interesse pela nova Congregação, fazendo com que não tenha o ingresso de novos membros.

Contudo, os fundadores não estavam dispostos a permitir que a Congregação estagnasse e que todo projeto elaborado até então simplesmente desaparecesse. Era preciso escolher um sucessor para governar o instituto no lugar de Claret que permanecia em Cuba. Assim sendo,

[...] o Padre Estevão Sala foi nomeado para suceder o Padre Claret no governo da Congregação. A designação não podia ser mais acertada uma vez que se reconhecia nele todas as qualidades de missionário; porém acaso lhe faltavam algumas, como atestou depois a experiência e o mesmo padre Xifré reconhecia; tal o espírito de empresa, necessário para uma obra que nascia rodeada de obstáculos e dificuldades; certo proceder enérgico [...]. (FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 138, tradução nossa).

Fica claro, pois, que a escolha do padre Sala como sucessor de Claret na condução da Congregação não foi de todo acertada. Não se nega que o referido padre tivesse todas as qualidades de um grande missionário, tal qual Claret, mas lhe faltava o tato empresarial e, talvez, pulso firme para conduzir a Congregação que nascia rodeada de problemas.

Prova de que a indicação de padre Sala como Superior não foi a mais acertada é o fato de que a Congregação contava com somente uma casa, doze padres e apenas três irmãos em 1858, ano de seu falecimento. Esses números podem ser considerados muito aquém da expectativa para os quase dez anos de existência da Congregação.

Consolidação e expansão

Contudo, a situação começaria a mudar radicalmente a partir desse ano de 1858, com a indicação do padre José Xifré como Superior. Essa mudança na liderança foi favorecida pelo retorno de Claret à Espanha para ser confessor da Rainha Isabel II. O retorno de Claret e a liderança habilidosa de Xifré se mostraram fundamentais não somente para a consolidação, mas principalmente para a expansão da Congregação. Sobre isso:

A ação de Xifré foi de fundamental importância no definitivo crescimento e consolidação da Congregação. Durante os quarenta e um anos em que esteve à frente, padre Xifré multiplicou seus membros e suas casas; os Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria deixaram de atuar apenas na Espanha para alcançar uma abrangência de três continentes.

É importante salientar que:

[...] os claretianos entre 1849 – ano da fundação – e 1883, se entregaram de modo praticamente exclusivo às missões paroquiais e à pregação de Exercícios Espirituais e, ocasionalmente, à pregação de dias de Retiro. (LOZANO In MEGALE, 2007, p. 20).

Não seria exagero afirmar, portanto, que os primeiros missionários assumiram o que era chamado de missão itinerante. Assim, para se ingressar na Congregação era preciso estar

disposto a aderir de modo intenso à vida missionária. Nesse sentido, Lozano indica a importância que a estrada adquiria para com os membros da Congregação:

Assim como para os primeiros dominicanos e os primeiros jesuítas, para os claretianos a estrada tinha uma importância fundamental. Em grande parte, sua regra de vida era a “peregrinação apostólica” [...]. No outono, inverno e parte da primavera, os claretianos iam de uma a outra paróquia, evangelizando-as. Depois regressavam à casa, quando os habitantes da zona rural se encontravam nas tarefas da colheita e os missionários se dedicavam a uma renovação espiritual e apostólica, numa vida estável e comunitária, na oração, no estudo e preparação de conferências. E esse também era o tempo em que alguns, alternando, dirigiam Exercícios Espirituais ou pregavam dias de retiro. (LOZANO In MEGALE, 2007, p. 20).

Como indicado, eles desenvolviam missões de evangelização nas zonas rurais, no período entre safras, quando os trabalhadores rurais não tinham que se preocupar com a colheita. Durante o verão, época de colheita, eles retornavam à cidade, ou à casa-mãe, onde preparavam retiros espirituais e se dedicavam à oração e também à vida espiritual, preparando-se para novas missões.

Entretanto, até por volta de 1880 a área de atuação dos Missionários Claretianos foi bem mais limitada do que a abrangência que teve Claret em seu período missionário.

Se observamos mais de perto, veremos que os claretianos assumiram do seu Fundador os ministérios que ele tinha recebido da tradição missionária anterior, através da Itália, isto é, as missões paroquiais e os Exercícios Espirituais, mas não assumiram os campos apostólicos que o Fundador tinha começado com espírito criativo, descobrindo incipientes tendências do seu tempo, que seriam desenvolvidas no futuro. (LOZANO In MEGALE, 2007, p. 21).

Poder-se-ia dizer que as atividades dos primeiros Missionários Claretianos eram reflexo de uma tradição missionária anterior, principalmente a tradição jesuítica, passada a eles pelo próprio Fundador. Contudo, os missionários aparentemente deixaram de lado o espírito inovador e criativo que marcou a vida de Claret e que seria o fator de diferenciação da Congregação para com outras.

Porém, Claret tinha em sua mente que a situação da Espanha demandava um novo tipo de evangelização e que a Congregação por ele imaginada não deveria permanecer presa aos moldes das antigas Ordens. Claret idealizou uma congregação voltada para o seu tempo, que objetivava dialogar com o homem inserido num contexto de profundas transformações sociais e políticas, mas em seus primeiros anos, talvez devido a ausência do fundador, ela se manteve fiel aos antigos modelos de ordens missionárias.

Para a expansão da Congregação e sua ampliação, fazia-se necessário um reconhecimento por parte dos meios civis e religiosos. No campo da consolidação jurídica, a ação do padre Xifré também foi de fundamental importância. É válido destacar que quando fundada, Claret não pensou em uma Congregação religiosa de votos solenes. Contudo, fazia-se necessário, com o passar dos anos, um reconhecimento civil e também religioso dessa comunidade para que tivessem respaldo e embasamento que possibilitasse o início da expansão, além da consolidação definitiva. Fernandez corrobora com esse posicionamento, ao afirmar que:

A aprovação civil da Congregação, vista como uma conveniência, logo se apresentaria como uma necessidade se a fundação aspirava se consolidar no tempo e se expandir pelos distintos pontos da Espanha, como parecia ser inevitável. A volta do Fundador de Cuba, em 1857, parece ter acentuado de maneira particular essas aspirações de permanência e difusa, evidenciado pelo preparo da revisão e impressão das Constituições, assim como sua imediata gestação e aprovação pelo Governo. (FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 503, tradução nossa).

Não tardou para que os necessários reconhecimentos civis e religiosos fossem obtidos: em 1859, o governo espanhol emite a aprovação civil; no ano seguinte, o Papa Pio IX concede a

aprovação canônica e o reconhecimento de Instituto Religioso. Só então, com aprovação civil e religiosa, é que padre Xifré pôde conduzir a expansão da Congregação, concretizando, desse modo, o projeto idealizado por Claret.

Mesmo assim, a expansão dos ministérios e dos campos de atuação da Congregação não foi um processo rápido, ao contrário, foi deveras lento e conservador. Expandi-la territorialmente exigia uma expansão dos ministérios por ela exercidos. Porém, a ampliação dos ministérios esbarrava nas Constituições iniciais da Congregação, que deixava claro que a atuação dos missionários deveria se voltar apenas para as missões. Fernandez procura explicar os motivos do exclusivismo das missões nas Constituições iniciais da Congregação:

As Constituições não falavam nada além da catequese e de toda classe de pregações, principalmente das missões e exercícios, do fomento de algumas associações piedosas. Da propaganda de boas leituras; não excluía positivamente outros ministérios [...] não por infecundo nem perigoso, mas por ser incompatível com a mobilidade que deveria ter os missionários para suas pregações [...]. (FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 412, tradução nossa).

Como visto, todas as atividades que pudessem levar à perda de mobilidade dos missionários deveriam ser vetadas. Dentro dessa normativa constitucional, ficava expressamente proibido o trabalho paroquial, sendo esse destinado apenas aos párocos. Essa seria uma das diferenciações dos párocos e auxiliares para com os Missionários.

Poder-se-ia afirmar, portanto, que a finalidade dos missionários deveria ser exclusivamente a missão. Isso explica o motivo de mesmo com aprovação civil em 1859 e a religiosa em 1860, ter sido apenas em 1869 que as atividades do Instituto começaram a ser ampliada, ainda assim, de forma gradativa e quase redundante.

Em carta do padre ao Padre Xifré, datada de 16 de julho de 1869, Claret vincula o ministério da educação de crianças como uma extensão e ampliação dos trabalhos já desenvolvidos até aquele momento. Contudo, para que esse trabalho não interfira diretamente nas Constituições já estabelecidas e no trabalho dos Missionários, o Arcebispo Claret

[...] delimita bem os campos e manifesta em seu texto como esta aparente ampliação das finalidades do Instituto não era, na realidade, nada mais do que uma aplicação clara das mesmas prescrições das Regras. (FERNANDEZ, 1967, v. 1, p. 412, tradução nossa).

Habilmente, Claret vinculou o trabalho na educação escolar de crianças com o já prescrito pelas Constituições: para Claret, não haveria um espaço melhor para a evangelização e catequese do que instruindo as crianças desde a escola. Contudo, ao contrário do que possa parecer inicialmente, aceitar o trabalho com educação não foi unanimidade entre todos os líderes da Congregação. Muitos consideravam que ao destinar alguns padres para se dedicar à condução da formação, automaticamente ele estaria impossibilitado de seguir nas missões. Essa questão não agradava em nada ao próprio padre Xifré, então Superior.

Segundo afirma Lozano (In MEGALE, 2007, p. 24), Padre Claret, em uma carta enviada ao padre Xifré em 1869 havia pedido que os Missionários aceitassem o trabalho com educação, e demonstrou que isso convinha para o objetivo primeiro da Congregação que era a Evangelização por todos os meios possíveis. Porém, padre Xifré, apesar de sua fidelidade ao fundador, nunca se mostrou favorável ao cumprimento dessa solicitação.

Para Xifré, aceitar o trabalho com a educação, mesmo se tratando da educação cristã e complementando-se com os objetivos primários da Congregação, romperia com o modelo tradicional de uma Congregação de Missionários que ele concebia. Assim, ele considerava que a tarefa educativa feriria os princípios básicos que estavam na fundação da Congregação, atrapalhando o trabalho dos Missionários.

Esse posicionamento contradizia com o que defendia o padre Claret que não via problemas e sim vantagens em trabalhar no campo educacional. Isso indica que o Fundador já tinha se libertado dos antigos modelos de ordens missionárias, algo que o padre Xifré e muitos outros ainda encontravam sérias dificuldades em fazê-lo.

Sobre esse ponto de aceitar ou não o trabalho educacional é que se encontra um dos maiores choques entre o pensamento de Claret com o de Xifré. No fundo, a disputa era não em

aceitar o trabalho no campo da educação, mas sim em manter-se ou não fiel ao modelo tradicional de Congregação Missionária:

O Fundador falando a seus filhos para assumir também o ministério da educação cristã seria romper o modelo tradicional da “Congregação Missionária” tal como era configurada tradicionalmente uma Congregação Missionária desde o século XVII, se se passasse a incluir o apostolado de outro tipo de Instituto, ordinariamente secular, como naquele tempo eram considerados alguns Institutos docentes. O Pe. Xifré que se sentia chamado à missão evangelizadora e renovadora [...] tinha dificuldade em seguir o Fundador nessa inclusão no Instituto. (LOZANO In MEGALE, 2007, p. 25).

Como conclusão da exposição sobre a consolidação da Congregação, cabe referência a um aspecto fundamental que serviu para alterar definitivamente o quadro tradicional das atividades desenvolvida pelos Missionários Claretianos no mundo: a aceitação, por parte do padre Xifré, da administração de uma Paróquia.

Como já foi dito anteriormente, a Congregação se posicionava completamente contra a aceitação do trabalho em Paróquias, considerando que para isso havia os padres seculares e seus auxiliares. Corroborava para esse posicionamento o fato de muitos padres que ingressaram na Congregação o fizeram após deixarem suas paróquias, com a finalidade de assumirem uma vida de Missionário itinerante.

Quando Xifré aceitou a missão de Fernando Pó, os missionários claretianos assumiam pela primeira vez o trabalho de uma Paróquia. Entretanto, não se tratava de uma paróquia comum, mas sim de uma Paróquia voltada para a formação de futuros sacerdotes. Mas o passo decisivo para a mudança institucional foi dado posteriormente, quando o padre Xifré aceitou a Paróquia de Andacollo, no Chile, ainda assim o fez com uma motivação específica.

O Pe. Xifré aceitou a paróquia de Andacollo por tratar-se de um Santuário Mariano, então sem clero e isto, um Santuário Mariano sem clero, lhe doía na alma e também porque se tratava de “uma situação missionária”. (LOZANO In MEGALE, 2007, p. 25).

A aceitação da primeira paróquia “secular” ocorre por dois motivos: o primeiro é a carência do clero em um Santuário Mariano, em uma situação inconcebível para Xifré; o segundo, é que essa situação conferia ao trabalho um aspecto missionário. De toda forma, a aceitação do trabalho no Chile alterou definitivamente a estrutura da Congregação. Mais do que isso: os Missionários Claretianos iniciavam seus trabalhos na América.

A formação de membros

A decisão de admitir seminaristas foi fruto de debates e discussões acerca dos prós e contras de aceitar candidatos ao sacerdócio e outro marco decisivo no processo de expansão. A Congregação, após a aprovação das Constituições e o reconhecimento civil e religioso da mesma, multiplicava-se rapidamente, fazendo-se necessário o investimento na formação de um clero próprio. Além do mais, a aceitação de postulantes era necessário para os ideais de consolidação e expansão da Congregação.

Na afluência de candidatos à Congregação dos Filhos do Imaculado Coração de Maria [...]: sacerdotes, seminaristas mais ou menos adiantados, e também Irmãos Ajudantes que, sem vocação ou sem aspirações e condições para o sacerdócio e os ministérios espirituais, agregavam-se ao Instituto para cooperar eficazmente a seu objeto, ainda que com outras atividades honestas e santificadas pelo fim e comunidade de vida. Todo este complexo de pessoal era necessário se a Congregação quisesse se consolidar, prosperar e trabalhar como ambicionava para a glória de Deus. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 237, tradução nossa).

Era natural que, com a expansão da Congregação, a fluência de membros aumentasse consideravelmente, algo que se intensificou ainda mais após o reconhecimento civil e religioso. Mas o aumento de pessoas interessadas em ingressar não era motivo de apenas alegria, uma vez que

[...] esta mesma afluência de variados sujeitos originavam um problema de formação até então não sentido. Antes, um ou dois sacerdotes isolados que se incorporavam facilmente aos da Mercê, conviviam com estes e eram absolvidos e formados inconscientemente com o mutuo trato e convivência, e com o desempenho [...] Agora

não; agora já não eram poucos, nem isolados, nem homogêneos; agora eram relativamente numerosos e de diversas condições, pedindo pela formação, cuidado e pericia particular. Esta necessidade [...] veio a remediar-se com a implantação e organização do noviciado, período de formação e de prova ao que todos metodicamente começaram a se submeter, a partir do ano de 1861. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 237, tradução nossa).

Como visto anteriormente, no início das atividades dos missionários, os poucos que ingressavam na Congregação já vinham com a formação recebida quando se preparavam para o sacerdócio em suas dioceses. Estes novos ingressos não necessitavam de uma formação própria, uma vez que o próprio convívio com os já membros fazia com que, ainda que de forma quase inconsciente, adquirissem os tratos próprios dos missionários.

Contudo, a Congregação crescia, ganhando um maior destaque e importância no contexto espanhol e europeu, tornando-se, dessa forma, mais visível. Conseqüentemente, o fluxo de pessoas interessadas em ingressar nas fileiras da Congregação também aumentava e muitos dos que se interessavam pelas missões não tinham a formação necessária.

Devido a isso, nesse novo momento já não bastaria mais contar com a formação adquirida pelo convívio com membros mais experientes. Fazia-se necessário a implantação e organização do chamado “noviciado”, período em que os candidatos se submetiam à formação específica para as missões e também passariam por avaliações para constatar se eram ou não aptos para o árduo trabalho missionário. Em 1861, a Congregação instala seu primeiro noviciado, dando início à formação própria de seus membros.

É possível constatar que o noviciado, desde seu surgimento, procurou diferenciar com precisão as tarefas e a formação dos candidatos ao sacerdócio dos que se dedicariam à Congregação como Irmãos Ajudantes. Com esse intuito, previa-se, inclusive, a construção de casas distintas, o que possibilitaria uma maior diferenciação entre os postulantes ao sacerdócio e os que seriam Irmãos. Entretanto:

[...] desde 1861 até 1868, vê-se na casa de Vic o funcionamento deste duplo noviciado, com seu respectivo Mestre em cada um, com seu horário e distribuição de ocupações particulares, com ambiente próprio e área personalizada. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 238, tradução nossa).

A clara delimitação e distinção entre os moradores do noviciado fora mantida por longo tempo, sendo implantada inclusive no Brasil. A Congregação ainda passaria por uma fase de transição entre o modelo anterior, onde eram admitidos apenas alguns sacerdotes já formados para as missões, para o novo modelo, onde os noviços e até mesmo sacerdotes e irmãos se submetiam a uma formação prévia para se preparar antes de partir em missão.

Contudo, novamente para não obstruir o trabalho missionário, essa transição não deveria ser conduzida de forma abrupta. A conciliação entre as atividades missionárias com funções formativas muitas vezes gerava descontentamentos, como demonstrado pelo excerto abaixo.

[...] a transição do regime anterior ao que agora se inaugurava não deveria ser brusca e aguda, mas sim suave e sem estridências nem grandes inovações, porque o Mestre de noviços nomeado alternava as ocupações e as preocupações deste cargo com as ocupações de Missionário, as qual ocorreu prontamente, depois de ter visto com tristeza seus companheiros partir para o trabalho durante o curso de 1861-1862. (FERNANDEZ, 1997, p. 240, tradução nossa).

O fato de se sentir triste ao ver os companheiros partirem para as Missões, enquanto cabia a ele efetuar trabalhos internos, demonstra claramente que o sentimento missionário que impulsionava os membros da Congregação ainda não havia sido totalmente conciliado com as necessidades formativas que agora começavam a se impor.

Como afirmado acima, a rotina era fator de diferenciação entre os diversos “grupos” ou “seções” que compunham a casa do noviciado. Essa rotina era rigidamente controlada, ocupando todos os momentos do dia com orações e estudos. O período do noviciado terminava

[...] com um ato de consagração, precedido de cinco dias completos de exercícios, ao dia seguinte do qual se praticava, previamente, uma meditação sobre o Amor de Deus

[...] começou-se a sentir a necessidade ou a conveniência, já que não se pode falar claramente de obrigação de acentuar, todavia, este isolamento, dedicando aos noviços unicamente a tarefas de formação, de instrução prática de vida religiosa, com inteira abstração de estudos e de preocupações científicas ou literárias. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 242, tradução nossa).

Poder-se-ia afirmar que a experiência de praticar um retiro de cinco dias nas vésperas de um ato de consagração contribuiu decisivamente para que os missionários notassem que seria de todo proveitoso acentuar o isolamento desses retiros, onde poderiam se dedicar inteiramente as tarefas formativas. Seria esse um indicio de que a Congregação direcionaria sua formação no noviciado para as “coisas espirituais”.

Com o noviciado bem estruturado e já consolidado, levantou-se outra importante e delicada questão referente à continuidade dos estudos daqueles que passavam por esse período a fim de se tornarem missionários. Desde o início delimitou-se duas possibilidades para a solução desse impasse: ou os membros que concluíam o noviciado davam seguimento aos seus estudos (ou já concluíam, dependendo do grau em que se encontravam) nos centros oficiais, ou o faziam no interior da própria Congregação.

Por diversos motivos a segunda opção era quase que unânime entre todos os envolvidos nessa questão. Uma vez ingressos no noviciado, seja em qual grau de instrução se localizassem, era muito mais oportuno dar prosseguimento aos estudos na própria Congregação, já que essa possuía pessoal muito qualificado para ministrar o ensino adequado. Ademais, não havia motivos plausíveis de concluir estudos sacerdotais para se tornarem missionários em uma Instituição voltada para o preparo de membros do clero secular, como eram os Seminários Diocesanos, espalhados por toda a Europa.

Coube ao padre Xifré a tarefa de dar os primeiros passos na direção de obter autorização para oferecer curso de Teologia para os interessados em ingressar na Congregação. Com apoio do Arcebispo Claret, não foi difícil a aprovação do chamado Escolasticado. O próprio Nuncio Apostólico viu como muito vantajosa a formação sacerdotal ser oferecida pela própria Congregação:

Assim, pois, como a noticia que me da Vossa Excelência Reverendíssima, vão se inscrevendo nela não somente excelentes sacerdotes, mas também clérigos de lisonjeiras esperanças que, todavia, não acabaram os estudos eclesiásticos, é muito conveniente que os tais jovens tenham modo de acabá-los nas casas da Congregação, para que assim, enquanto se acostumam à observância de sua disciplina e começam a ajudar aos maiores nos trabalhos apostólicos, adornem suas almas com a doutrina e a ciência indispensável aos dignos ministros do santuário. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 243, tradução nossa).

Além das vantagens já enumeradas, o Nuncio afirma que essa formação interna contribuiria decisivamente para o jovem, uma vez que além de adquirir a “ciência indispensável” exigida para exercer os ministérios religiosos, ele já se acostumaria com as normas e observâncias próprias da Congregação, desenvolvendo a experiência da prática missionária ao longo de toda sua formação.

Segundo Fernandez,

Toda a casa de Vic se converteu em verdadeiro Seminário de estudos, porque eram concorridas as classes pelos estudantes professos e os Padres todos da Comunidade, não impedidos nas épocas de pregações ou por ocupações domésticas além das pregações, algo raríssimo naqueles tempos. (FERNANDEZ, 1997, v. 1, p. 243, tradução nossa).

Isso posto, devemos acrescentar ainda que o Escolasticado foi crescendo gradativamente. Em 1865 eram apenas cinco estudantes, número que dobra em 1867, quando a Congregação contava com dez estudantes de teologia em Vic. Estava fundado e praticamente consolidado o Escolasticado de Vic e os Missionários passaram, portanto, a formar seus sacerdotes e irmãos em suas próprias casas, algo essencial para a consolidação dos ideais de expansão e para a própria solidificação da Congregação em seu meio.

O Arcebispo Claret falece em 1870, em Frontfroid na França, no desterro a qual foi submetido após a Revolução de 1868. Quando falece, Claret deixou a Congregação já

consolidada e cumprindo sua missão, espalhada por diversos países da Europa e também de outros continentes, expandindo-se regularmente e com solidez. Com a rígida liderança do padre Xifré, mesmo sendo ele ainda conservador em diversos aspectos, os Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria se tornaram conhecidos e respeitados não apenas na Espanha, mas em diversas regiões do mundo.

A expansão dos Missionários, aliada aos excelentes e reconhecidos frutos de seus trabalhos chamou a atenção do clero brasileiro, desejoso de ampliar e melhorar suas atividades. Foi com esse intuito que o então Arcebispo de São Paulo tomou conhecimento dos Missionários Claretianos e enviou seu auxiliar para negociar a vinda dos missionários para o Brasil.

Referências Bibliográficas

CLARET, A. M. *Autobiografia*. São Paulo: Ave-Maria, 2008.

COMBY, J. *Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX*. São Paulo: Loyola, 1994.

FERNANDEZ, C. *La Congregacion de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazon de Maria: noticia e historia general documentada de sus primeros sesenta y tres años de existencia (1849-1912)*. Madrid: Editorial Cocusa, 1967.

GÓMEZ, J. A. *Claves para leer la historia de la Congregación*. Madrid: Public. Claretianas, 2001.

MAZULA, R. *História dos Missionários Claretianos*. São Paulo: Ave-Maria, s/data.

MEGALE, J. B. (org) *Missionários Claretianos: carisma e posições*. BH, FUMARC, 2007.

MISSIONARIOS CLARETIANOS. *Formação de Missionários: plano geral de formação*. Roma, 1994.

GT 5 - LITERATURA, ARTE E RELIGIÃO

Coord.: ALEX VILLAS BOAS

A categoria do *pathos* para apreensão da realidade no labor teológico a partir da metáfora do beijo

Alex Villas Boas*

1. Do beijado ao beijo

Para uma análise do fenômeno cultural do beijo elegemos aqui o sucesso musical do verão de Claudia Leitte, *Beijar na Boca* por trazer um aspecto existencial bastante significativo do beijo: o salvífico. Diz a canção⁶²⁷:

Eu estava numa vida de horror
Com a cabeça baixa sem ninguém me dar valor
Eu tava atrás da minha paz
Agora que mudou a situação
Choveu na minha horta vai sobrar na plantação
Deixei pra trás, pois tanto faz
Eu quero mais é beijar na boca
E ser feliz daqui pra frente... pra sempre

Na canção o beijo é mediação de uma “*vida de horror/Com a cabeça baixa sem ninguém me dar valor*” para “*ser feliz daqui pra frente... pra sempre*”. Há na canção, a priori, um transcender do espírito de um estado de desilusão para uma possível descoberta de sentido. O ponto distintivo dessa canção das outras mais que temos no nosso imaginário social e universo musical, é que na maioria das vezes, as demais canções e/ou poemas sobre o beijo seguem a estrutura de *Romeo e Julieta* de Shakespeare em que no encontro dos lábios apaixonados, se encontra o perdão dos pecados⁶²⁸, ou seja uma experiência de sentido, na qual o horizonte se orienta. E o que é típico desse *beijo hipodigmático*, que serviu de “base comum” para séculos de literatura é que o beijo salvífico tem um único destinatário: Não há outros lábios que Romeu possa se encontrar a não ser no de Julieta. Na canção supracitada, porém, há supostamente, um dispensar do destinatário do beijo para incidir a mediação para o beijo em si, indistinto e inominado. Não significa que essa relação do beijo em si, seja uma novidade de nossos tempos, mas sim que ela é reconhecida e assumida amplamente pela cultura de nosso tempo. Pergunta-se: o que isso significa?

2. Do sagrado ao profano

O beijo tem raízes culturais muito antigas e seus registros remontam a literatura sânscrita dos *Vedas* hindus por volta de 1500 anos aC. Na coleção védica dos *Yajurveda*⁶²⁹, ou seja, na “sabedoria dos ritos sacrificais” há o *Shatapatha Brahmana*,

* PUC-Rio

⁶²⁷ *Beijar na Boca*, cantada por Claudia Leitte e composição de Blanch Van Gogh e Roger Tom.

⁶²⁸ *Thus from my lips, by yours, my sin is purged*” cf. *Romeo and Juliet* In WELLS, Stanley; TAYLOR, Gary. **The complete works of William Shakespeare**. Oxford: Clarendon Press, 1988, Act I, Scene V. cf ainda VILLAS BOAS, Alex. *Dos teus lábios aos meus* In LAUAND, Jean (org.). **Estudos de Filosofia e Educação**. Vol. 8, pp. 73-85. Cf também In <http://www.anchietanum.com.br/>.

⁶²⁹ Todos os textos védicos mencionados serão utilizados do monumental trabalho organizado por Julius Eggeling e Ralph T.H. Griffith e que aqui iremos nos referir de HIN.

que pretendem dar uma explicação dos textos rituais a fim de impregnar os celebrantes com o espírito que se espera para alcançar *Brahma*, a unidade com o divino. A sentença fundamental do hinduísmo é *Tat twan asi* (Tu és isto), indicando a presença de *Brahma* em todas as coisas. Os rituais ou sacrifícios têm a função de purificar as ações para melhor se unir a *Brahma*, e tornar-se um *atmã*, uma centelha de *Brahma*. Mas não basta que esse Mistério de muitos nomes esteja em todas as coisas, é preciso despertar o desejo de conhecê-lo, e a virtude dos escritores sagrados dos vedas é fazer uso da linguagem poética para unir o coração com *Brahma* ele é afeto. Diz o *II Kanda* da *Taittiriya Sanhita*⁶³⁰:

Tu és afeto; Oh sim, deuses do afeto, esses [que se] igualam aos jovens, de uma única mente, eles que eu amo com meu coração; possam eles me amar com seus corações; faça-os uma única mente comigo!

Na poesia/rito ao amor da divindade tudo se torna um. As referências ao beijo, aos lábios, à boca são modos poéticos de se predispor ao rito sacrificial, ou seja, da entrega de si, pois estão diretamente ligados à questão primordial para se entrar em unidade pelo desejo que é receptor, mas também doador⁶³¹ é e pela boca que esse desejo é alimentado⁶³²: “*Oferece-nos o fogo que aquece cada lar, Oh Agni. Deixai o dardo de tua dileta língua*”⁶³³. E ainda: “*Ata [me] pelo pescoço, pelos flancos e pela boca*”⁶³⁴.

É o desejo de se unir a divindade que permite celebrar o *Sautrâmâni*⁶³⁵, a celebração de purificação para a oferta que se suplica a Agni no início do mantra: “*Dá-nos ao coração o desejo, quando te invocarmos*”⁶³⁶. Em um dos rituais de libações o ofertante indaga: “*Quem és tu? Quem entre tudo és tu? Quem és? Qual teu nome?*”⁶³⁷ E após ter purificado o pensamento e a vontade, em uma exclamação extasiada face ao mistério: “*O que é você? O que é você?*”⁶³⁸ “*Que boca foi essa [que me beijou]?*” E responde o autor sagrado: “*Brahma era essa boca*”⁶³⁹.

O beijo na cultura religiosa hindu tem o status de uma metáfora religiosa, muito antes do surgimento do *Kama Sutra*, que assume aqui a mesma função dos *Yajurveda*, pois ambos são preliminares de uma íntima união e visa impedir a banalidade de um rito de entrega. Otto Ferdinand Beste em sua biografia do beijo⁶⁴⁰ sugere que sua dimensão sagrada originária teria sido “profanado” no sentido de retirado de seu nicho religioso pelos soldados de Alexandre, o Grande, e conseqüentemente espalhados por todo o

⁶³⁰ “*Thou art affection; O ye gods of affection, those equals, youths, of one mind, them I love with my heart; may they love me with their hearts; make them of one mind with me*” cf. *Prapathaka III, 3,9* in HIN.

⁶³¹ *The Texts of the White Yajurveda*, Book XVII, 48 in HIN.

⁶³² “*I feed upon thee with the mouth of Agni*” cf. *Ibidem*, Book II, 11. Agni tem uma relação especial com o desejo, considerado chefe das famílias. Cf. *Ibidem*, Book IX, 39.

⁶³³ “*Offer the fuel in each home, O Agni. Let thy tongue dart Dearly loved*” cf. *Ibidem*, Book VIII, 24.

⁶³⁴ “*Bound by the neck and at the flanks and in the mouth*” cf. *Ibidem*, Book IX, 14.

⁶³⁵ *Sautrâmâni* é uma cerimônia sacrificial instituída originalmente a fim de expiar excessos. Recebe esse nome porque se invoca no rito *Indra Sutraman* [bom protetor]. O ritual tem a duração de 4 dias. Cf. DUMONT, Paul-Emile. *The Kaukili-Sautrâmani in the Taittiriya Brahmana* In **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 109, n. 6 (dez, 10): 1965 pp. 309-341.

⁶³⁶ “*Give us our heart's desire when we invoke thee*” cf. *Ibidem*, Book X, 20.

⁶³⁷ “*Who art thou? Which of all art thou? Whose art thou? Who art thou by name?*” *Ibidem*, Book VII, 29.

⁶³⁸ “*In the brown Surâ's ecstasy he says What art thou? What art thou?*” cf. *Ibidem*, Book XII, 28.

⁶³⁹ “*What was his mouth? [...] The Brâhman was his mouth*” cf. *Ibidem*, Book XI, 10-11.

⁶⁴⁰ BEST, Otto. **Der Kuss: Eine Biographie**; _____, **Die Sprache der Küsse : eine Spurensuche**; _____ (Hg). **Der Lippen süßer Eros - Kußgedichte**; _____ (Hg). **Vom Küssen. Ein sinnliches Lexikon**.

império. Tal beijo unido ao *pathos* grego será visto como símbolo da tragédia, pois é das promessas de *Afrodite* que Páris guerreia por Helena⁶⁴¹.

Com as *Guerras Púnicas* (264aC-146aC) e a conquista do Mar Mediterrâneo a influência *pathos*⁶⁴² helênico da *Odisséia*⁶⁴³ vai adentrando o mundo dos romanos. Contudo, na recepção de Virgílio (70aC-19aC) parece haver algumas reservas em sua *Eneida* ao descrever o beijo como “*sútil veneno*”⁶⁴⁴ com o intuito de que Enéias se apaixone por Dido. Parece-nos que o caráter de tragédia é colocado de modo que o romano resiste à paixão, pois Enéias é capaz de abandonar Dido ao receber a mensagem de Júpiter que deveria partir, ao passo que a rainha de Cartago exterioriza o que em seu íntimo sentia (*paixão profunda [...] que a vai consumindo em um cego fogo*) e se oferece em sacrifício em uma pira de fogo⁶⁴⁵.

A paixão para as épicas grega e latina no sacrifício de si, não mais como oferta que intensifica a união, mas como perda de si⁶⁴⁶ em que tal embriaguez se dá com o veneno do beijo apaixonado. Há um conseqüência sintomática para o uso literário da palavra beijo. Enquanto o grande retórico e estóico imperador Cícero (106aC-43aC) fará uso do *osculo*⁶⁴⁷ para acordo entre nobres senhores, seu contemporâneo, *Caius Valerius Catulo* (87aC-57aC cc) chamado pelo próprio Cícero pejorativamente de *poetae novi*, poetiza sobre o *basium*, introduzido por influências celtas⁶⁴⁸, fervorosamente profano⁶⁴⁹:

Dá mil beijos, depois outros cem, dá muitos mil, depois outros sem fim, dá mais mil ainda e enfim mais cem - então quando beijos beijarmos (aos milhares!) vamos perder a conta, confundir, p'ra que infeliz nenhum possa invejar, se de tantos souber, tão longos beijos.

O poeta fará de Lésbia o centro de seu universo poético. Catulo assim preconiza o amor livre em contraposição ao ideal romano do *matrimonium*. Mesmo sabendo que Lésbia não era uma mulher virtuosa, pois “*embora não se contente só com Catulo*”⁶⁵⁰, este se rende ao amor que se lhe surge. Tal paixão começa pela beleza de Lésbia que o arrebatava, “*pois uma vez que te vi, Lésbia, nada em mim sobrou*”, seguido de sua promessa de um “*amor delicioso e*

⁶⁴¹ A deusa Éris (*em grego*, discórdia, querela) por ser a única a não ser convidada ao casamento de Peleus e Têtis resolve se vingar colocando um pomo de ouro com a inscrição “à mais bela”, gerando uma discussão de quem seria digna de tal honra. Para sanar a discórdia Zeus elege Páris, príncipe de Tróia que vivia ali perto, para decidir a quem dar o título, então disputado por *Hera* (deusa do matrimônio) que lhe ofereceu poder por meio de alianças com poderosos, *Atenas* (deusa da sabedoria) que lhe ofereceu sabedoria nas batalhas e *Afrodite* (deusa do amor e da paixão) que lhe ofereceu a mulher mais bela entre todas, a saber Helena.

⁶⁴² A categoria *pathos* foi considerada por Aristóteles em sua *Arte Poética* o principal elemento das tragédias gregas. Cf. **Poética**, VI, 35.

⁶⁴³ Possivelmente a partir de *Livio Andronico* (284 – 204aC cc), habitante de Taranto, então uma forte colônia grega. Preso em uma das batalhas púnicas, quando ainda na prisão começou a traduzir as comédias e tragédias gregas para o latim. Para *Odisséia* de Livio Andronico cf. WARMINGTON, Eric Herbert. **Remains of Old Latin - Livius Andronicus - Naevius**. vol II. Cambridge: Willian Heinemann/Massachusetts: Harvard University Press, 1936.

⁶⁴⁴ *Eneida*, I, 720.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, IV, 1-5;450-451.

⁶⁴⁶ TEIXEIRA, Claudia Amparo Afonso. *Épica e tragédia no episódio da Dido virgiliana* In **Ágora. Estudos Clássicos em Debate**, n. 8 Universidade de Aveiro, 2006.pp. 41-57

⁶⁴⁷ *Cariae, nondum, opinor, est expectatus. num igitur eum curare censes, cum Luna labore, a qua consopitus putatur, ut eum dormientem osculetur?* In *Tusculanas*, I, XXXVIII, 92.

⁶⁴⁸ MOLINELLI, Marco. *Catullo – Saggi di Analisi* In <http://victorian.fortunecity.com/university/513/catullo.html/> Acesso em 12.fev.2010 09h45.

⁶⁴⁹ “*Da mi basia mille, deinde centum, dein mille altera, dein secunda centum, deinde usque altera mille, deinde centum. Dein, cum millia multa fecerimus, conturbabimus illa, ne sciamus, aut ne quis malus invidere possit, cum tantum sciat esse basiorum*”⁶⁴⁹. Carmina, 13 cf. *O Livro de Catulo*. Introdução, tradução e notas de João Ângelo de Oliva Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

⁶⁵⁰ Carmina, 135: *Quae tamenetsi uno non est contenta Catullo*.

perpétuo”^{651 652} e selado o pacto de mútua entrega pelo beijo, a paixão revela-se amor profundo e casto: “*Então te quis, não como o povo quer amantes/Mas como um pai os filhos quer e os genros*”⁶⁵³. Nasce para Catulo algo “sagrado” [*sanctae*]⁶⁵⁴ no beijo de Lésbia que lhe serve como *luz do mundo* [*lumina mundi*]⁶⁵⁵.

Se os soldados do grande Alexandre fizeram do sagrado um beijo profano, Catulo fez do profano um beijo sagrado e lhe rendeu a oferta de si na entrega ao seu amor, pois acreditara que “*com mútuas almas, amam-se um ao outro*” (*mutuis animis amant, amantur*)⁶⁵⁶ e portanto, o mínimo que poderia fazer era dar o máximo de si. Contudo, ao morrer o marido de Lésbia e esta se unir a Caelus Rufus, amigo de Catulo a eternidade é interrompida no beijo que agora é negado⁶⁵⁷ e caminha do amor ao ódio e pelo amor crucificado, como punição por ter amado: “*Odeio e amo. Talvez queiras saber "como?"/Não sei. Só sei que sinto e crucifico-me*”⁶⁵⁸, pois apagada a luz de seu mundo, surge as espessas trevas de seu nihilismo: “*É tudo ingratidão, em nada é bom ter feito o bem, não!*”⁶⁵⁹. Há no poema de Catulo pela primeira vez, a unidade semântica entre paixão, beijo (*basium*) e crucificação da vontade.

Essa querela poética entre Cícero e Catulo, entre o entre o *osculum* respeitoso e estoicamente apático do primeiro e o *basium* apaixonado do segundo parece ter influenciado o cristianismo, de modo especial a visão de *Eusebius Sophronius Hieronymus* (347-420dC), que sendo ciceroniano em sua retórica⁶⁶⁰, faz uso do *osculum* para toda a forma de beijo que possa haver nas escrituras vetero e neotestamentárias, ou seja, a Vulgata de Jerônimo entende o beijo como um respeitoso gesto contido e protocolar de um estóico, mesmo quando o texto não comporta esse gênero⁶⁶¹. O beijo passa por essa dinâmica, de ser metáfora religiosa no mundo antigo antes do Cristianismo para se tornar um “beijo privado” a partir do início da helenização e imperialização cultural dos romanos, marcado pela divisão clara entre *sacerdos* e *populus*. E porque privado [sem referência sacra pública], tornou-se profano, e sendo profano tornou-se “perverso”⁶⁶².

3. Do absoluto ao relativo

Catulo apresenta a paixão, como experiência de sentido, ou seja, que configura a vida a partir dessa descoberta, porém vulnerável. É comum ouvirmos a expressão popular que “ninguém manda no seu coração” e por trás dessa afirmação pode se justificar grandes barbáries e crueldades como a Guerra de Tróia em que apesar de toda tragédia, sequer Helena fica com Páris que por ela oferece sua vida; como Lésbia que trai Catulo com seu amigo. Se assim aceitarmos que a dimensão do *pathos* não é acessível ao labor do engenho humano seremos sempre “vítimas” das paixões que surgem. Por esse ponto, o beijo não é uma experiência de sentido e oferta, e não seria muito mais que uma expressão instintiva a mercê do juguete do destino, tentando adestrar *freudianamente* nossos instintos e submetê-los a coações externas,

⁶⁵¹ Idem: *amorem iucundum perpetuumque*.

⁶⁵² REBELLO, Ivone de Silvia. **Lésbia: A inspiração romântica de Catulo** In <http://www.filologia.org.br/viicnlf/anaais/caderno12-16.html/> Acesso em 10.fev.2010 14h45.

⁶⁵³ Ibidem, Carmina, 72: *Dilexi tum te non tantum ut uulgus amicam/sed pater ut gnatos diligit et generos*.

⁶⁵⁴ “*Dei magni, facite ut uere promittere possit/atque id sincere dicat et ex animo/ut liceat nobis tota perducere uita/aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*”. Cf Carmina, 109.

⁶⁵⁵ Ibidem, 66.

⁶⁵⁶ Ibidem, 45.

⁶⁵⁷ Ibidem, 77.

⁶⁵⁸ “*Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris/Nescio, sed fieri sentio et excrucior*” cf. Ibidem, 85.

⁶⁵⁹ “*Omnia sunt ingrata, nihil fecisse benigne prodest*” cf. Ibidem, 73.

⁶⁶⁰ cf. Hieronymus. **Epistolae XX, 30** (PL 22)

⁶⁶¹ Cf. por exemplo *Vulgata*, Os 13,2; Ct 1,2; At 20, 37; Lc 22,48;

⁶⁶² HARST, Sylvia. **Der Kuss in den Religionem der Alten welt**, pp. 471-486.

que uma vez introjetadas, exerceriam o papel de freio subjetivo sobre nossas paixões *pathológicas*, na medida em que estabelecemos limites objetivos, dos quais infringidos são passíveis de penalidade⁶⁶³. Saber beijar para essa posição, não passaria de conseguir atingir técnicas de aumento de prazer no ato fisiológico entre a fricção de dois lábios que predispõe ao ato sexual, e na melhor das hipóteses, estabelecer um conluio de neuroses mutuamente suportáveis na medida em que se alcança uma homeostase dos conflitos da libido. No fundo, aprenderemos a nos suportar, por conveniência e beijar será uma dica para o rito de satisfação, perdidos em meio à embriaguez da absurda desilusão expressa em palavras quaisquer, de um sentido qualquer, de uma vida sequer.

Em um trabalho de Charles Robert Darwin publicado primeiramente em 1872 e depois reeditado em 1890⁶⁶⁴ pretendia mostrar o limiar entre animais e humanos apesar deste último carregar uma marca indelével de sua estrutura primitiva. Darwin observa como o movimento dos lábios revela as emoções dos orangotangos. Abrindo a largamente a boca e retraíndo os lábios de modo a aparecer bem os dentes é uma forma de mostrar sua raiva e revelar seu potencial de ataque [pela mordida]. Por outro lado, quando lhe é provocado um desejo [por exemplo oferecer uma laranja e retirar], o símio projeta os lábios em forma de bico⁶⁶⁵ (apêndice III). Em um outro capítulo destinado a *Joy, High spirits, Love, Tender Feelings and Devotions*, apesar de reconhecer que o amor é maior do que a mente humana pode inteligir tenta se aproximar da *pathomyotomia*⁶⁶⁶ do amor que é capaz de provocar uma sensação prazerosa, “um sorriso gentil e um brilho nos olhos”⁶⁶⁷ e “um forte desejo de se tocar a pessoa amada”⁶⁶⁸ mais claramente que qualquer outro sentimento. Para o audacioso paleontólogo, essa “necessidade” de nos tocar nós herdamos de nossos ancestrais, proveniente do cuidado materno e das carícias mútuas no momento de acasalamento. Isso ainda permaneceria nos animais, haja visto como os animais domésticos ou mesmo os dos zoológicos gostam do afago das pessoas e se esfregam nelas para obter tal toque. Chega a comentar o caso de um casal de chimpanzés, mais velhos, que se sentaram um a frente do outro, avançando seus lábios de modo a tocar um ao outro, entretanto, não se deve atribuir o beijo como algo natural, mas sim a influência da convivência com os seres humanos. Há de se distinguir entre a necessidade de expressões e a expressão conforme produzida pela cultura que traduz esse sentimento. Como “teólogo” naturalista que se preparava para ser⁶⁶⁹, Darwin procurava nas expressões animais o fundamento metafísico para a moral, aquelas leis [naturais] “sentidas no coração”⁶⁷⁰ que ganham expressões culturais. Uma dessas leis [naturalmente humanas] é a *simpatia (sympathy)*⁶⁷¹:

⁶⁶³ FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur* In **Kulturtheoretische Schriften**. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974, pp. 191-270.

⁶⁶⁴ DARWIN, Charles R. **The expressions of the emotions in man and animals**. 1890.

⁶⁶⁵ Ibidem, pp. 148-150.

⁶⁶⁶ Por *pathomyotomia* pode-se pensar nas bases musculares para as expressões emocionais, em uma espécie de ancestralidade da psicologia, em que através das expressões corporais, e de modo especial, dos músculos da cabeça, se procurava encontrar as influências da mente. Cf. GEEN, Thomas. *The mecanization of emotional expression in John Bulwer's Pathomyotomia (1649)* In **History of Psychology**. Cf. <http://www.jstor.org/pss/1423439/> Acesso em 10.fev.2010 14h54.

⁶⁶⁷ “a gentle smile and some brightening of the eyes” cf. Ibidem, p. 226.

⁶⁶⁸ “a strong desire to touch the beloved person” Idem.

⁶⁶⁹ Nos anos em que estudou em Cambridge (1828-1831), por sugestão de seu pai, Charles Darwin estaria se preparando para ser um clérigo da Igreja Anglicana. Contudo, não se sentia muito apto para crer na exposição dos dogmas da Igreja da Inglaterra. Apesar disso, se interessava bastante pela teologia natural de um Deus que regia o mundo pelas leis naturais. O jovem geólogo foi bastante influenciado pela obra do teólogo anglicano Willian Paley (1743-1805) *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. cf. BARLOW, Nora. **The autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow**. London: Collins, 1958, p. 56s; p. 235s.

⁶⁷⁰ “Notion of deity effect of reason acting on (~~not social instinct~~) but a causation. & perhaps an instinct of conscience, feeling in his heart those rules, which he wills to give his child” cf. *Notebook N: [Methaphysics and*

O sentimento de simpatia é normalmente explicado assumindo-se que, quando vemos ou ouvimos falar de sofrimento no outro, a idéia de sofrimento é evocado de forma tão vívida em nossas mentes que nós também sofreremos. Mas esta explicação é quase suficiente, pois não leva em conta a aliança íntima entre a simpatia e afeto. Sem dúvida, simpatizamos muito mais profundamente com uma pessoa amada que com uma pessoa indiferente, e a simpatia deste nos dá alívio muito mais do que a dos outros. No entanto, certamente podemos simpatizar com aqueles por quem não sentimos afeição.

Aqui reside a diferença humana, em poder reorientar o afeto [pela consciência humana] para uma empatia com alguém que não temos sequer algum afeto, a partir de sentimentos de reverência pela vida que além do beijo inclui a música e a devoção:

[...] religião e amor estranhamente se combinaram; entretanto, lamentavelmente, tem sido mantido o fato de que o “beijo sagrado do amor” (*holy kiss of love*) difere pouco daquele que confere um homem em uma mulher ou uma mulher nele. A devoção é principalmente expressa pelo rosto sendo direcionado para o céu e a pupila dos olhos voltadas para cima⁶⁷².

Esse incidental “teólogo” apresentar a dimensão profana do sagrado no seu melhor aspecto, ou seja, o que há de natural no sagrado e não compreende porque tais sentimentos de reverência humana foram dissociados. Quando menciona o *holy kiss of Love* está se referindo ao gesto litúrgico dos cultos e missas das tradições cristãs de cumprimentar com um gesto de paz após a consagração da eucaristia, também conhecido como sacramento da comunhão. Do *pathos* nasce o desejo de beijar e de adorar, e talvez por isso mesmo seja tão fácil fazer da pessoa amada um *absoluto* ao qual o coração se faz altar, como tão bem nos apresenta Catulo.

Quando em 1775 houve um grande terremoto em Lisboa que causou um grande impacto inclusive nos pensadores da época, devido a visão apática de um Deus *absoluto* e *onipotente* que nada fez para impedir tal tragédia, que faz Voltaire escrever por exemplo *Poème sur le désastre de Lisbonne* refutando a teodicéia de Leibniz. Quatro anos mais tarde do terremoto de Lisboa um professor de Filosofia Moral da Universidade de Glasgow, Adam Smith (1723-1790) escreve sua *Teoria dos Sentimentos Morais* que ficara esquecida, dada que sua *Riqueza das Nações* foi cooptada pelos economistas fisiocratas, os verdadeiros pais do liberalismo econômico e seu famoso *laissez-fairez*. Como iluminista, a moral não tinha sua causa nem na vontade do Soberano, nem na vontade de Deus, e tampouco era fruto de uma percepção utilitarista da moral, que media sua pertinência pela conveniência dos resultados. A moral tem por fundamento a convivência entre os cidadãos de uma sociedade na procura da justiça e do bem comum. Assim, face ao jogo de interesses do governo que legislava o mercado privilegiando uma classe em detrimento de outra como por exemplo a proibição da exportação de lã que favorecia a indústria têxtil em ascensão com a Revolução Industrial, mas prejudicava os ovinocultores, lhe parecia ser mais justo a iniciativa privada que regularia o mercado por uma “mão invisível” desde que um princípio fosse levado em consideração a fim de conectar e ordenar a vida em sociedade: a *simpatia* (*sympathy*)⁶⁷³:

“essa é a fonte de nossa solidariedade para com a desgraça alheia, que é trocando de lugar, na imaginação com o sofredor, que podemos ou conceber o que ele sente, ou ser afetados por isso”

expression (1838-1839)], n. 4 In *Charles Darwin's notebooks, 1836-1844 : Geology, transmutation of species, metaphysical enquiries*. British Museum (Natural History); Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁶⁷¹ Ibidem, p. 229.

⁶⁷² “religion and love have been strangely combined; and it has even been maintained, lamentable as the fact may be, that the holy kiss of love differs but little from that which a man bestows on a woman, or a woman on a man. Devotion is chiefly expressed by the face being directed towards the heavens, with the eyeballs upturned” cf. Ibidem, **expressions and emotions...**, p. 231.

⁶⁷³ SMITH, Adam. **Teoria dos Sentimentos Morais**, p.6.

O princípio da *simpatia* smithiana tem a virtude de nos tornar agentes morais, pela capacidade de ver o mundo com os olhos dos outros. A sociedade, pela *simpatia* é o espelho pelo qual tomamos consciência de nós mesmos. Com a complexidade das relações e instabilidade das paixões a realidade pode impactar como um pequeno caos, sendo então o papel da Filosofia moral, descobrir conexões com princípios dissonantes. Em Smith, a fundação moral não é suficiente se for uma convenção social (artificial), pois correm o risco de serem normas aquém das causas dissonantes. As convenções morais devem emergir da simpatia natural da existência, superando a linha divisória entre natureza e artifício⁶⁷⁴. Mais que normas morais, há um sentimento moral, intrínseco a natureza humana, frágil e necessitada de cuidados e limites. Ademais, como pensador escocês e quase ministro da Igreja Anglicana, Smith é *newtoniano* e como tal Deus em relação ao universo é tido como o *Relojoeiro* em relação ao *relógio*, que cuidadosamente desenhou um plano (*design*) pela “obra de suas mãos” (*handiwork*) e daí a crença na *Mão invisível*, como ordem natural do plano de Deus, sendo necessário poder captar tais leis da natureza, e a condição *sine qua non* para isso é reconhecer o *pathos* do outro e com o outro, numa comunidade moral em busca do bem e da justiça⁶⁷⁵. Destarte, não é o “amor-próprio” (*self love*), segundo o autor, que corrobora para a desgraça e miséria do mundo, pois ele pode servir de referência do cuidado que cada um deve ter consigo mesmo. A perversão da sociedade e da economia reside na⁶⁷⁶:

“disposição de admirar, quase de adorar os ricos e poderosos, e desprezar ou pelo menos negligenciar pessoas de condição pobre ou mesquinha [...] é ao mesmo tempo a grande e mais universal causa de corrupção de nossos sentimentos morais”

O *syn-pathos* de olhar o mundo com os olhos do outro é que seria predisposição antropológica que funda a comunidade moral, capaz de criar artificios reguladores da economia, ou seja, precede uma cultura de solidariedade e não leis [ou ausência delas] que favoreçam sempre um grupo em detrimento de outro, para que a economia favoreça condições justas de bem viver. Isso é bem diferente dos especuladores do sistema liberal selvagem, que contraria a vontade de Deus para a humanidade, e portanto, nas palavras do próprio pai da economia moderna, constituem-se “inimigos de Deus”⁶⁷⁷.

Oportuno pode ser a visão de Donald Winnicott (1896-1971) que descreve o desenvolvimento emocional em seu processo de maturação, entendidos como *crescimento pessoal* e *socialização*, em termos de uma jornada da “dependência” à “independência”. Winnicott apresenta três níveis nesse processo: *dependência absoluta*, *dependência relativa* e *rumo à independência*⁶⁷⁸. Para cada fase da vida maturidade terá um objetivo a ser alcançado em seu *vir-a-ser*, que para Winnicott esta diretamente ligado ao ambiente que facilita ou não tal processo. Quando na fase de *dependência absoluta* (de seis meses a 2 anos), o papel da mãe é acolher o bebê em um ambiente carinhoso, longe da hostilidade externa e que possa satisfazer suas necessidades fisiológicas, de modo a alcançar a adaptação dessa nova fase da vida, ou seja, fora do ventre, e assim poder se desenvolver. Não há um habitat natural para o ser humano, senão o ambiente cultural do cuidado. Na fase da *dependência relativa*, inicia-se uma *desadaptação gradual*, em que a mãe volta a suas atividades pessoais, como trabalho, por exemplo, e a criança deixa de ter a sua total atenção, sentindo essa “perda” de predileção como uma “falha” por parte da mãe, experiência fundamental para deixar de perceber-se como

⁶⁷⁴ CERQUEIRA, Hugo. **Sobre a Filosofia Moral de Adam Smith** In

http://www.pensamentoeconomico.ecn.br/economistas/adam_smith.html/ Acesso em 13.fev.2010 17h43.

⁶⁷⁵ “A felicidade dos homens, bem como de todas as outras criaturas racionais, parece ter sido o propósito original do Autor da Natureza [...] confirma-a mais ainda o exame das obras da Natureza, que parecem, todas designadas para promover felicidade e proteger contra a desgraça (*miseria*)”. Ibidem, **Teoria dos Sentimentos Morais**, p. 200.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 72.

⁶⁷⁷ Ibidem, pp.200-201.

⁶⁷⁸ WINNICOTT, Donald. **O Ambiente e os Processos de Maturação**, pp. 31-38;79-87.

onipotente em que a vontade não tem limites. Nesse momento a etiologia da maturidade tem a ver com a “*capacidade para estar só*”, que é alcançada paradoxalmente por estar “só” na “presença” da mãe. A expressão que cunha para o comportamento adequado a esse momento é de uma mãe “suficientemente boa”, entendendo por suficiente nem o excesso, nem a omissão do cuidado. A criança vai progressivamente percebendo que ela e a mãe são diferentes e com isso, vai descobrindo seu próprio universo. Uma experiência fundamental para a criança é de estar nas suas próprias ocupações, brincando, por exemplo, e como ainda não tem consciência dos riscos hostis que está submetida (um animal entrar, um estranho, colidir com a mobília...) no momento em que algo acontece fora do seu controle, é necessário a presença da mãe para acolhê-la, mas também é fundamental devolvê-la ao seu mundo, para que vá percebendo o que é resolver conflitos. As referências vão educando-a de como proceder nos conflitos, bem como a paciência [e a criatividade] em explicar-lhe o que parece absurdo demais para se aceitar. A superproteção, bem como a omissão irão indispor a criança para perdas e conflitos e manterão na dependência absoluta. O rumo à independência vai se despontando quando “*a criança começa a permitir que os acontecimentos ocorram fora do seu controle*”⁶⁷⁹. O ambiente facilitador se dá com os pais conseguindo incluir as crianças como cooperadoras na resolução dos conflitos, instigando a consciência dos mesmos. A teodiceia em sua formulação leibniziana de um Deus *ab-soluto* e *onipotente*, se pensarmos como Winicott, pode resultar em um cristianismo infantil de dependência absoluta, que não procura encontrar as reais causas daquilo que lhe foge à compreensão e se co-responsabilizar pelas conseqüências do fatídico, colocando na vontade de Deus. Pensadores como Darwin e Smith na esteira de uma teologia natural identificam no fenômeno humano, um *syn-pathos* que provocava a um compromisso moral consciente, destoante de uma teologia apática que fundamentava uma moral de imposições.

4. O beijo na Tradição Cristã

O Deus da Literatura Bíblica que se deixa afetar (*pathos*) pelo clamor do povo era bem diferente do deus de Aristóteles que tudo movia/afetava mas por nada pode mover/afetar (*a-páthia*). O vocábulo *nashaq* em hebraico é visto primeiramente como beijo: “*Beije-me ele com os beijos da sua boca; porque teu amor é melhor do que o vinho*” (Ct 1,2)⁶⁸⁰ mas também como um gesto de adoração⁶⁸¹. sentido que o beijo tem de jurar *fidelidade*⁶⁸², e por isso mesmo também é utilizado para se referir a alguém “armado para guerra” (*nôshqê*)⁶⁸³. A expressão *yôn nasheq*, que literalmente significa *dia do beijo* é usada para o “*dia da batalha*”⁶⁸⁴. Para a literatura hebraica o beijo de duas pessoas que se amam equivale a fidelidade de alguém no campo de batalha.

Já a literatura grega da Bíblia, diferencia o beijo (*filéma*), com a preposição *kata* que dentre tantos significados tem a idéia de exceder, de um “além”, dando a idéia de não ser um beijo qualquer (*katafiléo*). Entre os evangelistas há uma aparente divisão de opinião a respeito do beijo de traição de Judas. Mateus e Marcos mencionam o fato como se Judas beijasse seu mestre afetuosamente [*katefilésen*]⁶⁸⁵. Em Lucas, porém, esse beijo tem o amargo sabor da traição [*filémati*]⁶⁸⁶, não podendo se equiparar ao beijo epifânico da teologia lucana. Lucas reserva o *katafiléo* para a metáfora do amor restaurador de Deus, na parábola do filho pródigo: “*levantando-se, voltou para seu pai; E ainda quando estava longe, seu pai o viu, e comovido no seu `mais íntimo`*

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 88.

⁶⁸⁰ Também como quando Rute beija sua sogra, por exemplo. cf Rt 1,14.

⁶⁸¹ Cf. 1Rs, 19,18; Jó 31,27.

⁶⁸² Gn 41,40.

⁶⁸³ Sl 78,9; 1Cr 12,2. Também como sinônimo de “arma” [*nesheq*]. Cf. 1Rs 10,25; Ez 39,9.

⁶⁸⁴ Sl 140,8.

⁶⁸⁵ Mt 26,49; Mc 14,45.

⁶⁸⁶ Lc 22,48. Cf ainda “*os beijos [filémata] do inimigo são enganosos*”. Cf. Pr 27,6.

[*ésplagknísté*], *correu e se lançou ao seu pescoço e o beijou efusivamente* [*katefílesen*]⁶⁸⁷. O beijo lucano é metáfora do *ésplagknísté* e este coincide com o *sympathos*, de uma *comoção ao unir os desejos* como a vontade de Deus. A vontade de Deus e a vontade humana não são combatentes, mas convergentes, daí a *conversão* de tentar encontrar junto com Deus a direção da felicidade. O *ésplagknísté* é o momento em que a vontade humana e a vontade divina coincidem: “*Se queres, pode me purificar*”, e comovido em seu mais íntimo [*splagknisteís*] responde: “*Eu quero, se purificado*”⁶⁸⁸. Em seu jeito de ser, falar e agir, Jesus revela a *sympathia* de Deus pela humanidade, e por isso sua mensagem é religiosa, pois *re-liga* àquele que desistiu da busca, Àquele que nunca desiste de buscá-lo. Para patrística, a experiência de conhecer a Deus inicia no *pathos* em perceber a ação do Espírito que nos afeta e vai sendo traduzida pelo Evangelho como sinal *exterior* daquilo que está sendo operado *interiormente*, a fim de nos tornar outro filho, e na medida que atingimos uma compreensão mais profunda e interior desse Mistério (ortodoxa) é que nosso ser se reconfigurar em nossas atitudes (ortopraxis) em consonância a Palavra de Deus que nos impele ao amor como um imperativo de sentido. Mudamos a direção do leme para onde aponta o vento, porém não como Platão que vê o teólogo como “*homoiousios tou theou*” que procura agir “*semelhante à Deus*”, a partir das verdades que contempla e conhece, mas pela hermenêutica de uma *comunicatio idiomatica* com Aquele que é *homoousios* e que une o *pathos divino* com nosso *pathos humano* e nessa *simpatia* é o próprio amor de Deus que atua no cristão de modo que transbordando *pathos divino* no humano, lhe provoca a mudança de sua práxis, tal qual a práxis de um apaixonado muda com a descoberta de uma paixão.

Nessa práxis *pativa*⁶⁸⁹ das comunidades primitivas já incentivavam ao *beijo sagrado (filémati agios)*⁶⁹⁰. Nos primeiros cinco séculos os cristãos se beijaram, como parte da oração eucarística, do batismo, nos ritos fúnebres, votos monásticos, em despedidas para o martírio. Beijar era sinônimo de acolher o outro como membro da família, com igual dignidade, inclusive os escravos, o que era impensável dentro de uma casa romana. Não raro, esse gesto que aos poucos ritualizado ajudou o cristianismo primitivo caracterizar suas comunidades como uma família⁶⁹¹, era um beijo de toque labial, pois o beijo era o “*selo da oração*”⁶⁹². Agostinho relaciona o beijo dentro do rito da comunhão, e como tal deve ser entendido dentro desse espírito, explicando porque o habito de beijar é sinal da comunhão entre si e com Deus⁶⁹³:

depois se diz: A paz esteja contigo e os cristãos trocam entre si um beijo santo. É um sinal de paz, expressando nos lábios o que deve ser na consciência, ou seja, quando aproxima seus lábios aos lábios de seu irmão, e assim teu coração não esteja longe do coração de teu irmão.

⁶⁸⁷ Lc 15,20.

⁶⁸⁸ Mc 1,41.

⁶⁸⁹ METZ, J Baptizte. **La Foi dans l’Histoire et dans la Société – Essai de théologie fondamentale pratique**, p. 78.

⁶⁹⁰ Cf. Rm 16,16; 1Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Ts 5,26; 1 Pe 5,14.

⁶⁹¹ PENN, Michael. *Performing Family: Ritual kissing and the construction of Early Christian kinship* In **Journal of Early Christian studies**, pp.151-174

⁶⁹² Idem.

⁶⁹³ *Post ipsam dicitur: Pax vobiscum et osculantur Christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia, id est, quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.* Cf. AUGUSTINUS. *Habitus die Sancto Paschae ad Infantes, De Sacramentis* In **Sermo 227** (PL 38,1).

São João Crisóstomo diz que os cristãos não precisam se envergonhar do beijo, pois este *filémati agios é mistagógico*⁶⁹⁴: “O beijo é dado para que ele possa ser desde agora a combustão do amor, para que possamos acender a disposição de amar uns aos outros”. A combustão acontece com a reação de duas substâncias químicas a fim de liberar *energia*, palavra cara a teologia oriental como sinônimo dos efeitos da graça. É o desejo de se configurar ao amor de Deus que permite acolher a sua graça [energia] transformadora. O beijo para o cristianismo é sinônimo de *sympathos*.

Conclusão: a condição de possibilidade da arte de expressar uma *teopatia*

Pode se entrever entre as temáticas das teologias contemporâneas a necessidade de recuperar o *pathos* assumido pelo *Logos* encarnado presente desde a primeira hora no labor teológico. Gregório de Nissa apresenta uma antropologia marcada pelo princípio da morte e pelo princípio da ressurreição, porém com a encarnação do *Logos* a paixão humana marcada pelo sofrimento é agraciada com a paixão de Deus marcada pela a esperança da vida nova [que une o corpo e alma para sempre] pois o *pathos* do *protótipo* humano foi criado em vista do *pathos* do *arquétipo* da imagem crística, ou seja, o *pathos* humano existe porque há um *pathos* em Cristo, pois é o humano a imagem de Cristo e não este a imagem daquele⁶⁹⁵. A moderna teologia vem tentando superar a tentação demasiadamente grega de um Deus apático, contudo cabe também a tarefa de recuperar o *homo patiens*, ou seja, não somente um Deus que não é surdo ao clamor do ser humano, mas um ser humano que não é surdo à presença silenciosa e inquietante da ação de Deus em seu íntimo e no clamor do outro que sofre⁶⁹⁶. Resgatar o *pathos* não é substituir o *logos*, mas perceber que para a realidade humana a “*sensibilidade do sentimento é muito maior do que a perspicácia da razão*”⁶⁹⁷ não por ser o *pathos* mais importante que a razão, mas pode descobrir-se que “*logos é mais profundo que a lógica*”⁶⁹⁸ e para atingir tal profundidade é a *poiésis* mais que a *doxa* que transita com o *pathos* para uma nova *práxis*. A obra de Gustav Klimt (1862-1918) exprime esse processo poético da existência em busca de um sentido. Em 1898, com a renda de uma exposição de uma mostra, ele e seus amigos construíram o *Palácio da Secessão*, em homenagem a *Ludwig van Beethoven* e Klimt ficou responsável em executar em tinta a *Nona* de Beethoven e ali questiona o sentido da vida.

O *primeiro painel*⁶⁹⁹ (apêndice I) inicia com o *anseio pela felicidade* simbolizada pela imagens de figuras femininas flutuando, seguido pela *humanidade sofredora*, simbolizada por um casal ajoelhado, atrás de um *cavaleiro de armadura brilhante e uma espada* tendo por trás a *compaixão* e a *ambição* como força que o move em busca da felicidade. O *segundo painel* está dedicado as forças hostis que a humanidade deve enfrentar, simbolizado no gigante de Trifon, que nem os deuses gregos o venciam, acompanhado à sua esquerda de suas três filhas: doença, loucura e morte, e a sua direita outras três figuras femininas, a lascívia, libertinagem e a intemperança, representando os desejos que a humanidade alimentou com estas. No *terceiro painel* o anseio da felicidade se apazigua com a poesia, simbolizado numa figura feminina com a lira, que conduz a alegria pura, a felicidade pura e ao puro amor, todas figuras femininas, culminando no *quarto painel* onde há um coro de anjos em

⁶⁹⁴ CHRYSOSTOMUS, Iohannes. In *epistulam II ad Corinthios*, 30,2 (PG 61,607).

⁶⁹⁵ NYSSENUS, Gregorius. In *Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. XVI, 5 (PG 44, 175-188); _____ . *La Gran Catequesis*, pp.95-99 (PG 44, XVI,1-8)

⁶⁹⁶ VILLAS BOAS, Alex.A *Trajectoria Poética de Carlos Drummond de Andrade: a contribuição do pensamento poético para o pensamento teológico*, pp. 92-105.

⁶⁹⁷ FRANKL, Viktor. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p. 274.

⁶⁹⁸ Ibidem. *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo No Campo de Concentração*, p. 105.

⁶⁹⁹ <http://www.secession.at/> Acesso em 16.fev.2010 18h45.

volta a figura ápice do painel, um casal se beijando⁷⁰⁰. A *Nona* sinfonia de Beethoven tem quatro movimentos e no último há um recitativo de um poema de *Friedrich Schiller* (1759-1805) chamado *Ode à Alegria (Lied an die Freunde)*⁷⁰¹ e ali se encontra o motivo do beijo final de Klimt:

Enviem este beijo para todo o mundo!
Irmãos, além do céu estrelado
Mora um Pai Amado.
Milhões se deprimem diante de Dele?
Mundo, você percebeu seu Criador?
Procure-o mais acima do céu estrelado!

No poema de Schiller este beijo de alegria acontece na amizade e no amor que todos e tudo une como expressão da vontade de Deus; na sinfonia de Beethoven, este beijo é o ápice de uma vida que encontrou sentido para se doar; em Klimt é o prêmio da conquista da felicidade que venceu a todos os desafios e ilusões porque encontrou algo sagrado, que só um beijo apaixonado poderia exprimir. O *Friso de Beethoven* preludia *O Beijo (Der Kuss)* de 1908, a obra mais famosa do artista austríaco. Corroborava para sua inspiração artística nesse *período dourado*, uma visita que fez a Ravena, antiga cidade imperial, com suas basílicas de arquitetura bizantina e seus mosaicos dourados, em que o ouro representa a divindade. Isso fez com que Klimt fizesse do beijo um *ícone secular do sublime*⁷⁰², um momento sagrado em que tudo deixa de existir em que o ícone é uma janela do paraíso. Os enamorados estão em um penhasco, onde não há mais nada a não ser o infinito *sagrado* (dourado), local em que as forças do mal (*Friso de Beethoven*) já foram banidas. Ali no chão se encontra rosas de um jardim, local de beleza e de encontro para amantes, temática do paraíso do Éden bíblico, e, contudo também estão a beira do penhasco, lugar de risco. E, por esse risco, há uma aceitação cheia de ternura do beijo, mas ainda não há entrega. Enquanto o braço direito, envolve o pescoço de quem beija, a mão esquerda o detém. Ambos permanecem vestidos, mas em roupas festivas. Klimt parece expressar toda a dinâmica do beijo necessária para que ele seja sagrado, eterno, sem limites para um amor vitorioso de tudo que pode roubar o ser humano de si mesmo, consciente da vulnerabilidade que Catulo aprendera amargamente. A entrega é progressiva, aos poucos vai sendo vencida pelo desejo, sem deixar que irrompa de modo a se perder na tragédia possível da paixão. É possível que essa paixão conduza ao sagrado poder do amor que tudo vence (jardim), mas é preciso respeitar os riscos (penhasco). Paraíso e inferno caminham muito próximos no coração humano. A transição do banal (quantitativo) ao profundo (qualitativo) é lenta, é um processo de reconciliação com a história, de identificar um *syn-pathos* entre os apaixonados, mas cada passo precede a necessidade do limite, de acompanhar os movimentos do outro, *com-passados [com passio]* de modo que um exergue o mundo com o olhar do outro, para lembrar Smith.

Uma sociedade apática é o ambiente confusamente percebido em que nasce o traço cultural do beijo sem destinatário, desconsiderando o elemento humano e seu sentido. A teologia africana⁷⁰³, por exemplo, precisou assumir a dimensão *pática* de uma sociedade que necessitava de reconciliação pós-*apartheid*. A construção da paz

⁷⁰⁰ KLIMT, Gustav; KOJA; Stephan. *Gustav Klimt: the Beethoven frieze and the controversy over the freedom of art*, p. 139s.

⁷⁰¹ <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/werke/gedichte/Freude.htm/> Acesso em 16.fev.2010 19h05.

⁷⁰² CHILLIDA, Julio Vives. *El beso (los enamorados) de Gustav Klimt – Un ensayo de iconografía*. London: Lulu Enterprises, 2008., pp. 116-118.

⁷⁰³ OROBATOR, Agbonkhanmeghe E. *From Crisis to Kairos*, pp. 23-53.

implica também numa “*reconciliação de memórias*” no pós-conflito, que exige uma abordagem adequada do passado, pois a simples “*amnésia do passado será sempre limitada e surge aos olhos das vítimas como uma consagração da impunidade*” ao passo que o conhecimento da verdade e o reconhecimento do passado devem “*fazer a memória*” de uma nova nação de modo que seja “*terapêutica e preventiva*”⁷⁰⁴.

A sociedade latino americana carece de processos transitórios da apatia executora de seus programas institucionais e da prática superficial dos indivíduos que nelas estão presente, tal como os discursos institucionais reproduzem e retro-alimentam essa prática de dispensar a importância do destinatário, quando a *quantidade* passa a ser o mais importante dentro de um programa institucional. Quando o número de matrículas, o número de votos, a porcentagem de lucro, o número de fiéis passa a ser mais importante que a promoção da vida do ser humano. Este beijo das instituições é mais cruel porque envolve relações frias de dependência aproveitando-se da necessidade de outrem e aqui o beijo sem destinatário parece ser uma forma de recusa a entrega. A ortodoxia da fé cristã não pode ficar restrita ao conhecimento lógico e sua tentação de formular um caminho absoluto de intolerância apática, mas deve ser conhecida como expressão externa da verdade interior, na poesia de uma verdade pertinente ao coração. O dogma é a poesia do *pathos* divino encarnado na condição humana, tal como a poesia é o sacramento da paixão, e portanto, é necessário encontrar o belo divino que reanima a paixão humana na esperança de um sentido de vida, de descobrir a necessidade de buscar algo que alcançado não nos roube a ambição da busca. Deste modo a vivência sacramental não se reduz a um ato desconexo, mas se insere numa *patodiceia* do humano e do elemento crístico da graça em busca da meta de descobrir-se como amado por Deus. Cada passo em direção a um processo sacramental já é um acolher o *pathos* do ritual formalizado, como busca que não se esgota no mero cumprimento, mas participação no amor de Deus que transborda em mim. Compete ao labor teológico encontrar as condições de possibilidade de reanimar o *pathos* do rito, e para isso, pode e a nosso ver, deve a teologia contar com a arte, na medida em que resgata o *logos* humano, ou seja, o desejo de encontrar o humano do humano. Se a estrutura sacramental se funda na teologia tridentina na formalização moral, é preciso resgatar que o processo moral não é apático, e faz se no transito da descoberta do amor de Deus que se faz igualmente presente [*homoousios*] pela participação em seu mistério silencioso a espera de ser revelado e confessado, pois não pode haver mudança de *práxis* sem mudança de *pathos*. A teologia enquanto razão hermenêutica precisa re-descobrir a dinâmica *teopática* da Revelação de Deus em que o dogma é a poesia externa de uma realidade interna e enquanto poesia é também *práxis*. A apatia provoca a indolência e a superficialidade no olhar e no desejo que São Alberto Hurtado chamara de “*el gran enemigo de Cristo*”⁷⁰⁵. Oportuno é encerrarmos com um belo poema sobre o beijo, do poeta austríaco Erich Fried (1921-1988), *Como você deveria ser beijada* (Wie du solltest geküsst sein) nem como iludido Catulo nem como o estóico Cícero, mas com a livre capacidade de acolher processos do *pathos* à *práxis* do *syn-pathos*. É possível que uma sociedade sobreviva sem a excelência da caridade, mas o predomínio da injustiça a destrói completamente, e essa injustiça nasce quando o outro deixa de ser sentido como espelho de minha humanidade⁷⁰⁶:

⁷⁰⁴ FILIPE, Ângela Marques. *O Processo de Reconciliação na África do Sul* In http://www.ciari.org/investigacao/processo_reconciliacao_africa_sul.pdf/ Acesso em 12.fev.2010 13h30.

⁷⁰⁵ HURTADO, Alberto. *Es Chile un pais catolico?* In *Escritos de San Alberto Hurtado*. Centro de Est. S Alberto Hurtado de la Pont Univ Católica de Chile. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007. CD-ROM.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, *Teoria dos sentimentos morais*, pp. 102-106.

Se eu te beijo não é somente sua boca,
nem somente teu umbigo,
nem somente teu colo que eu beijo
Eu beijo também teus dilemas e teus desejos

Eu beijo teus pensamentos
tuas dúvidas e tua coragem
teu carinho por mim e tua liberdade de mim
teus pés que a trazem de volta e que a levam para longe

Eu beijo você como você é e como será
Amanhã e depois e no tempo que tiver passado comigo.

Referência bibliográfica

AUGUSTINUS. *Habitus die Sancto Paschae ad Infantes, De Sacramentis* In **Sermo 227** (PL 38,1).

BEST, Otto. **Der Kuss: Eine Biographie**. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1998.

_____. **Die Sprache der Küsse: eine Spurensuche**. München: Koehler & Amelang, 2001

_____. (Hg). **Der Lippen süßer Eros - Kußgedichte**. Zürich: Manesse Verlag, 2002.

_____. (Hg). **Vom Küssen. Ein sinnliches Lexikon**. Leipzig: Reclam Verlag, 2003.

BIARDEAU, Madeleine. **L' Hinduisme - Antropologie d' une civilisation**. Paris: Flammarion, 1998.

CHRYSOSTOMUS, Iohannes. In **epistulam II ad Corinthios**, 30,2 (PG 61,607).

DARWIN, Charles R. **The expressions of the emotions in man and animals** . 2d edition. London: Francis Darwin/Jhon Murray, 1890.

EGGELING, Julius; GRIFFITH, Ralph T.H. **Hinduism – Sacred Text**. In <http://www.sacred-texts.com/hin/>. Acesso em 09.fev.2010 16h35.

NYSSENUS, Gregorius. In **Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram**. XVI, 5 (PG 44, 175-188).

_____. **La Gran Catequesis** – Col. Biblioteca de Patrística. Madrid: Editora Ciudad Nueva, 1994 (PG 44, XVI,1-8).

HARST, Sylvia. **Der Kuss in den Religionem der Alten welt**. Münster: Lit-Verlag, 2004.

Journal of Early Christian studies, n.10, vol.2. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002,

KLIMT, Gustav; KOJA; Stephan. **Gustav Klimt: the Beethoven frieze and the controversy over the freedom of art**. Michigan: Prestel, 2006.

OROBATOR, Agbonkhanmeghe E. **From Crisis to Kairos – The Mission of the Church in the time of HIV/AIDS, refuges and poverty**. Nairobi: Paulines, 2005.

METZ, Johann Baptizte. **La Foi dans l'Histoire et dans la Société – Essai de théologie fondamentale pratique**. Col. Cogitatio fidei. Paris: Edition Du Cerf, 1979.

SMITH, Adam. **Teoria dos Sentimentos Morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VILLAS BOAS, Alex. **A Trajetória Poética de Carlos Drummond de Andrade: a contribuição do pensamento poético para o pensamento teológico** In SOTER (org.) 22º Congresso Anual da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. volume II. Edição digital: Paulinas, 2009, pp. 92-105.

WINNICOTT, Donald. **O Ambiente e os Processos de Maturação – Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional**. Porto Alegre: Artmed, 1983.

Apêndice I: Beethovensfries

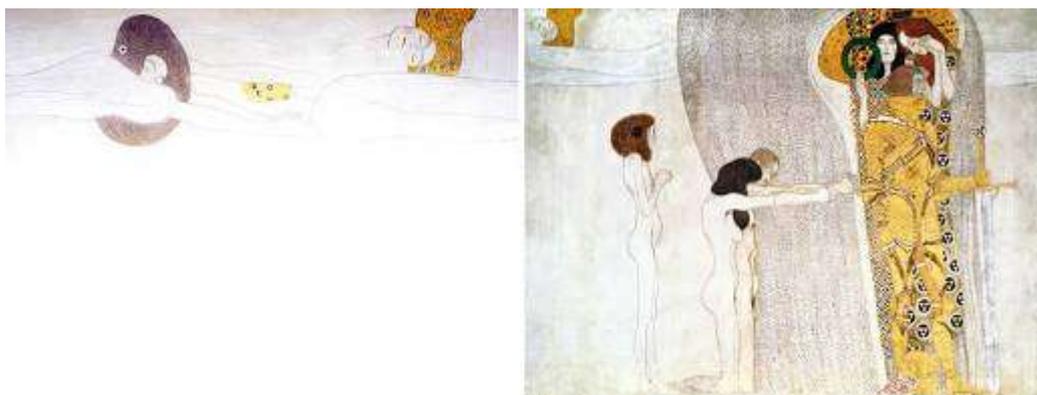


Fig. 1



Fig.2

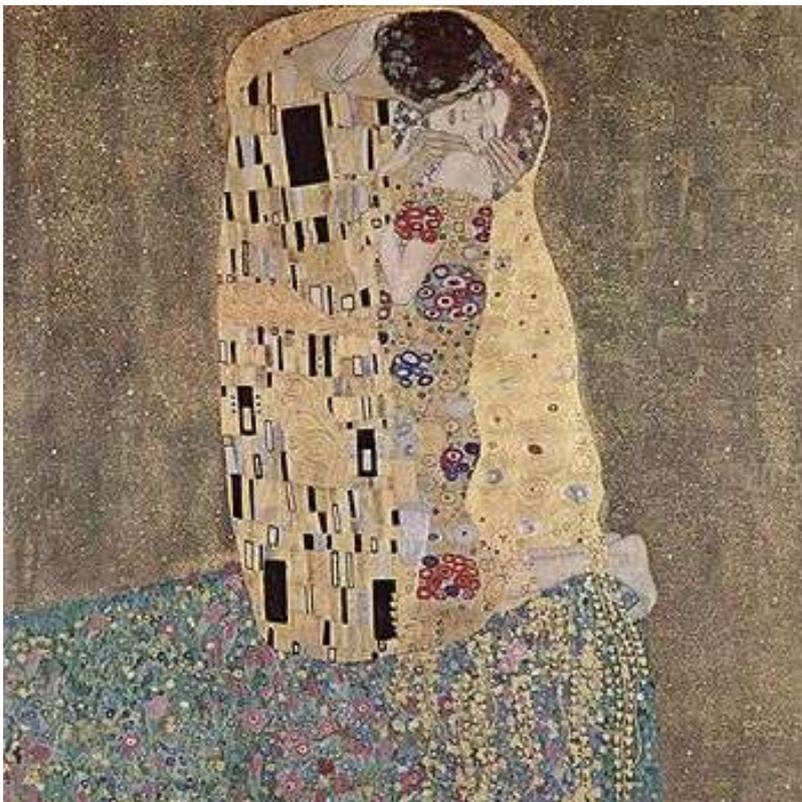


Fig.3

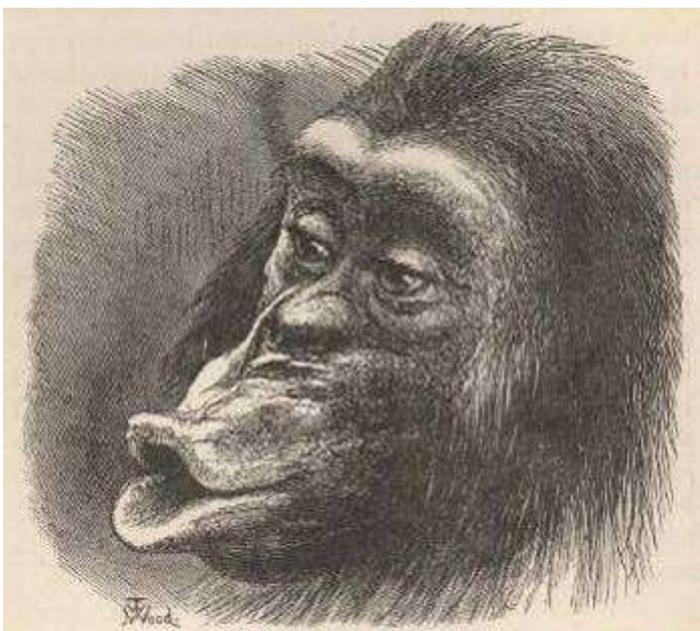


Fig.4

Apêndice II: Der Kuss



Apêndice III: Observações de Darwin sobre a origem do beijo



A experiência do sofrimento e o drama da consciência religiosa

Claudio Santana Pimentel*

Introdução: a religião no palco

A escritura dramática de Ariano Suassuna, marcada fortemente pelas concepções religiosas do autor, possibilita ao pesquisador investigar as relações existentes entre discurso religioso⁷⁰⁷ e discurso literário. Em nossa hipótese inicial de pesquisa pressupomos que a re-elaboração de referências religiosas tradicionais, realizada pelo autor, tanto buscadas na arte popular quanto na chamada arte erudita, permite ao dramaturgo uma reinterpretação criativa do catolicismo em que este é repensado em termos de resposta à indagação existencial do ser humano quanto à sua condição de criatura finita, e à indagação escatológica – correlata à primeira – sobre a esperança de salvação do ser humano e a completa superação da morte. Na base destas indagações, encontra-se a contradição epistemológica, e também existencial, entre uma realidade que, se pensada de modo estritamente imanente, parece condenada ao absurdo devido à presença da violência e, sobretudo, à inexorabilidade da morte; mas, se pensada desde a possibilidade de uma abertura para a transcendência, oferece a esperança de superação do absurdo da existência⁷⁰⁸.

Embora a religião seja um tema recorrente na obra suassuniana como um todo e tenha particular importância em sua dramaturgia, não há, até o presente momento, um estudo específico que lhe seja dedicado. Encontram-se, na extensa bibliografia existente sobre o autor, referências pontuais sobre a relação entre sua obra e a religião, sendo especialmente importante para esta discussão o livro de Idelette Muzart Fonseca dos Santos, *Em demanda da poética popular*, síntese em língua portuguesa de sua tese de doutorado⁷⁰⁹, que se constitui na mais importante pesquisa até o presente realizada sobre Ariano Suassuna e o Movimento Armorial, movimento artístico-cultural acontecido em Recife, na década de 1970, e que teve em Suassuna seu principal incentivador e um de seus principais representantes⁷¹⁰.

Talvez a chave para a interpretação da religião no teatro de Suassuna esteja nesta afirmação do dramaturgo Hermilo Borba Filho, seu companheiro em suas primeiras experiências teatrais na Faculdade de Direito em Recife⁷¹¹: “Gostaria de crer em Deus

* Mestrando em Ciências da Religião: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior (CAPES). Orientação por Ênio José da Costa Brito. santanapimentel@uol.com.br.

⁷⁰⁷ Preferimos a expressão discurso religioso a discurso teológico, por entendermos que esta última se refere às elaborações daqueles que são reconhecidos como especialistas religiosos, deixando de lado o pensamento “não especializado” sobre a religião, em especial as formas populares de religião, que constituem algumas das principais referências do autor que examinamos.

⁷⁰⁸ O conceito de absurdo da existência é tomado a Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, 2005.

⁷⁰⁹ Idelette Muzart Fonseca dos SANTOS. *Littérature savante et littérature populaire au Brésil: Ariano Suassuna et le Mouvement Armorial*. Thèse pour le doctorat ès-lettres. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1981, 3v.

⁷¹⁰ Sobre o Movimento Armorial, ver, além de Idelette Muzart Fonseca dos SANTOS, *Em demanda da poética popular*, 1999; Maria Thereza Didier de MORAES, *Emblemas da sagração armorial*, 2000.

⁷¹¹ Sobre este período e sua importância para a formação teatral de Suassuna, ver Idelette Muzart Fonseca dos SANTOS, *Em demanda da poética popular*, p. 38-42.

como as crianças crêem, mas crê com angústia, fervor e perguntas”⁷¹²; a religião na obra suassuniana encontra-se na ordem do desejo: desejo de denunciar e corrigir as injustiças em uma sociedade violentamente desigual, de alento para o sofrimento, de uma existência mais harmoniosa, e, principalmente, de superar a ameaça da morte e da destruição integral do ser humano, identificável com aquilo que o poeta Miguel de Unamuno chamou “fome de imortalidade”⁷¹³.

Considerando o exposto, entendemos que o tratamento do tema religioso no teatro suassuniano se realiza de duas maneiras principais. De maneira explícita, como no *Auto da Compadecida*⁷¹⁴ e em *A pena e a lei*⁷¹⁵, ainda que nestas peças a morte pareça condição necessária para o encontro com a divindade; na *Farsa da boa preguiça*⁷¹⁶, última peça escrita pelo autor, a atuação das personagens divinas, e também dos demônios, acontece desde o início do drama, em um conflito cósmico pela alma humana, mas de desfecho previamente conhecido, ou melhor, esperado. Há também outra abordagem, em que o transcendente não intervém diretamente no drama, mas encontra-se implícito, permanecendo como uma meta, como uma possibilidade; vemos isto em *Uma mulher vestida de sol*⁷¹⁷, em *O casamento suspeito*⁷¹⁸ e em *O santo e a porca*⁷¹⁹.

Em nossa análise, a partir da leitura de *O santo e a porca*, procuraremos discutir como a experiência do sofrimento vivenciada pela personagem Euricão Árabe propicia a possibilidade da elaboração de uma consciência religiosa, que dirige ao transcendente, representado na peça por uma imagem de Santo Antônio, com quem Euricão dialoga, uma indagação sobre o valor da vida e o destino do ser humano. Consciência que, em princípio se mostra alienada, identificando nos bens materiais a razão de sua existência; quando os perde, permanece cindida entre o reconhecimento da universalidade do sofrimento que abrange todos os seres humanos, abrindo-se à compaixão cristã, e a descrença em relação a esse mesmo ser humano, que se mostra incapaz de perceber a falta de sentido em que se encontra sua vida.

Enganos e desenganos: Euricão Árabe

Em *O santo e a porca* o drama se desenvolve em função de enganos e desenganos, envolvendo o amor e a fortuna, o matrimônio e o patrimônio; ilusões e desilusões que vão além do meramente ocasional, denunciando a fragilidade do sentido da existência; uma constante burla, diante da qual a vida se encontra ameaçada de render-se ao absurdo, como fica evidente nas palavras do autor sobre a peça:

[...] *O santo e a porca* apresenta a traição que a vida, de uma forma ou de outra, termina fazendo a todos nós. A vida é traição, uma traição contínua. Traição nossa a Deus e aos seres que mais amamos. Traição dos acontecimentos a nós, dentro do absurdo de nossa condição, pois, de um ponto de vida meramente humano, a morte, por exemplo, não só não tem sentido, como tira toda e qualquer possibilidade de sentido à vida⁷²⁰.

⁷¹² Hermilo BORBA FILHO, apud José Laurênio de MELO, Nota biobibliográfica. In: Ariano SUASSUNA, *O santo e a porca*, p. 14.

⁷¹³ Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo 3, “El hambre de inmortalidad”.

⁷¹⁴ Ariano SUASSUNA, *Auto da Compadecida*, 2005.

⁷¹⁵ IDEM, *A pena e a lei*, 1998.

⁷¹⁶ IDEM, *Farsa da boa preguiça*, 2008.

⁷¹⁷ IDEM, *Uma mulher vestida de sol*, 2006. Há nesta peça uma exceção, que a aproxima das primeiras obras citadas: o aparecimento de Nossa Senhora na cena final.

⁷¹⁸ IDEM, *O casamento suspeito*, 2008.

⁷¹⁹ IDEM, *O santo e a porca*, 2008.

⁷²⁰ Ariano SUASSUNA, Nota do autor. In: *O santo e a porca*, p. 23.

Eurico, ou Euricão Árabe, protagonista de *O santo e a porca*, leva ao palco uma compreensão instrumentalizada da religião. Sua reiterada devoção a Santo Antônio encontra-se submetida à sua avareza, a seu temor de ser roubado e perder o que tanto se esforçou para conquistar: “Ai a crise, ai a carestia! E é tudo querendo me roubar! Mas Santo Antônio me protege!”⁷²¹. Expressão que repete por várias vezes, sempre que acredita ter sua fortuna ameaçada. Fortuna que é transformada em fetiche, conservada em um cofre em forma de porca, porca da qual Euricão procura não se descuidar por sequer um instante.

Ladrões, ladrões! Será que me roubaram? É preciso ver, é preciso vigiar! Vivem de olho no meu dinheiro, Santo Antônio! Dinheiro conseguido duramente, dinheiro que juntei com os maiores sacrifícios. Eurico Árabe, Eurico Engole-Cobra! Pois sim! Mas é rico, e os que vivem zombando dele não têm a garantia de sua velhice. Ah, está aí, os ladrões ainda não conseguiram roubar nada. Ah, minha porquinha querida, que seria de mim sem você? Chega dá uma vontade da gente se mijar! Fique aí até outra oportunidade. Se eu pudesse, comia você inteirinha! Ai, mas é impossível! Senão, desconfiam!⁷²²

Santo Antônio torna-se, para Euricão, o vigia de sua fortuna; os sacrifícios realizados para conquistá-la – dedicação ao trabalho e renúncia aos prazeres do consumo – servem, na ótica da personagem, para legitimar seu merecimento. Aqueles que zombam do seu cuidado são tidos como invejosos e ladrões – todos os que o cercam, todos com quem convive são percebidos como potenciais ladrões – não se esforçando, como ele, para obter a garantia de sua velhice; não a merecendo, por não se submeterem aos mesmos sacrifícios que Euricão. A garantia, a segurança, é o que está em jogo: sentido. Sentido que a personagem acredita encontrar na porca, no poder da fortuna; a devoção a Santo Antônio torna-se um instrumento para garantir a posse desse sentido, fixado na porca. Diferentemente do que se poderia, em princípio, pensar, não é a lógica econômica que preside o pensamento de Euricão, mas uma lógica religiosa; o cofre em forma de porca é seu *axis mundi*; a avareza, pecado econômico, oculta outro, ainda mais grave, a idolatria; pensamos no animal – a porca – farta e saborosa refeição, reservada aos dias de festa em um mundo pobre, onde a escassez de alimento é a regra. No entanto, essa preciosa iguaria não pode ser saboreada: é um ídolo de madeira. Antecipa-se, simbolicamente, a contradição que a personagem terá de enfrentar adiante: seu empenho pessoal, seu investimento total em algo que irá revelar-se inconsistente, precário. Contradição, que, no primeiro ato, permanece ignorada por Euricão, completamente submetido ao seu desejo, tendo, no entanto, no desfecho desse ato, o primeiro indício de sua explicitação:

Ai minha porquinha adorada, ai minha porquinha do coração! Querem roubá-la, querem levar meu sangue, minha carne, meu pão de cada dia, a segurança de minha velhice, a tranquilidade de minhas noites, a depositária de meu amor! Mas parece que Santo Antônio me abandonou por causa da porca. Que santo mais ciumento, é “ou ele ou nada”! É assim? Pois eu fico com a porca. Fui seu devoto a vida inteira: minha mulher me deixou, a porca veio para seu lugar. E nunca nem ela nem você me deram a sensação que a porca dá. Ah, minha bela, ah, minha

⁷²¹ IDEM, *O santo e a porca*, p. 34.

⁷²² IBID, p. 40-41.

amada! Aqui você fica muito à vista de todos, todo mundo deseja a sua beleza, a sua bondade⁷²³.

A idolatria de Euricão manifesta-se em uma linguagem fortemente marcada pela emotividade e por expressões religiosas “meu sangue, minha carne, meu pão”; “meu amor”, empregadas para se referir à porca. Já aqui, porém, Euricão se percebe, pela primeira vez, da incompatibilidade entre a conservação do ídolo e a devoção a Santo Antônio. Sente-se abandonado pelo santo, julgando que este estaria enciumado, por ter sido preterido. Prefere, ainda, a porca, e justifica-se: não havia encontrado no afeto da esposa, que o abandonou, e nem mesmo na devoção ao santo, a sensação encontrada na porca; esta lhe proporcionara confiança e sentido. Mesmo assim, não acredita poder renunciar à proteção do santo. Dirigindo-se a Santo Antônio, pretende negociar:

Agora, sim. E você, Santo Antônio, deve se contentar agora com minha pobreza e minha devoção. Eu não o esqueci. Não deixe que esses urubus descubram meu dinheiro! Faça isso, meu santo, e a banda de jerimum que eu ia dar a Caroba será sua. Menos as sementes, viu? As sementes eu quero para fazer xarope e vender no armazém. Ganha-se pouco, mas é sempre alguma coisa para se enfrentar a crise e a carestia!⁷²⁴

A porca concentra todos os afetos de Euricão, que, permanece alheio à trama, mostra-se incapaz de compreender o que acontece em seu redor: no caso, o desenlace das questões amorosas, que irão lhe privar da filha e da irmã – afinal, o drama se desenvolve sob a benção de Santo Antônio –; sua única preocupação é preservar seu tesouro; somente em função dele interage com as demais personagens; estas o vêem não apenas como um avaro, mas, sobretudo, como alguém enlouquecido, tamanho o seu – aparentemente – inexplicável apego à porca. Familiares e agregados são subordinados por Euricão à sua relação com a porca, ao medo que este tem de perdê-la. Paralelamente, cresce na personagem o sentimento segundo o qual não seria possível conciliar a riqueza e a devoção a Santo Antônio, conciliar, portanto, o terreno e o transcendente. O alheamento de Euricão alcança seu clímax quando, desconfiado de todos, até mesmo do santo, decide esconder a porca no cemitério. Ao buscar a tranquilidade dos mortos, deixa explícita, mais uma vez, sua incapacidade de lidar com o mundo dos vivos.

[...] Agora, nós, Santo Antônio! Isso é coisa que se faça? Pensei que podia confiar em sua proteção, mas ela me traiu! Você, que dizem ser o santo mais achador! É isso, Santo Antônio é achador e está ajudando a achar minha porca! Eu devia ter me pegado era com um santo perdedor! Agora não deixo mais meu dinheiro aqui de jeito nenhum. O cemitério da igreja! É aqui perto e é lugar seguro. [...] Prefiro a companhia dos mortos à dos vivos, e ali minha porca ficará em segurança. Com medo dos mortos, os vivos não irão lá e os mortos, ah, os mortos não desejam mais nada, não têm mais nenhum sonho a realizar, nenhuma desgraça a remediar. Ao cemitério! [...] E você, Santo Antônio, fique-se aí com sua proteção e seu poder de encontrar. Lá, meu ouro, meu sangue, estará em segurança; o mundo dos mortos é mais tranquilo, e, digam os idiotas o que disserem, lá é o lugar em que se perde tudo e não se acha nada!⁷²⁵

Quando acredita que a porca lhe tenha sido furtada, é tomado pelo desespero:

⁷²³ IBID, p. 73-74.

⁷²⁴ IBID, p. 74.

⁷²⁵ IBID, p. 106-107.

Ai, ai! Estou perdido, estou morto, fui assassinado! Para onde correr? Para onde não correr? Pega, pega! Mas pegar a quem? Não vejo nada, estou cego. Não sei mais para onde vou, não sei mais onde estou, não sei mais quem sou! Ah, dia infeliz, dia funesto, dia desgraçado! Que fazer agora da vida, tendo perdido aquilo que eu guardava com tanto cuidado? Roubei-me a mim próprio, furtei a minha alma! Agora, outros gozam com ela, para meu desgosto e prejuízo! Não, é demais para mim!⁷²⁶

Quando recupera a porca – resgate que, no entanto, lhe custa “vinte contos” – Euricão acredita que, enfim, Santo Antônio não se esqueceu dele, e que este colocara, em suas mãos, novamente, a razão de ser de sua vida. Despede a todos, quer ficar só, ele e a porca:

Ah, Santo Antônio poderoso! Até que enfim você se compadeceu de seu velhinho, de seu devoto de todos os momentos e de todas as horas! Pensei que estava obrigado a escolher entre o santo e a porca! Mas Santo Antônio não podia me exigir esse absurdo! Ai, minha porquinha, que alegria apertá-la de novo contra o meu coração! Que alegria beijá-la! Ó minha esperança, ó minha vida! Agora que a encontrei não a largarei um só instante! Afastem-se, saiam de perto de mim! Agora é assim, minha porca e eu!⁷²⁷

Neste momento, em que a porca é exposta para todos, Euricão se vê confrontado com a precariedade do ídolo: é alertado que o dinheiro, conservado ao longo de anos naquela porca, já não mais tinha qualquer valor, tendo sido recolhido pelo governo havia muito tempo. Descortina-se para a personagem a inconseqüência presente nas expectativas humanas: seu apego à porca frustrou-se; a confiança no amor romântico, a que se apegam aqueles que o cercam, não lhe parece menos infundada. Sente-se apavorado diante de um mundo que se mostra imprevisível; diante de uma vida que, a qualquer instante, pode nos atrair, e nos trai:

Está bem, eu acredito. Foi uma cilada de Santo Antônio, para eu ficar novamente com ele. Vou então ficar sozinho, novamente. E já que tem de ser assim, quero ficar aqui. Trancarei a porta e não a abrirei mais para ninguém. Porque não quero mais ficar num mundo em que acontecem estas coisas impossíveis de prever⁷²⁸.

É a Santo Antônio que atribui o fim de suas ilusões. No decorrer da peça, Euricão se questionava sobre ter de escolher entre o santo e a porca, entre o terreno e o transcendente. De repente, a vida escolheu por ele, ou, como acredita, assim teria escolhido o santo, colocando-o em uma cilada. Percebe-se completamente só: a filha, a irmã, e até mesmo a empregada estão prestes a deixar a casa, seguindo seus companheiros. Seria também parte da cilada de Santo Antônio? Acima de tudo, não deseja que permaneçam; fica claro para Euricão que as expectativas humanas, sejam quais forem – atenham-se ao matrimônio ou ao patrimônio – ocultam o sofrimento, inevitável, porque tudo o que hoje se possui, ou se acredita possuir, escapa às vãs tentativas de controle do ser humano. A personagem se vê diante da máxima ilusão, do completo absurdo que se manifesta por meio da morte, destroçando toda tentativa de se atribuir sentido à vida. O reconhecimento da universalidade do sofrimento, no entanto, não permite a Euricão abrir-se para a compaixão cristã: amarga-lhe o desprezo que sente, não somente por seus familiares e agregados, mas pela humanidade, incapaz de

⁷²⁶ IBID, p. 136.

⁷²⁷ IBID, p. 149-150.

⁷²⁸ IBID, p. 151.

reconhecer sua triste condição. “Cegos” é o termo que emprega para se referir a todos: impedidos de enxergar a precariedade da condição humana; enquanto se despede, chama-os “escravos”, submetidos que estão aos seus desejos, pelos quais são governados.

Estão ouvindo? É a voz da sabedoria, da justiça popular. Tomem seus destinos, eu quero ficar só. Aqui eu de ficar até tomar uma decisão. Mas agora sei novamente que posso morrer, estou colocado novamente diante da morte e de todos os absurdos, nesta terra a que cheguei como estrangeiro e como estrangeiro vou deixar. Mas minha condição não é pior nem melhor que a de vocês. Se isso aconteceu comigo, pode acontecer com todos, e se aconteceu uma vez pode acontecer a qualquer instante. Um golpe do acaso abriu meus olhos, vocês continuam cegos! Agora vão, quero ficar só!⁷²⁹

Resta-lhe a companhia e o diálogo com Santo Antônio. Incapaz de solidarizar-se, incapaz de agir, e compreendendo, por fim, que não é possível barganhar quando está em jogo a significação da vida humana, dirige ao santo a indagação definitiva:

Bem, e agora começa a pergunta. Que sentido tem toda essa conjuração que se abate sobre nós? Será que tudo isso tem sentido? Será que tudo tem sentido? Que quer dizer isso, Santo Antônio? Será que só você tem a resposta? Que diabo quer dizer tudo isso, Santo Antônio?⁷³⁰

Reinterpretação da religião popular

Podemos dizer, apoiando-nos em Sábato Magaldi, que Ariano Suassuna propõe um teatro da esperança⁷³¹, um teatro em que o aparente absurdo ao qual a vida humana parece condenada, devido à violência, e, sobretudo, à morte, encontra, na vocação religiosa, a possibilidade de superação desse absurdo. Agora, que dizer de *O santo e a porca*, peça em que o autor se propôs reescrever uma comédia de Plauto na qual a figura do avaro se vê obrigada a render-se ao destino? Desta, talvez, o autor tenha conservado, principalmente, a asserção da insensatez humana ao pretender controlar o curso da vida. Contudo, não sendo nosso propósito discutir a matriz clássica de que Suassuna se serve em sua peça⁷³², pretendemos pontuar alguns aspectos da reinterpretação da religião popular⁷³³ realizada pelo dramaturgo.

Considerando a interpretação da poesia moderna por Alfredo Bosi⁷³⁴, acreditamos dispor de uma importante chave para a compreensão da dramaturgia suassuniana; para o crítico, a poesia moderna se caracteriza por elaborar estratégias de resistência, frente à ideologia do consumo, que se apresenta, no presente, como a principal geradora de sentido. Uma dessas estratégias de resistência o poeta vai buscar ao revolver os mitos e a memória coletiva; este procura na chancela da comunidade os elementos que lhe propiciem enfrentar sua própria incompatibilidade com o tempo presente, e, dessa maneira, reafirmar o seu comprometimento com uma existência mais humana.

⁷²⁹ IBID, p. 152.

⁷³⁰ IBID, p. 153.

⁷³¹ Cf. Sábato MAGALDI, Auto da esperança. In: Ariano SUASSUNA, *A pena e a lei*, p. 9-20.

⁷³² A intertextualidade entre a peça de Suassuna e a de Plauto é analisada por Maria Valéria Aderson de Mello VARGAS, Memória e interdiscurso na construção do sentido de *O santo e a porca*, de Ariano Suassuna. In: Guaraciaba MICHELETTI (org.). *Discurso e memória em Ariano Suassuna*, p. 73-90.

⁷³³ Ao optarmos pela expressão “religião popular”, ao invés de “religiosidade popular”, acompanhamos o teólogo Orlando O. Espín, que, afastando uma compreensão que privilegia a dimensão institucional da religião, considera que o termo religiosidade apequena e desvaloriza a experiência e o conhecimento religioso popular. Cf. Orlando O. ESPÍN, *A fé do povo*, passim.

⁷³⁴ Cf. Alfredo BOSI, *O ser e o tempo da poesia*, p. 173-181.

Podemos aproximar aqui a interpretação que Orlando Espín faz da religião popular latino-americana, considerando que a religião é sempre reinterpretada e a experiência do transcendente compreendida a partir das categorias que a sociedade e a cultura locais dispõem⁷³⁵. Suassuna, autor erudito, mas que trabalha, em sua dramaturgia, referências literárias populares nordestinas, permitindo sua aproximação aos valores da religião popular, tal como esta se desenvolveu no Nordeste brasileiro, os quais se encontram freqüentemente reinterpretados em sua obra.

Em *O santo e a porca* está presente a crítica aos abusos dos poderosos, tema recorrente no teatro do autor: sendo enganados, estes perdem sua fortuna, a razão de seu prestígio e de sua autoridade, em geral humilhados por uma personagem que representa o trabalhador nordestino pobre⁷³⁶, a procura de garantir sua subsistência, como João Grilo, do *Auto da Compadecida*. À falta do malandro que, na literatura popular, e também no drama suassuniano, subverte a ordem estabelecida, cumprindo uma espécie de obrigação moral em malograr um mau patrão, ou mesmo o diabo⁷³⁷, se encontra Santo Antônio. É ao santo que Euricão e as demais personagens dirigem seus pedidos de proteção e a expectativa da realização de seus desejos. É o santo que, tal como o malandro, arma a “cilada” da qual o poderoso não poderá escapar. Presidindo a dinâmica da dramaturgia de Suassuna, encontra-se a idéia segundo a qual apenas pelo reconhecimento de uma ordem superior, transcendente, o ser humano pode se salvar.

Nessa ética religiosa fortemente marcada pelo afeto, o trabalho é visto sob desconfiança, considerado não um meio para a superação da pobreza e a ascensão social, mas como um instrumento de exploração e opressão. Para Suassuna, encontra-se na misericórdia divina o paradigma das relações humanas: a benevolência e a proteção dos poderosos para com aqueles que são fracos, reproduzindo a relação de Deus para com a humanidade⁷³⁸.

Quando o ídolo de Euricão se desfez, este pôde enfim enxergar as pessoas ao seu redor, e, ao vê-las, percebeu estar completamente só; abandonado por todos. Restou-lhe a consciência da fragilidade dos desejos humanos e da universalidade de seu sofrimento, mas não se tornou capaz de demonstrar, mesmo aí, a compaixão que poderia redimi-lo. Deteve-se em sua reflexão, em seu diálogo com Santo Antônio, que lançou diante de seus olhos a condição de estrangeiro que todos os seres humanos compartilham neste mundo. Para encerrar, cito novamente o autor:

[...] o que Euricão descobre, de repente, esmagado, é que, se Deus não existe, tudo é absurdo. E, com esta descoberta, volta-se novamente para a única saída existente em seu impasse, a humilde crença de sua mocidade, o caminho do santo, Deus, que ele seguiria num primeiro impulso, mas do qual fora desviado aos poucos, inteiramente, pela idolatria do dinheiro, da segurança, do poder, do mundo⁷³⁹.

Referências bibliográficas

BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. 7. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe: essai sur le absurde*. Paris: Galimard, 2005.

ESPÍN, Orlando O. *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000.

⁷³⁵ Cf. Orlando O. ESPÍN, op. cit.

⁷³⁶ Sobre a personagem do pícaro-malandro e sua função na dramaturgia suassuniana, cf. Idelette Muzart Fonseca dos SANTOS, *Em demanda da poética popular*, p. 252-255.

⁷³⁷ Sobre o tema do malogro do diabo na literatura popular cf. Jerusa Pires FERREIRA, *Fausto no horizonte*, p. 23-24.

⁷³⁸ Cf. Idelette Muzart Fonseca dos SANTOS, op. cit., p. 254-255.

⁷³⁹ Cf. Ariano SUASSUNA, Nota do autor. In: *O santo e a porca*, p. 25.

- FERREIRA, Jerusa Pires. Fausto no horizonte: razões míticas, texto oral, edições populares. São Paulo: EDUC; HUCITEC, 1995.
- MELO, José Laurênio de. Nota biobibliográfica. In: SUASSUNA, Ariano. *O santo e a porca*. 4. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 7-15.
- MORAES, Maria Thereza Didier de. *Emblemas da sagração armorial: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial*. Recife: UFPE, 2000.
- SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. *Em demanda da poética popular: Ariano Suassuna e o movimento Armorial*. Campinas, SP: UNICAMP, 1999.
- SUASSUNA, Ariano. *A pena e a lei*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998.
- _____. *Auto da Compadecida*. 35. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- _____. *Farsa da boa preguiça*. 6. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. Nota do autor. In. *O santo e a porca*. 18. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 21-28.
- _____. *O casamento suspeito*. 10. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. *O santo e a porca*. 18. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. *Uma mulher vestida de sol*. 4. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Madrid: Alianza, 2005.
- VARGAS, Maria Valéria Aderson de Mello. Memória e interdiscurso na construção de sentido de *O santo e a porca*, de Ariano Suassuna. In: Guaraciaba MICHELETTI (org.). *Discurso e memória em Ariano Suassuna*. São Paulo: Paulistana, 2007, p. 73-90.

A LIBERDADE NA PARÁBOLA “O GRANDE INQUISIDOR” DE DOSTOIÉVSKI

Luana Martins Golin⁷⁴⁰

1. A temática da liberdade em “O Grande Inquisidor”

A lenda do Grande Inquisidor representa o auge da obra de Dostoiévski, o coroamento de sua dialética. Aí é que se devem procurar suas vistas construtivas sobre a religião. Todos os fios aí se desenredam, e o problema essencial – o problema da liberdade humana – aí está resolvido⁷⁴¹

A parábola *O Grande Inquisidor* foi escrita por Dostoiévski em seu romance *Os Irmãos Karamazov*, nos anos de 1879-80. O personagem Ivan, ateu, intelectual e liberal, narra a história a seu irmão Aliócha, aspirante a monge ortodoxo, cheio de fé. Na parábola, Cristo aparece como símbolo da liberdade e o Inquisidor, cardeal do Santo Ofício da Inquisição, como símbolo da consciência dominadora, da autoridade, do Anticristo.

A história se passa na época da Inquisição, na cidade de Sevilha, Espanha. Nessa época, era costume nas obras poéticas fazer com que as forças celestes descessem à Terra. Foi o que aconteceu com Jesus que a ela retornou, não de forma gloriosa, mas semelhante à sua primeira vinda, aparecendo para as pessoas que ansiavam por Ele. Silenciosamente, Jesus é reconhecido pela multidão, opera curas, maravilhas, ressuscita os mortos e demonstra seu infinito amor. A multidão se alvoroça, grita e chora. Ao perceber o tumulto causado por Cristo, um velho cardeal de noventa anos, o Grande Inquisidor, manda prendê-lo nas casas do Santo Ofício por heresia e na noite daquele dia inicia suas acusações contra Ele. Então, o Inquisidor ameaça Jesus dizendo que tem poder para colocar a multidão dos fiéis contra Ele.

Segundo *O Grande Inquisidor*, Jesus é acusado por ter proporcionado liberdade aos seres humanos que são vistos como miseráveis e incapazes de lidar com esta responsabilidade: “não pensaste que ele [o ser humano] acabaria repelindo a Tua imagem e a Tua verdade, esmagado por esse *fardo terrível que é a liberdade de escolher?*”⁷⁴². Em seguida, o Inquisidor prossegue o seu discurso acusando Jesus de ter sido muito tolo ao recusar as propostas de Satanás na tentação do deserto (cf. Mt 4. 1-11) e explica o que teria acontecido caso Jesus tivesse aceitado suas propostas.

⁷⁴⁰

Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo com Bolsa CAPES. E-mail para contato: luanagolin@ig.com.br.

⁷⁴¹

BERDIAEFF, Nicolai. *O espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921, p. 235. Nicolai Berdiaeff, pensador religioso russo, nasceu em 1874 e morreu em 1948. Como algum dos nobres de seu tempo associou-se à causa revolucionária, no início do século, lutando contra a tirania czarista. Com a vitória da revolução soviética, Berdiaeff foi nomeado professor de filosofia da Universidade de Moscou, mas foi exilado em Paris no ano de 1922, diante da sua rebeldia em aceitar totalmente a doutrina marxista. Ele preocupou-se muito com a questão da liberdade individual. Informação obtida de acordo com site, acesso em 24/02/10: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/filosofia/berdiaev_e_a_servidao.html. Este site apresenta o artigo intitulado: “*Berdiaev e a servidão*” que foi publicado no jornal Folha de São Paulo no dia 9 de dezembro de 1977. Seu nome pode ser traduzido tanto por Berdiaev quanto por Berdiaeff. As citações literais deste trabalho retiradas da obra de Berdiaeff respeitam a ortografia do texto original, portanto, não apresentam linguagem inclusiva e nem as regras gramaticais atuais.

⁷⁴²

DOSTOIÉVSKI, F. M. “O Grande Inquisidor”. In: *Os Irmãos Karamazov*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. p. 492.

A primeira tentação deu-se na esfera do milagre. Segundo o relato bíblico, após jejuar quarenta dias, Satanás apareceu a Jesus e ordenou que Ele transformasse pedras em pães. Para o Inquisidor, se Jesus tivesse realizado este milagre, a humanidade teria o que comer e este seria um meio de dominação global: “Melhor será que nos torneis escravos, contanto que nos deis de comer. [...] Mas, repeliste o único meio que Te ofereciam para congregar a humanidade num culto único, indiscutível, levantando o estandarte do pão terrestre”⁷⁴³.

Na segunda tentação, Satanás disse para Jesus se precipitar do pináculo do templo porque Deus enviaria anjos para protegê-lo. A questão central desta tentação é a confiança que não necessita ver para crer. Jesus não deveria tentar Deus exigindo milagres.

A terceira e última tentação diz respeito à glória que seria concedida a Jesus se prostrado Ele adorasse a Satanás. Apesar de Jesus ter recusado a proposta, o cristianismo, na parábola, através da Igreja Católica Romana aceitou a proposta maligna por meio da posse do poder temporal na terra.

De acordo com a parábola, o Inquisidor aceitou as três tentações (o pão, o milagre e o poder) e deseja fundar seu Reino de acordo com esta tríade rejeitada por Cristo. Por meio do pão, o Inquisidor atrairia a multidão faminta; por meio da aceitação da segunda tentação, o Inquisidor alcançaria a multidão desejosa de milagres e por meio da autoridade e do poder, o Inquisidor teria domínio sobre as consciências humanas.

A liberdade para Dostoiévski é uma marca de Deus, assim como Deus é livre, o ser humano, criado à sua imagem e semelhança também o é, entretanto, ser livre implica em sofrer. Não existe liberdade sem sofrimento. Na parábola, o personagem Ivã considera emocionalmente insuportável e intelectualmente incompreensível a existência do sofrimento e da miséria no mundo, a questão da teodicéia o corrói interiormente. Pondé, citando Evdokimov comenta que não dá para definir liberdade em Dostoiévski, pois liberdade não é um “quê”, mas um “como”, algo que se dá em processo: “Não se pode dizer o que a liberdade é, apenas ‘sofrer’ o fato de ser livre e, por meio dessa experiência, tomar conhecimento do que significa um indivíduo ser condenado a ser livre”⁷⁴⁴.

No intuito de sanar o sofrimento humano, o Inquisidor, na companhia de seus colaboradores, julga-se escolhido e capaz de empreender uma nobre missão: acabar com o reino da liberdade concedida por Cristo. Por isso, a utopia do seu Reino consiste na criação de um mundo feliz e bom, sem liberdade, onde todos/as estarão debaixo do seu domínio:

conosco todos serão felizes; os homens não mais se hão de revoltar, deixarão de se destruir mutuamente, como o faziam no reino da Tua liberdade. Oh, conseguiremos convencê-los de que não serão realmente livres senão quando renunciarem à sua liberdade e se submeterem a nós⁷⁴⁵

Para o Inquisidor, *a ausência da liberdade é o caminho para a felicidade*. Na perspectiva dele, Cristo é culpado e cruel por ter concedido liberdade ao ser humano. Cristo pede ao ser humano que sofra em favor Dele, já o Inquisidor é capaz de sofrer pelo ser humano, como um bom humanista. Dostoiévski opõe-se à proposta do Inquisidor ao negar qualquer tipo de racionalização da sociedade humana que tenta colocar a felicidade, a razão e o bem-estar acima da liberdade. Dostoiévski enxergava como uma ameaça qualquer idéia de felicidade universal e de união entre as pessoas quando Deus é excluído destes propósitos. Para ele, é um engano pensar numa sociedade justa e igualitária sem a presença de Cristo. Por este motivo, sua parábola contém uma forte crítica ao marxismo. A verdadeira liberdade e igualdade não são possíveis senão em Cristo, fora dele, só é possível encontrar a tirania.

⁷⁴³ DOSTOIÉVSKI, 1953, p.489.

⁷⁴⁴ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003 p. 177.

⁷⁴⁵ DOSTOIÉVSKI, F. M. “O Grande Inquisidor”. In: *Os Irmãos Karamazov*. Tradução de Rachel de Queiroz. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. p. 497.

Para Dostoiévski, a liberdade é inerente e não externa e alheia ao ser humano. A pessoa não precisa de circunstâncias externas para ser livre, ela é, por natureza, por semelhança a Deus, *essencialmente livre*. Dostoiévski compreendeu que o ser humano pode ser livre, mesmo estando algemado e condenado. A experiência dele no exílio na Sibéria, em sua juventude, o fez perceber o valor da liberdade. Por assim acreditar, Dostoiévski se posicionou contra a “Teoria do Meio” que afirmava que o ser humano é fruto do seu meio social. Para ele, a responsabilidade por qualquer ação, boa ou má, é inerente ao ser humano por conta da sua liberdade e não devido ao meio no qual ele está inserido:

(...) se o ser humano não é mais que o reflexo dos processos materiais e sociais, ou seja, um instrumento passivo destes processos, dos quais cumpre docilmente as ordens, temos direito de afirmar que a natureza e a sociedade são unicamente ativas. Logo, o ser humano seria um ser passivo. A ação de Deus sobre o ser humano supõe a liberdade de espírito. O ser humano não pode ser reduzido a objeto⁷⁴⁶

A oposição de Dostoiévski à “Teoria do Meio” foi também uma forte crítica ao marxismo, pois Marx acreditava que aspectos externos à vida influenciavam e até mesmo impediam o ser humano de ser livre. Por exemplo: um trabalhador, por estar submetido a um injusto processo de produção no seu trabalho, tornando-se escravo dele, jamais conseguiria ser livre ao menos que estas produções fossem alteradas. A mudança e a liberdade, na concepção marxista, são externas e não interiores ao ser humano, por isso, a necessidade da revolução para transformar a sociedade: “Para o materialista prático, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e transformar, praticamente, o estado de coisas que ele encontrou”⁷⁴⁷.

Dostoiévski não crê no poder da revolução, para ele, a única “revolução” que causa transformação é o encontro com Cristo:

É possível educar o ser humano, transformar suas relações, melhorá-lo interiormente por meio de revoluções e de organizações sociais impostas à força. *O pecado, o mal, o ódio e a escravidão, todavia, não fariam mais que mudar de forma. As roupas seriam trocadas, não, porém, as pessoas. Só o cristianismo, a graça de Cristo possui a força real e sublime de regenerar as almas humanas, de transformá-las*. Nunca se poderia resolver a questão social sem esta renovação interior e sem esta luz para o coração do ser humano para vencer o pecado, sem que este busque o Reino de Deus⁷⁴⁸

2. O Reino do Inquisidor como crítica ao socialismo

Temos que negar a Deus para que o Reino de Deus se realize na Terra⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral. p. 52. No início deste livro encontramos a seguinte observação feita por Berdiaeff: “Dedico este livro a memória de Karl Marx, o mestre social da minha juventude, do qual, atualmente, é meu adversário ideológico”, p. 11.

⁷⁴⁷ MARX, K. ; ENGELS, F. *A ideologia alemã [I – Feuerbach]*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 66.

⁷⁴⁸ BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y la lucha de clases; dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*. 5ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1952. Colección Austral. p. 34

⁷⁴⁹ BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral. p. 98.

Para o Inquisidor, não existe sentido metafísico nem eternidade, portanto, só resta promover a felicidade sobre a Terra. Por este motivo, o Reino do Inquisidor está baseado em valores terrenos como o pão (primeira tentação), o milagre (segunda tentação) e o poder (terceira tentação). Dostoiévski enxergou a semelhança do Reino do Inquisidor tanto no catolicismo romano quanto no socialismo europeu, especialmente o marxismo⁷⁵⁰. Para Dostoiévski: “o socialismo e o catolicismo tinham-se tornado idênticos como encarnações da primeira e da terceira tentação de Cristo”⁷⁵¹. Dostoiévski se ergueu contra toda harmonia cuja base seria o constrangimento, fosse ela teocrática, na figura de Roma ou da terceira tentação, ou socialista, na figura do pão ou primeira tentação.

Dostoiévski revelou que o espírito do Anticristo negava a liberdade e trazia o constrangimento às consciências humanas. Tal espírito anticristão, ao longo da história, esteve presente deste a teocracia ocidental, na figura do catolicismo, mas também na ortodoxia oriental, no imperialismo e no socialismo ateu. Para Dostoiévski teocracia e liberdade são opostas, não existe teocracia livre, ela é sempre um constrangimento.

Tal como o Reino do Inquisidor, o marxismo surge no intuito de implantar um reino de justiça no presente, na terra. Berdiaeff⁷⁵² diz que existe em Marx uma idéia do *messianismo do proletariado* ou do proletariado libertador. Esta classe seria livre do pecado e “elegida por Deus” como salvadora da humanidade. Ele afirma que a diferença que Marx faz entre a burguesia e o proletariado corresponde à diferença entre as trevas e a luz, entre o mal e o bem. Assim, o marxismo desejava:

efetivamente *libertar* o homem e, no fundo, *quer ser a correção dos erros praticados pelo cristianismo*. Condenando o cristianismo como religião que aliena, o marxismo quer ocupar o seu lugar (...). A eficiência de seu credo vem da fé que desperta o seu método: a visão encantada dos paraísos que se perderam, não é apresentado em Marx como um sonho, e sim como resultado de uma dialética fria, inexorável, [científica]⁷⁵³

Se o marxismo deseja ser a correção dos erros praticados pelo cristianismo, o Inquisidor, da mesma maneira, deseja corrigir o terrível fardo da liberdade concedida por Cristo através da implantação de seu Reino. Por meio do Reino do Inquisidor, Dostoiévski faz uma crítica a qualquer tentativa de se estabelecer um paraíso terrestre. Quando Dostoiévski assemelha o Reino do Inquisidor com o socialismo, na verdade, ocorre uma crítica indireta a este sistema, em forma de texto literário. A crítica, porém, é clara. Para Dostoiévski, o socialismo/marxismo era, antes de tudo, uma questão religiosa: a questão de Deus e da imortalidade, do ateísmo e da Torre de Babel (cf. Gn 11.1-9) construída sem Deus para fazer descer o céu sobre a terra:

O socialismo quer substituir o cristianismo, substituí-lo por si mesmo. Como este, ele está impregnado do espírito messiânico e pretende trazer a boa nova de uma humanidade salva de suas misérias e de seus sofrimentos. E

⁷⁵⁰ “O Grande Inquisidor” é uma crítica às propostas socialistas européias do século XIX. A parábola também foi interpretada como uma profecia da Revolução Russa de 1917. “Dostoiévski não conhecia Marx, não tinha ante os olhos as formas teoricamente mais perfeitas do socialismo e só conhecia, de fato, o socialismo francês; mas com precisão genial pressentiu no socialismo tudo o que se deveria manifestar em Karl Marx e em todo o movimento que a ele se prende” - Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p.171.

⁷⁵¹ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta (1871-1881)*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2007. p. 549. Esta obra compreende o quinto e último volume da biografia de Dostoiévski escrita por este autor, considerado um grande especialista em Dostoiévski da atualidade.

⁷⁵² Cf. BERDIAEFF, N. *El cristianismo y la lucha de classes; dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*. 5ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1952. Colección Austral.

⁷⁵³ BARBUY, Heraldo. *Marxismo e Religião*. São Paulo: Dominus, 1963.p. 47-48.

o socialismo surgiu do solo judeu. Ele é a forma secular do antigo milenarismo hebreu, da esperança de Israel num milagroso reino terrestre, numa felicidade terrena⁷⁵⁴

Dostoiévski não acreditava que era possível estabelecer uma espécie de paraíso terrestre. Como cristão ortodoxo, sua visão de Deus era transcendente, ou seja, Deus está além dos limites da existência terrena, da vida concreta e real:

Para a ortodoxia, assim como para Dostoiévski, não há salvação no regime da natureza. A salvação só se dá na dimensão da absoluta Transcendência: tanto o corpo quanto a alma, bem como a natureza, só são efetivamente salvos, isto é, só se redimem eficazmente do pecado e da queda em que estão imersos por meio de uma imersão contrária, no sobrenatural, a partir de uma transfiguração⁷⁵⁵.

Feitas estas primeiras considerações, é preciso entender o motivo que levou Marx a desenvolver sua teoria. Para compreendermos Marx precisamos atentar para a sua compreensão acerca da História. A Filosofia da História, como produto cristão, teve suas origens em Agostinho. Este importante teólogo enxergava na História o cumprimento e o agir da Providência divina. O filósofo alemão Hegel, que influenciou fortemente Marx, não pensava a História como uma sucessão contínua de fatos no tempo, mas como um movimento, um processo, dotado de força interna, criador dos acontecimentos através da contradição, da dialética. Este movimento na história foi chamado por Hegel de História do Espírito. O que fica evidente tanto em Agostinho quanto em Hegel é o fato de que o destino humano está diante de forças externas a ele. No caso de Agostinho é a Providência divina, no caso de Hegel, é a própria História. Em Marx, ocorre uma mudança nesta concepção, pois ele não admite *qualquer absoluto que não seja o ser humano*, portanto, o ser humano é absolutizado e “divinizado”, autor e construtor de sua própria história, processo chamado por Dostoiévski de *deificação*. Diante da compreensão marxista da história, o ser humano surge como um sujeito histórico, consciente de sua importância na construção de outro mundo.

De acordo com a teoria econômica marxista, o processo de desenvolvimento do capitalismo se esgotaria e daria origem a uma sociedade sem classes chamada de comunismo. Nesta sociedade paradisíaca iria predominar a igualdade e a justiça. Extinta a luta de classes, o ambiente seria de paz, harmonia e contentamento. Enquanto que no cristianismo, a esperança estaria na felicidade eterna e no pós-morte (teologia tradicional predominante), a esperança marxista estaria na felicidade terrena, num final escatológico em que o Estado seria extinto. *A diferença do comunismo para o paraíso cristão está em um fato importante: a existência de Deus. Para a fé cristã, é Deus quem salva e conduz ao paraíso. Para o marxismo, o ser humano ocupa o lugar de Deus.* Este ser transcendente chamado Deus perde sua função ou deixa de existir, nisto reside a base do ateísmo marxista. Para Marx, “não existem deuses, mas homens”⁷⁵⁶ e estes são responsáveis e convocados a lutar por uma nova sociedade:

Os comunistas não se rebaixam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela *derrubada violenta de toda ordem social existente*. Que as classes dominantes tremam à idéia de uma revolução comunista! Os proletários nada

⁷⁵⁴ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p.171.

⁷⁵⁵ PONDÉ, 2003, p. 91.

⁷⁵⁶ DESROCHE, Henri. *O marxismo e as religiões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

têm a perder nela a não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar.
Proletários de todos os países, uni-vos!⁷⁵⁷

Dostoiévski questiona a possibilidade de transformação de um mundo sem a existência de Deus ou de Cristo

*Será possível transformar o mundo numa realização do ideal cristão sem acreditar em Cristo? [ideal socialista]. [...] Os mesmos ideais e sentimentos que haviam levado Aliócha a Zóssima [pai espiritual de Aliócha] poderiam tê-lo levado ao ateísmo a ao socialismo, pois ambos fornecem caminhos divergentes que conduzem ao mesmo objetivo: a transformação da vida terrena numa sociedade mais próxima do Reino de Deus; mas o primeiro seria guiado por Cristo, enquanto o segundo carece da bússola moral que Ele oferece.*⁷⁵⁸

O Inquisidor deseja transpor as pessoas do Reino de Cristo, reino de liberdade e sofrimento, para o seu Reino anticristão, reino da verdadeira “felicidade”. Neste processo ocorre um deslocamento, do Reino de Cristo ou do Deus Homem para o Reino do Anticristo ou Homem Deus. Da mesma maneira, o comunismo deseja transpor o indivíduo do Reino de Deus, reino da alienação e da ilusão, para o Reino do Homem, reino da autonomia e do humanismo, onde indivíduo torna-se seu próprio Deus. O comunismo é a sociedade ideal para a manifestação do Homem-Deus. Neste caso, Marx disse:

Como se passa realmente ‘do reino de Deus para o reino do homem’ – como se esse ‘reino de Deus’ tivesse sempre existido a não ser na imaginação e como se os eruditos senhores não tivessem vivido sempre, sem sabê-lo, no ‘reino dos homens’, para o qual procuram agora o caminho⁷⁵⁹

A sociedade comunista proposta por Marx se aproxima de valores cristãos como o paraíso, a igualdade e a paz, entretanto, ele é ateu e crítico da religião. É importante destacar que Marx recebeu influências tanto do judaísmo quanto do cristianismo na construção de sua filosofia⁷⁶⁰. As primeiras concepções de Marx sobre a religião são frutos de influências de filósofos alemães, entre eles L. Feuerbach⁷⁶¹ que afirmava que Deus era uma projeção humana do mundo interior. O ser humano não é aquilo deve ser (essência), por este motivo faz uma projeção dos seus próprios desejos tornando-os objetos de adoração:

⁷⁵⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução e revisão de Maria Arsênio da Silva. São Paulo: CHED, 1980. p. 55.

⁷⁵⁸ FRANK, 2007, p. 722 -724. Grifo meu.

⁷⁵⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã [I – Feuerbach]*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 59.

⁷⁶⁰ Cf. ASSMANN, Hugo. “O uso de símbolos bíblicos em Marx”. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *Tomo V: A idolatria do mercado – ensaio sobre economia e teologia. Série V: Desafios da vida na sociedade*. São Paulo: Vozes, 1989. Marx nasceu em 1818 e foi batizado em 1824. Seu pai que fora judeu havia se tornado cristão em 1817. Quando estudante, Marx fez seu trabalho de conclusão de ginásio sobre um trecho do evangelho de João. Marx lutou contra a idolatria unida ao sacrifício de vidas humanas e se utilizou de símbolos bíblicos para se opor à lógica do capital, como o deus Mamom e a Besta do Apocalipse.

⁷⁶¹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã [I – Feuerbach]*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977. Esta obra é uma crítica à filosofia alemã, neo hegeliana, predominante na época de Marx, representada por Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner,

Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo. (...). O homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem de si mesmo, assim convertida em sujeito⁷⁶².

Marx, embora tenha criticado Feuerbach, também enxergava a religião como uma criação humana. Ele explicita esta idéia, juntamente com Engels, no texto “*Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*”, escrito em 1844:

O fundamento da crítica à religião é: *o homem fez/criou a religião*; a religião não fez o homem (...). O homem é *o mundo dos homens*, o estado, a sociedade. Este estado e esta sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo* (...) a religião é a teoria geral deste mundo (...) a sua lógica sob forma popular (...), a sua sanção moral (...), a sua consolação e justificação universais. É *a realização fantástica* do ser humano, porque o ser humano não possui verdadeira realidade (...). O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a *expressão* de sofrimento real e o protesto contra um sofrimento real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, da mesma forma como ela é o espírito de uma situação sem espírito. Ela é o *opium* do povo⁷⁶³

Em meio à dor do sofrimento da vida, o ser humano busca a religião. A religião, assim como o ópio, é anestésica e paliativa, ou seja, ela tira a dor, mas não cura. A religião apenas anestesia a realidade, mas não a transforma, por isso é alienante. Tratando-se em termos sociais, Marx compara a religião como flores em meio a prisões. Nesta situação, as flores (ou a religião) abrandam e “alegram” as cadeias que permanecem intactas. Desta forma, a religião não passa de uma ilusão. A função da crítica alemã à religião foi mostrar que existe uma ilusão (a religião) que precisa ser superada:

A crítica da religião *destruiu as ilusões do homem* para que ele pense, aja, construa a sua realidade como homem sem ilusões chegado à idade da razão, para que gravite em volta de si mesmo, isto é, do seu sol real. A religião não passa *do sol ilusório* que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em torno de si mesmo⁷⁶⁴

Desiludir o ser humano é acabar com a religião. Quando as ilusões forem abolidas, o mundo irá se transformar. Na sociedade ideal não haverá necessidade de religião, contudo, enquanto não houver sociedade ideal ou comunismo, a religião estará sempre presente.

Marx diz que a religião é alienante. O que isto, na verdade quer dizer? O conceito de alienação marxista diz respeito a qualquer atribuição da vida social a forças ignoradas, alheias, superiores e independentes de seus criadores, quer sejam os deuses, a natureza, a razão, o Estado ou o destino. Alienação é “quando o sujeito não se reconhece como produtor das obras e como sujeito da história, mas toma as obras e a história como forças estranhas, exteriores, alheias a ele e que o dominam e perseguem”⁷⁶⁵. Alienação está ligada ao conceito

⁷⁶² ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003.p. 45.

⁷⁶³ MARX, K.; ENGELS, F. “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)”. In: *Sobre la Religión*. Edición preparada por Hugo Assmann – Reyes Mate. Salamanca: Sígueme, 1979. 2ed. p. 93-94 - trechos traduzidos.

⁷⁶⁴ MARX, K.; ENGELS, F. “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)”. In: *Sobre la Religión*. Edición preparada por Hugo Assmann – Reyes Mate. Salamanca: Sígueme, 1979. 2ed. p. 94.

⁷⁶⁵ De acordo com a obra de CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. Coleção Primeiros Passos. p.41

marxista de ideologia. A ideologia surge no intuito de fazer com que as pessoas creiam que suas vidas são resultados de intervenções da natureza, de Deus, do Estado, etc. A ideologia cristaliza em verdades a visão invertida da realidade, por isso, não permite à pessoa enxergar a realidade como ela é. Marx vai dizer que a ideologia predominante na sociedade é a ideologia da classe dominante, portanto, sua intenção é apaziguar as lutas de classes para dominar.

O marxismo critica a religião como alienação. A acusação feita pelo Grande Inquisidor é de que o cristianismo não tornara a humanidade feliz e alimentada. Há mais de dois mil anos, o Redentor esteve na Terra e o mal não diminuiu, pelo contrário, só aumentou e a humanidade já não agüenta mais tanta dor e sofrimento. Contudo, ao rejeitar a tentação das pedras transformadas em pães, Cristo não assume o controle das consciências humanas por porque não quis violentar a liberdade do espírito humano. Por este mesmo motivo, Ele também rejeita as outras tentações. Ao contrário do Inquisidor e do povo russo que as aceitaram em troca da liberdade. Dostoiévski acredita que o Reino de Deus não é deste mundo. Berdiaeff afirma que o marxismo é uma religião que deseja se estabelecer à força e que todo o seu materialismo é revestido de um caráter místico e espiritual: “o comunismo age como uma teocracia, isto define sua estrutura. Este regime absorve, ao mesmo tempo, o Estado, a Sociedade e a Igreja”⁷⁶⁶. Dostoiévski percebeu que a revolução pressentida na Rússia não conduziria à liberdade e que o movimento que se esboçava acabaria na servidão do espírito humano. Seria em nome da felicidade humana que a liberdade seria subtraída. O eudemonismo⁷⁶⁷ social seria contrário à liberdade:

A revolução não se realiza em nome da liberdade, mas em nome dos mesmos princípios pelos quais se atearam as fogueiras da Inquisição, em nome destes “milhares de milhões de crianças” que devem ser felizes. O homem teve medo do fardo doloroso da liberdade do espírito; permutou-a; evadiu-se dela para aderir a uma organização obrigatória da existência⁷⁶⁸

Dostoiévski enxergava o socialismo como uma “religião”. Berdiaeff diz que a antipatia de Dostoiévski contra a revolução foi decorrente de uma mentalidade apocalíptica de luta contra o Anticristo. Na revolução, o Anticristo substitui o Cristo “e os homens que se negaram *a se unirem livremente ao Cristo, unem-se no constrangimento, ao espírito contrário*”⁷⁶⁹. A revolução é amoral porque se coloca acima do bem e do mal e porque suprime a liberdade.

3. O ser humano como alguém terrivelmente livre

Para Dostoiévski, o tema do ser humano e de seu destino, é, antes de tudo, o tema da liberdade porque sem liberdade não existe ser humano. Já que o ser humano é *essencialmente livre*, ele não deveria se curvar à razão imposta, mas atravessar a provação da liberdade. Tanto Dostoiévski quanto Nietzsche sabiam que o homem é terrivelmente livre e que sua liberdade é trágica. Entretanto, eles seguiram por caminhos opostos. Dostoiévski optou pelo Homem-Deus ou Cristo enquanto Nietzsche escolheu transformar o ser humano em Deus na sua busca pelo Super-Homem. O Super-Homem de Nietzsche é o protótipo do Anticristo que nega a liberdade:

⁷⁶⁶ BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral. p. 79.

⁷⁶⁷ Cf. Dicionário Houaiss – Verbetes Eudemonismo: doutrina que considera a busca de uma vida feliz seja em âmbito individual ou coletivo e que julga eticamente positivas todas as ações que conduzam o ser humano à felicidade.

⁷⁶⁸ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 97-98.

⁷⁶⁹ BERDIAEFF, Nicolas. *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921, p. 168.

A essência humana supõe a essência divina. Matar Deus é matar simultaneamente o homem. Sobre o túmulo destas duas grandes idéias – Deus e o homem – eleva-se a imagem do homem que quer ser Deus, do Super-Homem em marcha, do Anticristo. Não há, em Nietzsche, nem Deus nem homem, mas tão somente este Super-Homem desconhecido. Em Dostoiévski, pelo contrário, existem Deus e o homem. Nem Deus devora o homem nem o homem desaparece em Deus: permanece ele mesmo até ao fim e pela consumação dos séculos. É aqui que Dostoiévski se mostra cristão no sentido mais profundo do termo⁷⁷⁰.

Para Dostoiévski, a liberdade conduz a uma antropodicéia, pois ele não quis retirar do ser humano o fardo de sua liberdade e não quis livrá-lo do sofrimento ao preço da perda desta liberdade. Os romances de Dostoiévski com suas tragédias representam a experiência da liberdade humana. Em sua obra encontramos o ser humano revoltado em nome desta liberdade, disposto a suportar sofrimentos, disposto até mesmo à loucura, sob a condição de sentir-se livre.

O problema do niilismo em Dostoiévski é um problema antropológico. A substituição de Deus pelo ser humano leva à decomposição humana. Pondé utiliza o termo *arianismo às avessas* para definir a tentativa de negar a divindade de Jesus ao assumir a divindade do ser humano. Marx converteu a teologia em antropologia ao admitir a negação de Deus e afirmação do ser humano. O caminho em que o ser humano se faz Deus é fatal à liberdade e destrutivo à própria natureza humana. Esta afirmação é uma das teses fundamentais de Dostoiévski. Por este motivo, ele combateu qualquer tipo de idolatria, desconfiava e duvidava de si e dos outros e não nutria uma confiança cega ao ser humano.

A idéia da crença em si mesmo, a idéia de que o ser humano deve ser um objeto de adoração, é exatamente aquilo que Dostoiévski, no *Diário de um escritor*, chama de *teofagia* – destruição da imagem de Deus, o que faz o niilista achando que vai colocar o ser humano em seu lugar⁷⁷¹.

Conforme visto acima, o Inquisidor substituiu Deus por um amor humanitário e ateu. Sua antiga fé cristã dera lugar a uma nova fé: a fé na massa humana oprimida pelo fardo da liberdade. O antropocentrismo radical do Inquisidor levou-o à teofagia (destruição da imagem de Deus) e à antropofagia (destruição do ser humano). A religião do Inquisidor é humanista na medida em anuncia o indivíduo no lugar de Deus. O Inquisidor estava convencido e iludido de que Deus não mereceria nem seu amor e nem sua fé. Contudo, ele não percebe que sem a existência de Deus também não há existência humana porque na medida em que o ser humano perde o referencial divino ocorre a dissolução e a decomposição humana. O ser humano, criado à imagem e semelhança de seu Criador, pressupõe a existência de Deus. Sem Deus, tampouco sobra ser humano para ocupar o lugar Dele. Neste caso, o ser humano é tragado. Ser livre é inerente à natureza humana. A liberdade é o bem supremo e o ser humano não poderia renunciar a ela sem renunciar a si mesmo.

Em Dostoiévski a liberdade conduz a dois erros: a *heteronomia* (*hetero*=outrem + *nomia*= lei, ou seja, a sujeição de uma pessoa a uma lei exterior ou à vontade de outrem) e *autonomia* (*auto*=si mesmo + *nomia* = lei, ou seja, a pessoa está sujeita a si mesma). A heteronomia constitui a limitação da liberdade por motivos de ordem exteriores, como por exemplo, as leis sociais e políticas, além das leis físicas. O indivíduo não pode querer pular a janela na intenção de voar, simplesmente porque assim deseja, na realidade, ele está impedido

⁷⁷⁰

BERDIAEFF, Nicolas. *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 71.

⁷⁷¹

PONDÉ, 2003, p. 178-179.

pela lei da gravidade de realizar tal intuito. Tais causas externas restringem a liberdade pessoal. “A metáfora maior nesse universo de causas destruidoras da experiência da liberdade, no eixo da heteronomia, é a metáfora do inquisidor em Dostoiévski”⁷⁷². O Reino do Inquisidor pretende ser um reino regulamentador de vidas. No reino do Inquisidor as pessoas escolheram perder a liberdade para viverem controladas debaixo de um sistema humanitário de “felicidade para todos”, sem dúvidas, sem incertezas e sem sofrimento. A heteronomia poupa o ser humano de viver enquanto ser livre.

Por outro lado, é possível viver a liberdade de forma autônoma. Este tipo de uso da liberdade é característico do mundo moderno. No caso da autonomia, a pessoa acredita ser senhor/a de sua liberdade, contudo a arbitrariedade de tal caminho pode conduzir a uma fé desenfreada em si que levará ao niilismo. O ser humano moderno acredita demais na razão e em suas próprias idéias. Um dos maiores pecados para a ortodoxia é a fé em si mesmo (*auto pístis*) ou suficiência. Para Dostoiévski:

o ser humano que escolhe o sofrimento é melhor que o homem de ação, uma vez que este é um simples mentiroso, alguém que vive dentro do Palácio de Cristal, que organiza a sua vida – é o próprio inquisidor. Observemos que o grande período da Inquisição, na verdade, não é a Idade Média, mas a Idade Moderna. A arrogância da Inquisição é muito mais característica do modelo moderno. O período que Dostoiévski aponta é a virada moderna, renascentista, momento no qual ocorre o rompimento radical com Deus⁷⁷³

A liberdade que degenera na arbitrariedade e na afirmação rebelde do próprio indivíduo o esvazia. Temos aí um ciclo que acabará em niilismo e morte: o ser humano livre em sua auto-suficiência ou autonomia é conduzido à escravidão e à idolatria de si mesmo. Os trágicos destinos de Raskolnikov e de Ivã Karamazov revelam que estes personagens passaram por um processo de auto-suficiência e degeneração. Raskolnikov, fixo à sua idéia de ser um homem extraordinário, acima do bem e do mal, frustrou-se ao perceber que não passava de uma pessoa ordinária. Sua idéia fixa o traiu. Já Ivan, extremamente racional, chegou à beira da loucura por conta de seu racionalismo. Tais personagens se afundaram e perderam sua liberdade falsamente orientada, a liberdade autônoma, “mas isto não significa que lhes tenha sido necessário permanecer no constrangimento, sob o poder exclusivo de uma lei exterior regular. Sua perda é para nós um ensinamento luminoso, e sua tragédia, um hino à liberdade”⁷⁷⁴. Da mesma maneira, o grande Inquisidor é fruto da arbitrariedade e da luta contra Deus. Em seu caso, a liberdade foi transformada em arbitrariedade e a arbitrariedade em constrangimento e despotismo ilimitado. Esta dialética, identificada por Dostoiévski nos revolucionários russos, é fatal à liberdade do espírito humano. O ser humano possui uma tendência à idolatria, por isso transforma valores em ídolos: a ciência em cientificismo; a arte em esteticismo, a nação em nacionalismo, a moral em moralismo a justiça e a organização social em comunismo. A idolatria tende sempre a transformar o relativo em absoluto⁷⁷⁵.

Dostoiévski descobriu a estrutura psíquica e a dialética religiosa do niilismo russo e do socialismo revolucionário. Bielinski, crítico literário que inseriu Dostoiévski neste meio, tornou-se ateu e socialista niilista por amor à justiça e o bem do povo e da humanidade. Ele disse ser capaz de cortar muitas cabeças para que a outra parte da humanidade fosse feliz, por este motivo foi tido como o precursor do bolchevismo. Para ele e para a maioria dos niilistas,

⁷⁷² PONDÉ, 2003, p. 179.

⁷⁷³ PONDÉ, 2003, p. 213.

⁷⁷⁴ BERDIAEFF, Nicolas. *O Espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p.87-88.

⁷⁷⁵ Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral. p. 104-106.

Deus era mal porque criou um mundo injusto cheio de calamidades, de modo que é necessário renegar a Deus por motivos morais. Esta visão de um Deus criador mau é característica do pensamento gnóstico. O niilismo russo foi elaborado, em grande parte, por ex-religiosos. Muitos niilistas eram filhos de sacerdotes que tiveram fé durante sua infância e que chegaram até freqüentar a escola de ortodoxia. Para Berdiaeff, *o niilismo possui um caráter escatológico* na medida em que não pode admitir o mundo atual com seus sofrimentos e deseja o fim deste mundo mal e perverso, sua destruição e o advento de um mundo melhor. Os cristãos não possuem uma cidade duradoura na Terra por isso aspiram à cidade celeste futura. Esta é também a aspiração dos russos que têm negado a Deus em nome de um terreno porvir⁷⁷⁶.

Outro desdobramento acerca da liberdade diz respeito à questão do mal. O mal está ligado à liberdade, ou seja, à possibilidade de escolher tanto o bem quanto o mal:

O mal é inexplicável sem a liberdade. (...) Sem liberdade só Deus seria responsável pelo mal. (...) Sem liberdade tampouco existiria o bem, que o bem é igualmente filho da liberdade. (...) A liberdade é irracional e por isso ela pode criar simultaneamente o bem e o mal. Mas rejeitar a liberdade, sob pretexto de ela poder gerar o mal, é criar o mal duplamente⁷⁷⁷.

Além disso, existe uma relação entre a liberdade, o mal e a existência de Deus:

Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo, a existência do mal é prova da existência de Deus. Se o mundo consiste unicamente no bom e no bem, então Deus seria inútil, o próprio mundo seria Deus. Deus é porque o mal é. O que significa que Deus é porque a liberdade é. Dostoiévski demonstra a existência de Deus através da liberdade do espírito humano. Aqueles de seus personagens que negam a liberdade do espírito negam Deus, e inversamente⁷⁷⁸.

Para Dostoiévski o sofrimento está ligado ao mal gerado pela liberdade:

O homem é uma criatura responsável. E seu sofrimento não é um sofrimento inocente. O sofrimento está ligado ao mal. O mal está ligado à liberdade. Eis porque a liberdade leva ao sofrimento. Desta liberdade Dostoiévski foi o apologista: é uma ilusão, segundo ele, desembaraçar o homem do sofrimento privando-o de sua liberdade; ele aconselha o homem a aceitar o sofrimento, como sua consequência inevitável. A crueldade de Dostoiévski é um aspecto desta aceitação completa da liberdade; poder-se-iam dirigir-lhe as palavras do Grande Inquisidor: ‘Tomaste tudo o que era enigmático, extraordinário, indeterminado, tudo que ultrapassava as forças dos seres, e assim agiste como se não os amasses’. (...) Dostoiévski vê no sofrimento o indício de uma dignidade maior, o signo de uma criatura livre.

⁷⁷⁶ Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral. p. 88-98.

⁷⁷⁷ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 105.

⁷⁷⁸ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 102.

O sofrimento é a consequência do mal, mas só pelo sofrimento o mal se consome⁷⁷⁹

Para Ivã Karamazov e para o Grande Inquisidor, não se poderia conceber Deus porque o mundo é mau e as pessoas sofrem. Para Ivã Karamazov, o mal não é inerente ao ser humano, com uma possibilidade de escolha. O mal, para ele, é externo e alheio ao ser humano. As pessoas não são responsáveis pelo mau que fazem. Para Ivã, o ser humano não é pessoal, imortal, livre e moral. Sua célebre frase: “Se Deus não existe, tudo é permitido” torna-se compreensível neste contexto.

Para Dostoiévski, o ser humano pode optar pelo mal porque é livre, da mesma forma, a sua escolha pelo bem também precisa ser livre. Se alguém escolher o bem porque foi levado a isso, então esse alguém já não realiza mais o bem, ao contrário, torna-se vítima do constrangimento. De maneira semelhante, não se pode amar alguém por obrigação, mas por livre vontade. Vejamos o que Berdiaeff diz acerca do bem exercido à força:

O bem obrigatório já não é o bem, ele mergulha no mal. *Mas o bem livre, que é o bem verdadeiro, supõe a liberdade do mal.* É aí que reside a tragédia da liberdade que Dostoiévski estudou e apreendeu na sua profundidade. E nisto está encerrado o mistério do cristianismo (...) Mas a liberdade do mal conduz à destruição da própria liberdade, à sua degenerescência numa necessidade má. Por outro lado, *a negação da liberdade do mal e a afirmação exclusiva da liberdade do bem terminam igualmente na negação da liberdade,* na sua degenerescência numa necessidade boa. Necessidade boa que já não é o bem, porquanto não há bem senão na liberdade. Este trágico problema ocupou o pensamento cristão durante todo o curso de sua história. (...) O pensamento cristão sempre esteve oprimido por dois fantasmas, o da *má liberdade* e o do *bom constrangimento.* *A liberdade sucumbiu quer pelo mal que se descobria nela quer pela obrigação do bem.* As fogueiras da Inquisição foram as testemunhas espantosas desta tragédia da liberdade⁷⁸⁰

Muitas vezes o mal se mostra sob a máscara do bem na intenção de seduzir as pessoas. A imagem de Cristo se desfigura na imagem do Anticristo. Para Dostoiévski, o mal possui natureza espiritual e o campo de batalha entre Deus e o demônio é a natureza humana.

Haveria uma possibilidade de exercer a liberdade sem cair na heteronomia ou na autonomia? Em outras palavras, sem cair no niilismo? Dostoiévski propõe o caminho da liberdade em amor.

4. A liberdade e o amor

Como falar de liberdade real no mundo? Para Dostoiévski só existe uma forma de viver a liberdade de forma real sem cair na heteronomia ou na autonomia, ou seja, sem incorrer nos dois erros fundamentais: trata-se de exercer a liberdade ‘dentro’, em meio ao amor. Assim, *depois do pecado, o ser humano não seria capaz de ser livre a não ser amando*⁷⁸¹

A liberdade humana é a marca fundamental da *imago Dei*. Para Dostoiévski, a única liberdade que não leva ao niilismo é a liberdade que tem como parâmetro o amor. Ele

⁷⁷⁹ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 131.

⁷⁸⁰ BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 78-79.

⁷⁸¹ PONDÉ, 2003, p. 180.

identificou dois tipos de liberdade: a *liberdade primeira ou inicial*, liberdade essencial e sobrenatural e a *liberdade segunda ou final*, liberdade que é realizada no mundo, em Cristo. Santo Agostinho também falou sobre a existência de duas liberdades: *libertas minor* e *libertas maior*. O primeiro tipo de liberdade é a liberdade de escolher entre o bem ou o mal. A liberdade concedida ao ser humano no Éden e que supõe a possibilidade do pecado. O segundo tipo de liberdade seria a liberdade em Deus. As palavras contidas no Evangelho de João: “*E conhecereis a Verdade e a Verdade vos libertará*” (Jo 8.32) se refere à segunda liberdade vivida em Cristo: “quando dizemos que o homem deve libertar-se das coisas inferiores, do domínio das paixões, que deve deixar de ser escravo de si mesmo e do mundo circundante, temos em vista a liberdade segunda”⁷⁸². A liberdade primeira refere-se à liberdade do primeiro Adão, enquanto que o segundo tipo refere-se à liberdade do segundo Adão que é Cristo. A fé supõe o reconhecimento de duas liberdades, a liberdade na escolha do bem e do mal e a liberdade que ocorre na Verdade, em Cristo. O cristianismo constitui a religião da liberdade tanto por sua essência quanto por seu conteúdo. A graça de Deus manifesta em Cristo revela o livre amor divino. Na graça do amor livre, a liberdade divina e a liberdade humana se encontram e se reconciliam. A graça de Deus concedida ao ser humano é livre e amorosa:

A graça [de] Deus não é uma graça imposta, mas uma graça caritativa e consoladora e cada vez que o mundo cristão tentou transformar a virtude desta graça em instrumento de poder e de constrangimento, ele pendeu para o anticristianismo, para os caminhos do Anticristo. Esta verdade cristã sobre a liberdade do espírito humano, Dostoiévski percebeu-a com uma acuidade sem precedente. (...) O cristianismo deu ao homem a liberdade inicial e a liberdade final⁷⁸³

Para Dostoiévski o mundo da natureza, o mundo real, não funciona se não for atravessado pela Graça, pois longe deste agir sobrenatural divino só é possível encontrar a heteronomia, o niilismo e a violência, ainda que pensemos ser livres e desejemos construir um mundo melhor, mais justo e feliz. A pessoa só deixa de produzir o nada quando é atravessada por esta graça. O nada é a ausência do sobrenatural no indivíduo. O nada é literalmente a desgraça, a ausência de graça no ser humano. Em Cristo, porém, há liberdade.

Agostinho já dizia que se alguém quisesse ser livre era necessário amar. Quando a pessoa ama é capaz de sair de si mesmo, de se anular e de se doar. Neste aspecto Dostoiévski e Agostinho se aproximam. O amor em Dostoiévski perpassa a sacralidade, por isso ele é capaz de apresentar personagens que dificilmente seriam tomados como “padrão” de pessoas capazes de amar e serem amadas, como por exemplo, a prostituta, o epiléptico, o assassino etc. Ao criar tais personagens, Dostoiévski acredita que tais indivíduos são capazes de amar verdadeiramente. “Para Dostoiévski, o amor como manifestação sempre tem um *cheiro de graça*, pela ausência de lógica deduzível. (...) O indivíduo que aparentemente não merece amor é justamente quem tem amor para dar”⁷⁸⁴.

O amor em relação a Deus deve ser um amor livre. Deus não exige e obriga o ser humano a amá-Lo, apenas espera que seus filhos/as o amem livremente.

[Jesus] tinha sede de um amor livre, querias que o homem te seguisse livremente, seduzido por Ti. Em vez de se apoiar na antiga lei rigorosa, o

⁷⁸² BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921. p. 77-78.

⁷⁸³ BERDIAEFF, 1921, p. 82-83.

⁷⁸⁴ PONDÉ, 2003, p.197-198.

homem deveria, doravante, com o coração livre, escolher o que era o bem e o mal, tendo apenas a Tua imagem para se guiar.⁷⁸⁵

Evdokimov afirma:

Quando amo e me dou inteiramente faço algo totalmente diferente do mero submeter-me. (...) A liberdade proclama: *seja feita a tua vontade*. E é por podermos também dizer: “que tua vontade não seja feita” que nos é dado pronunciar “sim”. (...) Podemos compreender agora porque Deus não ordena, mas convida, lança apelos: *escuta, Israel* (Dt. 6.4). Aos decretos de um tirano corresponde uma surda resistência; ao convite do Senhor do Banquete, a feliz aceitação *daquele que tem ouvidos*. O eleito é aquele que aceita o convite, que agarra com as mãos o dom recebido.⁷⁸⁶

A religião de Dostoiévski é oposta ao tipo de religião autoritária. No Grande Inquisidor ele afirma a religião da liberdade. O cristianismo russo é, para ele, a religião do amor, entretanto, existe também uma espécie de amor ímpio do indivíduo para com seu semelhante que o afasta do verdadeiro amor cristão. Berdiaeff⁷⁸⁷ fala que durante a Idade Média prevaleceu o amor a Deus e indiferença ao ser humano, já na Idade Moderna prevalece o amor ao ser humano e a negação de Deus, este último é o amor ímpio acima descrito.

Considerações Finais

Para Dostoiévski, a liberdade só é possível em Deus. Deus presenteia a seus filhos/as com aquilo que lhe é peculiar: a liberdade. Por este motivo, eles/as possuem a capacidade de serem livres. Contudo, seus filhos/as abdicam da liberdade e preferem trocá-la pela escravidão e pelo constrangimento. Para ele, o grande problema antropológico é a natureza radicalmente livre do ser humano. O medo humano de assumir essa *liberdade essencial e incriada* faz com que as pessoas criem mecanismos que garantam que elas não sejam livres. Para Dostoiévski, o ser humano tem a forma de Deus, portanto, qualquer autonomia humana em relação ao seu Criador é sinônima de mal e dissolução.

A atualidade dos escritos dostoiévskianos revela que os modelos inquisitoriais e ditatoriais não ficaram restritos ao passado, mas ainda se faz presente nos dias atuais. Neste sentido, Dostoiévski nos alerta por meio de “O Grande Inquisidor” contra os perigos destes regimes que suprimem a liberdade em favor da “felicidade” humana e nos revela outro caminho: o caminho da liberdade e do amor.

Referências Bibliográficas

- ASSMANN, Hugo. “O uso de símbolos bíblicos em Marx”. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *Tomo V: A idolatria do mercado – ensaio sobre economia e teologia. Série V: Desafios da vida na sociedade*. São Paulo: Vozes, 1989.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BARBUY, Heraldo. *Marxismo e Religião*. São Paulo: Dominus, 1963.
- BERDIAEFF, Nicolai. *O Espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921.
- BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y la lucha de classes; dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*. Tradução de María de Cardona. 5ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1952.

⁷⁸⁵ DOSTOIÉVSKI, 1953, p. 492.

⁷⁸⁶ EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 58-60.

⁷⁸⁷ Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y la lucha de classes; dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*. 5ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1952. Colección Austral.

- Colección Austral.
- BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Tradução de María de Cardona. 7ª ed. Buenos Aires - Argentina: Espasa-Calpe, 1953. Colección Austral.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. Coleção Primeiros Passos.
- DESROCHE, Henri. *O marxismo e as religiões*. Tradução de Lucas Rabelo Malaquias. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os Irmãos Karamazov*. Tradução de Rachel de Queiroz. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- EVDOKIMOV, Michel. *Peregrinos russos e andarilhos místicos*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1990. (Coleção Herança Espiritual da Humanidade).
- EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta (1821-1849)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta (1871-1881)*. Tradução de Geraldo Gerson e Souza. São Paulo: Edusp, 2007.
- KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução e revisão de Maria Arsênio da Silva. São Paulo: CHED, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã [I – Feuerbach]*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)”. In: *Sobre la Religión*. Edición preparada por Hugo Assmann – Reyes Mate. Salamanca: Sígueme, 1979. 2ed.
- MARX, Karl (1818-1883). *Manuscritos Económico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Carlos Bruni. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte: os teólogos protestantes e ortodoxos e os teólogos católicos*. Tradução de José Fernandes. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- PONDÉ, Luiz Felipe Pondé. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- SANTOS, Luciano Gomes dos. O cristianismo é humanismo? Ensaio a respeito da parábola do Grande Inquisidor de Dostoiévski. *Convergência - Revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)* Rio de Janeiro, Ano XLI, nº 396, p. 506-512, outubro 2006.

A Metáfora Viva , de Paul Ricoeur , a passagem icônica, o discurso especulativo, a filosofia: supremacia da epífora

Hermide Menquini Braga⁷⁸⁸

O estudo de Paul Ricoeur em *A Metáfora Viva* aponta para a palpitante aproximação de dois termos que pretendem uma aproximação por meio de um arranjo feito a partir da quebra da lógica.

Ricoeur parte da Poética de Aristóteles que considera a metáfora composta por diafóra e epífora. Nessa conceituação percebe-se a epífora⁷⁸⁹ como a alma da metáfora porque ela encerra a mudança de significado resultante da aproximação de expressões em qualquer semelhança inicial, para, a partir da aproximação inédita conseguirem exprimir um resultado originalmente revelador. Essa mudança de sentido original encerra a potencialidade da metáfora .

1-Metáfora Viva

A argúcia da crítica ricoueriana ganha adeptos a partir do título. Metáfora e vida são a mesma palavra, pois as duas compreendem extensões, alimentadas por autonomia. Em discurso direto e em linguagem própria, Ricoeur afirma que o choque semântico entre termos (colisão), não explica a metáfora , mostra dela apenas a esquematização, a diafóra. O material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio da epífora .

Por outro lado, aquilo que contemporaneamente se sabe do imaginário vem de Gaston Bachelar⁷⁹⁰ (assunção de Paul Ricoeur). A fenomenologia do imaginário, de certa forma admite uma origem psíquica para a linguagem poética. Nada impede esta hipótese. Se a espécie humana se distingue pela linguagem, se a linguagem permite o ícone⁷⁹¹, reflete-o na imagem, reflete-se igualmente neste Ser que a opera.

O lado alternativo à Lingüística para explicar a poética e explicar o homem é a psicologia, que também explica o imaginário. Um dos seus produtos, para Ricoeur é o *verbo poético*⁷⁹², a palavra e todas as circunstâncias simbólicas de seleção e de combinação, consubstanciadas pelo elã humano. Ela, sob ação de seu artista não apenas sonha, como quer Bachelar, mas também voa, como os pássaros.

Em tudo a característica da epífora revela sua gênese, o movimento. É a concepção de Aristóteles na fundamentação da metáfora como ligada à oração, à pergunta submetida à

⁷⁸⁸ Mestra e Doutora em Ciências da Religião –PUCSP: bragamem@uol.com.br

⁷⁸⁹ O material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio desta .

⁷⁹⁰ Gaston BACHELAR. *La poetique de l' espace*. Paris: PUF,1957; *A poética do espaço* .Tradução de Antonio Costa Leal e Lídia Santos Leal . São Paulo, Abril Cultural, 1974, in Paul Ricoeur *A metáfora viva*,p.328.

⁷⁹¹ A quarta modalidade de metáfora em *Poética* orienta pelo sentido de proporção analogicamente é o fundamento do ícone, para Paul Henle, analisaremos essa proposição contestada na tese ricoueriana de adoção à semelhança, que vem a consistir na dupla realidade da relação semântica : a predicativa e a icônica .

⁷⁹² Paul RICOEUR *A metáfora viva*,p. 329

análise da palavra. Assim, a metáfora passou ser analisada com enfoque no discurso em Roman Jakobson.

Contudo, a epífora em Aristóteles baseia-se na transposição, que segundo a definição do filósofo envolve *informação e perplexidade*⁷⁹³, mudança, pois, em toda a extensão dos significados. Para examinarmos a visão de epífora de Paul Ricoeur, essas noções de perplexidade e mudança precisam ser tomadas como generalização, e mais ainda, como informação. Ela não informa apenas, mas instiga a imaginação, sediada pela diáfora⁷⁹⁴.

Textualmente Ricoeur apresenta a epífora como misteriosa, cujo mistério deva estar *na natureza icônica da passagem intuitiva*⁷⁹⁵; é o momento que ele acolhe e desvia a fenomenologia de Gaston Bachelar. Acolhe quando reconhece a *poética psicológica*⁷⁹⁶, e desvia quando assegura que a semântica do verbo poético administra tal psicologia.

.2- A meta

Paul Ricoeur levanta, então, meta que ele considera a solução da questão; investigar a possibilidade de a denotação não ser apenas a forma de expressão dos enunciados científicos. Dessa forma, a apercepção da metáfora viria da suspensão da denotação (referência) primeira, do sentido próprio para instalar uma nova, em sentido elaborado no discurso, nas obras literárias⁷⁹⁷.

A função poética de Jakobson não dá conta do jogo feito pela metáfora. É uma afirmação de Northrop Frey acerca do aspecto hipotético da metáfora - um hipotético imaginativo. Ele sugere um cruzamento de imagens, que entre si, nessa atividade criam o *mood*⁷⁹⁸ - o estado de alma que o poema quer transmitir.

É quando, para prosseguir seu raciocínio Ricoeur afasta-se da visão icônica de Paul Henle⁷⁹⁹ e volta a se valer da noção do *ícone verbal* de Winsatt⁸⁰⁰. Som, sentido fundem-se, produzem efeito tal que provocam a *epoké*, que suspende a referência. Qualquer sentido, então se extingue e surge nova forma de expressão, o ícone, por essa fusão.

A transmissão do poema que brota da suspensão de referência, *Epoké* é moeda de troca, a passagem do mundo filtrado da alma do poeta. Esta é a matéria prima do poema: o

⁷⁹³ Paul RICOEUR *A metáfora viva*, p. 30.

⁷⁹⁴ A parte da metáfora que sustenta a origem da instigante transposição levada a efeito pela epífora, enquanto mudança.

⁷⁹⁵ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 328.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁹⁷ As funções da linguagem, noção de Roman Jakobson, entre outras apresentam dois pólos: a função referencial e a função poética - a poética anula a referencial, com o poema em si não é possível essa generalização, pois um poema que narre obedece aos pressupostos poéticos e tem referencial, embora em regime atípico. Esta questão está resolvida na comunicação jacobsoniana pelos tópicos da seleção e combinação

⁷⁹⁸ Norton FRYE., *Anatomy of Criticism*, p. 80. (ed. Br: *Anatomia da crítica*. tradução de PERICLES Eugênio da Silva Ramos. São PAULO, Editora Cultrix, 1973) Apud. Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 230

Northrop FRYE é mais justo quando diz que a estrutura do poema articula um *mood*, um valor afetivo. Para Ricoeur, no sétimo estudo de *A Metáfora Viva* é bem mais do que isso, é "um modo de enraizamento na realidade, é um índice ontológico".

⁷⁹⁹ Paul HENLE. *Language, Thought AND Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1958. Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p 188. Paul HENLE começa a reformular a definição de Aristóteles em um sentido (...) que apresenta todos os traços que exigem separá-la da nomeação e vinculá-la à predicação. Segundo Ricoeur, baseado em HENLE, qualquer valor lexical é sentido léxico e o sentido metafórico não - lexical e valor criado pelo contexto.

⁸⁰⁰ W.K. WIMSAT and M. Beardsley. *The Verbal Icon*, University of Kentucky Press, 1954. Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 320.

Esses três traços --- fusão do sentido e do sentidos, densidade da linguagem tomada material, virtualidade da experiência articulada por essa linguagem não referencial ---- podem ser resumidos em uma noção de ícone sensivelmente diferente da de Paul Henle. (...) tal como ícone do culto bizantino, o ícone verbal consiste na fusão do sentido e do sensível; e é também o objeto duro, semelhante a uma escultura, o que torna a linguagem uma vez mais despojada de sua função de referência e reduzida ao seu parecer opaco (...) uma experiência que lhe é inteiramente imanente.

ícone. Um objeto duro, de presença diferente da função literal do signo. Pelo que enfatiza Ricoeur, como o mármore, que se tornou linguagem nas linhas concretas da escultura. Eis a linguagem referencial poética, que justifica a densidade pelo contexto duplicado de referencial.

A criação dessa linguagem é a criação efetiva da metáfora viva e passa por dois pontos de elaboração. O primeiro deles é a destruição da língua literal como em: A forte tempestade exterminou as velas do veleiro. *Exterminar* termo de conteúdo semântico ligado à vida é suspenso para adquirir inerência à vela, o navegador do veleiro. Aí, na trajetória de análise, adoção e exclusão que sustenta o método crítico de Ricoeur em *A Metáfora Viva* aparece a noção de *ver como* de Hester⁸⁰¹ embutindo o erro categorial da metáfora nas operações como esta: *sol de pedra*, (pedra visto como árido, bruto). Esta operação produz a visão estereoscópica⁸⁰², abrangente, mas projetando em um só plano toda a profundidade prospectiva que traz. Isto foi chamado de metaforização do sentido por Ricoeur, pois faz da referência realizada uma metáfora.

Paul Ricoeur, neste ponto vale-se de Goodman,⁸⁰³ essa é a oportunidade de reconhecer os primeiros contornos do símbolo.

2.1- O contorno do símbolo e o artesanato do seu valor_ - expressão

Paul Ricoeur estuda a função do símbolo, quando intervém no pensamento de Goodman⁸⁰⁴, e a maneira mais fácil de perceber isso é acompanhar o seu raciocínio em torno do termo *etiqueta*. Etiquetar é marcar com um nome, por um rótulo.

O que se pode dizer da metáfora então é que partindo de dois nomes (dois símbolos) há uma troca interior dessas etiquetas, envolvendo nova significação. Reforça-se o significado pela exemplificação das experiências de mundo entre elas. Essa percepção, vem, evidentemente por transferência de tópicos de visão de mundo - criam-se predicados não-verbais pela exemplificação de referências invertidas⁸⁰⁵ Aqui firma-se o argumento de Ricoeur, intervindo em Goodman na questão da simbolização metafórica: *exemplificar e denotar são casos de produção de referência, embora com uma diferença de direção*.⁸⁰⁶

A inversão de referências entre os termos da metáfora, (a troca de etiquetas entre *cinza e triste*) cria uma denotação atípica, já que torcida alça vôo, e no espaço da liberdade regozija-se. É diferente da conotação, que perante o sentido próprio revela intensidade de emoção.

⁸⁰¹ M.B.Hester. The Meaning of Poetic Metaphor, La Haye, Mouton, 1967, Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 102.

E o argumento usado por Ricoeur é matéria provinda de Fontenier, op. cit., p. 101, de *A Metáfora Viva*, momento em que este critica a excessiva importância dada à visão na questão da metáfora e fundamenta sua restrição por meio de Wittgenstein e Hester. Por meio destes pressupostos Ricoeur afirma que “Figurar é sempre *ver como*, mas nem sempre *ver e fazer vê*”, p. 102.

⁸⁰² Temos retornado a conceitos porque no estudo VI de *A metáfora viva*. Ricoeur analisa a semelhança pelos mesmos referências que analisa a referência no VII. Entretanto, não podemos perder a oportunidade de ressaltar a metodologia rigorosa que transparece dessa necessidade, uma vez que ele baseia o estudo da referência nos mesmos argumentos em que elaborou a análise da semelhança. Esta estrutura apenas demonstra que dado a tanto conteúdo, houve necessidade de organizar capítulos diferentes para dar conta da pluralidade de aspectos a serem tratados na mesma estrutura.

⁸⁰³ N. GOODMAN. Languages of Art, un Approach to a Theory of Symbols: Indianapolis: The bobbs – Merrill CO., 1968, in Paul RICOEUR, *A metáfora viva*, p. 352.

⁸⁰⁴ Ibid., p. 352-353. Paul RICOEUR, em hermenêutica vale-se da idéia primordial de Goodman, de que existe uma teoria que comprova o retorno da metáfora, em seu produto final a uma nova denotação. Ricoeur apoia-se nessa premissa para sustentar que “na experiência estética, as emoções funcionam de modo cognitivo” Apud Charles Sanders PIERCE Collected Papers, Cambridge, Harvard. Tradução Maria de Lourdes CARDEAL.

⁸⁰⁵ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 358.

⁸⁰⁶ Ibid., p. 358.

A referência invertida produz denotação metafórica, não conotação, pode-se dizer uma forma estável, racional, harmonizada com a postura contemporânea das ciências, da filosofia da linguagem, que reconhece na expressividade do símbolo o potencial, independente da emoção. Diríamos que seria um código para relatos expressivos, e como código, previsto por convencionalidade.

Por meio da informação que nos rendem os signos verbais e também dos não-verbais podemos entender o símbolo, que detém a potencialidade pela metáfora (simbolização por dupla denotação) de mostrar as percepções imediatas do mundo. Aquilo que Ricoeur chama de *esquema* metafórico (o conjunto de *etiquetas* de todas as cores, o conjunto de impressão de todos os sentimentos - como rótulos concretos, seja etiqueta para denotação, seja amostra para exemplificação) explica a relação de semelhança, argumento do autor no sexto capítulo de *A metáfora viva*, cuja teoria de Max Black⁸⁰⁷ vem fundamentar.

A questão da verdade metafórica não é infável em Ricoeur, entretanto a imensidão de *dados*⁸⁰⁸ no mundo da vida é tamanha que as possibilidades de combinação das etiquetas entre os diversos esquemas poderá ser calculável por uma fórmula matemática de conjuntos, mas felizmente, não seu alcance significativo.

Esse campo de recriação é o lugar de *refazer a realidade*⁸⁰⁹ para Ricoeur, é chamado de reino por Goodman. Essas modalidades de linguagem organizadas no campo da referência⁸¹⁰ caracterizam a expressão simbólica em arte entendida no circuito da posse metafórica. Trata-se da ação das três vertentes principais da implantação referencial no traço instaurador metafórico:

- 1- denotação e exemplificação (etiqueta e amostra)
- 2- descrição e representação (signos verbais e não-verbais)
- 3- posse e expressão (literal e metafórica)

A primeira e segunda vertentes abrangem, por descrição o conteúdo transmitido pelo signo verbal. Ressalte-se que o instrumento da comunicação é o signo verbal e seu efeito é a denotação. Quanto à representação; a exemplificação é a ferramenta, ela usa *sons próximos de imagem produzida em torno de sentimento similar a tal cor, a tal manifestação da natureza*. Usa quadro cinza, por quadro triste, como quer Ricoeur, ou coração de gelo, por coração insensível.

A terceira vertente a estabelecer a referência na metáfora é a posse. Em *chama sensual*; o predicado passa a ser a posse, já que é o atributo do termo que recebe o predicado. Esse efeito predicativo produz a expressão.

Na trajetória - símbolo, metáfora, referência - precisa haver um desnivelamento. A denotação surge metafórica no poema, entretanto a linguagem científica também apresenta simbolização. Ocorre que sua epistemologia surge pelos modelos e estes obedecem a uma hierarquia.

Novamente Ricoeur utiliza-se do pensamento de Max Black⁸¹¹. Para este, existe o modelo *de escala*, pois imitaria o original com diferença de tamanho, por exemplo, à guisa de maquete; os modelos análogos que se expressariam pela estrutura. Os

⁸⁰⁷ A obra em que Ricoeur se fundamenta. Max BLACK. *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

⁸⁰⁸ A palavra *dado* para Goodman, adotada por Ricoeur toma duas referências distintas. Se for proveniente de signo verbal é tomado como fato e é descrito; entretanto se tiver origem no signo não verbal será entendido como exemplificação. Portanto existe uma especificação teórica para a generalização desse termo. O termo geral facilita a compreensão neste contexto de muitas nomenclaturas. Uma vez dominada a situação fundamental detalhamos aqui.

⁸⁰⁹ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 362.

⁸¹⁰ Op.cit., nota 20

⁸¹¹ O detalhamento das escalas aparece em: Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 371, referente à BLACK

procedimentos para interpretação dessa terceira versão de modelo de Black acontecem unindo os traços pertinentes e transmitidos por descrição verbal, eis a chave : a convenção da linguagem opõe-se à construção do real.

Eis o papel da redescritção metafórica: ela reconta por novas idéias, criadas a partir de aproximações insólitas (*sol de pedra*). Para isso obedece ao mesmo princípio da dedutibilidade. Elas entram no esquema de Jakobson, segundo Ricoeur, ou seja “toda seleção paradigmática torna-se metafórica”⁸¹²

“Não há metáfora no dicionário”⁸¹³ diz ele, podemos interpretar isso *como se*⁸¹⁴ ele estivesse dizendo que a metáfora dorme no subconsciente do poeta, e é acordada por sua intuição. Esse acordar, para nos mantermos na teoria, sem fugas para o paraíso do imaginário é a *obediência* àquele processo de “dedutibilidade ideal”⁸¹⁵ que aparece “em termos de extensão da linguagem como o fio que tece a metáfora”⁸¹⁶. Este último manancial de idéias faz parte dos estudos de Mary Hesse,⁸¹⁷ a quem Ricoeur acolhe como complementaridade às noções de Black.

Ficou claro que metáfora e modelo nascem da referência e que na metáfora ela é *tecida* pelos processos que vimos até agora, e , ainda que seu sua extensão é similar à busca humana , a capacidade de fazer projetos . Entretanto, imaginemos; se a ascense é um projeto via transcendência, a metáfora é meio de atingi-la - na extensão parafrásica, dita por Ricoeur , nos jogos de linguagem ditos por Wittgeinstein. Max Black, segundo Ricoeur vê o aspecto comum entre metáfora e modelo, na “transferência analógica de um vocabulário”⁸¹⁸

A atividade metafórica gera um fio do tecido. Estas tecituras, dispostas em rede atingem uma metáfora maior, por substrato do texto inteiro. Ricoeur empresta de Beardsley,⁸¹⁹ para esse aspecto a expressão “universo metafórico”. Essa variante do isomorfismo do modelo, que seria um artifício único entre uma metáfora profunda ligada a outras, por que ao invés de possuírem significados compatíveis ligar-se-ão à metáfora principal pela torção destes significados. O resultado é um circuito extenso que, nessa dimensão intensifica-se.

Mas, por mais paradoxal que possa parecer, é justamente o modelo que promove uma aproximação com Aristóteles em *Poética*. O *mythos* aristotélico incide na metáfora ativando os traços léxicos, porque envolvendo peripécias ativa o próprio enredo, oportunidade em que torna-se uma descrição da realidade humana. Tal descrição admite a realidade mundana por ficção - situações, personagens , - aí torna-se origem. Nisto reside o outro componente, a *mimesis*.

A conjunção *mythos / mimesis* traduz-se por uma denotação porque informa, e, por sua concepção inventiva constitui-se em uma *referência metafórica*. Este é o leito do poema, por meio do *mood*⁸²⁰ que nada mais é do que *um estado em* (in loco) . Neste ponto, a função mimética desloca este estado de alma para a corrente da comunicação pela mitização⁸²¹. A corrente da comunicação não é, para Ricoeur, nem exterior nem interior. Ontologicamente entendida é o momento, não o percurso .

⁸¹² Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*, p.249 A noção citada foi exaustivamente discutida por nós na explicação do binômio combinação /seleção ,referenta à Jakobson.

⁸¹³ Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*, p. 249

⁸¹⁴ Op cit,

⁸¹⁵ Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*, p. 369

⁸¹⁶ Ibid, p. 369.

⁸¹⁷ Mary HESSE . *The Explanatory Function of Metaphor* ,in Bar-Hillel (ed) *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Amsterdan, North –Holland 1965. , citado em Paul RICOEUR *A metáfora viva*, p. 366

⁸¹⁸ Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*, p. 371.

⁸¹⁹ BEARDSLEY.M.C *Aesthetics*. New York, Harcourt, Brace and World, 1958.

⁸²⁰ Northop, FRYE

⁸²¹ Paul RICOEUR . *A metáfora viva* , p. 374.

A imagem de Mallarmé, *Um coup de dés*⁸²², que por um por princípio metafísico alude a movimentos dados em momento de equilíbrio: *Um dado lançado descreve um vôo, muda de direção e procura adaptar-se como a madeira de uma embarcação inclina-se de um lado, de outro para manter a navegação*. Assim, a necessidade de expressão humana em seu atributo distintivo procura canais, a intenção- ação – efeito do lance do dado, não o percurso descrito simplesmente.

Diante desse paralelismo podemos citar a conceituação metodológica de Paul Ricoeur : A comparação entre modelo e metáfora indicou-nos, ao menos a direção : como sugere a junção entre a ficção e redescrição, o sentimento poético, também ele, desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual a criar e revelar coincidem⁸²³.

As definições de denotação e de denotação metafórica já nos mostraram a especificidade de cada tipo de referência - da linguagem científica e da linguagem poética. Nesta última existe a possibilidade de criação de expressões inéditas porque subjaz na operação a função do mito, relacionando cosmos e intuição humana. É o que produz relatos coerentes, admissíveis, cuja explicação envolve a relação ontológica, na qual se harmonizam os caracteres por meio das tradições, estas produzidas pela atividade intelectual. Este é o fundamento da verdade metafórica.

Quando entendemos referência metafórica o fizemos pelo *ver como*. Esta noção, no texto referencial metafórico permite a extensão do *ser-como* (tal pessoa é um furacão) Se vemos em *tal pessoa* um furacão, a princípio o vemos *como um furacão* . O predicado surge pelo fato de tal pessoa *ser como* um furacão. Esse *é* (ser) é um termo de equivalência, segundo a Poética de Aristóteles, não se trata de um *é* de determinação.⁸²⁴ O enftretamento produzido entre os termos da metáfora aponta para o ontológico em uma primeira asserção (aquilo que *não é* aparece visto *como* se fosse, passa então a reconhecer-se tomado *como sendo*, apenas naquela situação). Este *sendo* dispensa a noção presente pela significação lexical do conjunto, exigindo operação intelectual diversa. Se pensarmos que é uma descrição simbólica de um *lampejo* de intuição não fica tão difícil de admitir a coerência na concepção de termos tão díspares.

Assim, tal intuição representada, torna-se a totalidade entre *tal pessoa* e *furacão* - entre homem e mundo. Essa nova modalidade de expressão entre esses dois componentes admite o mito⁸²⁵. Agora sentimos que devemos diluir nossa expressão *descrição simbólica de um lampejo de intuição*, o fazemos por meio do pensamento de Bérqson⁸²⁶ que conceitua a postura filosófica ante a vertente mítica da metáfora : a aproximação conflitual entre os elementos ontológicos da metáfora revertendo para a imaginação aquela contraposição de campos semânticos e de espaço como estratégia. Isso está evidente neste ponto da leitura .

Embora mostremos, no segmento deste estudo que ela explica-se pelo domínio do especulativo, esta impressão isenta da carga teológica coaduna-se com o perfil romântico de

⁸²² Usamos aqui, do poema de Mallarmé apenas as noções oriundas da redação da 1º estrofe ,tendo desprezado a conformação espacial da tipografia e significação espacial (icônica)que seria inspiração para os nossos irmãos Campos e para Décio Pignatari ,décadas depois , ainda na primeira metade do Séc.XX .Stéphane MALLARMÉ . *Um coup de dés.*, Mallarmé.net.<http://www.mallarme.net/site.php?n=Mallarme.CoupDeDes> . acesso 07/01/2008

⁸²³ Ibid, p. 376

⁸²⁴ Ibid, p.378

⁸²⁵ Friedrich SCHELLING , filósofo idealista alemão que viveu em final do Sec. XVIII e primeira metade do Sec.XIX , que , de certa forma superou , ainda que excessivamente ligado a uma teoria românticista o impasse de KANT na lógica transcendental . Quando Kant apresenta a moral como regra e crença . Para Shelling , Deus e natureza dão identidade ao homem e esse transporte pode ter como linguagem a arte . Suas obras *O sistema do idealismo transcendental* (1800) ;*Sobre a alma do mundo* (1797), *As idades do mundo* (1811) e *Filosofia da Religião* (1804) sugerem desde o fundamento que oferece a Ricoeur , a forte aderência .

⁸²⁶ Henri BERGSON. *L'effort intellectuel* ,in *L'Energie spirituelle* (ver.phil,1902) e *Introdução à Metafísica* (tradução de Franklin Leopoldo e Silva . São Paulo: Abril Cultural, 1979,i n Paul RICOEUR . *A metáfora viva*, p. 380.

Weelwrigth e ainda do próprio Bergson. E é uma filosofia da vida que se sela entre a imagem tempo e contemplação⁸²⁷

Utilizamos para a leitura desta citação dois argumentos. O primeiro, fundamentado na polissemia e seleção destas, pode decidir para o termo *contemplação*, a contemplação platônica, mas não teológica. A segunda fica determinada pelo estudo do termo *ousia*.

Antes porém, precisamos retornar à epífora, ela toma o lugar de destaque que lhe foi destinado neste item. Ricoeur colhe de Wheelwrigth⁸²⁸ a solução. Admitindo o convívio entre ontologia, imaginação e campo semântico, no universo da metáfora, quando este ressalta a epífora por sua sagacidade, por sua decisão, por sua atitude para a formação de imagens. Isto porque ela instiga uma elocução com a diáfora, que fornece condições, como um staff, já que fornecer a base da proposição metafórica é sua função. Podemos dizer que o alcance da expressão dado por essa dupla contraditória, é um festival, no qual vários fenômenos intensos de transcendentalização, aquele que equacionou, enfim sua fluidez *naõ-capturada*.⁸²⁹

Como crítico, neste texto mediador entre visões mais atadas aos modelos e às metáforas, Ricoeur analisa as teorias de Weelwrigth; mais metafórica, de Turbayne; mais científica, destaca ainda Berggen, a quem se alia definitivamente *salvando* o sentimento. Eis o motivo de nossa adoção, submissão à complexidade do texto de *A metáfora viva*

Ao final do sétimo estudo Ricoeur expõe a síntese de Turbayne, que é a de aceitar o sentido novo e triunfante da metáfora com reservas, desarmando na metáfora o artifício que a metaforizou, dizendo melhor, usar a declaração triunfante sabendo que é simulação e declarar essa consciência que uniu os dois termos estranhos entre si. Isto é necessário porque a expressão dela é *tomada por*, e nesse tomar por é imprescindível à consciência que o lampejo de percepção vem da hipótese, logo consciência de simulação.

A isto Ricoeur, em adoção a Turbayne considera *repor a máscara*⁸³⁰, conscientemente, e ainda admitir a consciência de seleção à máscara mais apropriada. Tal visão afronta a idéia de bound (ligação) de Marcus Hester., pois Turbayne não considera o controle do *como se*. Confrontando o controle da máscara de Turbayne e a tensão diáfora- epífora de Weelwrigth, Ricoeur, sustentado agora por Berggren⁸³¹ convalida um aspecto não realçado por Weelwrigth. Aquela tensão entre termos na linguagem para ele não é compatível com a tensão da verdade.

Não é assim para Ricoeur e Berggren. Para eles, o fazer poético, gênese da metáfora constitui-se a partir da característica humana da sensibilidade. Esse pressuposto é ingrediente da base da verdade metafórica. Ora, isto vem a conceber o lampejo, por nos aludido como chegando em código, amalhado pela realidade textual e a verdade

A codificação da metáfora e seu circuito expressivo acontece na carga que o verbo recebe do *ser-como*, simultâneo ao estímulo *mesmo* e *outro* na relação intelectual que a dita codificação da metáfora oferece ao leitor, cujo teor provoca o lampejo definitivo, A percepção que motiva o entendimento. Para o contexto que estamos levando por tese, neste trabalho é a epífora nova e final para a interpretação daquela metáfora.

.2.2 O lampejo: discurso especulativo na enunciação metafórica

A nova questão a ação do discurso especulativo sobre o evento metafórico. Era até agora, e por isso foi reforçado, um misto de fenômeno e magia, de certa forma inerentes. Um aspecto sombrio a ser elucidado, que acontece em uma referenciação entre o *o é* e o *não é*, dando conta de uma atribuição a uma situação ou coisa no diverso. O método especulativo procura a resposta, evidentemente, mas essa procura é um descaminho.

⁸²⁷ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 380

⁸²⁸ WEELWRIGTH.P. The burning fountain. Ed. revised. Indiana University Press, 1968., in Paul RICOEUR *A. Metáfora Viva*, p. 381.

⁸²⁹ Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 381.

⁸³⁰ Paul RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p. 384

⁸³¹ Douglas Berggren. The use and abuse of metaphor, in Review of metaphysics, 16(1) : 237-258, December: 1962; II: 430-472, march 1963, in Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 387.

Existe um desnivelamento entre a questão do dizer e a questão do existir para Aristóteles. Este estabeleceu, para a questão da semântica denominações particularizantes para os nomes (*onoma*). Preciso particularizar as denominações. Ao *logos* ele chamou de homônimo, porque *logos* é o indiscutível; àquelas que aproximam o nome por identidade de noção veio a chamar de sinônimos. Percebeu que, entre estas duas ocorrências de característica estanque havia uma variação, uma diferença pelo caso (*ptōsis*). Esta asserção é dada a partir da noção de que os nomes são aquilo que poderíamos chamar em nomenclatura contemporânea de família das palavras (*de coragem, homem corajoso*⁸³²). Os parônimos, uma noção ligada à semântica e não à Filosofia. Eis o desnivelamento entre o dizer e o existir

Surge aqui uma denominação entre o único em noção, e nome (*logos*) homônimos, e aqueles que têm noções e nomes simultaneamente comuns, (como *sol quente* e *sol abrasivo*), os sinônimos. Por esse entendimento chegamos a um aspecto capital em Aristóteles: a analogia

Para esta exposição Paul Ricoeur adotou o pensamento de Pierre Aubanque⁸³³, que admite a partir da *ousia*⁸³⁴ (noção de origem comum para todos os seres). Não há discriminação de unidades do ser. O *onthos* na hipótese de ser particular está aberto à investigação. O que vai decorrer disso é uma percepção metafísica, pois para dizer o que uma coisa é, é preciso enfocá-la. Se não há uma unidade para ser enfocada, a procura de resposta não está no mesmo processo do que a coisa. Dizendo melhor: se o ser tem *noção comum* a todos os seres não é possível particularizar um *ser* para exercer ciência sobre ele. A *ousia* pois, a noção comum aos seres impede o enfoque particular. As investigações de Werner Jaeger⁸³⁵ e as do próprio Ricoeur a esse respeito, dirigem-se à noção da diferença dos discursos, pois se partirmos, por exemplo do termo *contemplação* por uma interpretação teológica (tentativa de comunicação com o infinito, teremos dois tipos de discurso) - o humano e o divino.

A diferença de discursos se faz por um princípio prosaico. Partindo da idéia universal de que de Deus nada se pode afirmar, mas sim negar ele é indivisível, uno. Por outro lado o *onthos* é essência e acidente, isto reafirma a diferença de natureza, de intensidade e de extensão do homem e de Deus, da teologia e da ontologia, pois essa noção também é universal. Portanto, postulado que a sabedoria do homem é finita e a de Deus é infinita, existe o simples, enquanto Uno, e o composto enquanto *onthos*. Essa presença humana é a *enteléquia*.

A enteléquia, pois, constitui-se na marca humana de in(compreensão), procura a luz pela analogia, que é obscurecida, mas não totalmente tenebrosa. A analogia, via enteléquia procura aclarar com luz escassa aquilo que escuridão faz em prol da inconsciência. Esse ambiente assim apresenta-se porque às coisas físicas do ser como substância, qualidade, quantidade produzem múltiplas possibilidades de expressão, que sendo inexatas mais dissimulam do que esclarecem. Eis o mundo da linguagem.

Para penetrar na problemática da analogia, Ricoeur procurou-se ligá-la ao atributo da proporção, sob a proteção da matemática. É outra vertente, diversa daquela que o próprio Ricoeur sugerira a partir da diversidade dos discursos humano e divino, esta versão procura ser

⁸³² Exemplo de Aristóteles in (*Categorias, Ia 12-15*), in Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p399.

⁸³³ Pierre AUBANQUE. *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur le problème aristotélicien*. Paris, PUF, 1962, in Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p.404..

⁸³⁴ ARISTÓTELES (Í,2 1003 b 6-10), in Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p.403, nota 18. *Algumas coisas, com efeito são ditas do ser porque são substâncias, outras porque são determinações da substância, ou, ao contrário, corrupções da substância, ou porque são privações ou qualidades da substância, ou porque são causas eficientes ou geradoras, seja de uma substância, seja do que é dito relativamente a uma substância, ou, enfim, porque são negações de algumas qualidades de uma substância, ou negações da própria substância*. Na mesma nota Ricoeur remete a um comentário de V. Décarie que insiste também sobre o papel da noção comum, exercido pela ousia graças a qual cabe a uma única ciência estudar todos os seres enquanto seres.

⁸³⁵ Werner Jaeger, alemão natural de Lorrerich, irá viver nos Estados Unidos, onde se dedicou a compreender a cultura grega. Coube a ele discutir, a partir de 1934 a questão retomada por Aubanque (op.cit. nota 135, in *Metafísica E, 1*) de que *o reenvio a um primeiro termo, não mais à seqüência das significações do ser, mas à hierarquia dos seres. Não é mais a ousia que é a primeira das categorias, mas a ousia divina, que é o ser eminente. (...) Se existe uma ciência imóvel, a ciência dessa substância deve ser anterior e deve ser a primeira; ela é, deste modo, universal porque primeira*, in Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 407. De certa forma, já vinhamos, (conf.p.36), obviamente conduzida pela leitura, a esbarrar neste pressuposto.

mais lógica. Um encadeamento de idéias introduz o estudo : ela acontece *por derivação, poder ser produzida por reflexão, sobre as condições de predicação*.⁸³⁶

Na tentativa de que proteção científica seja legitimada e então a compreensão intelectual passe a ser uma fonte de credibilidade, porque surgiria exata. Enxerga-se, nesse transporte, dados palpáveis, aliados à premissa da diversificação epistemológica, cuja noção transportada para a linguagem justifica-se pela classe intermediária entre homônimos e sinônimos, no tratado aristotélico..

Atributos nocionais, sempre pacientes de restrições aparecem como experimentos, nesta nossa interpretação. Por exemplo, as formas geométricas precisam de delimitação de espaço , este espaço delimitado expressa-se por grandezas (números inteiros) , que permitem uma leitura, a da sua desigualdade. Esse tipo de medida é tomada por alteridade epistemológica, ela contribui quando considera, não o valor numérico , mas a intensidade (adensamento e desadensamento) das figuras no discurso poético. Contemporaneamente dir-se-ia outra linguagem

Enfim, a cadeia analógica estabelecida pela ordem das categorias; (medicinal é relativo a médico, operação, paciente, incisão). O circuito entre termos aqui importa, é a chave desta leitura. Há uma trajetória: em medicinal (termo primeiro) vai acontecer uma desvalia semântica , pois o sentido saindo dele recebe operações de proporção, como relação inevitável no campo metafísico. Quando retorna ao primeiro sentido já sofreu a modificação imposta pela intenção atributiva, ou seja, já foi comparado e relacionado aos outros termos, sendo ainda o primeiro, mas um primeiro-outro.

Isto significa dizer que não e nunca aparecerá, neste circuito um segundo termo puro, pois não é possível, para Aristóteles, para seus estudiosos, exprimir a unidade não-genérica do ser.

O discurso filosófico tem especulado sobre isso. A partir do avanço que é a analogia representou na teoria metafórica. Contudo, precisou reconhecer a diversidade dos discursos e admitir as operações da proporção. Mas a modalidade de pensamento que delas advém não parou aí. Como o status do homem é pensar, o encadeamento dessa atuação humana , o tempo e a espacialização com que os eventos são constatados serão responsáveis por outras bifurcações no campo científico da especulação, por soma, adaptação ou contraposição de concepções . É quando há o avanço para um segundo estágio para a discussão do discurso poético.

2.3 A ontoteologia : uma implicação medieval no uso da metáfora

A meta de Tomás de Aquino era clara. O homem que tem por destino expressar-se por analogia de caráter dúbio e balbuciante, dada a aquiescência da invenção precisava de um canal digno para enunciar os nomes sagrados. O sagrado, expressão da sabedoria infinita, postava-se de um lado por sua inatingibilidade, de outro, pela enteléquia, produzindo inexactidão, por meio da analogia gerava essa instância inatingível.

A cadeia estabelecida pela referência de termo em termo com centramento no primeiro, não solucionava totalmente o problema. Vejamos o que acontecia era um espaço claudicante da comunicação, entre a produção da *atribuição unívoca* (o termo primeiro, no processo da expressividade) e a atribuição equívoca, (não totalmente categórica, por isso balbuciante, já que pouco expressiva).

Essa lacuna de expressão marcou-se como obstáculo, e deste, surgiu a atribuição analógica, como uma espécie de contorno à equivocidade. Nem meio termo, tampouco solução, mas possibilidade de comunicação inaudita, uma vez que acolhe a reação humana.

Esta situação foi chamada, naquelas circunstâncias, de ontoteologia. *Onto* porque abrange o princípio racional aristotélico de suas características às substâncias, e, na dimensão divina, estabelecer, talvez, uma relação imanência –transcendência, em um circuito de transcendentalização entre *onthos* e *téos*. Poderíamos dizer, a acepção de uma linguagem própria entre a sabedoria finita do homem, infiltrando por meios dos canais expressivos na escala da sabedoria infinita.

A ontoteologia, portanto demonstra um novo veio do discurso especulativo participar do discurso poético⁸³⁷. A reelaboração do conceito de analogia reporta-se a uma síntese de

⁸³⁶ Paul RICOEUR .*A Metáfora Viva*,p.411.

entendimento que vem unificar um princípio materialista, (a já explanada ligação dos termos sucessivos ao termo primeiro) de Aristóteles, e um princípio idealista (o da participação⁸³⁸), de Platão. Percebe-se, desta forma que a analogia estudada por Aquino une o nível dos nomes ao nível das predicções produzindo o efeito. Não nos pode escapar a expressão metafísica com que Paul Ricoeur fecha a questão :

Participar é, de modo aproximativo, ter parcialmente o que o outro possui ou é em plenitude⁸³⁹

A prosaica detalhação metafísica nos indica, na definição de Ricoeur, acima, um reforço à proporcionalidade, presente pelas noções metalingüísticas deixadas pelo derivado de *aproximação* e de *parcial*, que podemos tomar como pura expressão da analogia e da pertença.

Aquino, que adotava fundamentação aristotélica da capacidade de fazer e da consumação do feito pelo homem (*ato e potência*), e, ainda pela primeira parte do que Aristóteles considerava realidade, que era a *substância*⁸⁴⁰. Ao *acidente*⁸⁴¹ atribuía o caráter de uma circunstancialidade dessa substância. Estas operações vão estabelecer duas outras ordens : a ordem da descendência e a ordem da imitação. Em correlação entre si, embora sem reciprocidade - um recebe do outro *esse et rationem*.⁸⁴² O homem, portanto seria a criatura a Sua *imagem e semelhança*, (para permitir um adágio postulado pela Bíblia)

A intenção dessa postulação, entretanto nos desenha em traço forte (embora não inusitado). O homem intelectual é diferente da Sabedoria Suprema. Essa diferença Aquino estudou pelas noções de *proportio* e *proportionalitas*. A *proportio* é uma relação exata, definida, demarcada a um termo primeiro na ordem categoria da substância, diretamente ligada ao acidente. (inequívoca), correlata e paralela à sabedoria infinita de Deus, que exclui a sabedoria do homem, porque a noção é única, sem correlações, uma vez estabelecida é imóvel.

A *proportionalitas* exprime similaridade de relações que podem ser percebidas assim : o conjunto (2, 4) intercala números ímpares se considerarmos números de 1 a 8, na mesma ordem que o conjunto (6, 8). Existem paralelos dados pela simetria, pela experimentação, pela observação; trata-se da intelectualidade humana, que provê a sabedoria finita. Ricoeur nos propõe, então, uma expressão impregnada do estilo metafísico, e usa a noção de ciência neste sentido: *a ciência divina é para Deus o que a ciência humana é para o criado*⁸⁴³. Diante disso podemos compreender que entre *proportio* e *proportionalitas* existe uma relação que une e separa teologia e ontologia, ciência divina e ciência humana. Une em *proportionalitas* (relação) e separa pelo atributo, garantindo o uno ontológico.

Portanto, ainda não se chegou à praia tranqüila do campo da expressão, pois se a relação finita/infinita pode parecer abrupta por demais para ser realidade, uma trajetória menos densa,

⁸³⁷ Paul RICOEUR. A metáfora viva, p. 419, nota 41.

A explanação é referente a Aristóteles e a Metafísica., estendendo-se a Tomas de Aquino em comentários de Paul Ricoeur : (...) É a unidade da ordem do ser que regula a diversidade unificada dos modos de atribuição : o ser se diz primeiramente (*per prius*) da substância, depois a título de derivado (*per posterius*) dos outros predicamentos. A ligação analógica dos princípios reflete desde então a dos seres. (...) A persistência e a estabilidade da teoria propriamente transcendental proveniente de Aristóteles é atestada pela *Summa teológica Sabemos que sempre, no que se refere aos nomes atribuídos por analogia a seres, é necessário é necessário que esses nomes sejam atribuídos na dependência de um primeiro termo e em relação a ele.*

⁸³⁸ Paul RICOEUR. A Metáfora Viva, p.420, nota 42. (....) *a analogia constitui somente a semântica da participação, a qual, em conjunção com a causalidade, concerne à realidade do ser subjacente aos conceitos pelos quais o ser é representado.* Vê-se, portanto que a participação unindo-se à causa aristotélica desempenha o papel de denominar a coisa representada, ou seja, transformar o ser (o ontológico), em nome, por meio de uma epistemologia idealista.

⁸³⁹ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 421

⁸⁴⁰ *Substancia e forma = realidade*, já que a forma delimita e apresenta a substância ao mundo da vida., em asserção materialista do ser.

⁸⁴¹ *Acidente*, em Aristóteles: se consideramos cabelo como *substância*, ser preto ou amarelo são acidentes. Esses termos tanto da nota 142, como nesta são noções da Metafísica de Aristóteles.

⁸⁴² Ser e razão, ou seja fundamento ontológico e fundamento intelectual. Expressão em Latim in : Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p.421.

⁸⁴³ Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 423.

ou seja , um trajeto de termo a termo ligados pela semelhança simplesmente, anularia a ênfase da expressão .

A afinidade parcial constatada entre *proportio* e *proportionalitas* (pelo aspecto de que as duas são *ciência*)⁸⁴⁴ não explica o circuito participação/causalidade/analogia. Essa dificuldade, entretanto, já nos mostra o habitat da metáfora *a priori*. Existe um espaço ainda sem compreensão entre a expressão finita humana e a infinita, divina . E podemos afirmar pela evolução deste texto: não é possível voltar a mesma situação. O que encontramos agora foi uma trilha, no oco de uma pedra, que levará à praia mansa, de beleza impar da expressão metafórica⁸⁴⁵

Este lugar imaginário, podemos dizer ante a análise de Ricoeur a Aquino, mostra a apreensão do *Ser que reflete* como ato. Existir e evoluir tira do humano a rudimentar forma material para ser concebido como expressão, que o remete ao divino. Esse ato de arremesso como homem relaciona-o com a perfeição divina, marca-o pois, como o capaz de fazer de si uma expressão, embora diferente da perfeita . Eis a analogia. Ela é produto da participação (homem /Deus), a linguagem das linguagens, já que sua essência é *ato*, desempenho impossível a outras realidades, se lembrarmos o princípio aristotélico da realidade⁸⁴⁶

Seguindo o conceito da analogia, tal como a concebemos agora, ela provém de uma terceira origem, uma adaptação de caminho e de entendimento. Não poderíamos aprimorá-la antes de seu conhecimento bruto. Não se trata da analogia provinda da relação horizontal (homem / furacão: o homem tem a intensidade do furacão.), nem a vertical (o homem religioso eleva-se pela prece). Nessa terceira e alternativa acepção, o cimo da verticalidade (o mais eminente⁸⁴⁷) procura o inferior (menos excelente⁸⁴⁸), alterando ,pois , a relação humana/divina (equivocidade /univocidade) .

Apenas o processo analógico, saindo do campo do ontológico puro, para uma denominação teológica consegue chamar a univocidade de Deus. Sua denominação pelo homem é uma analogia, Sua designação apreendida pelo homem é um tipo inédito de analogia que vem a postar esse homem como causa eficiente da apreensão desse nome. Sem dúvida é uma terceira relação.

Paul Ricoeur, sintetiza com mestria inconfundível,em palavras simples o que acabamos de entender com tanta dificuldade: No jogo do Dizer e do Ser , quando o Dizer está a ponto de sucumbir ao silêncio , sob o peso da heterogeneidade do ser e dos seres ,o próprio Ser relança o Dizer , em virtude das continuidades subterrâneas que conferem ao Dizer uma extensão analógica de suas significações .⁸⁴⁹

Esta extensão justifica uma trilogia que o discurso especulativo irá administrar. O campo deste é o intermédio entre: o conceito, passível de analogia e o aspecto real do termo, a participação Entre o que transparece por afinidade (como linguagem) e ⁸⁵⁰a apreensão da gênese dos símbolos aparece o reflexo do espelho .

Essa projecção é extraída por meio da especulação. É na extração do conceito na diversidade (por apreensão das categorias que surge a codificação semântica - a manufatura da expressão. Isto porque a analogia depende da noção da matéria e esta por

⁸⁴⁴ A concepção diferente para a palavra

⁸⁴⁵ O limite da expressão é contraposto ao limite e espaço físico . Pedra é obstáculo, haja vista a idéia de tropeço no célebre poema de Carlos Drummond de Andrade.. Neste ponto entra a transcendentalidade da expressão . De um obstáculo ela encontra um caminho camuflado surpreendentemente oposto à natureza compacta da impossibilidade (pedra/expressão) , e irrompe em imagem com dois patrocínios : A Psicologia e a proporção

⁸⁴⁶ Metafísica de Aristóteles : (substância + forma = realidade)

⁸⁴⁷ Paul RICOEUR . A metáfora viva,p.425.

⁸⁴⁸ Ibid,p.425.

⁸⁴⁹ Paul RICOER. A metáfora viva,p. 427.

⁸⁵⁰ Ibid, p.427. *No mesmo lance, analogia e participação são postas em uma relação de espelho , a unidade conceitual e a unidade real respondem-se exatamente .*

ser matéria detém necessariamente corrupção. Ora, a corrupção surge como mistura, que exclui o simples, o puro, logo o Uno, e, além disso ,e por isso nega ainda o traço simbólico que descende do gérmen da coisa simbolizada . É a entrada da metáfora.

A Summa Teológica ⁸⁵¹ , por Aquino atesta uma prioridade de gênese para a atribuição dos nomes. A gênese de tudo é Deus. , mas a necessidade de tradução dessa divindade faz a expressão percorrer outro caminho , o do mais próximo , dada a já dita corrupção da matéria . Daí, o caminho mais curto ser o do referencial da criatura. Aqui Ricoeur reafirma a metáfora na semelhança , *a similitude da proporção* ⁸⁵² . Sua estrutura é a mesma no discurso poético e no discurso bíblico. Enquanto a analogia visa o arremesso ao unívoco (sabedoria), a metáfora faz a *transposição* de um termo atribuído a uma criatura a outra, e estes todos estão submetidos a Deus . Estamos falando de uma relação metafísica, porque estando as criaturas nomeadas mais próximas de nossa percepção, esta se dá no domínio imanente .

Uma palavra ainda precisa ser dita com respeito da poesia, da linguagem bíblica e da teologia. Poesia e linguagem bíblica partem do nome para a coisa, logo, por afinidade de aspectos formam um bloco comum diferente da linguagem teológica, cujo conceito parte de Deus, no domínio da infinitude, da pré-existência do Uno.

Essas duas distinções compõem a expressão metafórica já que o primeiro bloco de relações, quando a metáfora proporcional descaracteriza o conceito unívoco da ligação com Deus , para aquela dos dois pólos intermediários ontológicos (descendente , à dimensão finita) ; a segunda , analogia transcendental produz um refinamento nas percepções significativas, em ascensão .

Estes últimos movimentos mostram ponto que já intuíamos acima, mas Ricoeur explana pelo aspecto da predicação . Esta predicação, *atribuída a Deus* ⁸⁵³ é igual a sua essência, Absoluta, e a atribuída aos homens compreende a relação ontológica ,parcial, se lembramos a corrupção da matéria .

2.4 A metáfora homem-mundo (metafísica)

A questão da aquisição metafísica da metáfora tem como base duas concepções filosóficas. O próprio enunciado desta relação desenha a metáfora homem - mundo . A primeira é de Heidegger que afirma a relação metafórica como discurso filosófico, porque pensar para ele é escutar e ver. Equivale a entender que Heidegger pede para seu leitor esquecer Platão, quando este admite a passagem do sensível para o inteligível. Isto porque ele propõe uma acepção da metáfora pensada . Entretanto, como não pode fazê-lo sem usar suporte metafísico de natureza platônica, ele está afirmando-a. Esta é a crítica de Paul Ricoeur .

O que, entretanto, ele enfatiza da concepção heideggeriana, nós podemos entender pelo exemplo prático ,tomando por uma análise metalingüística a expressão *nada é sem razão* ⁸⁵⁴

Contraposta ao verso poético : *a rosa é sem porquê.* ⁸⁵⁵

A afirmação de que tudo deve ter razão, em contraste com *rosa* do poema traz a notícia que *não ter* é uma metáfora que não precisa de código representativo porque tal representação se dá no pensamento. Voltamos a dizer que se dá num lampejo interior, e este escaparia à codificação, ou seja , escaparia do controle da instrumentalização por meio *da subjetividade* ⁸⁵⁶ . Quando procurando definir seu desempenho como filosofia ,nunca como poesia Heidegger

⁸⁵¹ Tomas de Aquino . *Summa teológica* (Ia.q.13, art.6.).São Paulo: Loyola ,2002.

⁸⁵² Paul RICOEUR. *A metáfora viva* ,p.429.

⁸⁵³ Paul RICOEUR .*A metáfora viva*,p.431

⁸⁵⁴ *Ibid.*,p.437.

⁸⁵⁵ Ivone Maria de Campos Teixeira da SILVA.(org) Ângelo SILESIUS , *O Peregrino Querubínico* . São Paulo : Loyola,1996.-,in Paul RICOEUR .*A Metáfora Viva*,p.437.

⁸⁵⁶ Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*,p.438.

carrega no sentido da palavra *remontar de sua origem*; e de fazer *aparecer o mundo*⁸⁵⁷. Isto, no entanto é reafirmar a metafísica, porque equivale ao valor da metáfora viva, discutida por nós anteriormente

Esta procura tirar da metáfora aquele envelhecimento causado pelo uso, pelo hábito surgido por uma colisão de sentidos que ficou tão tradicional que deixou de sê-la. A visão é de Jacques Derrida⁸⁵⁸. Esse tradicionalismo nada mais é que do que a possibilidade de um conceito já fixo, vindo daquela expressão que deveria surgir insólita.

Platão e Hegel, considerados por Derrida, diz Ricoeur, pelo seu aspecto idealista reputam como *renovação* já que no espírito produzir-se - ia uma acepção nova. Nietzsche considera uma perda do valor simbólico: como a moeda defasada que é vendida a peso pelo valor físico do metal. Estamos, por um viés filosófico, a partir de tal afirmação, concebendo uma metafísica disfarçada diluída entre a supervalorização das operações filosóficas no espírito, de um lado, e o niilismo eloqüente, sua controvérsia, de outro. Uma atitude revestida da sagacidade ricoeuriana sintetizando extremos e opostos. Isso envolve linguagem: *língua material como linguagem filosófica*⁸⁵⁹

Daí a produção de imagens de dentro para fora (via linguagem), e de fora para dentro (interpretando a atividade do sol). Sua atividade é a trajetória da metáfora,⁸⁶⁰ impressiona, monopoliza o ambiente pela intensidade da luz, e esconde-se para amearhar nova platéia.

É nesta linha de entendimento, de concepção filosófica que devemos entender a implicação da metáfora morta. Devemos seguir este atalho para chegar à metáfora renovada, o princípio mais elementar de lógica nos leva a acreditar que seja uma mediação entre a metáfora viva e a metáfora morta. Se a metáfora viva é, conforme já constatamos um fluxo expressivo triunfante a partir de uma impertinência semântica (dada entre dois termos estranhados), à procura da *aletheia*⁸⁶¹ a metáfora morta é uma metamorfose desse fluxo expressivo, que, pelo uso já fixou um conceito, tornando-se uma expressão ordinária. Mais elementar ainda é perceber que a metáfora morta reenvia à metáfora viva. Porém aqui precisamos admitir uma fratura de corrente tão lógica.

Trata-se de observar que em uma metáfora morta preexistem os filosofemas. São palavras que detêm em seu núcleo diagramas de significação. Por esse motivo é um conceito particular, vivo, em uma metáfora morta, para definir em um filosofema - um sobrevivente, como uma brasa.

Ora, essa resistência abrigada no filosofema nada mais é que do que um reduto do conceito. Sendo assim surge o entendimento de que este pode, a partir da transferência cortar o círculo da rotatória metafórica e desembocar na via da compreensão, uma via elevada, de trânsito tão rápido quanto eficiente - porque, está dito é a elevação do ser. Ainda está dito e definitivamente epífora, em toda a sua extensão.

Como uma via elevada liga várias localidades importantes de uma concentração regional, a epífora para Aristóteles enquadra-se pelos conceitos maiores de *physis*, de *logos*, de *onoma*, de *semainein*⁸⁶². Interpretando Derrida, é a eficiência (base conceitual para o texto), em conjuntura com a transferência (metafóricidade). Esse encontro leva ao recanto fugidio, compatível com o espírito humano e com a metáfora

O conceito funda e o filosofema e é o depósito conceitual dissimulado da significação que integra a corrente da transcendentalidade como elo. A epífora esta contida na versatilidade do

⁸⁵⁷ Ibid, p. 438.

⁸⁵⁸ Jacques DERRIDA. *Mythologie blanche* (la metaphore dans let exte philosophique), in Poetique, 5:1-52, 1971, in Paul RICOEUR. A metáfora viva, p.439, nota 61.

⁸⁵⁹ Paul RICOEUR. A Metáfora Viva, p. 443.

⁸⁶⁰ Ibid, p.445.

⁸⁶¹ Segundo Heidegger, in Paul RICOEUR. A metáfora viva, p. 449. O termo grego *aletheia* expressa um estado de completa alegria por um entendimento completo, poderíamos dizer, um estado de efusão provocado pelo real.

⁸⁶² Paul RICOEUR. A Metáfora Viva, p.451. Trata-se de conceituação clássica referindo-se à natureza, entendimento, nomenclatura e significação, respectivamente.

elo. Este, enquanto realidade é substância metal, cuja forma⁸⁶³ permite união de módulos iguais em algum aspecto. A epífora inicial de uma metáfora é isolada, consiste na projeção dos termos em metaforização, elo elide provisoriamente os dois termos.

Este elo está aberto para receber o próximo, que se fechará quando o texto fecha . Neste contexto, os elos que formam a corrente significativa contribuem para a instauração triunfal da epífora maior, o significado leve e profundo, objeto daquele instrumento de enunciação. Leve porque é símbolo de transcendência, que quanto maior mais se volatiliza, profundo porque emana da relação imanente, em uma palavra: epífora

BIBLIOGRAFIA

RICOEUR. Paul. A Metáfora Viva. São Paulo: Loyola, 2000.

⁸⁶³ Metafísica de Aristóteles.

Amor e desejo transcendentais: a linguagem erótica em Adélia Prado

Mônica Baptista Campos⁸⁶⁴

Introdução

A obra de Adélia Prado vem despertando interesse no diálogo entre teologia e literatura, e segundo a teóloga Maria Clara Bingemer, se torna significativa ao estudo teológico na medida em que a autora

*“[...] traz para dentro de toda a sua obra, tanto para a poesia como para a prosa, a experiência de fé que é a sua, além de uma relação profunda com o mistério de Deus e o entrelaçamento desta fé e desta espiritualidade com seu cotidiano de mulher, dona de casa, esposa, mãe de filhos, intelectual e escritora”*⁸⁶⁵.

Neste trabalho abordaremos a poesia adeliana propondo interpretá-las como uma literatura teológica, buscando explorar possibilidades ‘hermenêuticas teológicas’ a partir do discurso da autora quando esta afirma: *“Pra mim, experiência religiosa e experiência poética são uma coisa só”*⁸⁶⁶. Para Adélia, poesia é epifania, revelação. *“Sim, a poesia é isso: revelação, epifania, parusia. Mas o poeta é um coitado. Então sabe o que é? Um estado de graça”*⁸⁶⁷.

Este sentido da poética não é algo alheio à tradição cristã. Umberto Eco, quando pesquisa a Idade Média, identifica que a corrente proto-humanista - cujo Massaro é um dos representantes - confere o status à poesia de dom divino, ciência que vem do céu.

*“Os proto-humanistas vão repescar no repertório escolástico a incerta noção de poeta theologus e a retomam na luta contra os defensores de uma posição intelectualística e aristotélica (como o tomista frei Giovannino de Mantova) e contrabandeiam, sob noções tradicionais, um conceito absolutamente novo de poesia”*⁸⁶⁸.

Os proto-humanistas fizeram grande esforço de dar à poesia uma posição reveladora, chegando a interpretá-la como o centro da experiência humana e momento supremo dela – “momento no qual o homem vê em profundidade sua condição”⁸⁶⁹. Condição humana captada por Adélia no poema ‘Servo’ – “Poesia sois Vós, ó Deus./ Eu busco Vos servir”⁸⁷⁰. A experiência religiosa cristã (católica) de Adélia emerge pulsante em sua obra e interpela a teologia a pensar sobre o seu “poder teológico” em um contexto onde o discurso metafísico sobre Deus não consegue dar sentido à existência e nem transmitir a experiência de fé cristã. Em uma sociedade que se torna cada vez mais secularizada e, ao mesmo tempo, que apresenta forte busca pelo sagrado, torna-se relevante à teologia interpretar “os sinais dos tempos” para poder, efetivamente, comunicar o Evangelho e, sobretudo, a experiência cristã.

Diante dessa perspectiva, inspira-nos o espírito do Concílio Vaticano II que “decreta” um *aggiornamento*.

⁸⁶⁴ Mestranda em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

⁸⁶⁵ BINGEMER, M. C. Transcendência e corporeidade. *Net*. Disponível em http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF. Acesso em 10 jun 2010.

⁸⁶⁶ CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000.

⁸⁶⁷ Idem, p. 31.

⁸⁶⁸ ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro, Record. p. 226.

⁸⁶⁹ Idem.

⁸⁷⁰ PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995. p 282.

“O sagrado Concílio propõe-se fomentar a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às necessidades do nosso tempo as instituições susceptíveis de mudança, promover tudo o que pode ajudar à união de todos os crentes em Cristo, e fortalecer o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja”⁸⁷¹

A constituição *Gaudium et Spes* – também do Vaticano II - e que trata da Igreja no mundo atual, aborda, no item 62, especificamente a questão da literatura e das artes:

“A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana, que exprimem sob muito diferentes formas, segundo os tempos e lugares”⁸⁷²

A poesia adaliana, sem dúvida, apresenta muitos conteúdos e aspectos que podem ser postos em diálogo com a teologia; este trabalho aborda o uso da linguagem erótica na experiência poético/religiosa como expressão de amor e desejo, e por isso mesmo, de humanização.

Amor-eros, poesia e mística

Em sua encíclica *DEUS CARITAS EST*, o papa Bento XVI escreve sobre o amor. Logo no início propõe diferenciar amor-eros de amor-agape. A novidade do cristianismo consiste numa nova compreensão de amor que supõe “a marginalização da palavra *eros*, juntamente com a nova visão do amor que se exprime através da palavra *ágape*[...]”⁸⁷³. Segundo a encíclica, no Antigo Testamento a palavra *eros* aparece duas vezes e nenhuma vez no Novo Testamento. É bem pertinente relacionar que a palavra mística também não aparece nas Sagradas Escrituras. E se não se pode negar que existe e subsiste mística na Bíblia, também não podemos negar que subsiste (e muito) o erótico em *Cânticos dos Cânticos*, e por isso, este texto gerou muito controvérsias até entrar no cânone. Inclusive, a encíclica indica que as poesias contidas no livro - citando-o como bem conhecidos dos místicos – são “originalmente cânticos de amor, talvez previstos para uma festa israelita de núpcias, na qual deviam exaltar o amor conjugal”⁸⁷⁴. Bento XVI, ao trazer o tema do amor-eros abre possibilidade de diálogo com a própria teologia católica.

No plano do diálogo metafísico com a história, a encíclica prega a necessidade de purificação e amadurecimento do amor-eros. E para interpretar *Cânticos dos Cânticos*, espiritualiza o amor-eros conjugal na relação entre Deus e ser humano.

“O eros de Deus pelo homem — como dissemos — é ao mesmo tempo totalmente agape [...] o Logos, a razão primordial — é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor. Deste modo, o eros é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a agape. Daqui podemos compreender por que a recepção do Cântico dos Cânticos no cânone da Sagrada Escritura tenha sido bem cedo explicada no sentido de que aqueles cânticos de amor, no fundo, descreviam a relação de Deus com o homem e do homem com Deus [...]”⁸⁷⁵

Fazendo referência ao *Cântico dos Cânticos*, Bento XVI afirma que o livro é “fonte de conhecimento e de experiência mística em que se exprime a essência da fé

⁸⁷¹ SACROSANCTUM CONCILIUM, *Net*, disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso 9/6/10

⁸⁷² GAUDIUM ET SPES, *Net*, em http://www.va.archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html, acesso em 19 jun 2010.

⁸⁷³ DEUS CARITAS EST, *Net*, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html, acesso em 06 jun 2010.

⁸⁷⁴ Idem.

⁸⁷⁵ Idem.

bíblica”⁸⁷⁶. Bíblicamente falando, poesia, mística e *eros* possuem uma relação intrínseca. Para dialogar com esta perspectiva, trazemos uma fala de Adélia Prado:

“O erótico, sendo experiência do humano, é a aceitação da carne, a celebração da vida, e a rigidez religiosa condena o corpo como o cárcere da alma, tem toda essa visão agostiniana do corpo. (...) Na poesia, não há diferença entre corpo e alma. Por isto, a poesia é salvadora, ela provoca o resgate. Diante da beleza, fica-se com a mente desarmada. É uma sedução. Então, o que na doutrina é castrado, se resgata via poesia”⁸⁷⁷.

O erótico na poesia de Adélia Prado pode ser entendido como uma dimensão da expressão da beleza e da experiência humana. Como experiência de beleza, seduz e desarma, e como experiência humana celebra a vida encarnada, concreta, em corpo e alma, sem dualismos. *“Eu descobri que o erótico é sagrado. [...] Toda poesia mística é sensual, não precisa dividir. O corpo é algo preciosismo, não é? Então só é erótico por isso, para animar a divindade”⁸⁷⁸*. Subjaz, nas duas colocações da autora sobre poesia⁸⁷⁹, um pensamento que traduz uma antropologia integral: *“Sem o corpo a alma de um homem não goza./ Por isto Cristo sofreu no corpo a Sua paixão”⁸⁸⁰* (Terceira Via). É provavelmente, esse aspecto integral que permite ao crítico José Nêumane constatar que *“o cristianismo em Adélia não é um experimento metafísico, mas uma vivência cotidiana, doméstica. [...] Ela pratica sua crença religiosa à mesa, mas também na cama”⁸⁸¹*.

Ainda que a palavra *eros* tenha sido marginalizada nas escrituras cristãs, a experiência do amor-eros não foi suprimida nem na experiência poética bíblica – *Cântico dos Cânticos* - nem na experiência poética adeliã - *“é em sexo, morte e Deus/ que eu penso invariavelmente todo dia./ É na presença d’Ele que eu me dispo / e muito mais, d’Ele que não é pudico/ e não se ofende com as posições no amor”⁸⁸²* (O modo poético). Como disse Carlos Drummond de Andrade: *“Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: esta é a lei, não dos homens, mas de Deus. Adélia é fogo, fogo de Deus em Divinópolis”⁸⁸³*.

Vânia Cristina Alexandrino Bernardo - doutora em letras - faz um comparativo entre a estética do amor em Adélia Prado e no *Cântico dos Cânticos* e destaca a importância que assume o relacionamento entre homem e mulher - a figura dos noivos – tanto no texto ‘O Pelicano’ e ‘A Faca no Peito’ quanto em textos bíblicos como Oséas, *Cântico dos Cânticos* e Apocalipse. Na perspectiva de Vânia,

“Adélia dialoga com esses textos canônicos destacando o valor do amor ‘eros’, o dos noivos; associando-o ao ágape, o de Deus para com o homem[...] Concluimos, sim, que as duas questões são importantes: a sensual e a espiritual. É exatamente em Cantares que ela consegue encontrar um grande manancial que possui tanto as águas corpóreas do amor eros quanto as espirituais do ágape”⁸⁸⁴.

Vera conclui que tanto Adélia quanto *Cânticos* celebram a humanidade de homem e mulher – criada à imagem e semelhança do Criador – no encontro a dois,

⁸⁷⁶ Idem.

⁸⁷⁷ MORAES, Eliane, palestra transmitida pela TV Cultura – SP, em 23 / 05 / 2005.

⁸⁷⁸ *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000, p. 29.

⁸⁷⁹ Traduzindo ‘poesia’ como experiência poética que em Adélia é também experiência religiosa - ambas possíveis à experiência humana - e que determina a visão antropológica da autora.

⁸⁸⁰ PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo: Siciliano, 1995 p 348.

⁸⁸¹ CRUZ, E. M.A bíblica poesia de Adélia Prado, *Net*, In <http://www.portrasmalasletras.com.br/pdtl2/sub.php?op=literatura/docs/biblicaadeliaprado>, acesso 06/6/10

⁸⁸² PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995 p 77.

⁸⁸³ *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000, p. 5.

⁸⁸⁴ BERNARDO, V. C. A. A estética do amor em Salomão e Adélia Prado, *Net*, disponível em <http://revistas.unoeste.br/revistas/ojs/index.php/ch/article/viewFile/200/104>, acesso em 14 jun 2010.

*“que inclui o compartilhar dos corpos e da alma para desfrutar o gozo mútuo. A relação não é de opressão, nem de imposição. Mas eles se completam e tornam-se, no ato sexual, um. “Assim não são mais dois, mas uma só carne.” (Mateus 19.6), num prazer que vai além dos corpos”*⁸⁸⁵.

Experiência poética – sentido e sentindo

No mundo contemporâneo, a teologia deverá repensar a sua especialização. Para Morin⁸⁸⁶, enquanto discurso e conhecimento especializado, a teologia é uma forma particular de abstração, privilegiando aquilo que é calculável e passível de ser formalizado. Não se pode ‘abstrair’ Deus da realidade humana. Se o discurso teológico não comunica a experiência de fé aos fiéis, é porque talvez esteja mais preocupado em falar sobre Deus abstratamente do que propriamente relacioná-lo com a vida e a experiência humana. A teologia deve também incorporar a dimensão da crítica e da autocritica bem como encarar o desafio de ser multidimensional para abarcar a complexidade do real.

Propomos ser possível e pertinente interpretar a busca pelo sagrado, na atual sociedade, como desejo de Deus e busca de sentido para a vida. E, neste sentido, a ‘sede de Deus’ é manifestação e expressão do amor-eros/desejo de Deus em nós. A modernidade nos apresenta uma nova forma de ‘religião’, não institucionalizada, selvagem e anárquica⁸⁸⁷.

*“ [...] diante das velozes transformações pelas quais passou e passa o campo religioso, - o que hoje apresenta uma certa nebulosidade nos contornos do que se convencionou chamar “experiência religiosa” ou “sede espiritual” ou “ânsia pelo Transcendente”, não identificadas essas com os terrenos do confessional e do institucional, - é mais do que nunca urgente pensar a experiência e seu lugar dentro do pensar teológico. Mais ainda: é mais do que nunca urgente pensar a experiência em seus diversos níveis de distinção com relação à inteligência da fé que é a teologia*⁸⁸⁸.

Pensar a “experiência em diversos níveis de distinção” possibilita-nos interpretar a experiência poética como um ‘lugar hermenêutico’ para expressar a experiência do desejo de Deus⁸⁸⁹. E só o amor-eros expressa essa condição humano divina. A obra e a experiência poética de Adélia Prado nos mostram a “possibilidade de construir “novas habitações” lingüísticas para o Deus que não cessa de se revelar”⁸⁹⁰. E se releva poética e apaixonadamente; um Deus que *sente* e dá *sentido* a experiência de ser humano. *“A poesia não é uma descrição de alguma coisa, não é um comentário a respeito de nada. É uma expressão. Nesse sentido, a arte me abre para a realidade.”*⁸⁹¹. A experiência poética, como expressa Adélia Prado, é experiência de *sentido*, religiosa por excelência, que resignifica a linguagem erótica como amor e desejo transcendentais, linguagem de um Deus amor-desejo-relação que é apaixonado pelo ser humano.

Desejo e paixão na poesia adeliana

Faz-se necessário à teologia repensar o eros-amor não mais em conceitos metafísicos mas como fenômeno de relação e de encontro pessoal. A linguagem erótica na poesia adeliana pretende, entre outros aspectos, dar conta do incrível poder de sedução de Deus. *“Como existiram os santos, Deus existe /E com um poder de sedução*

⁸⁸⁵ Idem.

⁸⁸⁶ MORIN E. *Os 7 saberes necessários a educ. do futuro*, 3 ed. SP, Cortez, DF: UNESCO. 2001 p 38

⁸⁸⁷ BINGEMER, M. C. Pluralidade e Mobilidade: o hoje da experiência de Deus. *Net*. Disponível em <http://www.pio.unisal.br/ExpDeus.pdf>. acesso em 19 jun 2010

⁸⁸⁸ BINGEMER, MC. A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária. *Net*. http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/espiritualidade/experienciadeuscristao.pdf. 19/6/10

⁸⁸⁹ Aqui considerando duplamente: desejo de Deus no humano e desejo de Deus no pp Deus (pathos).

⁸⁹⁰ ROCHA, A. *Deus entre gestos, cenas e palavras. Relações entre Teologia e Arte*. São Paulo, Reflexão. 2009. p 36.

⁸⁹¹ SUPLEMENTO LITERÁRIO SEO JOÃO. Progr. de pós-graduação em Letras, Unamonte, n.2, *Net*, disponível em http://www.seojoao.com.br/revista/index.php?option=com_content&view=article&id=1150&Itemid=488, acesso em 19 jun 2010.

*indizível*⁸⁹². Na experiência da poeta⁸⁹³, o Mistério, o Inefável, o Divino é o Absolutamente Outro, e é um Outro que busca uma relação. Este contato/relação é também o desejo mais profundo do humano como lemos em ‘Genesiaco’- “convoca-me a voz do amor,/ até que eu responda/ ó Deus, ó Pai.”⁸⁹⁴. O título da poesia também é significativo, relativo ao Gênesis. “*Os vocativos/ são o princípio de toda poesia*” diz ainda o poema, que nos induz a pensar em vocativos, vocação, chamado e resposta. O poema seguinte a este - no livro O Pelicano - leva o nome de ‘Fibrilações’ e já se inicia assim: “*Tanto faz / funeral ou festim,/ tudo é desejo/ o que percorre em mim*”⁸⁹⁵. Depois do chamado, da resposta, do encontro, vem o desejo. Desejo, enquanto amor-eros-encontro é parte da expressão de um Deus-relação. O Deus que se relaciona e que vai ao encontro do ser humano comunica sua paixão. Inversamente, a paixão também é uma forma de comunicação. Deus *logos* e Deus *pathos*. Na encíclica sobre o amor, é dito o “*Logos, a razão primordial — é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor*”⁸⁹⁶. Assim, ‘um amante com toda a paixão’ está mais próximo de um Deus *pathos* do que um Deus *logos*, apático. Vilas Boas - em um capítulo de sua dissertação em que propõe ‘o desmonte de uma teologia apática’- apresenta a paixão como um tipo de comunicação:

*“Diferente do amor desinteressado, a paixão como forma de comunicação identifica no interlocutor algo de si, uma comunicação personalizada que permite a interpenetração inter-humana ou relação íntima, onde os interlocutores apaixonados não são descartáveis, mas percebidos em sua exclusividade interior. O amor como paixão não se reduz a um sentimento, mas constitui-se um código que possibilita esse sentimento na medida em que o interlocutor tem um papel de destaque e identificação mesmo em sua alteridade, sendo a paixão o meio de comunicação por excelência responsável pela comunicação entre indivíduos, não vulnerável ao reducionismo cultural e mercadológico”*⁸⁹⁷.

A linguagem erótica poética adeliãna - como forma de comunicação do desejo e da paixão humana - vem então significar pessoalidade e intimidade na comunicação entre amantes. A carência dessa pessoalidade e intimidade explicita a pouca profundidade nas relações “o que gera uma redução antropológica das relações humanas e sociais”⁸⁹⁸. O erótico também é fator de humanização. No início do poema ‘A terceira via’, Adélia se queixa apaixonadamente de Jonathan-Jesus: “*Jonathan me traiu com uma mulher/ que não sofreu por ele/ um terço do que eu sofri*”⁸⁹⁹. Mais próximo ao término da poesia, ao olhar Cristo na cruz, seu corpo é recoberto por desejo. “*adoro Cristo na Cruz./ Meu desejo é atômico,/ minha unha é como meu sexo./ Meu pé te deseja, meu nariz./ Meu espírito – que é o alento de Deus em mim – te deseja*”⁹⁰⁰. Esse olhar de quem adora (ama) Cristo na cruz, é designado pelo professor Luiz Jean Lauand⁹⁰¹ como *mirandum*⁹⁰². Para Adélia, este é um olhar apaixonado.

⁸⁹² PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995 p 246.

⁸⁹³ Gosta de ser chamada de poeta e não de poetiza.

⁸⁹⁴ PRADO, A. *O pelicano*, Rio de Janeiro, Record, 2007 p 11.

⁸⁹⁵ Idem, p. 13.

⁸⁹⁶ Op. cit. *DEUS CARITAS EST...*

⁸⁹⁷ VILAS BOAS, A. O sentido na vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade. *Net*. Disponível em http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf, acesso em 13 jun 2010

⁸⁹⁸ Idem.

⁸⁹⁹ PRADO, A. *O pelicano*, Rio de Janeiro, Record, 2007 p 67.

⁹⁰⁰ Idem, p. 68-69.

⁹⁰¹ LUAND, L. J, A linguagem mística do cotidiano, *Net*, disponível em <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11654>, acesso em 5 jun 2010.

“Você falou que o que há de comum entre o filósofo e o poeta é o *mirandum* e isso eu traduzo por *miração*. E eu acho que é isto mesmo: quando a gente está apaixonado, quando a gente experimenta a paixão, você quer segurar a pessoa e falar: “Fica na minha frente para eu te olhar...”. Não precisa nem casar, é só olhar, é só olhar...”. Tenho um poema em que eu acho que dei conta de falar isso, ‘A Terceira via’ “⁹⁰³.

“Meu espírito - que é o alento de Deus em mim - te deseja / pra fazer não sei o que com você. / Não é beijar, nem abraçar, muito menos casar / e ter um monte de filhos. / Quero você na minha frente, extático / - Francisco e o Serafim, abrasados -, / e eu para todo o sempre / olhando, olhando, olhando...”⁹⁰⁴

O *mirandum/miração* é um olhar de paixão que a poeta vivi no ordinário da vida e que acaba por revelar novas percepções. O poema “Festa no corpo de Deus” expressa a percepção do olhar de Adélia nos primeiros versos: “Como um tumor maduro / a poesia pulsa dolorosa, / anunciando a paixão: “Ó crux ave, spes única/ Ó passiones tempore”. / Jesus tem um par de nádegas! / Mais que Javé na montanha / esta revelação me prostra”⁹⁰⁵. Adélia vê pelo ‘avesso’ da cruz, subjaz a imagem do par de nádegas de Jesus crucificado. A ‘festa’ no corpo de Deus denuncia ‘flagelos’ corporais: “Nisto consiste o crime, / em fotografar uma mulher gozando / e dizer: eis a face do pecado. / Por séculos e séculos / os demônios porfiaram / em nos cegar com este embuste” (Idem). Ao mesmo tempo, anuncia que o corpo exposto na cruz revela o amor do corpo:

“E teu corpo na cruz, suspenso. / E teu corpo na cruz, sem panos: / olha para mim. / Eu te adoro, ó salvador meu / que apaixonadamente me revelas / a inocência da carne. / Expondo-te como um fruto / nesta arvore de execração / o que dizes é amor, / amor do corpo, amor” (Idem).

‘Festa no corpo de Deus’ faz um itinerário que se inicia no corpo de Jesus (na cruz) – corpo humano de Deus - passando pelo corpo da mulher e retornando ao corpo de Jesus na cruz. Não remete à paixão de Cristo enquanto dor física e corporal, mas a paixão vivida na cruz parece estar associada ao gozo no corpo feminino, à revelação da inocência da carne e ao amor do corpo. A cruz revela um corpo quase nu: “E teu corpo na cruz, sem panos”. E o título parece indicar a experiência vivida no *mirar* a cruz: festa no corpo de Deus. Segundo Frei Betto, “a teologia subjacente a seus poemas transpõe o limiar do maniqueísmo e resgata a unidade semítica da Bíblia, onde conhecer e experimentar são sinônimos, e a proclamação canônica da fé afirma ‘a ressurreição da carne’”⁹⁰⁶.

Desejo e paixão são expressões humanizadoras do amor-eros, que por ser amor, só subsiste em Deus, porque Deus é amor (1Jo 4,8). O ‘*logos*’ teológico não consegue expressar a dinâmica de humanização proposta em uma relação amorosa erótica, e com isso, o discurso sobre o amor envereda por caminhos metafísicos; entretanto a experiência poética de Adélia Prado – que pela interpretação dos proto-humanistas medievais seria uma *poeta theologus* - e sua obra abre-nos novas possibilidades para pensar uma passagem da teodicéia à patodicéia⁹⁰⁷, onde “a poesia é o sacramento da paixão”⁹⁰⁸.

⁹⁰² A capacidade de perceber no comum e no diário aquilo que é incomum e não-diário. Tarefa tanto de filósofos quanto de poetas.

⁹⁰³ LUAND, L. J. Conferências de filosofia. Alguns textos I. *Net*. Disponível em <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, acesso em 3 jun 2010.

⁹⁰⁴ PRADO, A. *O pelicano*, Rio de Janeiro, Record, 2007 p 69.

⁹⁰⁵ PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995 p 279.

⁹⁰⁶ CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA, n 9. SP, Instituto Moreira Salles, 2000, p. 125.

⁹⁰⁷ VILLAS BOAS, A. O sentido na vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade. *Net*. Disponível em http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf, acesso em 13 jun 2010. O autor propõe uma Teologia da Paixão como hermenêutica para uma apaixonante experiência cristã. Trabalha com o conceito de pathos em Deus como lugar comum à Teologia Moderna e Contemporânea.

Bibliografia

- BERNARDO, V. C. A. A estética do amor em Salomão e Adélia Prado, Net, disponível em <http://revistas.unoeste.br/revistas/ojs/index.php/ch/article/viewFile/200/104>
- BINGEMER, M. C. Transcendência e corporeidade. Net. Disponível em http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF
- ___ Pluralidade e Mobilidade: o hoje da experiência de Deus. Net. <http://www.pio.unisal.br/ExpDeus.pdf>
- ___ A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária. Net. Disponível em http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/espiritualidade/experienciadeuscristao.pdf
- CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000
- CRUZ, E. M.A bíblica poesia de Adélia Prado, Net, disponível em <http://www.portradsasletras.com.br/pdtl2/sub.php?op=literatura/docs/biblicaadeliaprado>
- DEUS CARITAS EST, Net, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html
- ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro, Record
- GAUDIUM ET SPES, Net, disponível em http://www.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html
- LUAND, L. J. Conferências de filosofia. Alguns textos I. Net. Disponível em <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>
- ___ A linguagem mística do cotidiano, Net, disponível em <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11654>
- MORAES, Eliane, palestra transmitida pela TV Cultura – SP, em 23 / 05 / 2005
- MORIN E. *Os sete saberes necessários a educação do futuro*, 3ed. SP Cortez, DF: UNESCO. 2001
- PRADO, A. *O pelicano*, Rio de Janeiro, Record, 2007
- ___ PRADO, A. *Poesia Reunida*, 4ª ed. São Paulo: Siciliano, 1995.
- ROCHA, A. *Deus entre gestos, cenas e palavras. Relações entre Teologia e Arte*. SP, Reflexão. 2009.
- SACROSANCTUM CONCILIUM, Net, disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html
- SUPLEMENTO LITERÁRIO SEO JOÃO. Programa de pós-graduação em Letras, estudos literários da Unamonte, n.2, Net, disponível em http://www.seojoao.com.br/revista/index.php?option=com_content&view=article&id=1150&Itemid=488
- VILLAS BOAS, A. *A categoria do pathos para apreensão da realidade no labor teológico a partir da metáfora do beijo*. Rio de Janeiro, 2010. Mimeografado.
- ___ O sentido na vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade. Net. Disponível em http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf

A paixão – analisada na obra de Drummond de Andrade – vem traduzida como “capacidade de sair de si e sentir a vida”. A paixão expressa o “inquieta cordis” na busca de sentido. Indica assim, um caminho emocional para se chegar até Deus que inclui também a percepção do ser humano como homo patiens. Inicia, então, uma trajetória teopoiética em que busca resgatar o equilíbrio ente logos e pathos. O pathos de Deus é um “mover salvífico de Deus em direção a humanidade” e expressa desejo de amor. A kenosis é a expressão desse pathos, fruto de desejo e decisão que co-move Deus em direção ao ser humano, sua paixão. Villas Boas vê o teólogo como o cupido de Deus, pois “deve encontrar os caminhos para o kerigma cristão atingir o *pathos* humano, e a única palavra que cabe aqui é a poesia”.

⁹⁰⁸ VILLAS BOAS, A. *A categoria do pathos para apreensão da realidade no labor teológico a partir da metáfora do beijo*. Rio de Janeiro, 2010. Mimeografado.

O Sagrado e o Riso na Comédia *Dulcitius* da monja Hrosvitha de Ganderchein

Leyla T. Brito da Silva⁹⁰⁹

I. Um breve excuro através riso medieval

O riso, faculdade estritamente humana, situada na injunção do físico com o psíquico, resulta da relação da natureza empírica corpórea com as instâncias íntimas da psique. Ao aduzir formas de pensamento, o riso, no curso da história, mostrar-se-á, obliquamente, conveniente e transgressor,⁹¹⁰. Nesse sentido, na Idade Média, será interpretado na esteira da transgressão, pelos pais da teologia cristã, tendo em vista que, para além da expressão de pura alegria, apresentará as faces do sarcasmo, do escárnio, do burlesco, do grotesco, da licenciosidade corporal. Portanto, em sua multiformidade, os domínios do riso se insinuam pelas imperfeições e subversões humanas, indo, portanto, na contramão da ascese cristã, que sufoca a corporeidade com o peso de interditos, restrições, medos e intimidações.

Numa dimensão mais filosófica, o riso presta-se, por assim dizer, à percepção da condição humana, na medida em que pode servir a “uma constatação de decadência, e, ao mesmo tempo, um consolo, uma conduta de compensação, para escapar ao desespero, à angústia: rir para não chorar.”⁹¹¹ Diante disso, para o Cristianismo medieval, rir da própria miséria, não condiz com a doutrina que apregoa a alegria reservada à intimidade da alma, cuja felicidade situa-se apenas na comunhão com Deus, e cuja salvação é alcançada pelo caminho da penitência da carne. A esse propósito diz Santo Agostinho:

Eu suponho que fazeis essa pergunta: É melhor rir que chorar? Quem não responderia: Eu prefiro rir? Contudo, para nos fazer amar a dor salutar da penitência, o senhor fez das lágrimas um dever e do riso uma recompensa.⁹¹²

Santo Agostinho, em suas reflexões teológicas, demarca as fronteiras da dicotomia corpo-espírito. À medida que encerra a conduta cristã na instância espiritual, confrange a dimensão da corporeidade à concupiscência da carne que remonta ao pecado original. Sob a perspectiva da Igreja Medieval, a seriedade e a retidão marcarão o domínio do sagrado.

No entanto, tal postura não conseguiu anular de todo a visão de mundo cômica presente na cultura profana e pagã, que circundava a Igreja, principalmente no período carnavalesco. O historiador russo Mikahil Bakhtin, no seu *A Obra de François Rabelais e a Cultura popular Medieval*, buscando empreender um estudo mais profícuo sobre a obra *rabelaisiana*, marcada pelo signo da matéria cômica do povo, desenvolve um

⁹⁰⁹ Docente do Departamento de Ciências das Religiões - UFPB

⁹¹⁰ Para Gorge Minois, a história do riso dá-se numa alternância entre a conveniência e a subversão. Entre os gregos antigos o riso é divino, o riso é a marca da suprema liberdade dos deuses. Rir também faz parte da coesão social grega, reforçada nos rituais dionisíacos, em que o retorno ao caos primitivo conserva a estabilidade das normas sociais. Já entre os cristãos o riso se mostrará transgressor no limite, conforme veremos ao longo desse trabalho. (MINOIS, G. *História do riso e do Escárnio*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: UNESP, 2003.)

⁹¹¹ MINOIS, G. op. cit., p. 113.

⁹¹² AGOSTINHO, *Du libre arbitre*, I, 8. apud, MINOIS, p. 127 (Grifo nosso)

quadro de compreensão sobre o riso e suas manifestações na cultura popular medieval, partindo da dualidade sagrado-profano. Para o autor, a Idade Média apresenta a coexistência de duas visões das relações humanas e de mundo: uma assenta-se na seriedade, que emoldura o domínio religioso e feudal; a outra diz respeito a uma visão cômica do mundo que caracteriza essencialmente a cultura popular, não-oficial, criadora de um *segundo mundo*, exterior à Igreja e ao Estado. Para Bakhtin o tom sério que assinalava o discurso oficial da Idade Média caracterizava a marca de opressão e de recalque e que subjuguava o povo, na ideologia do medo, da docilidade, da fraqueza e da resignação.

Ainda de acordo com Bakhtin, essa duas posturas ante o mundo, marcadas pelos domínios do grave e do cômico, estão inscritas na história desde os estágios primitivos da civilização ocidental. No entanto, o lugar do riso, nas culturas ancestrais, não se encerrava em zonas proscritas de conduta, mas caminhava paralelamente com a perspectiva grave do mundo, na medida em que, assim como havia os ritos sérios de *práxis* solene, também existiam os ritos cômicos que direcionavam às divindades palavras de burla e blasfêmia. “Nas etapas primitivas, dentro do regime social que não conhecia nem classes nem Estados, os aspectos sérios e cômicos das divindades, do homem e do mundo eram, segundo todos os indícios, igualmente sagrado, e igualmente, poderíamos dizer, oficiais”.⁹¹³ À medida que se acentua a separação das classes e se reforça o regime de Estado, a expressão cômica sai da cena oficial, transformando-se na principal forma de expressão da cultura popular, ao mesmo tempo em que a gravidade transforma-se no tom dominante do discurso elevado. Desse modo, a matéria cômica passa a ser compreendida como marca característica do populacho em relação ao que é nobre. Horácio, com sua *Ars Poética*, numa Roma imperial orientada pela Retórica na formação do homem nobre, já demarcava as fronteiras do cômico, em seu tratado sobre a poesia. Acerca dos gêneros poéticos, dentre os quais se destacam a tragédia e a comédia, Horácio define ambos os gêneros numa perspectiva sócio-retórica, inscrevendo a comédia na ambiência popular, tendo em vista que, para o teórico, os personagens adequados, ao desenvolvimento de uma ação cômica, os tipos populares, deveriam expor-se através de uma linguagem de “baixo estilo”. Em contraposição, a arte trágica seria demarcada pela nobreza de seus personagens, os grandes heróis trágicos, cujo estilo do discurso deveria caracterizar-se pelo “tom elevado”. É pela adequação estética (*decorum*) que a linguagem do herói trágico (um nobre) deve ser composta em tom elevado, e não na linguagem comezinha da plebe, que caracteriza o cômico.⁹¹⁴

A cultura medieval, ainda que recalcada pela formalidade oficial do Estado e da Igreja, terá a sansão do carnaval como via legítima para a manifestação de uma das formas primordiais da civilização humana, qual seja, a “festividade”. A *essência da festa*, como propõe Bakhtin, situa-se nos “*fins superiores* da existência humana” que apontam para os ideais como a universalidade, a liberdade, a igualdade e a abundância, suspendendo, ainda que momentaneamente, as agruras e imposições do mundo real. No carnaval, o povo representa a própria vida, parodiando-a e invertendo-a; uma vida melhor, nova, livre, transfigurada, movida pelo riso. O sentido do carnaval, fundamentado na liberdade, presta-se ao renascimento e à renovação do mundo, na medida em que insere o homem numa nova realidade, livre das instituições vigentes, com suas regras, hierarquias, privilégios e tabus.⁹¹⁵ Já as festas oficiais da Idade Média,

⁹¹³ BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo HUCITEC, 2008, p.5.

⁹¹⁴ HORÁCIO. *Arte Poética*. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 61. (v. 220-230)

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

tanto as da Igreja como as do Estado, ratificavam o mundo em vigor, com suas amarras, normas e tabus religiosos. Diante disso, Bakhtin diz que “o tom da festa oficial só podia ser o da seriedade, sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho.”⁹¹⁶

A expressão do cômico carnavalesco, por suas formas concretas e sensíveis, se deixa captar, sobretudo, pela forma artística de mimetização da vida, que traz aos olhos a presentificação corpórea das *práxis* humana, qual seja, o teatro. De acordo com Bakhtin, a ambiência carnavalesca, não distingue o tablado da platéia. Todos vivenciam igualmente o carnaval, que é para todos, formulando um mundo alternativo, com sua própria lei, a da liberdade.

O teatro, sendo a arte da corporeidade, não condiz com o enquadramento conceitual social, religioso e ideológico proposto pela Igreja, haja vista que o signo do corpo passará para as zonas proscritas de atuação humana. Como afirma Le Goff,

De todas as grandes revoluções culturais ligadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente, uma das maiores é a que diz respeito ao corpo. Na antiguidade, a te as doutrinas que privilegiavam a alma, não concebiam virtude ou bem que não exerce com a mediação do corpo. A grande reviravolta na vida quotidiana dos homens que bas cidades [...] suprimiu o teatro, o circo, o estádio e as termas, espaços de sociabilidade e de cultura, que a vários títulos exaltavam ou utilizavam o corpo, foi o remate da derrota doutrinal do corporal.⁹¹⁷

Nessa perspectiva, o teatro cômico apresenta uma natureza, aos olhos da Igreja, duplamente coibível, por conjugar o riso e o corpo. Não obstante, a cena sagrada não deixou de outorgar espaço para a dramaturgia cômica. O riso é irreprimível. Ora, o que a igreja não pôde destruir, ela assimilou, dando uma conveniente moldura a qualquer matéria, que, a priori, poderia trazer a desordem das ideologias institucionais. Assim, o domínio do cômico eleva-se ao altar, com roupagens “adequadas”. A esse respeito, Minois afirma que:

O Cristianismo, não pode eliminar o riso, começa a ssimilá-lo. A Igreja, a pesar de sua rigidez de fachada, tem um extraordinário poder de adaptação. Entre os séculos IV e VIII ela adquire o viés da cultura pagã. [...] Assim o riso é recuperado depois de ter sofrido uma necessária depuração.⁹¹⁸

O riso, portanto, adentra a cena sagrada como uma alternativa de aliviar as formas rígidas e tediosas das homilias. Nesse ponto, a matéria cômica, ao manter os ouvintes despertos, colabora com a memorização das mensagens moralistas transmitidas. Essa preocupação, entre os pregadores, de usar a ferramenta do riso como recurso doutrinário está amplamente registrada em diversos escritos de teóricos da pregação. George Minois faz referências à discussão desses teóricos do século XIII, sobre as vantagens em se admitir o humor nos sermões. Dentre essas referências destaque-se a de Jacques de Vitry que, numa perspectiva realista, empreende forças para orientar os pregadores a não permitirem que o tédio se abata sobre as cabeças dos fiéis: “ para edificá-los e também para acordá-los quando, fatigados e tomados pelo tédio, eles começam a cochilar, é preciso reanimá-los com a ajuda de exemplos divertidos e apresentar-lhes histórias para que em seguida, acordados, eles prestem atenção à palavras sérias e úteis.”⁹¹⁹ Paradoxalmente, o drama cômico, com sua linguagem

⁹¹⁶ Idem.

⁹¹⁷ GOFF, Jacques Le. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.145.

⁹¹⁸ MINOIS, G. op. cit., p. 138.

⁹¹⁹ MINOIS, G. op. cit. p. 215.

grotesca, burlesca, e licenciosa, em favor da memorização das “palavras úteis”, passará a ser admitido como via para o alcance do interesse dos ouvintes, na medida em que apresenta dois recursos bastante efetivos, o humor e a linguagem corporal.

II. Do riso à moral: a comédia *Dulcício* de Hrosvitha de Ganderheim

A obra cômica da monja Hrosvitha de Ganderheim é emblemática dessa aceitação do riso no espaço sagrado cristão. De família nobre, nascida no século X, Hrosvitha passou grande parte de sua vida como monja no convento beneditino de Ganderheim, na Alemanha. Sendo a primeira mulher de que se tem notícia a escrever uma peça teatral e primeira autora da literatura alemã, embora escrevendo em latim, Hrosvitha escreveu seis peças cômicas baseadas nas comédias latinas de Terêncio, contudo, estruturadas por temas cristãos, quais sejam, *Galicano*, *Dulcício*, *Calímaco*, *Abraão*, *Paphnucio*, *Sabedoria*. Não se sabe da abrangência que alcançou tais peças, se se limitaram ao divertimento das colegas de convento da dramaturga, ou se atingiram grandes públicos. Mesmo diante dessas imprecisões, pode-se aferir a relevância dos escritos cômicos da monja, na medida em que resistiram ao tempo, chegando até os dias atuais na íntegra. Segundo consta no prefácio do conjunto das peças, no qual a própria monja faz ponderações sobre sua arte, a autora censura o gosto pelos vão prazeres dos textos pagãos que se opunham aos sólidos valores da literatura sagrada.

Plures inveniuntur catholici [...], qui, pro cultioris facundia sermonis, gentilium vanitatem librorum utilitati praeferunt sacrarum Scripturarum.⁹²⁰

Há muitos católicos, que, cultuadores da estética das palavras, preferem as vanidades dos livros pagãos à utilidade dos escritos sagrados.

Na tentativa de contrapor-se às temáticas dos textos da antiguidade clássica, *Horsvitha* utiliza-se da própria forma dos textos que contesta para passar a mensagem cristã, como que respondendo contrariamente a cada tema de que se utilizou o comediógrafo Terêncio.

Dentre as seis peças da monja, a comédia *Dulcício* caracteriza-se pela abordagem do feminino cristão em oposição ao feminino expresso nos textos cômicos da antiguidade latina, nos quais o principal elemento impulsionador das personagens de jovens mulheres é a realização amorosa. Contrariamente, o enredo de *Dulcício* concentra-se na heróica trajetória de três virgens cristãs, Quíona, Ágape e Irene que relutam em ceder às investidas amorosas do general Dulcício, e que preferem a tortura e a morte, à abjuração de sua fé, resistindo aos ritos pagão dos deuses romanos. A ação dramática encerra-se com o triunfo das virgens que, mortas, alcançam o estatuto de mártires da fé e dos valores cristãos. Apesar de a peça ter como núcleo o tom solene, ficando claro que a temática cristã não pode ser maculada pelo riso, a matéria cômica entremeia-se por toda a ação dramática, encarnando-se na figura burlesca de Dulcício.

A ação inicia-se com a cena em que o governador Diocleciano, tendo tomado conhecimento da nova fé que as irmãs professam, exige-lhes que abandonem a “inútil novidade da superstição cristã”⁹²¹ (*inutilem Christianae novitatem superstitionis*⁹²²) vergando-se aos deuses romanos. Inflexíveis em sua fé, as moças são conduzidas à prisão, onde permanecerão sob a vigilância do chefe da guarda Dulcício. A caracterização do personagem Dulcício, de antemão, está sugerida em seu próprio nome, primeiro registro configurador do *ethos* do personagem. O nome latino *Dulcitus*, um nome próprio masculino, cuja forma portuguesa é “Dulcício”, constituiu-se do

⁹²⁰ HOROSVITHA. Prefácio ao conjunto de sua obra dramática. A tradução do trecho é de nossa responsabilidade.

⁹²¹ Todas as traduções dos trechos em latim da peça *Dulcício* são de nossa responsabilidade.

⁹²² O texto original latino foi retirado do site *Bibliotheca Augustana*: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Hrotsvitha/hro_dr02.html

adjetivo *dulcis* acrescido da partícula *-ius*, indicativa do grau de superioridade dos adjetivos. Assim, numa tradução literal, “Dulcitus” seria “o mais doce”, isto é, o “sedutor”. Não é à toa que a primeira fala dessa *persona* ante a presença das irmãs, na cena II, faz jus ao que seu nome sugere:

Papae! quam pulchrae, quam venustae, quam egregiae, puellulae! Oh! Que mocinhas belas, atraentes e distintas!

Interessante notar que um dos qualificativos dados por Dulcício às meninas, etimologicamente é sugestivo de erotismo, a saber, *venustae*, do qual se pode extrair o nome da deusa do amor erótico, Vênus. E é tomado por Vênus que o personagem perfaz sua trajetória cômica por toda a ação da peça.

Ao reconhecer a “formosura” (*venustas*) das irmãs, imediatamente, ele afirma seu desejo amoroso:

Exaestuo illas ad mei amorem trahere. Ardo-me em possuí-las com meu amor.

Contudo, como os soldados asseguraram, as virgens são, “firmes em sua fé” (*stabiles fide*), de modo que não cederão às investidas do chefe da guarda. Nem mesmo que este tente conquistá-las “com carícias” (*blandimentis*), nem tão pouco com a imposição de “suplícios” (*suppliciis*). O ardor de Dulcício pelas moças o faz guardá-las na dispensa da cozinha, em vez de encerrá-las como prisioneiras numa cela, para que, assim, pudesse facilmente visitá-las.

A cena IV, na qual Dulcício, irrefletidamente, tentará possuir as virgens, constitui-se do núcleo da matéria cômica na peça. Vale a pena transcrever as ações burlescas de Dulcício, dignas dos mais hilariantes quiproquós das comédias de Terêncio. Ao ouvirem barulhos do tilintar de panelas, as irmãs, presas na dispensa, procuram descobrir o que causa a desordem advinda da cozinha, e logo constatarem que se trata de Dulcício. Assim se desenvolve a cena de maior apelo cômico:

Chionia: quid sibi vult collisio ollarum, |caccaborum et sartaginum?

Hirena: lustrabo. accedite, quaeso, per rimulas perspicite!

Agapes. quid est?

Hirena: ecce, iste stultus, mente alienatus, aestimat se nostris uti amplexibus.

Agape. quid facit?

Hirena: nunc ollas molli fovet gremio, nunc sartagines et caccabos amplectitur, mitia libans oscula.

Chionia: ridiculum.

Hirena: nam facies, manus ac vestimenta adeo sordidata, adeo coinquinata, ut nigredo, quae inhaesit, similitudinem Aethiopsis exprimit.

Agape: Decet, ut tallis appareat corpore, quallis a diabolo possidetur in mente.

Quiona: O que ele quer com essas batidas nas caçarolas, nos tachos e nas panelas?

Irena: Vou sondar. Aproximai, espiai pela brechinha.

Ágape: O que é?

Irena: Olha aí, esse imbecil e louco, acredita que está em nossos braços.

Ágape: O que faz?

Irena: Ora encosta as caçarolas no peito, como num abraço, ora, sequioso, acaricia os tachos e frigideiras com doces beijos.

Quiona: Ridículo!

Irena: As faces, as mãos e as vestimentas ficaram sujas. Está completamente emporcalhado. A fuligem incrustou na pele de tal modo que ele se assemelha a um negro etíope.

Ágape: Convém que assim apareça, como que possuído pelo diabo.

Qual um louco (*stultus*), Dulcício acreditando estar diante das irmãs, abraça e beija as panelas sujas de fuligem que o fazem enegrecer, ao ponto de parecer um etíope (*Aethiopsis*), daí, então, a dar a impressão de possuído pelo diabo (*quallis a diabolo possidetur*). Nesse momento da ação dramática, a matéria cômica insurge em duas instâncias, na loucura e no erotismo, que convergem, na perspectiva das virgens cristãs, para os domínios do diabo. O chefe Dulcício muito se assemelha à figura medieval do “bufão”, do “bobo”, uma *persona* marcada pela demência que faz rir. Na Idade Média, o bobo inscreve-se numa posição quase oficial, nos municípios, nas corporações, ao patamar máximo de “bobo do rei”. No centro das manifestações sociais, a loucura do

bobo apresenta uma natureza ambígua, por agregar, a um só tempo, a subversão da ordem que evoca o poder do diabo com a inocência da demência, que inspira o sentimento de piedade, dando o aval a todas liberdades. Do ponto de vista sagrado, o louco será associado ao diabo, porque evoca a reviravolta dos valores, libera as forças naturais, no caso de Dulcício, a pulsão erótica.

Não por acaso, a monja compõe a dimensão diabólica da peça na figura de um bufão. Os domínios do erotismo, que servem de contraponto para a conduta cristã encarnada pelas irmãs, são elaborados de maneira a sublinhar o caráter de gravidade emoldurante da *práxis* cristã. Em oposição à degradação feminina, predeterminada pelo pecado original que impõe à mulher o papel de agenciadora das tentações, a caracterização das irmãs estão isentas das tendências viciosas, que na peça apresenta-se sob a máscara da loucura. A bufonaria de Dulcício, mimetização não apenas dos personagens cômicos de Terêncio, mas também das manifestações culturais do contexto imediato da obra de Hrosvitha, faz do riso meio para o escárnio, para a ridicularização do diabo. A pulsão erótica é risível porque é desarrazoada, na medida em que a face da loucura, de alguma maneira, alivia o horror da presentificação, seja no palco, seja através da imagética subsistente no processo de leitura.

Apesar do tom sério que caracterizava a cultura medieval oficial, o riso, imerso na esfera discursiva da Igreja, servindo como recurso de moralidade, legítima a zombaria, mas apenas aquela que se volta contra o mal. No *Dulcício*, os domínios do cômico restringem-se à *persona* que representa a humanidade decaída, apartada da ascese cristã. Numa fusão do cômico com o sério, a referida peça direciona o riso, não para questionar e subverter o sagrado, mas para reforçá-lo. Aproximando o fiel da cultura que lhe espontânea, a cultura da derrisão, Horosvitha parece concordar que os domínios do riso, alheado das concepções de mundo oficiais, fundamentadas numa unilateralidade de percepção, é necessário para criar uma válvula de escape que dê vazão à uma condição propriamente humana, o riso e autoderrisão, para lembrar Alcuino - *homo est substantia animata, rationalis, mortalis, risus capax*.

Referências Bibliográficas

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo HUCITEC, 2008.

BERTHOLD, Margot. *História Mundial do Teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GOFF, Jacques Le. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

HORÁCIO *et alii*. *Arte Poética*. São Paulo: Cultrix, 2008.

LUNA, S. *A Tragédia no Teatro do Tempo: das origens clássicas ao drama moderno*. João Pessoa: Idéia, 2008.

MINOIS, G. *História do riso e do Escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003.

Site *BibliothecaAugustana*: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Hrotsvitha/hro_dr02.html

O Sentido do Ícone na Ortodoxia e a Trindade de Andrei Roublev

Wilma Steagall De Tommaso⁹²³

Resumo: A comunicação tem como objetivo apresentar a visão da Igreja Ortodoxa sobre os ícones, a arte sacra. O ícone é uma imagem litúrgica e também uma visão anti-naturalista desse mundo, pois apresenta para o fiel o mundo espiritual, proposta que se opõe à arte religiosa do Ocidente. Assim como a palavra, a imagem exprime os dogmas e os ensinamentos da fé da Igreja Oriental. Pretende-se também ressaltar a importância da veneração dos ícones sagrados, aspecto essencial na liturgia ortodoxa. Para demonstrar esses aspectos tão diversos da visão ocidental da arte sacra, analisar o ícone da Trindade de Andrei Roublev, monge russo do século XIV que retrata a Hospitalidade de Abraão onde, no entanto, só aparecem os três anjos. Esse ícone apresenta em cores o dogma cristão da Santíssima Trindade: uma obra prima artística e teológica.

Palavras-chave: Ícone – Ortodoxia – Arte Sacra – Trindade – Andrei Roublev

The Sense of the Icon in the Orthodoxy and Trinity by Andrei Roublev.

Abstract

Communication aims to present the vision of the Orthodox Church over the icons, the sacred art. The icon is a liturgical image and also an anti-naturalist view of that world, because it shows to faithful the spiritual world, a proposal that is opposed to religious art in the West. Like word, the image expresses the dogmas and teachings of the faith of the Eastern Church. It is also intended to emphasize the importance of the veneration of holy icons, which is essential aspect in the Orthodox Liturgy. To demonstrate these aspects as diverse vision of Western sacred art, analyze the icon of the Trinity Andrei Roublev Russian monk of the fourteenth century that shows the Hospitality of Abraham, where, however, appear only the three angels. This icon presents in colors the Christian dogma of the Trinity: an artistic and theological masterpiece.

Keywords: Icon - Orthodoxy - Sacred Art - Trinity - Andrei Roublev

1-A arte sacra no Oriente

1.1. Introdução

Em razão do Cisma que ocorreu entre a Igreja no Oriente e Ocidente em 1054, teve origem a Igreja Ortodoxa Grega. Foi o primeiro grande Cisma do cristianismo e rompeu com a unidade da Igreja. Esta crise que teve o seu auge no século XI, havia se iniciado séculos antes, quando o imperador romano Constantino decidiu transferir a capital do Império Romano para a cidade grega de Bizâncio, depois chamada Constantinopla, hoje Istambul.

A separação excluiu a Igreja do Oriente de muitas influências vitalizadoras que fortaleceram a Igreja no Ocidente. O surgimento de cidades, nações e da classe média, afora os movimentos culturais da Renascença e a Reforma, não atingiram a Igreja no Oriente, enquanto que a Igreja Católica Romana do Ocidente esteve sujeita a estas influências e se fortaleceu, ou pela

⁹²³ Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC/SP, Mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP. Instituição financiadora da pesquisa: CAPES

assimilação dos quadros favoráveis ou pela reação contra aquilo que parecia perigo a Roma.⁹²⁴

No que diz respeito à arte, antes mesmo do rompimento da Igreja do Oriente com a Igreja de Roma, houve a séria questão da finalidade apropriada da arte em igrejas. Isto levou as regiões orientais de fala grega do Império Romano, cuja capital era Constantinopla, a recusarem a liderança do papa latino. Houve também a crise iconoclasta no século VIII. Havia os crentes contrários a toda e qualquer imagem de natureza religiosa: os chamados iconoclastas e havia o grupo que pensava de forma contrária, os iconófilos, para quem as imagens não eram apenas úteis do ponto de vista didático, mas eram também sagradas.

Se Deus em sua misericórdia pôde revelar-se aos olhos dos mortais na natureza humana de Cristo, porque não estaria também disposto a manifestar-se em imagens? Não adoramos essas imagens por si mesmas, como fazem os pagãos. Adoramos Deus e os santos através das imagens ou além delas.⁹²⁵

A partir da vitória dos iconófilos, depois de um século de repressão, as pinturas das igrejas não poderiam mais ser encaradas como meras ilustrações, eram consideradas reflexos misteriosos do mundo sobrenatural. A Igreja Oriental não mais permitiu que artistas seguissem sua inspiração ou fantasia na criação das obras, somente as figuras consagradas por uma tradição de séculos seria aceita.

As raízes do conflito da questão iconoclasta eram muito profundas: no plano teológico envolviam a questão básica da relação entre o humano e o divino na pessoa de Cristo, enquanto social e politicamente refletiam uma luta pelo poder entre Estado e Igreja.⁹²⁶

Embora essa crise tenha reduzido muito a produção de imagens sagradas, pois se prolongou durante mais de um século de 726 a 843 d.C., não conseguiu eliminar as imagens, mas contribuiu para que houvesse uma fusão harmoniosa entre o ideal espiritualizado e a beleza humana.

Na arte oriental, as representações dos santos e santas, não são simples objetos de culto. São mais que isso, instrumentos que demonstram, na tradição cristã, o poder estimulante e um verdadeiro ponto de apoio para os crentes, no exercício de suas orações. As representações dos santos e santas são a consequência da encarnação divina, por isso, elas mesmas a essência do cristianismo. Dito de outra forma, os santos tiveram acesso à hierarquia divina e adquiriram o direito de serem representados em imagens, pois possuem o dom de converter o profano em sagrado. Por intermédio da imagem, além de se render homenagem ao santo, sua figura se torna um *eikon*: ou seja é uma representação munida de uma função intercessora, por isso, não pode ser objeto de livre interpretação dos artistas, pois eles devem ser o próprio testemunho da realidade não ilusória da encarnação divina.⁹²⁷

Os ícones traduzem uma deificação sem, no entanto, suprimir o caráter humano. Assim, a imagem sagrada deve mostrar a vida e a atividade do santo na terra, mostrando que ele soube justamente fazer uma ação em direção ao espiritual qualquer que ela tenha sido. Dessa forma, os santos e santas, representados individualmente ou não pelos iconógrafos, são componentes de uma estrutura iconográfica complexa que deve ter a mesma significação litúrgica, dogmática e educativa como a Escritura.

1.2 A Arte Bizantina

⁹²⁴ Earle E. CAIRNS. *O cristianismo através dos séculos*. p.167

⁹²⁵ Ernest H. GOMBRICH. *A história da arte*. p.137-138

⁹²⁶ H.W. JANSON; A.F. JANSON. *Iniciação à história da arte*. p.99

⁹²⁷ André PALEOLOGUE. Marie Madeleine dans la tradition byzantine. In: Eve DUPERRAY (Ed.) *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. p.163

A Igreja Ortodoxa ⁹²⁸ conservou intacta uma riqueza imensa no domínio da liturgia e do pensamento da patrística, mas também no que se refere à arte sacra. Um ícone mais que uma imagem, uma decoração, ou mesmo uma ilustração dos textos bíblicos, é algo maior para os ortodoxos: equivale à mensagem evangélica, um objeto cultural que faz parte integrante da liturgia ⁹²⁹.

As imagens, ícones: *eikon* em grego significa imagem, apareceram muito cedo no mundo cristão na arte das catacumbas — arte funerária plena da alegria para os cristãos, cuja grande novidade era a ressurreição. Por ter se originado e se propagado no Império Romano do Oriente — Bizâncio, mais tarde Constantinopla e hoje Istambul — tem uma característica diáfana, isto é, uma arte do Mistério a serviço da liturgia católica. ⁹³⁰

Desde sua origem, os ícones na história da Igreja, não eram considerados como uma obra artística. Já os primeiros iconógrafos, monges que escreviam os ícones, cuidavam de retratar com cores e pinturas o que estava escrito nas Escrituras. O ícone não é, para os católicos ortodoxos, uma arte pedagógica, mas mistagógica que apresenta ao fiel o mundo transcendente. A arte bizantina é uma mescla de cultura, arte, história e fé.

Representando Cristo na glória, rodeado pela Igreja e pelo mundo — quer dizer a presença de Deus no seio da realidade cósmica orientada para a sua realização — os ícones que figuram sobre a iconostase — fundo que separa a mesa da comunhão da nave — exprimem de forma visual a peregrinação vivida no decorrer da liturgia.

O ícone transmite o conteúdo da Sagrada Escritura não sob a forma de um ensino teórico, mas de uma maneira litúrgica, isto é, de um modo vivo, dirigindo-se a todas as faculdades do homem. Transmite a verdade contida na Escritura à luz de toda a experiência espiritual da Igreja, da sua tradição. Por outras palavras corresponde à Escritura, da mesma maneira que lhe correspondem os textos litúrgicos. Com efeito, esses textos não se limitam a reproduzir a Escritura tal qual, são como que tecidos dela: o ícone, representando visivelmente diversos momentos da história sagrada, transmite de forma visível o seu sentido e o seu significado vital; eis porque a unidade da imagem litúrgica e da palavra litúrgica tem uma importância capital, porque estes dois modos de expressão constituem uma espécie de controle de um sobre o outro; vivem a mesma vida e têm no culto uma ação construtiva comum ⁹³¹.

O Ícone é uma escola do olhar que por meio de cores, símbolos e de perspectiva inversa ⁹³², se abre à transcendência, introduz o fiel que o contempla ao invisível, ao essencial denominado hipóstase, (o que está sob a substância), à Presença divina.

Caso contrário é o da imagem piedosa, a pintura religiosa e profana que coloca o olhar e impõe uma visão das coisas ligadas à dimensão histórica ou contextual, uma

⁹²⁸ A Igreja oriental ficou conhecida como Ortodoxa (aquela que oferece ao Senhor o verdadeiro louvor) depois do cisma com a Igreja do ocidente (a Católica Romana) no ano de 1054.

⁹²⁹ L. Ouspensky, Léonide. *La théologie de l'icône*: dans l'Église Orthodoxe. p.9

⁹³⁰ C. Pastro., *Arte Sacra* : o espaço sagrado hoje. p 151

⁹³¹ L.Ouspensky. *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*. p. 164-165.

⁹³² A perspectiva normal, tal qual como a conhecemos hoje, onde o ponto de fuga converge no horizonte, foi descoberta pelo arquiteto fiorentino Brunelleschi na época do Renascimento. A perspectiva inversa, modo particular de representação resulta de desenhar o objeto em um espaço fazendo convergir as linhas de fuga na direção do observador. R. Leauistic. *Écrire une icône*: initiation aux techniques.p .29-30.

visão desenvolvida por uma estética naturalista: luz e sombra; proporções corporais anatômicas; expressões faciais; perspectiva linear ou perspectiva perceptivo-subjetiva, onde o artista coloca a sua dimensão psíquica e cultural, ou seja, o seu gosto, modos, emoções, afetividade e suas preferências. Sob esse aspecto, uma obra de arte é para se olhar, ela encanta a alma, emocionante e admirável ao máximo, ela não tem função litúrgica. Ora, a arte sacra do ícone transcende o plano emotivo que é agitado pela sensibilidade. Uma certa aridez hierática desejada e o despojamento ascético da alma da obra se opõem a tudo isso que é suave e envolvente, a todo enfeite e gozo propriamente artísticos. Pode-se concluir que o ícone não é uma arte decorativa, sua finalidade não é decorar a sala de uma casa, nem simplesmente embelezar um templo. É para o fiel ortodoxo, a revelação e a proclamação da Palavra de Deus, sua verdade divina: ser meio de comunicação entre aquele que crê e Deus.

1.3 O ícone e sua veneração na Igreja do Oriente⁹³³.

A veneração dos santos ícones ocupa um importante lugar na piedade ortodoxa; os ícones representam Jesus Cristo, os anjos e os santos (junte-se também a Cruz e o Evangelho).

As igrejas ortodoxas, em seu interior, são cobertas de ícones colocados nos murais, e na iconostase — divisória que separa o santuário da nave — e também nas paredes e teto. Essas imagens são feitas em pranchas de madeira, estátuas e as esculturas, em geral são raras em templos ortodoxos, exemplo contrário são as igrejas do ocidente.

Do ponto de vista canônico o culto dos ícones está baseado sobre a definição do VII Concílio Ecumênico que tem para a Igreja a força da lei. Está também fundamentado na psicologia religiosa; esse fundamento é tão profundo que torna o ícone indispensável à piedade ortodoxa.

Quando a Ortodoxia floresceu em Bizâncio e depois na Rússia, as igrejas ficaram repletas de ícones, também eram colocados nas ruas, nas casas e em lugares públicos. Um local sem ícone para o ortodoxo é um lugar vazio. Em viagens para lugares desconhecidos um ortodoxo leva um ícone diante do qual ele faz suas orações e muitas vezes traz uma cruz no pescoço a qual ele recebeu no batismo.

O ícone dá ao ortodoxo o sentimento real da presença de Deus. A existência dos ícones supõe que Deus pode ser representado como homem, pois desde a criação o homem é *imagem de Deus* (Gen.1-26) obscurecida pelo pecado original. Deus não pode ser representado como Ser eterno, mas ao se revelar ao homem, há uma figura que pode ser descrita, caso contrário a revelação divina não poderia existir. Em particular, os acontecimentos da vida terrestre de Jesus podem ser representados por ícones da mesma forma que são descritos em palavras nos Evangelhos.

O ícone não é apenas uma imagem sacra; ele é algo maior que uma simples imagem. Segundo a tradição ortodoxa, o ícone é um lugar onde Cristo está presente em Graça. Pode-se dizer que é um lugar de *aparicação* do Cristo, da Virgem, dos santos e de todos aqueles que o ícone representa. Essa *aparicação* do Cristo, em sua imagem destinada

⁹³³ Serge BOULGAKOFF. *L'Orthodoxie*. p. 194-202

a acolher as orações dos fiéis, não faz com que a madeira e as cores, materiais necessários para essa representação, pertençam ao Corpo de Cristo. Nesse sentido o ícone é o oposto da Eucaristia onde não há imagem do Cristo, mas o Cristo está misteriosamente presente na matéria do seu corpo e do seu sangue, oferecidos ao fiel que comunga.

O ortodoxo ora diante do ícone de Cristo como se estivesse diante d'Ele mesmo, mas o ícone, lugar dessa presença, não se torna um ídolo ou um fetiche. A necessidade de se ter diante de si um ícone decorre do caráter concreto do sentimento religioso que muitas vezes não se satisfaz apenas da contemplação espiritual e que busca se aproximar do Divino imediatamente. Isso se explica pelo homem ter um corpo e uma alma. A veneração dos santos ícones se baseia não apenas na natureza dos sujeitos representados, mas também sobre a fé nessa presença plenificada pela Graça, que a Igreja chama para a força da *santificação* do ícone.

O ritual de beatificação do ícone estabelece uma ligação entre a imagem e seu protótipo, entre o que está representado e a própria representação. Graças à beatificação do ícone do Cristo, acontece um encontro misterioso do fiel com o Cristo. O mesmo se dá com os ícones da Virgem e dos santos: seus ícones prolongam aqui suas vidas, a veneração das santas relíquias tem um sentido análogo. Pela força dessa presença cheia de Graça, o ícone traz segurança ao fiel, e, nesse sentido todo ícone santificado é em princípio milagroso. Mas veneram-se como milagrosos, no próprio sentido, os ícones que se manifestaram de uma maneira ou de outra por milagres e que demonstraram sua força de forma palpável.

O objeto dos ícones é a representação do Cristo, por conseguinte da Santíssima Trindade — em particular sob a forma dos três anjos que visitam Abraão, próximo ao carvalho de Mambré, — a Santa Virgem, dos anjos e dos santos. O tema de um ícone não se reduz a uma simples representação, mas pode conter narrações sobre a vida pública de Jesus (ícones das festas) e pode também expressar idéias dogmáticas bem complicadas: como o ícone de Sofia, a sabedoria divina, ícones cósmicos da Virgem, etc. Qual é a origem desses ícones? Ela é determinada em parte por dados diretos da Palavra de Deus, em parte por considerações teológicas — esses ícones são nesse sentido a escolástica pintada — ainda os ícones podem ser de visões espirituais, no Ocidente, as obras de Fra Angélico têm, sobretudo, essa característica de visões.

Essas visões recebidas pela Igreja através de um ícone se tornaram uma nova revelação, uma fonte de idéias teológicas (é o caso do ícone da Sabedoria divina), de onde nasce uma teologia iconográfica. Em geral o ícone é um aspecto da tradição eclesial em imagens e cores, paralela à tradição oral, escrita e a monumental, ou seja, a arquitetura.

A confecção de ícones por artesões pela necessidade das missas é, quanto às fontes, uma obra de criação religiosa; a Igreja glorificou alguns pintores de ícones. Pode-se citar os dois maiores mestres do ícone russo, dois amigos, Andrei Roublev e Denys, os dois eram monges. É bem raro que nomes de pintores de ícones sejam conhecidos; habitualmente os ícones permanecem anônimos — é o Espírito Santo o verdadeiro autor do ícone. No ocidente, o mesmo ocorreu com as catedrais góticas. Nas verdadeiras visões, a contemplação teológica expressa em imagens são exceções no que

se refere aos ícones; no entanto essas exceções se tornaram modelos para confecção de cópias. É assim que se forma um original iconográfico.

O ícone é uma contemplação religiosa revestida de imagens, de cores e de formas. É uma revelação sob o aspecto artístico; não são idéias abstratas, mas formas concretas. Por isso os símbolos, o ritmo das linhas, a relação da composição são tão importantes na iconografia. As visões do mundo espiritual são revestidas de uma forma artística onde a linguagem das cores (ouro, prata, azul, verde, púrpura, etc.) e das linhas possui um valor excepcional. Em princípio tudo é simbólico no ícone, tudo tem um sentido, não somente o sujeito, mas as formas e as cores também.

Conhecer e conservar o sentido simbólico do ícone: essa é a tradição da pintura iconográfica, que data de tempos distantes talvez da antiguidade pré-cristã, grega ou egípcia, herdada pela Bizâncio cristã. Formou-se assim um “cânon” iconográfico; conservado em toda sua pureza nos ícones mais antigos. Há um mérito especial dos “velhos crentes” russos que conservaram com amor esses ícones antigos, sem também se esquecer da ciência moderna que revelou os ícones ao mundo como obras-primas dignas de serem comparadas às grandes produções. Esse cânon tem um valor diretivo geral; ele deixa lugar para a inspiração pessoal e ao espírito criativo. Não existe um cânon absoluto como pensam os antigos fiéis. A pintura dos ícones estaria condenada à imobilidade e à morte, enquanto arte; ora ela nasceu da arte e deve permanecer arte. Tudo tem fundamento na tradição e em seu desenvolvimento, o ícone tem sua vida própria e seu lugar na arte moderna. Essa arte não é escrava de um cânon como de uma lei exterior, mas o aceita livremente, como uma visão antiga e como uma verdade interior. A pintura de ícones é uma prancha de arte simbólica; não é somente uma arte, mas alguma coisa a mais que uma arte, uma visão de Deus, um conhecimento de Deus, um testemunho através da arte.

Para atender verdadeiramente a essa arte do ícone, é preciso a união de um artista e de um teólogo contemplativo em uma mesma pessoa. Por isso a verdadeira pintura de ícones é a arte mais rara e mais difícil; ela exige a combinação de dois dons, raros também. Entretanto, os resultados e as revelações das pinturas dos ícones ultrapassam em força a teologia especulativa e a arte profana. A pintura dos ícones é um testemunho além dos seus aspectos: ela não demonstra, ela mostra. Ela não coage a aceitar suas provas: ela convence e vence pela própria evidência. A pintura de ícones não admite sensualidade nas imagens que são formais, abstratas, esquemáticas, não são mais que cores e formas. Tal pintura visa representar uma efigie, não uma face. Um ícone não conhece as três dimensões, ele não tem profundidade, mas se contenta, como a pintura egípcia, com uma representação plana e de uma perspectiva inversa, o que exclui a sensualidade e leva à predominância das formas e das cores e de seu simbolismo. Eis a razão porque os meios artísticos da pintura dos ícones têm um caráter severo e ascético, pois não pode conter sensualidade nem deleite carnal. A pintura das imagens é severa, séria: ela pode parecer seca, pois toda arte elevada e pura pode parecer seca a quem não tem uma percepção contemplativa.

A pátria antiga do ícone é o Egito antigo — em particular os retratos funerários da época helenística. Bizâncio, herdeiro da Grécia antiga, é a pátria da pintura cristã dos ícones, foi lá que essa pintura conheceu vários períodos de florescimento. De Bizâncio, a arte dos ícones foi levada aos países Balcãs e à Rússia, onde alcançou seu mais alto grau de desenvolvimento no século XV, em Moscou e em Novgorod. Os maiores

pintores de ícones russos foram Andrei Roublev e o Mestre Denys. A questão da relação entre a arte italiana e a arte do ícone russa é até hoje objeto de discussão dos estudiosos. A influência do Ocidente se fez presente, indubitavelmente na pintura dos ícones na época onde ocorre sua decadência, a partir do século XVI; Simon Ouchakoff (Moscou, século XVII) é um de seus representantes, porém não despojado de talento. Nos séculos XVIII e XIX, a influência do gosto ocidental sobre a arte russa abaixa o nível da mesma; traços de naturalismo e diletantismo aparecem; o estilo propriamente russo se apaga; a arte do ícone torna-se um negócio.

Foi no início do século XX que se começou novamente a compreender a natureza da pintura dos ícones como arte e ao mesmo tempo renasceu a consciência dos verdadeiros fins elevados dessa arte, o que promete um novo florescimento. O ícone não representa o Real, ele tem em si o seu significado e o simboliza, é por isso que conserva também o caráter inacessível e invisível, é o que se chama de Teologia da Presença. Quando um ícone apresenta um santo, ele é a testemunha de sua presença e exprime seu mistério de intercessão e de comunhão com o fiel e com a Igreja.

1.4 A Rússia Ortodoxa Católica

Quando a Ortodoxia floresceu em Bizâncio depois do III século e na Rússia, após o Século X, as igrejas ficaram repletas de ícones, também eram colocados nas ruas, nas casas e em lugares públicos. Ficou conhecida como “escolha a fé” a história que conta como a Rússia se tornou católica Ortodoxa. O príncipe Vladimir I de Kiev, em 986 d.C. enviou alguns emissários para terem contato com muçulmanos, cristãos, judeus e gregos para verem de perto o que na verdade era a realidade sensível de cada religião. Segundo o relatório dos emissários, a decisão foi pela religião professada em Constantinopla: o cristianismo sob a forma bizantina⁹³⁴. Eles disseram ao soberano, após terem visto uma celebração litúrgica na Santa Sophia: *Nós não sabíamos se estávamos no céu ou na terra, pois não há sobre a terra nada com tal majestade e beleza, e nem saberíamos como descrevê-la : só sabemos que ali Deus está presente entre os homens, e que suas cerimônias são melhores do que as de qualquer outro país. Não esqueceremos de tal beleza*⁹³⁵.

Essa lenda indica bem a natureza das missões bizantinas: o cristianismo não era só transmitido por preocupações de “evangelização” no sentido contemporâneo do termo, mas também por razões políticas e estéticas. A influência política de Bizâncio, aliada ao caráter místico, muito cativante de seus cultos: eis a causa humana da expansão missionária desta época. O verdadeiro milagre será o enraizamento durável, na alma eslava, do Evangelho e assim aceito.

2 - O ícone da Trindade de Andrei Roublev

O ícone da Trindade tem sua origem na vida do Patriarca Abraão, na tradição judaico-cristã, o pai daqueles que crêem. *Iaweh lhe apareceu no Carvalho de Mambré, quando ele estava sentado na entrada da tenda, no maior calor do dia. Tendo levantado seus olhos, Abraão viu três homens em pé perto dele, logo que os viu, correu da entrada*

⁹³⁴ P. Evdokimov. *L'art de l'icône: théologie de la beauté*. p. 17.

⁹³⁵ http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/arte_sacra_bizantina_significado_e_poder.html
Acesso 26/10/2009.

da tenda ao seu encontro e se prostrou por terra. E disse: “Meu senhor, eu te peço, se encontrei graça a teus olhos, não passes junto ao teu servo sem te deteres. Traga-se um pouco de água e vos lavareis os pés, e vos estendereis sob a árvore. Trarei um pedaço de pão, e vos reconfortareis o coração antes de irdes mais longe [...] Gn, 18, 1-15.

Essa cena da Hospitalidade de Abraão, interpretada por muitos Padres da Igreja⁹³⁶ e percebida no mundo bizantino-eslavo como um símbolo da Santíssima Trindade, figurava por volta do ano 230 na sinagoga Doura-Europos e no século IV em um mosaico da Igreja Santa Maria Maior em Roma. Se os ícones russos o denominam sob a inscrição de Santíssima Trindade, os ícones gregos preferem a inscrição A Hospitalidade de Abraão — a xenofilia, amor ao estrangeiro em oposição a xenofobia, temor ao estrangeiro — onde Sara e Abraão também são retratados como lembrança poderosa da aparição trinitária sob a forma de anjos.

No entanto, foi no século XIV que o monge - iconógrafo russo Andrei Roublev realizou a “obra-prima da pintura russa assim como universal” segundo Paul Florensky.⁹³⁷ Há poucos documentos bibliográficos sobre Andrei Roublev. Ele nasceu por volta de 1360. Seu ícone mais célebre foi pintado em 1411 para a Igreja da Santíssima Trindade do monastério que foi fundado por Santo Sergio Radogene (antes Zagorsk, hoje, Posad). Esse ícone representa a visita que três homens fizeram a Abraão sob o carvalho de Mambré. Para entender a origem do ícone da Trindade de Andrei Roublev é preciso falar antes de Sergio Radogene (1314-1392). A partir dos 20 anos ele se retirou para uma floresta e levou uma vida eremita. Lá construiu uma pobre capela em madeira a qual dedicou à Santíssima Trindade. Pobre e afável viveu na contemplação do Mistério trinitário, multidões vinham pedir-lhe socorro e ele se tornou o santo nacional da Rússia. Paul Evdokimov o descreve assim:

São Sergio de Radogene não nos deixou nenhum tratado teológico, mas sua vida inteira foi consagrada à Santíssima Trindade. Objeto de sua contemplação incessante, esse mistério divino se inclinou, transbordou nele o transformou em uma paz encarnada a qual ele irradiava visivelmente para todos. Ele dedicou sua igreja à Trindade e se esforçou para reproduzir uma unidade à sua imagem, em seu ambiente e até na vida política do seu tempo. Pode-se dizer que ele reuniu toda a Rússia de sua época em volta de sua igreja, em Nome de Deus, para que os homens pela contemplação da Santíssima Trindade vencessem o ódio dilacerante do mundo. Na memória do povo russo ele permanece como o protetor celeste, o consolador e a expressão mesma do mistério trinitário, de sua Luz e de sua Unidade.

⁹³⁸

É preciso notar igualmente o clima de violência no qual a Rússia vivia na época de São Sergio: uma devastação pelas incursões dos tártaros. A época de Santo Sergio, época da formação da Rússia Moscovita, corresponde a uma das maiores catástrofes culturais, para falar sobre a queda de Bizâncio, pois Santo Sergio nasceu cerca de 150 anos e morreu cerca de 60 anos antes da queda definitiva de Constantinopla.

⁹³⁶ Há textos dessa interpretação trinitária de Gregório de Nyssa, século IV; Cirilo de Alexandria, século V; Procópio de Gaza, século VI e dos Pais latinos Ambrósio de Milão e Agostinho.

⁹³⁷ Paul FLORENSKY. *La perspective inversée*. p. 42.

⁹³⁸ Paul EVDOKMOV. *L'art de l'icône : théologie de la beauté*. p. 206.

São Sergio Radogene é um dos santos russos mais populares. O monastério da Santíssima Trindade que ele fundou, hoje a Laura da Trindade de Santo Sergio, é o centro espiritual mais importante da Rússia⁹³⁹. A influência excepcional desse santo começou durante a sua vida e não cessou jamais, se manifesta antes de tudo na vida interior do país, na sua vida espiritual, seu monaquismo. Uma multidão de discípulos seguiu a via traçada por Santo Sergio e, a maior parte dos monastérios que surgiram após ele, aconteceu por sua influência direta ou indireta. Foi ele o mestre que ensinou aos monges russos levar uma vida eremita. Grande parte dos santos dos séculos XIV e XV, intercessores da Rússia em uma época difícil, foram ou seus discípulos ou homens que tiveram alguma relação com ele. É significativo que o monastério que se desenvolveu em torno de São Sergio tenha sido dedicado pelo santo à Santíssima Trindade — protótipo de uma unidade cujo monastério deveria ser a realização no mundo. Essa unidade, uma paz interior absoluta, foi realizada pelo santo não somente com os homens, mas também com os animais selvagens. Nele foi restabelecido o estado primordial do mundo, onde toda a natureza unida em torno do homem se submete a Deus.

O monastério de São Sergio, centro da santidade russa nesse período de seu desenvolvimento, foi também o centro da arte iconográfica. Foi lá, sem dúvida que Andrei Roublev aprendeu essa arte e pintou seu célebre ícone da Trindade.⁹⁴⁰

Devoto fervoroso da Santíssima Trindade, São Sergio consagrou a Ela um templo que ele considerou um apelo à unificação da Rússia em nome de uma realidade superior. Ele construiu esse templo “a fim de que sua contemplação permanente triunfasse sobre o terror suscitado pela odiosa divisão do mundo” escreveu um hagiógrafo de São Sergio.⁹⁴¹

A Trindade é vivificante, ela é princípio, origem e fonte enquanto consubstancial e indivisível, pois o amor é vida e princípio da vida, enquanto as discórdias e a divisão vêm acompanhadas de ruína e morte. A divisão mortal se opõe à vivificante unidade que realiza incansavelmente o feito heróico do amor e da compreensão. No desenho criador de seu fundador, o templo da Trindade — essa descoberta genial — é um protótipo da congregação da Rússia e de sua união no espírito do amor fraterno.

Esse templo foi destinado a se tornar o centro da unificação cultural da Rússia, centro onde os diversos aspectos da vida russa encontram seu ponto de apoio e sua máxima justificação.

A hospitalidade foi o maior bem que Santo Sergio recomendou e que o czar Alexis Mikhailovich fez passar por lei. Aos peregrinos eram dispensados todos os presentes, desde o pão até a cura do corpo e da alma, sem esquecer as crianças: o santo, ele mesmo fabricava os brinquedos, tudo isso, no projeto clarividente explorador do ideal da trindade da cultura russa, deveria constituir as condições favoráveis da ‘visão’ do santuário da Santíssima Trindade e da contemplação nele do arquétipo da unidade divina. Desde então os templos da Trindade estão ligados ao nome de São Sergio, e não é sem razão que contém habitualmente um altar dedicado ao santo.

⁹³⁹ Atualmente a Laura é a sede da Academia da Igreja Ortodoxa Russa. A partir do século XIV, a Laura converteu-se em centro de irradiação monástica e espiritual. No espaço de 150 anos, as fundações de São Sergio somavam 180 novos mosteiros. Entre seus monges, uma centena deles foi canonizada.

⁹⁴⁰ Léonide OUSPENSKY; Vladimir LOSSKY. *Le sens des ícones..* p.117.

⁹⁴¹ Paul FLORENSKY. *La perspective inversée.* p. 40-41

Mas, se o santuário foi consagrado à Santíssima Trindade, ele deveria possuir um ícone que exprimisse sua essência espiritual e que fosse uma concretização pictorial de seu nome.⁹⁴² Por outro lado, é difícil supor que o discípulo de um discípulo do santo, seu neto espiritual por assim dizer, e seu quase contemporâneo, que já trabalhava e o conhecia pessoalmente, tenha podido substituir a composição do ícone da Trindade usado naquele tempo de São Sergio e ter estabelecido ele mesmo por uma nova composição de sua própria lavra. Nas miniaturas da Vida da Epifania, o ícone da Trindade não figurava na cela de São Sergio. Ele só vai aparecer por volta da metade de sua vida. É essa uma demonstração que a aparição do ícone ocorreu no curso da vida do santo.

O ícone da Trindade, desconhecido até então no mundo, apareceu pela primeira vez na Rússia em Moscou e lá também desde o princípio e encarna, personifica, a contemplação espiritual de São Sergio, o servidor da Trindade. Foi dito “desconhecido no mundo”, mas é ainda preciso distinguir o porquê, a partir dessa afirmação sobre a novidade da igreja da Trindade: seu sentido espiritual enquanto conteúdo simbólico de uma parte e de outra, os materiais elaborados pela história para servir à realização desse símbolo. Por esse que é o famoso ícone da Trindade de Roublev e para falar desses materiais deveremos considerá-lo como um elo na corrente do desenvolvimento das artes plásticas em geral e da composição dos *Três Anjos Visitantes*, em particular.

A história dessa composição é muito longa, já em 314, segundo Julius Africanus, próximo ao carvalho de Mambré existia um quadro representando a aparição dos Três Visitantes a Abraão. Nos séculos V e VI havia semelhantes representações nas paredes das igrejas Santa Maria Maior e Santo Vidal de Ravena. A partir daí esse tema iconográfico foi encontrado outras vezes, mas convém penetrar na significação espiritual dessas representações antes de estabelecer uma ligação com a Trindade de Roublev.

A composição dos três anjos em companhia de Abraão, e mais tarde sem ele, não representa nada além de um episódio da vida de Abraão, mesmo caso se admita que haja uma alusão à Santíssima Trindade.

O tema dos três anjos sentados à mesa existia há muito tempo e era reconhecido canonicamente. Nesse sentido, Andrei Roublev não concebeu nada de novo e, seu ícone da Trindade, valorizado externamente é um a mais na longa série de seus precedentes. O que nos emudece, nos confunde, quase nos consome na obra de Roublev não tem a ver: com o tema, com as figuras, com a taça sobre a mesa ou com as asas, mas sim com a abertura súbita daquilo que oculta no mundo *nouménal*. O que importa do ponto de vista estético não são os meios usados pelo pintor para atingir esse desvelamento do *nouménal*, nem de saber se outros que lhe sucederam usaram os mesmos processos, mas sim o fato de que ele nos tenha transmitido a revelação que lhe foi feita.

Nas circunstâncias da época — entre discórdias, dissensões intestinas, a barbárie generalizada e as incursões tártaras, nessa profunda inquietude que havia fragmentado a Rússia — foi oferecido aos olhares espirituais a visão de uma paz

⁹⁴² O nome interpretado em função da essência espiritual do objeto nomeado, é um dos resultados mais marcantes da teologia do Padre Paul Florensky; na sua concepção o nome não é somente um símbolo da essência espiritual do objeto nomeado, mas portador da energia dessa essência espiritual, ele exerce uma ação espiritual real sobre aqueles que entram em contato com esse nome, com isso se estabelece uma conexão, em particular a influência portadora da graça do ícone, caso o nome indicado se realize em cores, nesse caso, no ícone da Santíssima Trindade.

inabalável, indestrutível e infinita, a “paz do Alto” do mundo superior. Ao ódio e à discórdia que reinavam aqui embaixo, se opunha um amor mútuo que fulgurava na concórdia eterna, em uma eterna e silenciosa conversação, na unidade eterna das esferas superiores. Essa paz jorra como as águas de um rio na alma de quem contempla a Trindade de Roublev, o azul celeste inigualável, mais celeste que esse azul do céu da terra, um azul efetivamente supra celeste, essa graça inexprimível de mútuas inclinações, essa calma celeste do silêncio, essa infinita submissão de um ao outro — eis o que constitui a originalidade dessa Trindade. A cultura humana representada pelo edifício, o mundo vivo pela árvore e a terra pela rocha, tudo isso se torna mínimo e desprezível diante de uma inesgotável e infinita comunhão de amor. Andrei Roublev se alimentou daquilo que lhe foi dado. Por isso, não é Andrei Roublev, neto espiritual de São Sergio, mas o pai fundador da Rússia, ele mesmo, São Sergio de Radogene que deve ser venerado como o verdadeiro criador dessa obra-prima da pintura russa tanto quanto universal. Pintando o ícone da Trindade, Andrei Roublev não foi um criador independente, mas somente o realizador genial de um desenho original e de uma composição de base que são devidas a São Sergio.⁹⁴³

Após dezessete anos da morte de São Sergio, seu discípulo Nicone encarregou Andrei Roublev de pintar o ícone da Santíssima Trindade em lembrança de São Sergio, assim como a iconostase da abadia da Santíssima Trindade por Andrei e seu fiel companheiro Daniel. Em dias santos, embora Andrei e Daniel não trabalhassem, “eles se sentavam diante dos veneráveis ícones e os olhavam sem distração... eles elevavam constantemente seus espíritos e seus pensamentos na luz imaterial e divina...”. Foi essa luz que Andrei Roublev soube transmitir no seu ícone que se tornou célebre. Ele recriou o próprio ritmo da vida trinitária, sua diversidade única e o movimento de amor que identifica as Pessoas sem as confundir. Parece que Roublev respira o ar da eternidade, que ele viu nos “espaços do coração” divino e se eleva assim em admirável canto poético do Amor... Essa é toda a mensagem de São Sergio; em cor e luz, é sua prece viva que aparece diante de nós. Ela remonta à prece sacerdotal do Cristo que faz invisivelmente aplainar os Três Anjos do ícone: “a fim de que todos sejam um... a fim de que o amor com o qual tu me tenhas amado esteja neles, e que eu seja eu mesmo neles...”⁹⁴⁴

2.1 O ícone da Trindade hoje.

Atualmente o ícone da Trindade se encontra na Galeria Tetriakov em Moscou. Por ocasião do regime comunista russo ele foi restaurado e considerado como obra de arte, mas as autoridades russas jamais imaginaram que o povo que ia visitá-lo e ali encontrava a sua alma, fazia o sinal da cruz e o contemplava. Diante de milhares de ateus, o ícone permaneceu como uma janela aberta pela qual Deus se manifesta. Após sua exposição, rapidamente milhares de exemplares se espalharam pelo mundo e aconteceu um misterioso encontro entre o Ocidente e o Oriente aconteceu.⁹⁴⁵

Do ícone, um poderoso apelo se revela: “Sede um, como eu e o Pai somos um”. O homem é à imagem do Deus trinitário e em sua natureza a Igreja-Comunhão se inscreve como verdade última. “Todos os homens são chamados a se reunirem em torno do mesmo e

⁹⁴³ Paul FLORENSKY. *La perspective inversée suivi de L'iconostase* .p. 41-43.

⁹⁴⁴ Paul EVDOKIMOV. *L'art de l'icône: théologie de la beauté*. p. 207.

⁹⁴⁵ Philippe VERHAEGEN. *L'icône de la Trinité d'Andrei Roublev*. p.67

único cálice e, ao se elevar para o coração divino, tomar parte do Banquete messiânico e se tornar em um só Templo-Cordeiro”.⁹⁴⁶

O ícone não fala só de um mundo religioso, ele interpela também uma parte da humanidade que não olha mais para o alto. Segundo Michel Quenot na conclusão de sua obra *L'icône* escreve:

A humanidade encontra-se hoje em um momento da História onde uma nova cultura em gestação se debate nas dores do parto. Nossa época, fundamentalmente antropocêntrica, bate todos os recordes quanto ao número de organizações preocupadas em promover e salvaguardar os direitos humanos e seu bem estar. No entanto, esses mesmos direitos são diariamente abafados na maioria dos países do planeta, quando os problemas de sobrevivência tanto do homem quanto do seu meio natural se apresentam com uma intensidade jamais igualada. Ora, o ícone revela um mundo de beleza, de harmonia e de paz onde o homem e o cosmo reencontram seu estado edênico. A uma arte e a um mundo muitas vezes fechado sobre si mesmos, à *imanência-prisão*, o ícone a substitui pela transcendência: uma abertura para o outro lado, única saída para a felicidade de todos. Com frequência o ícone rememora, com efeito, a finalidade da existência humana: tornar-se “oftálmicos” isto é, desenvolver a visão interior que alimenta a luz do Espírito Santo que tudo transfigura. E, se o ícone encontra seu princípio construtivo na luz, na transfiguração do Cristo, o ícone convida seu interlocutor a repercutir essa transfiguração no mundo pela aquisição do Espírito Santo, finalidade da vida cristã, segundo Serafim de Sarov.⁹⁴⁷ Reconciliar o homem com o divino, ajudá-lo a reencontrar e desenvolver sua visão espiritual. Este é o humilde convite que o ícone faz.⁹⁴⁸

Andrei Tarkovsky⁹⁴⁹, autor do filme *Andrei Roublev* nos diz: E eis que finalmente surge a Trindade — o sentido e o ápice da vida de Andrei. Serena, grandiosa, repleta de alegria trêmula diante dos rostos da fraternidade humana. A divisão física de um único ser em três e a tríplice aliança que revela surpreendente unanimidade perante o futuro, que se estende através dos séculos.⁹⁵⁰

BIBLIOGRAFIA

BOULGAKOV, Père Serge. *L'icône et sa veneration*. Traduit du russe par Constantin Andronikof. Lausanne, Suisse : L'Age d'Homme, 1996.

BOULGAKOFF, Serge. *L'ortodoxie*. Reimpression autorisée de l'édition de 1922. Paris : Balzon, D'Allonnes & Cie, 1958.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2ª ed. São Paulo : Vida Nova, 1995.

CAVALIERI O. Arlete. Arte e cultura na Rússia Antiga: Beleza e Santidade. In: *Revista de Estudos Orientais*. São Paulo, n. 3, dez.1999. Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências. Humanas. USP. Disponível em: < http: www.ecclesia.com.br > acessado em 14 de maio de 2010.

EVDOKIMOV, Paul. *L'Art de l'icône* : Théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

⁹⁴⁶ Paul EVDOKIMOV. *L'art de l'icône: théologie de la beauté*. Paris : Desclée de Brouwer, 1972.p. 205

⁹⁴⁷ Serafim de Sarov (1759-1833) monge russo que se tornou um *starets* (pai espiritual) foi um homem de grandes dons espirituais e proféticos.

⁹⁴⁸ Michel QUENOT. *L'icône*. p.187

⁹⁴⁹ Andrei Tarkovsky (1932-1986) roteirista literário russo que ganhou destaque internacional com seu longa metragem *A infância de Ivan* em 1962 e autor do roteiro que se tornou um longa metragem em 1966, *Andrei Roublev*.

⁹⁵⁰ TARKOVSKY, Andrei. *Andrei Rubilov*. p. 300-301.

FLORENSKY, Père Paul. *La perspective inversée suivi de L'Iconostase*. Traduit du russe et edités par François Lhoest. Lausanne, Suisse : L'Age d'Homme, 1992.

GOMBRICH, Ernst H. *A história da arte*. 16ª. ed. São Paulo : LTC, 1999.

CAVALIERI O., Arlete. Arte e cultura na Rússia Antiga: Beleza e Santidade. In: *Revista de Estudos Orientais*. São Paulo, n. 3, dez.1999. Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. Disponível em: <<http://www.ecclesia.com.br>> acessado em 14 de maio de 2010.

JANSON, H.W.; JANSON, Anthony. E. *Iniciação à história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

OUSPENSKY, Léonide ; LOSSKY, Vladimir. *Le Sens Des Icônes*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2003. (Première édition : Der Sinn der Ikomen, Urs Graf Verlag Bern / Olton, 1952)

OUSPENSKY, Léonide. *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2007.

PALÉOLOGUE, André. Marie Madeleine dans la tradition byzantine. In: DUPERRAY, Eve (Ed.) *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Paris : Beauchesne, 1989. (Actes du Colloque International, Avignon 20-21-22 juillet 1988). p.163-171.

PASTRO, Cláudio. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.

QUENOT, Michel. *L' icône : fenêtre sur le royaume*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2001.

TARKOVSKY, Andrei. *Andrei Rubliov* : roteiro literário. Trad. Marcia Vinha. São Paulo : Martins Fontes, 2008.

VERHAEGEN, Philippe. *L'icône de la Trinité d'Andréi Roublev*. 2^e édition. Namur, Belgique : Editions Fidelité, 2009.

Revelação: a Palavra em todas as palavras.

Contribuições da teologia da revelação de Andrés Torres Queiruga ao diálogo Teologia/Literatura.

Alessandro Rodrigues Rocha⁹⁵¹

Introdução

A teologia é ato segundo. Ela consiste na articulação do dado mais importante e por isso primeiríssimo: a auto-comunicação de Deus. É porque Deus se comunica, que em atitude de abertura pode-se falar uma palavra sobre Ele. Isso significa que experiência teológica parte do dado colocado pela experiência religiosa⁹⁵²: há uma presença sempre presente a ser experimentada. Contudo, a teologia não pára nesse dado, ela nomeia tal presença, mesmo que para isso tenha que ousar dizer o indizível. Ousar, portanto, significa que a teologia tenta nomear o inominável e, o faz da única forma possível: no recurso dialético da linguagem, da mediação cultural. Nomear a presença sempre presente do Real, como tarefa da teologia, consiste, pois numa tarefa que será tão bem cumprida, como for a capacidade da teologia de estabelecer diálogos com outros saberes que também lidam com as percepções de tal presença do Real marcada no espírito humano. Dentre os saberes que poderiam aqui ser citados chamamos a atenção para a literatura.

A teologia e, mais especificamente o teólogo, é aquele que diante de uma presença que o interpela, ousa perguntar-lhe por seu nome⁹⁵³, tanto para qualificar sua experiência, quanto para comunicá-la⁹⁵⁴. De tal ousadia derivam duas posturas ou estratégias discursivas que determinam a própria concepção que a teologia terá de sua tarefa. Por um lado pode surgir uma postura conceitual-unívoca, que a partir de procedimentos especulativos arrogue para si a condição de qualificar univocamente a experiência que tem da presença do Sagrado. Desta forma aconteceria uma identificação da experiência da presença com a própria presença. A nomeação dessa presença passaria a corresponder exatamente a esta em toda a sua espessura.

Outra postura possível diante da emergência da experiência de tal presença é a simbólico-polifônica. A teologia e o próprio teólogo sabem-se diante do mistério desvelado, ousam nomeá-lo, não obstante reconhecem que essa é uma tarefa que se faz sempre de forma inacabada, frágil, aberta. Ou seja, sem sandálias nos pés⁹⁵⁵. Nesse caso, tanto a experiência em si quanto sua comunicação são carregadas da consciência da assimetria que há entre a presença e a possível experiência com esta. Se a postura

⁹⁵¹ Doutor em teologia sistemática pela PUC-Rio.

⁹⁵² Compreendemos “experiência religiosa” a partir de Paul Tillich, sobretudo da apresentação que ele faz dessa categoria em sua obra *Teologia da cultura*. Cf. TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 42. Partindo dessa compreensão de centralidade da experiência religiosa no espírito humano, P. Tillich faz uma importante crítica ao reducionismo que a experiência religiosa sofreu na história da teologia. Identifica-la como uma “função moral”, “função cognitiva”, “dimensão estética” ou “sentimento”, é esvaziar a experiência religiosa daquilo que lhe é próprio que é “em todos os lugares, principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana”. Ibid., p. 44.

⁹⁵³ Cf. Êxodo 3. 13-15.

⁹⁵⁴ Cf. RICOEUR, Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In RICOEUR, Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 195.

⁹⁵⁵ Cf. Êxodo 3. 5.

conceitual é geradora de univocidade discursiva, a postura simbólica é francamente aberta à expressividade polifônica.

1 – Nomear Deus na multiplicidade de *loci theologici*⁹⁵⁶.

Atento para as discussões sobre posturas e estratégias discursivas no processo de nomeação das experiências teológicas judeu-cristãs fundantes, Paul Ricoeur⁹⁵⁷ em seu artigo “*Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*” faz a seguinte observação:

A nomenclatura de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, formulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente⁹⁵⁸.

Nomear Deus a partir de uma postura discursiva simbólico-polifônica constitui antes de tudo voltar-se à experiência mesma da presença de Deus, não tanto às palavras fixadas que decorrem de tal experiência. P. Ricoeur afirma acerca desta questão que “é preciso dizer que nomear Deus é em primeiro lugar um momento de confissão narrativa. É na ‘coisa’ contada que Deus é nomeado. Isso contra certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas acontecimentos de palavra⁹⁵⁹”. Contornando ainda mais a precedência da experiência no processo de nomeação de Deus P. Ricoeur afirma:

Um texto é primordialmente um anel em uma corrente comunicativa: em primeiro lugar, uma experiência de vida é levada à linguagem, torna-se discurso; depois, o discurso se diferencia em fala e em escrita [...] a escrita, por sua vez, é restituída à fala viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são atualizações desse tipo na fala da escrita. Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada (alguns críticos, reagindo contra o excesso do texto em si, chegam até mesmo a dizer que é o “leitor no texto” que completa o seu sentido, por exemplo ao completar as suas lacunas, resolvendo as suas ambigüidades, até mesmo corrigindo a sua ordem narrativa ou argumentativa)⁹⁶⁰.

⁹⁵⁶ A expressão *locis theologicis* remonta à obra *De locis theologicis* do dominicano Melghior Cano (1509-1560). Em sua obra M. Cano expõe sistematicamente aquilo que ele chama de “lugares teológicos”. Clodovis Boff observa que por tal expressão deve-se compreender “as instâncias de argumentação, as ‘sedes’ ou ‘domicílios’ das razões teológicas. Trata-se na verdade de uma heurística ou tópica teológica – a parte do método que ensina onde encontrar (*heuriskein*) os argumentos de autoridade em teologia” BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 200. Conforme expõe C. Boff “a taxionomia dos ‘lugares’ de M. Cano é a seguinte: 1. Escritura, 2. Tradição, 3. Igreja Católica, 4. Concílios, 5. Igreja Romana, 6. Santos Padres, 7. Teólogos escolásticos, 8. Razão natural, 9. Filósofos, 10. História humana”. Ibid.

⁹⁵⁷ Na perspectiva das estratégias discursivas frente a complexa tarefa de nomear Deus Paul Ricoeur faz uma extensa exposição sobre as possíveis formas discursos disponíveis à teologia, a saber: RICOEUR. Paul. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004. 69-89. Nesta obra P. Ricoeur as seguintes formas de discurso: Profético, Narrativo, Prescritivo, Sapiencial e Hínico. Esta exposição é muito informativa do que propositiva, como de fato é todo o livro. Contudo será em outra obra que esse autor fará a proposição do discurso narrativo como a forma mais adequada de nomear Deus. RICOEUR. Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 133-302.

⁹⁵⁸ RICOEUR. Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In RICOEUR. Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 190.

⁹⁵⁹ Ibid., p. 191.

⁹⁶⁰ Ibid., p. 184.

A primazia do voltar-se à experiência de Deus no processo ousado de nomeá-lo reforça a postura discursiva teológica simbólico-polifônica em seu estado de inacabamento e abertura. Mais uma vez P. Ricoeur observa que “O referente ‘Deus’ não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas⁹⁶¹”.

Há, portanto, uma íntima relação entre a presença de Deus – já nomeado no interior da teologia cristã – e experiência como expressão de cognoscibilidade humana. Neste sentido afirma Andrés Torres Queiruga: “De fato, Deus está presente em toda a realidade, aberto à experiência religiosamente cognoscitiva do homem⁹⁶²”. Desta forma A.T. Queiruga sintetiza a íntima relação que há entre Deus e o humano. Deus é presença e o ser humano, como ser de abertura, pode fazer experiência de tal presença. Aliás esse humano só será pleno em sua humanidade no acolhimento da revelação, da mesma forma que tal revelação só pode ser justamente compreendida na dinâmica da realização plena do humano.

A perspectiva esposada por A.T. Queiruga é ampla e profunda. Sua amplitude consiste em dizer que Deus é presença em “toda a realidade”. Sobre isso ele afirma: “O divino é sempre experimentado como ‘transcendência ativa’, que sai – por própria iniciativa – ao encontro do homem; e, por isso, toda a religião se considera, enfim, revelada⁹⁶³”. Já sua profundidade jaz na proposição de que Deus “está aberto à experiência humana”. Aqui há uma importante questão a ser trabalhada: esta abertura de Deus à profundidade experiencial do humano, presente, sobretudo na vivência religiosa, deixou de ser conatural e espontânea em função da ascensão do movimento crítico da reflexão ao estado último da evolução da cognoscibilidade humana⁹⁶⁴. Aprofundou-se desta forma a distinção entre o Deus da filosofia e o Deus da religião. O primeiro é “analisado ou deduzido como *objeto* do pensamento crítico⁹⁶⁵”. O Segundo é “vivenciado espontaneamente como *sujeito* ativo⁹⁶⁶”.

Do ponto vista filosófico e teológico judaico, Martin Buber reflete essa mesma questão da seguinte forma:

A religião, mesmo que o “Incriado” não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto. A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia [...] Eu-Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração⁹⁶⁷.

Falar de experiência com a presença desvelada de Deus é falar, pois em relação ao “Deus da religião”, à relacionalidade e concretude do Eu-Tu. A. T. Queiruga explicita claramente esse assento no experiencial-relacional-concreto da relação com a revelação nos seguintes termos: “Enquanto o homem experimenta – em si mesmo, como natureza ou na história – a Deus como chegando a ele, como manifestando-se a ele, está

⁹⁶¹ Ibid., p. 195.

⁹⁶² QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 148.

⁹⁶³ Ibid., p. 149.

⁹⁶⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 149.

⁹⁶⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 149.

⁹⁶⁶ Ibid.

⁹⁶⁷ BUBER, Martin. *O Eclipse de Deus. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus, 2007. p. 32.

tendo a experiência radical da revelação⁹⁶⁸”. Para A.T. Queiruga é preciso assumir que “Deus está realmente presente em todos os homens e se revela a eles realmente [...] revela-se a eles sobretudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas⁹⁶⁹”.

“Revelação de Deus e realização humana não estão em contraposição, antes, estão em total complementaridade”. Esta é espinha dorsal da teologia de A.T. Queiruga⁹⁷⁰. A revelação de Deus na história humana é acontecimento que se processa no tempo. Nós a compreendemos a partir do horizonte de sentido que é próprio de nossa realidade. É na concretude deste realismo histórico que A.T. Queiruga nos apresenta a chave hermenêutica que pode nos ajudar a melhor compreender o processo de Revelação de Deus na história humana: maiêutica histórica. O conceito de maiêutica histórica é o eixo hermenêutico da teologia de A. T. Queiruga. Ela favorece uma interpretação sempre mais lúcida do desvendamento de Deus no horizonte da vida e da cultura produzida no chão da existência.

2 – Maiêutica histórica como afirmação de que toda a realidade se encontra grávida de Deus.

Desenvolvendo a compreensão da revelação na história, A.T. Queiruga elabora a categoria de maiêutica histórica, buscando uma nova síntese entre transcendência e imanência. Com essa nova categorização, a revelação é reconhecida e apropriada e, à luz do sagrado, nela se processa uma autêntica interpretação da existência humana. Assumindo a não estranheza entre revelação e história, A.T. Queiruga propõe a habilitação da condição humana em suas múltiplas experiências como *loci theologici*. Isso opera uma ampliação dos lugares de sentido, ou seja, não somente a materialidade da Sagrada Escritura e da Tradição são lugares de sentido, mas a própria humanidade em suas mais diversas experiências. Desta forma, toda a realidade grávida de Deus⁹⁷¹.

A palavra tem uma função maiêutica: devolver o ser humano à sua mais fundamental autenticidade, fazendo-o despertar das aparências falsas e clarificando-lhe sua situação de nova criatura que agora é sem levá-lo para fora de si e sem falar de realidades estranhas a ele. A palavra age como parteira, trazendo à luz a consciência do novo ser gerado pela ação reveladora de um Ser pessoal. A palavra sempre moldou as entranhas humanas instigando-as rumo à sua aceitação. É, portanto, ela quem promove o vir-a-ser⁹⁷².

Interpretada como maiêutica histórica, a palavra bíblica não é entendida como palavra portadora de um sentido estranho, que informa acerca de mistérios externos e longínquos, mas como palavra que ajuda a dar à luz a realidade mais íntima e profunda.

⁹⁶⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 149.

⁹⁶⁹ Ibid., p. 150-151.

⁹⁷⁰ Andrés Torres Queiruga nasceu na Galícia em 1940. Doutorou-se em teologia em 1976 pela Pontifícia Universidade Gregoriana, com a tese sobre a constituição e evolução do Dogma a partir do pensamento de Amor Ruibal, sendo publicada em 1977 com o título *Constitución y evolución del Dogma. La teoria de Amor Ruibal y su aportación*. Madri: Marova, 1977. Doutorou-se também em filosofia, no ano de 1988, pela Universidade de Santiago de Compostela. Sua tese tratou do conhecimento de Deus em dois filósofos, ambos seus conterrâneos: Amor Ruibal e Xavier Zubiri. Esta tese foi publicada em 1990 com o título *Noción, religación, transcendencia. O coñecementode Deus em Amor Ruibal e Xavier Zubiri*. Corunã: Barrié de la Maza, 1990. Atualmente A.T. Queiruga leciona Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela.

⁹⁷¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *El concepto de filosofia de la religion*. In Religião & cultura. Revista do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Vol. II, N. 4, Jul/Dez 2003. p. 79-119.

⁹⁷² Ibid., p. 92.

A.T.Queiruga afirma que “a revelação divina que não se realiza em nós, e não se faz imediata em nós, não existe para nós⁹⁷³”.

Há no homem profundezas que só a palavra de Deus é capaz de atingir e desvelar. Fazendo então emergir aquilo que pode conduzi-lo à plena realização. A revelação de Deus atua constante e progressivamente com liberdade plena, sem condicionar-se pelo ser humano, e ao mesmo tempo provocando a liberdade humana a reagir. O ser humano é como um cristal. A revelação é uma luz mais forte que, por iniciativa de Deus, livre, histórica e nova, bate-se contra o cristal. Se este não se cobre diante dela, torna-se ainda mais transparente e luminoso. A luz não lhe viola a estrutura. Também não estava dentro dela. Mas veio de fora, não para fazer arbitrariamente uma nova estrutura, mas para torná-la renovada, luminosa, irradiante. Sem se confundirem, a palavra bíblica e o coração humano, são dimensões do mesmo acontecer revelador. Citando Franz Rosenzweig, A.T.Queiruga diz: “A Bíblia e o coração dizem a mesma coisa⁹⁷⁴”.

A função decisiva do processo maiêutico da revelação é estimular a eclosão do profundo, propiciando o parto de uma visão global da realidade. Não se pretende buscar uma alienação do homem ou decretar o fim de sua autonomia, mas conduzi-lo ao encontro total e definitivo consigo mesmo, com sua história e profundidade. “Não se trata de introduzir algo externo ao sujeito, mas de ajudar-lhe a ‘dar a luz’ sua intimidade mais radical enquanto sustentada e habitada pelo divino⁹⁷⁵”.

É importante observar que estamos falando de revelação como uma categoria mais ampla, que acolhe no seu interior a palavra bíblica como uma forma de sua expressão. A revelação, na perspectiva da maiêutica histórica como propõe A.T.Queiruga, está presente na condição humana e, a palavra bíblica age como parteira trazendo-a a luz. E, neste movimento, vem a luz também o próprio ser humano em sua integralidade.

Como se percebe, a categoria “maiêutica” é central no pensamento de A.T.Queiruga, naquilo que toca a teologia da revelação. Portanto, é necessário explicitá-la com a devida atenção. Mas não somente isso, já que nosso teólogo re-significa tal categoria, incluindo o conceito de história. Isso nos coloca diante de um percurso teórico a ser realizado: esclarecer o significado de maiêutica, entender a utilização que A.T. Queiruga faz dele, e desdobrar as incidências que tal categoria traz à compreensão de revelação.

2.1 – A maiêutica socrática.

Todo o desenvolvimento da tese de A.T.Queiruga acerca da teologia da revelação tem como ponto de partida a seguinte categoria socrática: maiêutica. Não obstante esta categoria exerça tal centralidade, A.T.Queiruga faz nela uma série de desdobramentos, atualizando-a segundo sua perspectiva teológica⁹⁷⁶. Cabe-nos neste momento, contudo, expor os principais traços de tal categoria, para somente após, perceber as atualizações feitas por A.T.Queiruga.

A origem da categoria maiêutica está intimamente relacionada à biografia de Sócrates⁹⁷⁷. Do ofício de sua mãe Fenarete, que era parteira, Sócrates retira a inspiração

⁹⁷³ Ibid.

⁹⁷⁴ Ibid.

⁹⁷⁵ Ibid., p. 91.

⁹⁷⁶ Ver QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008. p. 115-184.

⁹⁷⁷ Como apresenta Marilena Chauí:

para seu método filosófico: “a minha arte de obstetra assemelha-se [...] a das parteiras⁹⁷⁸”.

Maiêutica (*Maieutiké*) significa exatamente arte de realizar um parto. Como descreve M. Chauí: “A palavra *maieúa* significa parto; *maieútria*, parteira; o verbo *maieúo* significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O *maieutikós* é o parteiro que conhece a arte ou a técnica do parto⁹⁷⁹”. Foi Platão quem criou a palavra *maieutiké*⁹⁸⁰, e a utilizou em alguns de seus diálogos⁹⁸¹, para referir-se ao “parto das idéias” ou “parto das almas” realizado pelo método socrático⁹⁸². No diálogo *Teeteto* Platão descreve da seguinte forma a maiêutica e sua importância para Sócrates:

Sócrates – Ora, a minha arte de obstetra assemelha-se em todo o resto à das parteiras, mas difere dela sobre o fato de agir sobre os homens e não sobre as mulheres, e cuidar das almas grávidas e não dos corpos. E a minha maior capacidade é que eu consigo discernir seguramente se a alma do jovem dá à luz uma quimera e uma mentira, ou se a algo real. Pois eu tenho em comum com as parteiras o fato de ser também estéril... de sapiência; e a reprovação que muitos já me fizeram, que eu sempre interrogo os outros, mas não manifesto nunca sobre qualquer questão o meu pensamento, ignorante que sou, é uma reprovação verdadeira. E a razão é que o Deus obrigou-me a ser obstetra, mas proibiu-me de gerar. Eu sou, portanto, ignorante, e de mim não sai nenhuma sapiente descoberta que tenha sido produzida pela minha alma; ao invés, aqueles que se comprazem da minha companhia, embora alguns deles pareçam no início totalmente ignorantes, continuando a freqüentar-me, conseguem, em seguida, desde que Deus o permita, extraordinário proveito, como eles mesmos e os outros constata⁹⁸³.

Como Platão mostra, Sócrates age no sentido de extrair de almas grávidas, e de somente destas⁹⁸⁴, conhecimentos apriorísticos e latentes aos homens. Platão continua mostrando o procedimento socrático e como o próprio Sócrates compreende seu papel.

E é claro que não aprenderam nada de mim, mas unicamente por si mesmos aprenderam e geraram muitas e belas coisas. Porém, o mérito de tê-los ajudado

Filho de Sofronisco e de Fenarete, Sócrates nasceu em Atenas no final de 470 ou no início de 469 a.C., e morreu condenado pelo tribunal ateniense a tomar cicuta, em 399 a.C., com idade de 70 anos.

Seu pai era escultor, tendo lhe ensinado este ofício [...] Sua mãe era parteira e Sócrates teria comparado seu modo de filosofar ao trabalho de Fenarete, dizendo que ela fazia parto dos corpos, e ele, o das almas. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia, vol 1. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 177-178.

⁹⁷⁸ PLATÃO. *Teeteto*, 150 b. Extraído da versão eletrônica disponível em www.dominiopublico.gov.br

⁹⁷⁹ CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 505.

⁹⁸⁰ Ibid.

⁹⁸¹ Em três dos muitos diálogos de Platão, dentre aqueles chamados de diálogos socráticos, aparecem explicitamente a utilização da maiêutica como método da filosofia de Sócrates: *Laques*, *Mênon* e *Teeteto*. Contudo é neste último que tal categoria encontra seu aprofundamento mais consistente. Cf. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 45-48.

⁹⁸² CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 505.

⁹⁸³ PLATÃO. *Teeteto*, 150b - 151b. Extraído da versão eletrônica disponível em www.dominiopublico.gov.br

⁹⁸⁴ Para uma aprofundada exposição sobre o tema das almas grávidas e não grávidas ver REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 98-102.

cabe a Deus e não a mim [...] Ora, os que se relacionam comigo também nisso padecem as mesmas penas das mulheres parturientes: pois sentem as dores, e dia e noite estão cheios de inquietação, muito mais que as mulheres. E a minha arte tem justamente o poder de, ao mesmo tempo, suscitar e acalmar as dores. Assim se passa com eles⁹⁸⁵.

Desta forma está dado o processo de descoberta da verdade, ao mesmo tempo em que estão anunciados os dramas de tal processo. A verdade tem antes de si um caminho a ser percorrido. Esse caminho está marcado pelas estações do reconhecimento da ignorância das opiniões. Somente superadas tais estações é que a verdade como coisa única pode ser encontrada⁹⁸⁶.

Propondo meios para discernir entre “almas grávidas” e “almas vazias” Platão segue com o diálogo de Sócrates com Teeteto.

Há outros, ó Teeteto, que não me parecem grávidos; com relação a estes, sabendo que não tem necessidade de mim, esforço-me por encontrar-lhes um lugar; e com a ajuda de Deus, consigo muito facilmente encontrar alguém com quem possam relacionar-se e encontrar satisfação nisso [...] Pois bem, caro amigo, contei-te toda esta história justamente por isso, porque suspeito que tu, e talvez tu mesmo creias, estejas grávido e sintas as dores do parto. Portanto, confia-te a mim, que sou obstetra e filho de parteira; e o que te pergunto, tenta responder da melhor maneira possível. Se, depois, examinando as tuas repostas, eu encontrar que algumas são quimeras e não verdades, arranco-as de ti e lanço-as fora, e não te zangues comigo como fazem com seus filhos as que dão à luz pela primeira vez⁹⁸⁷.

O método socrático propõe que a verdade existe e que pode ser encontrada num processo de conhecimento. Contudo, tal conhecimento precisa encontrar sua direção adequada. Como descreve M. Chauí ao trabalhar o pensamento socrático: “se não conseguimos contemplar a verdade na natureza é porque fomos buscá-la no lugar errado: não está fora de nós, mas dentro de nós⁹⁸⁸”. Sócrates trabalhava de tal maneira que seu interlocutor pudesse responder às suas proposições a partir de seu próprio interior. “O pensamento desloca-se, portanto, da contemplação exterior à contemplação interior⁹⁸⁹”.

A postura metodológica da filosofia socrática assume um papel de distinção, sobretudo em relação aos sofistas⁹⁹⁰. Ela emprega um caminho de investigação, onde a pergunta é o meio recorrente. Sócrates não fazia preleções, mas introduzia o diálogo

⁹⁸⁵ Platão. *Teeteto*. Op. Cit. 151c.

⁹⁸⁶ Da perspectiva socrática emerge uma epistemologia de univocidade. Sendo as idéias inatas, ou seja, latentes na alma humana, elas quando alcançadas expressam-se como absolutas em meio às relativas opiniões. Verdade é *episteme* e senso comum e *doxa*. Enquanto nesta a pluralidade é traça (negativo) distintivo, naquela é marca (positiva) indelével. Quando discutirmos a passagem da maiêutica socrática para a maiêutica histórica tematizaremos com mais precisão profundidade esta temática.

⁹⁸⁷ Platão. *Teeteto*. Op. Cit. 150e.

⁹⁸⁸ CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 190.

⁹⁸⁹ Ibid.

⁹⁹⁰ A crítica de Sócrates aos sofistas consiste na acusação de que seus ensinamentos reduziam-se ao ensino de técnicas e habilidades argumentativas para ganhar disputas públicas na dinâmica da democracia ateniense. Como observa Danilo Marcondes: A conseqüência disso [do ensino dos sofistas] era que as decisões políticas na Assembléia estavam sendo tomadas não com base em um saber, ou na posição dos mais sábios, mas na dos hábeis em retórica, que poderiam não ser os mais sábios ou virtuosos. Os sofistas não ensinavam portanto o caminho para o conhecimento, para a verdade única que resultaria desse conhecimento, mas para a obtenção de uma “verdade consensual” resultado da persuasão. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 48.

como forma de buscar a verdade⁹⁹¹. Contra saberes axiomáticos, o caminho do diálogo opera uma espécie de *anamnese*⁹⁹² que propicia que o doente, na companhia do médico, seja um agente da própria saúde.

Na dinâmica dialética da *anamnese* a relação é o palco onde a verdade se descortina. M. Chauí, refletindo sobre como se deve entender a verdade no interior do método socrático, afirma que na perspectiva do filósofo ateniense – o que justificaria a inexistência de textos escritos por Sócrates – “a escrita é muda e que sua mudez cristaliza idéias como verdades acabadas e indiscutíveis⁹⁹³”.

O método socrático⁹⁹⁴, sendo intrinsecamente dialético, postula que a verdade é o “resultado de um processo de reflexão do próprio indivíduo, que descobrirá a partir de sua experiência, o sentido daquilo que busca⁹⁹⁵”. O filósofo, na compreensão de Sócrates, é apenas o maiêuta, o parteiro das idéias. Caberá a ele o conduzir no caminho (*méthodos*) os que o ouvem à máxima “só sei que nada sei”. Esta, antes de tudo significa “que o reconhecimento da ignorância é o princípio da sabedoria⁹⁹⁶”. Somente a partir desse encontro com a própria condição que, para Sócrates, “o indivíduo tem o caminho aberto para encontrar o verdadeiro conhecimento (*episteme*), afastando-se do domínio da opinião (*doxa*)⁹⁹⁷”.

Embora a maiêutica seja um tema importante no pensamento de Sócrates, ela é somente um dos elementos do método socrático. Este é composto das seguintes partes: *protréptico*⁹⁹⁸ e *élenkhos*⁹⁹⁹. A segunda parte é dividida por Sócrates por duas outras partes: *eirónéia*¹⁰⁰⁰ e *maieutiké*¹⁰⁰¹. A maiêutica é, portanto, o elemento de acabamento de todo o método socrático. Depois de um caminho percorrido de exortação e refutação, embalado pela ironia, Sócrates então dá à luz à verdade já presente nas almas grávidas.

2.2 – Da maiêutica socrática à maiêutica histórica.

Como já dissemos, a categoria maiêutica é fundamental para a teologia da revelação proposta por A.T. Queiruga. Contudo, ele não pára nos limites

⁹⁹¹ Cf. CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 188.

⁹⁹² A medicina grega exerceu enorme influência sobre o pensamento socrático. No caso da *anamnese* Sócrates observa que “o médico grego faz perguntas ao doente para que este possa lembrar-se do momento em que adoeceu”. Esse passo de fazer memória é o primeiro para a cura “porque indica o médico os caminhos a seguir”. CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 189.

⁹⁹³ Ibid., p. 188.

⁹⁹⁴ Para uma discussão mais conceitual do método socrático ver MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia. Lições preliminares*. 3 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 35-36. PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p.110-114.

⁹⁹⁵ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 47.

⁹⁹⁶ Ibid., p. 48.

⁹⁹⁷ Ibid.

⁹⁹⁸ “Exortação. A primeira parte do diálogo socrático quando o filósofo exorta os interlocutores à busca do conceito ou da idéia verdadeira”. CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 510.

⁹⁹⁹ “Argumento para refutação [...] Na segunda parte do diálogo socrático, Sócrates interroga o interlocutor para que este ofereça argumentos e provas do que diz. Sócrates comenta, refuta, aceita parcialmente e interroga novamente até que se chegue à idéia ou a definição da coisa procurada”. Ibid., p. 500.

¹⁰⁰⁰ “Ação de interromper fingindo ignorância. É a primeira parte do método socrático, quando Sócrates interroga o interlocutor como se nada soubesse do assunto discutido”. Ibid.

¹⁰⁰¹ “Arte de realizar parto. A palavra *maieúta* significa parto; *maieútria*, parteira; o verbo *maieúo* significa realizar o parto auxiliando a parturiente. O *maieutikós* é o parteiro que conhece a arte ou a técnica do parto”. Ibid., p. 505.

epistemológicos com os quais Sócrates maneja sua categoria. A.T. Queiruga avança na concepção teórica de tal categoria, apropriando-se dela e expandindo seu campo semântico em dois níveis: gnosiológico e teológico¹⁰⁰².

Do ponto de vista gnosiológico A.T. Queiruga avança no sentido de incluir a categoria socrática no contexto atual. Em Sócrates, como propôs Platão, a verdade só é possível a partir do acesso à essência das coisas no recurso da reminiscência¹⁰⁰³, tal qual Platão apresenta no diálogo *Mênon*. Como observa Batista Mondin refletindo sobre a temática da reminiscência: “temos Idéias de verdade, de bondade, de igualdade, a Idéia universal de homem, etc. Ora, estas Idéias nós não tivemos da experiência; logo, o conhecimento atual é recordação de uma intuição que se deu em uma outra vida¹⁰⁰⁴”.

Neste sentido necessário é, portanto, aprender a recordar. Há na maiêutica socrática uma espécie de inatismo da verdade. A alma pré-existe no mundo das idéias, tendo contemplado as mesmas. Por uma sentença condenatória foi unida ao corpo no mundo das sombras. Como consequência dessa queda a alma já não mais recorda as idéias que contemplou, porém, ainda as traz em si. Todo conhecimento a partir desse paradigma privilegia a idéia de essência de tal forma que a identifica com o real.

A.T. Queiruga, desde o ponto de vista gnosiológico traz a maiêutica para o interior da história. Para ele a maiêutica não pode se restringir a um “puro tirar de dentro as idéias¹⁰⁰⁵”, antes, afirma explicitamente que introduz “certa modificação na categoria socrática: não falamos mais do intimismo da lembrança (da *anámnese*) [...] pois numa perspectiva fenomenológica, o homem é sempre homem-no-mundo¹⁰⁰⁶”.

Tal condição de ser-no-mundo confere historicidade a qualquer evento humano. Desta forma “não pode haver desvelamento próprio sem desvelamento da situação, e que todo desvelamento da situação é sempre também desvelamento do homem¹⁰⁰⁷”. Numa perspectiva de que o ser humano é ser criatural Deus mesmo em seu desvelamento é a determinação fundamental¹⁰⁰⁸. Numa síntese dessa relação homem/Deus/história A.T. Queiruga afirma que é “suficiente abreviar: ser-desde-Deus-no-mundo¹⁰⁰⁹”.

O avanço gnosiológico que A.T. Queiruga opera na maiêutica a coloca diante do tema da história. Não estamos mais tratando da maiêutica somente como recurso para parir idéias inatas adormecidas em almas imortais. Mas, agora, a categoria socrática é trazida para o interior da história onde se dá a relação “ser-de-Deus-no-mundo”. Este movimento introduz a maiêutica no nível teológico: coloca-a em relação com a teologia da revelação. Desta forma A.T. Queiruga ressalta duas coisas: “1) a liberdade de Deus e

¹⁰⁰² Cf. PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999. p. 88.

¹⁰⁰³ Reminiscência é uma categoria platônica ligada à sua gnosiologia que diz que a alma é imortal e, portanto, nasce e renasce muitas vezes, de tal modo que viu tudo neste mundo e noutra, pelo que pode lembrar, em certas ocasiões o que já sabia antes. “E como toda a natureza é congênese e a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde uma só coisa (que é aquilo que se chama de aprender) encontre em si, todo o resto, se tiver coragem e não se cansar na busca, já que buscar e aprender não são mais que reminiscência”. PLATÃO. *Mênon*. 80-81.. Extraído da versão eletrônica disponível em www.dominiopublico.gov.br

¹⁰⁰⁴ MONDIM, Batista. *Curso de Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 60.

¹⁰⁰⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 132.

¹⁰⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁰⁹ Ibid.

2) a novidade da história [...] Aqui se anuncia uma transformação radical do conceito socrático¹⁰¹⁰”.

Para explicitar em que consiste tal “transformação radical” A.T. Queiruga propõe que: “Sócrates, radicalmente fiel ao ‘conhece-te a ti mesmo’ procura desdobrar as potencialidades inerentes à ‘essência’ do homem. Seu método não traz nada de novo. A ele, bem como às parteiras não cabe gerar nada [...] Por isso seus interlocutores não aprendem nada dele [...] encontram tudo em si mesmos¹⁰¹¹”. Daí que a maiêutica para Sócrates encerra-se na imanência, operando no máximo um recuo anamnético à essência.

Já na “revelação, ao contrário, tudo se apóia na novidade de uma origem histórica. Não se manifesta o que o homem é por si mesmo, e sim o que começa a ser por livre iniciativa divina¹⁰¹²”. Não se trata de simples desdobramento imanente da essência humana e “sim de uma determinação realizada por Deus na história¹⁰¹³”. Neste sentido o acesso à verdade pela recordação é superado pelo anúncio “e longe de levar para trás – ao ser essencial preexistente –, puxa para frente: rumo ao crescimento e a realização do novo ser, que adquire na história¹⁰¹⁴”.

A questão que o próprio A.T. Queiruga se coloca é se tal transformação do conceito socrático não o invalidaria por completo. A tal questão ele mesmo responde nos seguintes termos:

Não se trata aqui do surgir da revelação, do nascimento primeiríssimo e originário da experiência no mediador inspirado. Trata-se do segundo momento do processo em que essa revelação, já de alguma maneira formulada, é reconhecida e apropriada: tal é o caso do ouvinte primeiro ou o caso – hoje o único autenticamente real – da aceitação do testemunho da Escritura [...] A palavra do profeta em relação a seus ouvintes, a palavra da Escritura com respeito a todos é “maiêutica”, pois, em ambos os casos, aquele que escuta descobre a realidade profunda na qual está e que ele mesmo é¹⁰¹⁵.

A maiêutica histórica é ainda maiêutica socrática porque mantém a relação dialética fundamental para o esclarecimento da verdade. Contudo, não o é mais em relação ao acento imanente/essencial que Sócrates propunha. Para A.T. Queiruga é na história que todo processo de vir-a-ser se constitui, inclusive o vir-a-ser plenamente humano que se realiza no conhecimento do Deus desvelado que a Escritura (como maiêutica por excelência) pode promover. “Aceitar a revelação significa descobrir-se no próprio-ser-desde-Deus-no-mundo [...] Esse próprio-ser é certamente novo; porém, quando o crente o reconhece e o aceita, é já idêntico a ele, *estava já aí*. Ajudá-lo a descobri-lo constitui precisamente a tarefa da palavra inspirada, que por isso é para ele maiêutica¹⁰¹⁶”.

Uma última característica da maiêutica histórica, que guarda muita proximidade com a maiêutica socrática, é sua dimensão pedagógica. Há uma relação estabelecida entre o mediador e o ouvinte, que não é simplesmente acidental ou secundária. Tal relação se dá em face a realidade fundamental da condição humana que sempre esteve aí, contudo nem sempre é percebida e tematizada: o Deus desvelado e desvelador da plena realização humana.

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 133.

¹⁰¹¹ Ibid.

¹⁰¹² Ibid.

¹⁰¹³ Ibid., p. 134.

¹⁰¹⁴ Ibid.

¹⁰¹⁵ Ibid., p. 135.

¹⁰¹⁶ Ibid.

A pedagogia da maiêutica histórica pressupõe “a palavra externa do mediador (do maiêuta) e o envio do ouvinte à sua própria realidade. O mediador com sua palavra e com seu gesto, faz os demais descobrirem a realidade em que *já* estão colocados, a presença que *já* os estava acompanhando, a verdade vinda de Deus que *já* eram ou estão sendo¹⁰¹⁷”. A palavra externa da qual A.T. Queiruga trata pode ser compreendida em dois momentos: um primeiríssimo, que ele identifica como o testemunho daqueles que experimentaram em primeira mão o desvelamento de Deus como apresenta a Escritura¹⁰¹⁸; e um segundo momento em que a palavra externa é a própria Escritura como fixação de tal testemunho¹⁰¹⁹.

Nos dois momentos acima citados a palavra externa é a maiêutica da Palavra de Deus que desde sempre já está. Para nós hoje a Escritura é esta parteira que nos pode conduzir à consciência de tal presença. E, somente na dinâmica desta consciência é que encontraremos a plena realização de nossa humanidade. Embora toda a passagem da maiêutica socrática para a maiêutica histórica já esteja bastante esclarecida, é ainda necessário pautar algumas incidências deste processo sobre a teologia da revelação de A.T. Queiruga.

3 – Ampliação dos *locis theologicis* como incidência da maiêutica histórica sobre a teologia.

Ao se aproximar da teologia da revelação na perspectiva da maiêutica histórica, A.T. Queiruga problematiza e supera alguns pontos da abordagem tradicional à teologia da revelação¹⁰²⁰. Enumeramos aqui três destes pontos que merecem destaque no escopo desta tese: o problema da compreensão da revelação como verbalização; o lugar da experiência na tematização da revelação; o papel da teologia diante da proposta de uma teologia da revelação orientada pela maiêutica histórica.

Toda a teologia de A.T. Queiruga caminha para uma articulação entre criação, salvação e glorificação¹⁰²¹, como elementos de uma ação dinâmica de Deus, uma ação salvífica¹⁰²². Tal ação divina consiste numa presença de Deus como origem fundante, numa habitação que sustenta a criação “desde dentro”, nunca como força estranha que age “desde fora”. Isto é importante porque explica a compreensão de A.T. Queiruga acerca

¹⁰¹⁷ Ibid., p. 131.

¹⁰¹⁸ A.T. Queiruga trata desse primeiro momento da revelação como testemunho da experiência do desvelamento de Deus no primeiro capítulo de seu livro *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Com o título *La concepción tradicional de la revelación* (p. 25-50) A.T. Queiruga aborda no segundo tópico *El lugar real de la revelación* (p. 26-34). Ali ele mostra como o que hoje chamamos de Palavra de Deus – referindo-nos a totalidade dos temas presentes na Escritura canônica – só foi paulatinamente se desenvolvendo na psicologia do povo (que não é um, mas muitos) ao longo da história. De toda forma o que foi verbalizado e depois acessado em perspectiva unívoca é o ponto final do longo processo marcado por experiências positivas e negativas do povo com o Deus sempre aí.

¹⁰¹⁹ Sobre este segundo momento A.T. Queiruga trata no quarto capítulo da mesma obra sob o título *A revelação como maiêutica histórica* (p. 115-184).

¹⁰²⁰ A.T. Queiruga discute criticamente a teologia da revelação em sua apresentação tradicional no primeiro capítulo de seu livro *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Com o título *La* (p. 25-50). Nós abordaremos esta temática de forma mais aprofundada no capítulo cinco deste trabalho.

¹⁰²¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Esperança apesar do mal. A ressurreição como horizonte*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 90.

¹⁰²² Tal articulação tão claramente perceptível ganha evidência meridiana em duas das obras de A.T. Queiruga: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação. Por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação. Por uma interpretação da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.

do não intervencionismo de Deus em sua ação de desvelamento, ou seja, em sua revelação.

A revelação divina significa que Deus se manifesta contínua e profundamente. Contínua porque não se dá de forma episódica e, profunda porque sempre irrompe “desde dentro”. A Palavra, presente Escritura Sagrada, na literatura, e em outras formas de expressão do espírito humano (marcado desde sempre pela presença sempre presente de Deus) em sua condição de maiêuta possibilita a tomada de consciência dessa revelação. Nas palavras de A.T. Queiruga: “Ajudada pela palavra do mediador, ‘nasce’ a consciência da nova realidade que estava ali lutando por fazer sentir sua presença; o homem descobre a Deus que o está fazendo ser e determinando de uma maneira nova e inesperada¹⁰²³”.

É exatamente em função de preservar a “não estranheza” entre revelação e criação/salvação/glorificação, bem como de negar um intervencionismo que a revelação possa sugerir que a dinâmica dialética da maiêutica histórica se apresenta. A presença de Deus não é uma novidade, senão para os que ganham consciência dela. Deus é pleno em sua revelação, contudo a recepção de tal desvelamento acompanha a contingência humana¹⁰²⁴. Nesta relação entre desvelamento pleno e recepção contingente a palavra bíblica – Escritura – tem um papel importantíssimo¹⁰²⁵. Contudo, embora importante, a palavra bíblica não detém a exclusividade na tarefa de parturiar a revelação de Deus sempre presente no coração de homens e mulheres. Outras palavras, à medida que representam experiências humanas primitivamente marcadas pela presença sempre presente, tem também a condição de maiêuta.

Uma distinção pedagógica pode ajudar na difícil tarefa de pensar as continuidades e descontinuidades entre Revelação e Escritura. Revelação é a condição própria de Deus de se auto-manifestar contínua e profundamente na dinâmica criação/salvação/glorificação. Escritura – palavra bíblica – é a tematização mais ou menos consciente de tal auto-manifestação de Deus feita por homens e mulheres em certo momento da história. Neste sentido a Escritura é palavra de Deus, “mas o é, sempre e necessariamente, *nas e por meio* de palavras humanas, mediante as quais consegue expressar-se. E estas, de modo inevitável, levam a marca de seu tempo e lugar¹⁰²⁶”. Feita esta distinção pode-se considerar as “outras palavras” (as palavras da literatura, das artes etc.) numa mesma dinâmica com a revelação que a palavra bíblica tem: as “outras palavras” são palavra de Deus “sempre e necessariamente, *nas e por meio* de palavras humanas”.

Mas, mesmo assumindo que a palavra bíblica e as “outras palavras” são palavra de Deus, ainda permanece a diferença entre elas e a revelação. Esta última é a realidade do desvelamento em sua plenitude, enquanto aquelas são a recepção possível de tal desvelamento na história¹⁰²⁷. Contudo, sendo recepção da revelação, a Escritura o é de forma especial. É uma recepção que se constitui em fonte de discernimento para as

¹⁰²³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 131- 132.

¹⁰²⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 1999. Utilizaremos a seguinte tradução: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 35.

¹⁰²⁵ Na obra *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus* A.T. Queiruga dedica os o primeiro capítulo ao tema da revelação. Com o título *Deus e a revelação: palavra de Deus e dogma da Igreja* (p.21-70) A.T. Queiruga discute o desenvolvimento da revelação como tema teológico e, propõe uma nova forma de tratá-lo.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 40.

demais recepções, a palavras bíblica (na perspectiva da teologia cristã) tem primazia diante das “outras palavras” exatamente porque é recepção fundante. “É isso o que torna possível que a Bíblia, longe de aparecer como uma realidade ‘sacral’ e à parte, possa vivificar continuamente nossa experiência e manter a vivência da revelação¹⁰²⁸”.

Para resguardar essa relação assimétrica, mas necessária, entre revelação e Escritura, A.T. Queiruga faz uma crítica à concepção tradicional sobre tal relação, dizendo que ela opera uma verbalização da revelação¹⁰²⁹, reduzindo-a a um testemunho fixado e, impedindo seu contínuo fluxo histórico. A.T. Queiruga começa sua reflexão percebendo que o processo de verbalização era de certa forma inevitável¹⁰³⁰, uma vez que a revelação só o de fato quando experienciada¹⁰³¹. Toda experiência humana, mesmo a experiência humana de Deus, “precisa ser expressa, tanto para ser compreendida como para ser comunicada: o próprio receptor da experiência precisa ‘dizê-la’ a si mesmo e, sobretudo, teria de ‘dizê-la’ aos demais¹⁰³²”.

É a necessidade de “dizer a experiência” – que não se dá somente por palavras, porém que encontra nelas sua maior expressão na história da salvação – que carregará a palavra de uma enorme importância e centralidade. Não obstante observarmos que a palavra opera a comunicação da experiência da revelação, ela quando fixada canônica e dogmaticamente, ocupou o próprio lugar da revelação. Tal processo é evidenciado por A.T. Queiruga desde o desenvolvimento do Antigo Testamento¹⁰³³, até a formação do Novo Testamento¹⁰³⁴. Contudo, essa fixação da revelação em palavra – verbalização da revelação –, só acontecerá plenamente ao longo da tradição teológica¹⁰³⁵.

É na tradição teológica, tanto em sua representação católica quanto protestante, que a Escritura será concebida como ditado¹⁰³⁶, ou seja, como a revelação ditada verbalmente e fixada na Escritura¹⁰³⁷. Depois pautar criticamente o processo que acabou por identificar revelação e Escritura – processo de verbalização –, A.T. Queiruga estabelece uma crítica a tal procedimento¹⁰³⁸. Ele mostra como a escrita do texto bíblico mantém uma necessária relação com a experiência de fé do povo, e diz que ‘não existe, pois, um ditado verbal nem sequer uma experiência extática ou extraordinária no princípio da Bíblia¹⁰³⁹’, antes uma tomada de consciência, através de um conjunto de experiências, da presença de Deus. Perceber a revelação é perceber a história como história da salvação.

Questionando a verbalização da revelação A.T. Queiruga recupera o lugar da Escritura como palavra de Deus a ser vivenciada na fé, sendo dessa forma erigida como

¹⁰²⁸ Ibid., p. 43-44.

¹⁰²⁹ Cf. *La “verbalización” de la revelación*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 35-50.

¹⁰³⁰ IBIDEM. p. 35.

¹⁰³¹ Ibid.

¹⁰³² Ibid.

¹⁰³³ Cf. *ibid.*, p. 35-39.

¹⁰³⁴ Cf. *ibid.*, p. 39-42.

¹⁰³⁵ Cf. *ibid.*, p. 42-50.

¹⁰³⁶ A concepção de revelação como palavra ditada por Deus e fixada na Escritura será desenvolvida no quinto capítulo, onde também será discutida a crítica que a modernidade teológica desfechou sobre tal concepção.

¹⁰³⁷ A.T. Queiruga faz um percurso da Patrística, passando pela escolástica, enfocando na tradição católica, sobretudo nos concílios de Trento e Vaticano I, chegando ao fim na tradição protestante onde pauta a Reforma, o liberismo teológico e, a reação de Karl Barth a este último.

¹⁰³⁸ Cf. *La concepción tradicional, em cuestión*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 51-85.

¹⁰³⁹ Ibid., p. 55.

maiêuta da revelação e juntamente da própria realização humana. Por isso “não podemos considerá-la um simples ‘ditado’ de Deus nem podemos fazer com que derive pura e simplesmente dos fatos [...] na fé a admitimos como verdadeira, enquanto aceitamos que é ela que nos abre a verdade profunda do que aconteceu¹⁰⁴⁰”. Superando a verbalização da revelação, tanto a palavra bíblica é redimensionada, quanto as “outras palavras” podem ser revestidas de dignidade própria. Sendo a revelação maior que a Escritura, ela a transborda como o líquido transborda a primeira taça da torre de taças, enchendo e transbordando as demais taças num efeito de cascata.

Tal posicionamento resguarda elementos importantes para a teologia da revelação: a revelação é a presença contínua e profunda de Deus na dinâmica de sua obra de criação/salvação/glorificação; a revelação é recepcionada por homens e mulheres no ato primeiro que é a experiência de fé; desta experiência surge a necessidade de comunicação que ao longo do tempo constituirá a palavra bíblica e as “outras palavras”; a palavra bíblica embora narre de forma privilegiada um conjunto de experiência do Deus revelado, não é a revelação ditada por Deus, mas, a palavra de Deus compreendida em dado momento e fixada como testemunha; por isso é a maiêuta por excelência da revelação junto a outras maiêutas, exatamente por que ela encerra o testemunho de uma recepção do Deus revelado feita no âmbito da experiência humana; a experiência humana é o lugar por primazia¹⁰⁴¹ onde todas as palavras como maiêutas podem trazer à luz a revelação desde dentro da condição humana onde sempre esteve como presença contínua mas não percebida.

O fato de a revelação apontar para a presença de Deus na dinâmica criação/salvação/glorificação apresenta à teologia - num permanente diálogo com todas as palavras - uma tarefa especial: colaborar no contínuo discernimento de homens e mulheres acerca dessa presença divina que está desde sempre como o fundamento da realidade e, como a possibilidade de pleno cumprimento da vocação humana de realização. Em outras palavras, isso significa a priorização da teologia como elemento de discernimento.

Conclusão

Na crescente e fértil tarefa do diálogo entre teologia e literatura – ou ainda com outros saberes que expressão o espírito humano – é necessário um aprofundamento por parte da primeira acerca de sua vocação frente ao ato primeiro da experiência da fé que é a auto-comunicação de Deus. Consciente de sua condição de ato segundo ela poderá colocar-se em cooperação com outros “atos segundos” na odisséia existencial onde homens e mulheres vivem suas histórias.

O que tentamos propor aqui foi uma reflexão no âmbito da teologia fundamental a fim de pensar uma aproximação à revelação capaz de a dignidade do diálogo entre teologia e literatura. Mostrando a assimetria entre revelação e Escritura, buscamos mostrar como a Palavra de Deus, que é sempre presente na ordem da criação, está nas expressões criativas que o espírito humano pode engendrar.

¹⁰⁴⁰ Ibid., p. 124.

¹⁰⁴¹ A.T. Queiruga expõe os “lugares onde acontece a revelação”. Ele mostra que a revelação se dá: na natureza, na história e na existência individual. Em cada uma destas instâncias ele faz os devidos desdobramentos. Cf. *Los lugares donde acontece la revelación*. In. QUEIRUGA, Andrés Torres *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 205-219. Quando dizemos que o lugar por primazia da revelação é a experiência humana, é porque no humano emergiu a consciência que o possibilita manter relação com natureza, história e com os demais humanos. Portanto, não se trata de um antropocentrismo, mas da percepção que o humano emergiu na criação como um ser de consciência e de relação.

Voltando ao tema deste texto, podemos re-afirmar que a revelação é a Palavra em todas as palavras. Ou seja, é a Palavra de Deus vazando as palavras humanas, tanto as palavras bíblicas, como as demais palavras que chamamos de “outras palavras”. Nesse sentido podemos pensar a dignidade do diálogo entre teologia e literatura. Ambas, que também devem ser vistas em sua assimetria, apresentam as impressões da presença sempre presente do Real, podendo ser à sua maneira maiêutas de tal presença no coração de homens e mulheres.

Referência bibliográfica.

- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999
- BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BUBER, M. *O Eclipse de Deus. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia, vol 1. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Vozes, 2002.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7 ed. RJ: Zahar, 2002.
- MONDIM, Batista. *Curso de Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1981.
- PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- PLATÃO. *Teeteto*, 150 b www.dominiopublico.gov.br
- PLATÃO. Mênon. 80-81 www.dominiopublico.gov.br
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008.
- _____. *El concepto de filosofía de la religion*. In *Religião & cultura*. Revista do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Vol. II, N. 4, Jul/Dez 2003.
- _____. *Esperança apesar do mal. A ressurreição como horizonte*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 90.
- _____. *Recuperar a criação. Por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Recuperar a salvação. Por uma interpretação da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- RICOEUR, Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In RICOEUR, Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GT 6 - GÊNERO E RELIGIÃO

Coord.: ANETE ROESE

A influência da religião na vida das mulheres em situação de prostituição: uma abordagem de gênero

Lúcia Alves da Cunha¹⁰⁴²

Prostituição: Um Fenômeno Social

Tratando a prostituição como fenômeno eminentemente social é notável que a representação da mulher em situação de prostituição sofre modificações no decorrer da história e nas diferentes culturas. No ocidente nem sempre ela foi acompanhada de estigma. Nas sociedades em que a família não era monogâmica o sexo era encarado de forma bem diferente da época atual, sendo assim não havia prostituição. “Já em algumas civilizações tratava-se de um ritual de passagem praticado pelas meninas ao atingirem a puberdade, em outras os homens iniciavam sexualmente as jovens em troca de presentes”.(Ceccarelli, 2008). Esta afirmação nos causa estranhamento ao lê-la com a ótica atual, por isso é apresentada uma breve história da prostituição nos diferentes lugares e momentos da história, para facilitar a compreensão do fenômeno na atualidade.

A pesquisa recorda o modelo de prostituição na Mesopotâmia, na Grécia Antiga, na Antiga Roma, e na tradição cristã durante o século 4 d. C recorrendo a autora Roberts em sua obra de 1992.

A religião cristã foi intolerante com relação às mulheres prostitutas. Houve época na história em que era permitido persegui-las, tortura-las e puni-las. Havia uma compreensão que a prostituta disseminava doenças sexualmente transmissíveis. Após a Reforma religiosa no século XVI, o puritanismo passou a controlar os costumes e ditar a moral. A Igreja católica deixou de lado seu arsenal teológico para lutar com o problema da prostituição. A ação das Igrejas católica e protestante fez com que a prostituição caísse na clandestinidade embora não eliminada: “Cortesãs continuariam existindo nas cortes européias e colônias”. (Ceccarelli, 2008) Pode perceber que no desenrolar da história os valores se transformam e partir do século XX surgem movimentos internacionais que atuam no combate à exploração sexual de mulheres e adolescentes. Grande parte dos países ocidentais adotou medidas com objetivo de descriminalizar a prostituição.

A prostituição na região metropolitana de Belo Horizonte

A presente pesquisa enfoca em especial a realidade da prostituição no contexto da região metropolitana de Belo Horizonte mais especificamente no hipercentro da cidade. Mas para entender a prostituição local é necessário situar um pouco o fenômeno no país.

O baixo grau de escolaridade é um dos fatores que empurra a mulher para a prostituição. Grande parte das mulheres, que exercem a prostituição no hipercentro de Belo Horizonte é semi-alfabetizadas o que dificulta a compreensão das informações, o acesso à capacitação e ao emprego. “Todo mundo que está no hotel é pobre. Quem tem cultura não fica deitada em uma cama debaixo de homem não”¹⁰⁴³ diz Sinara. A falta de capacitação, de conhecimento desencadeia uma baixa auto-estima e em muitos casos desenvolve doenças psiquiátricas como depressão e outros transtornos.

¹⁰⁴² Estudante de pós-graduação em ciências da Religião, Pucminas – IEC

¹⁰⁴³ Sinara, nome fictício, atua na prostituição nos hotéis e é do interior de Minas Gerais. Expressou esta afirmação durante uma oficina na Pastoral da Mulher onde é atendida.

A prostituição no hipercentro de Belo Horizonte acontece em hotéis, cabines eróticas situados nas proximidades da rodoviária. Uma praça nesta mesma região é também ponto de encontro entre mulheres e clientes. Nesse local concentra-se o comércio, lojas, bares, supermercados, farmácias, Igrejas evangélicas, pontos de ônibus que leva a uma forte movimentação de pessoas. Lucio Alves destaca:

Local entendido como “perigoso”, no qual as pessoas andam inseguras e apavoradas. Homens, mulheres e crianças “indigentes” se misturam a prostitutas “perueiros”, policiais, funcionários do comércio, mendigos, camelôs, “flanelinhas”, desempregados, taxistas e trabalhadores informais. (ALVES, 2005)

Dados da Associação das Profissionais do Sexo de Belo Horizonte afirmam que há mais de 2.000 mulheres na região da Rua Guaicurus e entorno.

Os hotéis são de propriedade privada, possuem gerentes responsáveis pelas medidas reguladoras e punitivas no estabelecimento tais como: controlar a entrada e saída das mulheres, cobrar a diária, garantir a segurança. As diárias variam R\$35,00 a R\$100,000 de acordo com as condições de cada hotel. Os preços dos programas na maioria dos hotéis são estabelecidos com o valor mínimo R\$10,00, mas mulheres relatam que nem sempre esses preços são respeitados. Acontece de cobrarem R\$7,00 reais e até R\$5,00. Afirmo Sueli.¹⁰⁴⁴ “A mulher que está no hotel tem que colocar seu preço, como também a que está na praça... é pela dificuldade que a mulher aceita o que eles dão”. A negociação dos programas nem sempre é tranqüila. Há clientes que resistem ao uso do preservativo.

As mulheres que exercem a prostituição no hipercentro de Belo Horizonte são mulheres originadas de diversos Estados do Brasil, do interior de Minas Gerais e da grande Belo Horizonte. A maioria, pertence à etnia negra ou mestiça (negra e branca). A faixa etária é de 21 a 60 anos.

Contexto das mulheres

As mulheres que exercem a prostituição no hipercentro de Belo Horizonte e são atendidas pela Pastoral da Mulher vem de famílias pobres. Buscam através da prostituição sustento para suas famílias e recurso para uma melhor qualidade de vida.

Há mulheres, que mantêm relação ou contato com a família e outras não mantêm relação com a família devido a migração e as experiências negativas na infância. “Os vínculos familiares, em função da migração ou do preconceito, são rompidos, perdendo a pessoa outras referências senão aquelas do próprio meio (SANTIAGO;SANTOS,1999).

O contexto familiar das mulheres que estão em situação de prostituição é um misto de amor, atenção, cuidado com a família e marcas negativas de abusos sexuais na infância por parentes próximos que gera conflito, raiva e distanciamento. A religião e a prostituição parecem ser temas muito distantes, pois no imaginário do ser humano a religião condena a prostituição, mas a religião é muito presente na vida delas e mais do que a religião, a fé. Percebe-se que entre as mulheres atendidas pela Associação da Pastoral da Mulher Marginalizada muitas tiveram as primeiras experiências na vivência da fé na Igreja Católica, porém, atualmente participam mais das Igrejas Evangélicas. As Igrejas Evangélicas que as mulheres mais buscam são: Deus é Amor, Casa de Oração, Quadrangular e principalmente a Universal do Reino de Deus.

Por outro lado percebe-se certo receio das mulheres quando se trata da religião e a prostituição. Há um desconforto e os relatos são variados. A partir do trabalho realizado com elas verifica que o tal “lance religioso” ainda é confuso para elas.

¹⁰⁴⁴ Sueli, nome fictício trabalha nas proximidades da rodoviária de Belo Horizonte e é atendida pela Pastoral da Mulher. Expressou essa frase em uma Roda de Conversa desenvolvida na Pastoral na qual tratava das dificuldades das mulheres em situação de prostituição na região do hipercentro de Belo Horizonte.

A Associação da Pastoral da Mulher Marginalizada desenvolve com as mulheres em situação de prostituição uma Proposta Pedagógica objetivando “conseguir que as mulheres resgatem sua dignidade de pessoa, o sentido e uma nova perspectiva de vida e promovam uma consciência cidadã sobre seus valores e papéis na sociedade, a fim de que, organizadas, gerem estratégias reivindicativas para melhorar sua qualidade de vida” (ASSOCIAÇÃO DA PASTORAL DA MULHER MARGINALIZADA, 2005, p.21)

No trabalho com a mulher em situação de prostituição há grandes desafios, mas também resultados que são em grande parte qualitativo e não quantitativo. São pequenos resultados, mas que têm feito a diferença na vida dessas mulheres.

Prostituição e religiosidade

A partir da pesquisa empírica, analisou o lugar da religião, a experiência religiosa das mulheres em situação de prostituição. O método utilizado é o da pesquisa empírica qualitativa usada pelas ciências sociais que responde as questões muito particulares da realidade, “[...] trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores, e das atitudes.” (DESLANDES;GOMES,1993, p.21). Este método compreende o conjunto de fenômenos humanos como parte da realidade social, além de considerar as diferenças no agir de cada um e cada uma. “Os estudos qualitativos podem descrever a complexidade de determinado problema e a interação de certas variáveis, compreender e classificar os processos dinâmicos vividos por grupos sociais[...]” (DIEHT;TATIM, 2006, p.52). Devido à complexidade da realidade da mulher em situação de prostituição, em todas as dimensões, mas especialmente quando se refere ao tema religião, foi escolhido esse método.

A primeira fase da pesquisa, chamada exploratória, se deu a partir da experiência de três anos trabalhando com as mulheres em situação de prostituição no hipercentro de Belo Horizonte que gerou uma pergunta: qual a influência da religião na vida das mulheres em situação de prostituição? Porque elas procuram mais as igrejas evangélicas do que a igreja católica? Para tentar compreender essa questão foi elaborado um projeto de conclusão do curso de especialização em Ciências da Religião e apresentado ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUCMinas. O projeto foi analisado e aprovado.

A segunda fase, conhecida como trabalho de campo, foram realizadas entrevistas individualmente com uma amostra de dez mulheres atendidas pela Pastoral da Mulher. Além das entrevistas serão utilizados: dados da experiência de atuação da autora como Orientadora Social na Pastoral, instrumentos de observação a partir de escutas, conversas informais registros internos da atuação pastoral. Para compreender melhor o contexto religioso e a migração das mulheres, foram realizadas visitas nas igrejas as quais as mulheres mais participam: Deus é Amor, Universal do Reino de Deus e Católica.

Na terceira fase onde se dará análise e tratamento do material, tenta-se compreender e interpretar os dados empíricos recolhidos das mulheres e articulá-los com a teoria. Os dados foram organizados em categorias para facilitar o aprofundamento das questões relacionadas a experiência religiosa das mulheres.

Religião e igreja

Ao entrevistar as mulheres tem-se a impressão de que elas não fazem distinção entre religião e igreja, ou talvez elas tenham mais facilidade para falar de igrejas do que de religião. Mas de qualquer forma tanto a religião quanto à igreja é indiferente para elas. O mais importante é a relação com Deus.

As religiões atuam procurando responder à realidade do sofrimento ajuda os seres humanos a dar sentido à vida. Cada denominação tem uma forma de lidar com o sofrimento.

“Toda religião tem de lidar com o problema do sofrimento imerecido, da miséria e da morte. As religiões de salvação, como sabemos, invariavelmente prometem aos fiéis a libertação do sofrimento seja

no além ou neste mundo, seja agora ou num futuro messiânico”.
(MARIANO,1999, p.147)

A religião muitas vezes é refúgio, saída, apoio, referencial e sustento psicológico para evitar um desequilíbrio maior. Percebe-se que por um lado à religião sustenta a fraqueza a partir de suas promessas e esperança e por outro mantém a dependência dos “poderes” do alto.

As entrevistas deixam claro o trânsito religioso que não acontece somente da igreja católica para as igrejas evangélicas. Também evidenciam que todas as mulheres entrevistadas têm como religião de origem o cristianismo, tendo transitado por diversas igrejas evangélicas e a católica. Das dez mulheres participantes da pesquisa, seis tiveram participação na igreja católica e atualmente estão nas igrejas evangélicas. As mulheres de origem evangélica estão em outras igrejas evangélicas. As igrejas por quais as mulheres mais transitam são católica, pentecostal renovada (Deus é Amor, Maranata, Quadrangular) e neopentecostal (Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça). Constata-se que no trânsito religioso prevalece a participação das mulheres nas igrejas evangélicas.

Experiência das mulheres nas igrejas evangélicas e católica

As mulheres entrevistadas expressam que procuram Deus e às igrejas nos momentos de tristeza, depressão, solidão, desespero, dificuldades na família, ou seja, buscam apoio e solução para seus problemas. As Igrejas evangélicas trabalham com os sentimentos, com o emocional das pessoas. Acolhem, escutam e atribui os males ao diabo, o qual é combatido praticamente em todas as orações. E as mulheres parecem se identificar com essa forma de atendimento e acolhimento. Segundo a pesquisadora “A doutrina pentecostal enfatiza os valores associados à subjetividade feminina”.(MACHADO, 1999). Nessas igrejas são tocados em temas relacionados à realidade, como por exemplo, a relação familiar que para muitas delas é conflituosa.

As igrejas evangélicas além de dar atenção às questões do dia-a-dia das pessoas aconselham e motivam os fiéis a rever suas formas de conduta. Os (as) evangélicos (as) entendem que a leitura bíblica é literal. A articulação da Palavra de Deus com a vida conduz a uma sacralização do cotidiano. Eles não separam a vida espiritual das coisas do mundo. Essa forma de orientar os (as) fiéis estimula o processo de autonomização das mulheres diante de companheiros e filhos. As mulheres parecem ser mais valorizadas. O sexo feminino não impede de assumir ministérios na igreja, participar da vida pública da mesma como realizar trabalhos voluntários.

Outro fator que também pode influenciar a participação delas na Igreja evangélica é a forte participação feminina nessas igrejas. As mulheres atuam ativamente nos cultos: pregam, escutam, orientam espiritualmente as pessoas que às procuram, tem acesso ao microfone para dar seus depoimentos e orar e são reconhecidas e valorizadas nas celebrações.

As igrejas que pregam a Teologia da Prosperidade traz esperança, promete solução para os problemas da vida através da fé, da oração, de rituais de libertação, do pagamento de dízimos e ofertas. Dá força para enfrentar os desafios da vida.

Das dez mulheres entrevistadas, seis disseram ser católicas. A maioria destas afirma ter sido batizada, vivido determinado tempo na igreja católica e atualmente são evangélicas. Outras afirmam que continuam católicas.

Observando na igreja católica, principalmente nos grandes templos, a forma de acolher os (as) fiéis constata-se uma relação dos (as) líderes com os (as) fiéis muito distantes exceto com quem é membro ativo da comunidade, aquelas e aqueles que assumem serviços, colaboram na equipes e pastorais. Embora a participação de mulheres na igreja católica ainda seja mais forte do que de homens, elas raramente presidem celebrações, aconselham e orientam. A participação delas ainda é de auxiliares, no nível de execução de serviços. A presidência das celebrações eucarísticas, das missas, é restrita somente ao padre, uma autoridade masculina.

Essas observações parecem apontar para a resposta de uma das questões da pesquisa: porque as mulheres em situação de prostituição freqüentam mais as igrejas evangélicas? Parece que as mulheres que ainda continuam na igreja católica não é tanto pela igreja, mas por Deus e pela tradição.

A impressão que se tem é que as mulheres em situação de prostituição não se sentem representadas na igreja católica. E a posição da igreja católica com relação aos temas relacionados à sexualidade parece distanciar as mulheres principalmente aquelas que se sentem em situação “irregular” perante as normas e moral da mesma. Embora a igreja católica possua uma teoria que afirma igualdade entre homens e mulheres, na prática isso não acontece.

Todas as mulheres entrevistadas falaram da experiência em uma religião, embora nem todas afirmaram ter religião atualmente.

A realidade em que vive as mulheres em situação de prostituição não permite a efetivação da esperança desejada, pois existem barreiras de todas as espécies como: pobreza, preconceito, discriminação, machismo e por isso a esperança é envolvida em uma espécie de aspiração religiosa em que Deus aparece como aliado na concretização dessa esperança. A busca pela religião parece ser mais devido à pobreza e não tanto devido à realidade de prostituição. “A religião tem uma força extremamente significativa. Ela compõe o quadro de busca de saídas melhores, ela é horizonte de apoio para a realização das esperanças, ela é o referencial para um mundo melhor, um sustento psicológico para evitar um colapso maior”.(GEBARA, 2000, p. 62)

Além da pobreza outro fator que pode contribuir para a fragilidade das mulheres e reforçar a falta de referência, é o fato de serem migrantes, característica própria das mulheres que estão na prostituição. A maioria das mulheres entrevistadas não é de Belo Horizonte. Não sendo do local a falta de referência é ainda maior e a religião pode ser um meio de apoio na solidão. Embora a religião tenha características patriarcais ela ainda aparece como força positiva na vida das mulheres.

Experiência e busca de Deus

A manifestação de Deus na vida das mulheres vai além da religião, da participação nas igrejas. As religiões parecem ser agenciadoras privilegiadas da Revelação de Deus, mas não suas detentoras. Nos momentos de desespero, de angústia, medo, depressão, solidão, tristeza, problemas de saúde e financeiros e conflitos familiares a fé é fundamental, sustenta, dá sentido ao sofrimento e esperança para superá-los. “Na experiência religiosa das mulheres elas geralmente identificam seus sofrimentos com os sofrimentos de Jesus” (GEBARA, 2000, 226). Deus para elas é uma relação na vivência, no cotidiano das ocupações e preocupações femininas.

A religião, a fé e a espiritualidade a mulher vive a partir do ser mulher, que tem como característica uma sensibilidade com a defesa da vida. “A mulher tem uma forte vinculação com tudo o que significa defesa da vida” (LAPIEDRA, 1990). Nesta defesa da vida, em primeiro lugar, está a família. Consuelo Del Prado ressalta três aspectos da espiritualidade feminina: o sofrimento, a fortaleza, a ação de graças. As mulheres entrevistadas e atendidas pela Pastoral vivem em contexto de violência familiar, problemas com os (as) filhos (as), pobreza, doença, vícios, violência na vida de prostituição

A maioria das mulheres entrevistada disse experimentar Deus como força, acolhida, misericórdia, proteção, saúde, amor, compreensão e poder. Parecem estar convictas que Deus quer o bem delas. Deus é o recurso primeiro para quem sente desamparada. É com Ele que elas contam nos momentos difíceis. “A referência maior é Deus, único capaz de entender nossos sonhos porque ele sabe o que nós precisamos”.(GEBARA, 2000, p.79).

As mulheres ao expressar suas experiências de Deus revelam a imagem Dele que possuem. Em parte das expressões utilizaram para falar de Deus em suas vidas: força, poder, Deus maior, um homem que está no céu, senhor lá de cima. Essas expressões apresentam uma

imagem de um Deus masculino e distante do ser humano. Essa é a imagem de Deus veiculada pela cultura cristã e é uma imagem herdada do monoteísmo judeu. Esta “[...] foi sem dúvida, uma imagem plural, mas tratava-se de uma pluralidade de rosto masculino [...]”.(GEBARA, 2000, 226). Mas por outro lado as demais expressões como: protetor, misericórdia, acolhida, compreensão, saúde, amor, apresenta um Deus com características femininas, materno e próximo.

As mulheres por se sentirem frágeis, estão sempre pedindo forças, essas “forças que vem do alto” são um pouco a imagem e semelhança da definição social que a sociedade patriarcal atribui às mulheres”. (GEBARA, 2000, p. 99) Gebara continua dizendo que as mulheres são força para os outros. Parecem confiar nas forças que lhe são semelhantes às delas mesmas. As mulheres em situação de prostituição são extremamente fortes, pois possui histórico de violência, abandono e mantêm viva a fé e a esperança.

Deus: suporte e esperança.

Todas as mulheres entrevistadas têm Deus, como uma força extremamente significativa. Deus é reconhecido como recurso último nos momentos em que sentem desprotegidas, abandonadas. Nas entrevistas essa questão é expressa com muita confiança. Deus aparece como: força, acolhida, poder, saúde, amor, compreensão, misericórdia, proteção, salvador, perdão, refúgio, apoio e confiança. Essa relação com Deus não é coletiva e sim individual e pessoal. O máximo que ela expande é para as questões familiares e para as colegas que também estão na prostituição. As petições, por exemplo, não abrange a pedir para que aja mais justiça social, ou para que as forças governamentais atuem em favor do povo. “Os pedidos são de pessoa a ‘santo’ ou de pessoa a Deus e têm a ver com as necessidades pessoais e familiares imediatistas”. (GEBARA, 2000, p.63) É central o problema da mulher, a dor, a angústia, o sofrimento. Essa talvez não seja tanto consequência da prostituição, mas da pobreza em que vivem as mulheres.

Percebe-se que entre as mulheres em situação de prostituição há muitos distúrbios psíquicos, como depressões graves e Deus têm sido suporte para evitar desenvolvimento maior da doença. Elas têm encontrado forças através da fé em Deus. “A busca de saídas a partir do universo religioso encontra em parte alguma explicação, sobretudo diante da fragilização pessoal e social vivida pela maioria dessas mulheres”. (GEBARA, 2000, 88) Muitas vezes a angústia, o sofrimento existencial, a história de cada uma ou o sofrimento causado pela própria prostituição manifesta-se como distúrbio de comportamento das mulheres, e às vezes a única saída é se apegar em Deus.

Dignidade e a auto-estima

O fortalecimento da auto-estima das mulheres em situação de prostituição é um elemento fundamental para a sobrevivência delas. “Os sentimentos de dignidade e auto-estima são requisitos básicos na luta para melhora de vida, não apenas individual para a ascensão social, mas até mesmo para motivar maior participação política”.(MARIZ, 1994). A forte auto-estima amplia as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades fora da prostituição, possibilita participar de redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina. No caso das mulheres pesquisadas, a partir do momento que a auto-estima é fortalecida, elas sentem que são capazes de ter uma profissão e vivenciar outras dimensões da vida, que até então é toda voltada para a prostituição.

A participação nas igrejas evangélicas parece desenvolver na mulher a autovalorização, o sentir-se importante, reconhecida, amada, digna diante de Deus e das pessoas. Ser evangélico (a) dá uma conotação de: superação, conversão, pessoa justa, fiel e honesta. Valores que talvez o estigma da prostituição apaga. Com a participação nas igrejas elas resgatam esses valores. “Entre os pentecostais, a união do cotidiano e religião se revela na procura de uma mudança de estilo de vida e moralidade individual que é sustentada por um isolamento em comunidade”.(MARIZ, 1988). As mulheres em situação de prostituição, enquanto estão participando nas igrejas, sentem-se animadas, valorizadas e capazes de superar seus problemas.

Família

As entrevistas, observações e escutas às mulheres levam a perceber que a família é um tema relevante na vida delas. O motivo por estarem na prostituição, para a maioria delas é a necessidade, geralmente a sobrevivência da família está em primeiro lugar. Elas saem de suas cidades em busca de melhor qualidade de vida para si e seus familiares. É comum deixarem os filhos com parentes próximos e enviar dinheiro para sustenta-los e também ajudar pais, irmãos em suas cidades de origem. Uma das mulheres atendidas dizia que entrou na prostituição porque viu sua irmã morrer de fome.

Ao sair carregam as famílias no pensamento e na responsabilidade em ajudar. Ivone Gebara chama essas saídas, ao falar das mulheres nordestinas, de mobilidade.

“ [...] uma mobilidade motivada pela busca de saídas para uma vida melhor [...] sair do lugar, mudar de cidade, de casa [...] fugir porque não se agüenta mais é o comportamento mais comum de um significativo número de mulheres”. (GEBARA, 2000, p. 19).

As mulheres que possuem família, neste sentido não vivem uma fé intimista e sim relacional e prática. Elas têm compromisso espiritual e humano com a família, costumam trazer nas orações, principalmente os(as) filhos(as). O cuidado que é próprio da mulher, em muitas delas, continua existindo, mesmo à distância. Além das saídas acontecerem devido à pobreza, acontecem também devido à violência.

Nas entrevistas aparecem relatos de violência na família. A maioria das mulheres em situação de prostituição teve experiências negativas na família e o sair de casa, da cidade, às vezes pode ser fuga do sofrimento. Analisando os dados colhidos para essa pesquisa dá-se a impressão de que há uma identificação com a forma das mulheres se relacionar com as coisas e a forma de viver a fé.

Análise da Prostituição sobre a ótica de gênero

Gênero: o que é?

Após leitura do conjunto do material coletado procura-se compreender a influência da religião na vida cotidiana das mulheres em situação de prostituição a partir da ótica de gênero.

Gênero é um conceito que vai além do relacionamento masculino/feminino. Ele envolve situações em que o poder é exercido, evidenciando uma relação de dominação de um ser sobre o outro podendo ocorrer entre identidades sexuais iguais ou não. “Gênero é um conceito relacional, ou seja, que vê um em relação ao outro e considera que estas relações são de poder e de hierarquia dos homens e das mulheres”.(MUNHOZ, 2010).

Além das representações de gênero variarem no decorrer da história, varia também no interior da mesma sociedade, de acordo com a classe social, etnia, idade. Por isso há mulheres na mesma sociedade em situações tão diferentes como é o caso das mulheres em situação de prostituição. Elas são ainda mais discriminadas, a oprimidas e excluídas do que as demais mulheres.

A tentativa das feministas de explicações teóricas sobre a opressão das mulheres fez surgir o conceito de gênero. Apesar de saber que existia uma construção social do ser homem e ser mulher faltava ainda descobrir a origem da opressão das mulheres e a relação destas com outras opressões como, por exemplo, com o capitalismo.

Da mesma forma que as mulheres e homens possuem diferenças sexuais biologicamente determinadas, lhe são exigidos, impostos papéis, modo de interagir como mulher e homem, modelados pela história, ideologia, cultura, religião, contexto político que vai sendo transmitido principalmente através da família pelo sistema de educação, religião e meios de comunicação. Em cada sociedade as características femininas são diferentes e variam.

Como esta pesquisa se trata de religião, aborda-se as relações de gênero presentes na religião e muitas vezes de modo assimétrico. A maioria das religiões possui estruturas hierárquico-patriarcais. Aí o homem tem o poder sobre as coisas, assim como Deus tem poder

sobre tudo o que existe. “Fora da natureza e superior aos seres humanos, Deus impõe sua vontade, determina limites dos comportamentos, legisla, castiga e salva.”(GEBARA, 1997, p.79) Essa forma de compreender o poder religioso é refletido nas relações humanas. As relações sociais e construções mentais se organizam de acordo com esta estrutura fazendo com que os mais fortes dominam os mais fracos. O patriarcalismo em categoria de análise não pode ser entendido somente como dominação binária macho-fêmea, mas como uma estrutura política piramidal de dominação e hierarquização, “estrutura estratificada por gênero, raça, religião, e outras formas de dominação.”(BOFF e MURARO 2002, p. 55)

As religiões nunca foram isentas da violência, pois elas justificaram a violência praticada contra as mais diversas pessoas. O cristianismo é um exemplo na história, pois utilizou o sacrifício e o sofrimento para justificar a violência entre as pessoas e, com isso, as mulheres foram as mais prejudicadas. As mulheres têm sofrido com a desigualdade nas diversas dimensões da vida e quando se refere à religião não é diferente e as mulheres em situação de prostituição carregam, além do estigma, o peso do pecado, da culpa por sentir que estão praticando algo que não é de Deus, como costumam expressar.

Os símbolos antropológicos do cristianismo são masculinos. Aos cristãos “convêm imitar a vida de Jesus, dos apóstolos ser perfeito como Deus Pai [...] os símbolos do amor e de poder são sempre símbolos masculinos”. (GEBARA, 2000, p. 157). A orientação é obedecer a padres, bispo, pastores, papa, figuras masculinas vinculadas ao poder e não à ternura e ao amor. Essa é também outro ponto da assimetria e desigualdade, pois eleva o poder dos homens.

A influência de Eva e de Maria para as mulheres cristãs

A doutrina cristã está sendo estudada por várias pesquisadoras que tem procurado explorar a ambigüidade das representações dos homens e mulheres sobre tudo a dualidade simbólica de Eva e Maria. Tem-se mencionado a forte influência do modelo mariano de castidade, pureza e bondade na construção do gênero feminino no Ocidente. Eva e Maria no cristianismo são figuras paradigmáticas de como a religião contrapõe as mulheres definindo a forma de elas vivenciarem a sua sexualidade. A ambigüidade destas construções teológicas sustenta a repressão sexual das mulheres. Eva por ter sido livre, tomado iniciativa, representa a perda do paraíso, enquanto “Maria simboliza a submissão, a obediência e por isso, torna-se a detentora de todas as graças divinas” (TOMITA, 2006). Elas tornaram símbolos femininos no cristianismo, sobretudo no catolicismo, “A figura de Maria representa ambigüidade na identidade feminina das mulheres: virgem e mãe ao mesmo tempo”.(TOMITA, 2006). O sexo que para a mulher deveria ser motivo de orgulho se torna motivo de desconforto e ocultamento. O corpo da mulher que deveria ser reconhecido como templo de Deus, passa a ser um problema para elas a partir da imagem de Eva e Maria pelo cristianismo. Eva a pecadora porque desobedeceu e Maria a Virgem mãe e redentora que obedeceu a Deus. A obediência passa ser um valor para as mulheres.

Essa interpretação do papel de Maria aponta-a como uma figura especial de poder ou de contra-poder das mulheres porque nesse sentido o papel da mariologia é “moralizar papéis para os homens e mulheres cristãos”. (MACHADO, 1996, p.120). Esses mitos devem ser analisados para descobrir suas funções sociais. “O mito de ‘Maria mãe de Deus’ teve a função de definir a mulher por sua capacidade de ser mãe, e assim, reduzir as mulheres à capacidade biológica de gerar filhos”. (TOMITA, 2006)

Segundo as pesquisadoras o mito de Eva não contribuiu para que as mulheres se tornassem autônomas, independentes como ser humano integral. Na igreja católica o mito de Maria fez uma divisão entre as mulheres devido a história em que as mulheres não podem ser ao mesmo tempo mãe e virgem, assim as opções para as mulheres são ser mãe ou freira, não dando espaço para outra categoria de mulheres. As mulheres de certa forma vivem a margens das grandes decisões. Parece que carregam a culpa de Eva interpretada como pecadora por ter seduzido Adão. O mito de Eva pode ter levado a mulher a assumir uma fraqueza de carne, a sensualidade, à volúpia, à tentação, ao pecado até se considerando como uma metade de ser humano.

Raabe e Tamar, prostitutas?

A primeira parte da Bíblia, o Antigo Testamento, reconhece dois tipos de prostituição: a secular e a cultural. Os dois tipos envolvem transação comercial de um objeto sexual. A prostituição secular se refere somente às mulheres e a cultural ou sagrada envolve homens e mulheres. A prostituição secular é considerada inferior “[...] e é tolerada pela estrutura da sociedade, desde que a mulher envolvida seja casada. Caso não seja, é uma prostituta, como também adúltera, devendo ser executada.” (BRENNER, 2001, p.113).

Nesta breve síntese será tratada somente a prostituição secular a “comum” a qual algumas mulheres foram acusadas como a Raab e a Tamar. Raab é conhecida por esconder os espiões de Josué em sua casa, em Jericó e os ajuda a fugir do rei da cidade. Ela atua dessa forma pela fé e devido a sua visão política do futuro, porque os israelitas iriam invadir a cidade. (vv. 9ss) É uma mulher que tem sua própria casa, não é casada e age como protetora da família. O texto a apresenta como uma mulher perspicaz, corajosa, com forte instinto de sobrevivência e inteligente. Segundo Brenner não se sabe a ocupação de Raab mas o texto afirma sempre que ela era prostituta. A autora acredita que Raab não é um exemplo representativo de sua profissão ou o Antigo Testamento reconhece que prostitutas podem ser inteligentes e perceptivas. Tamar finge ser uma prostituta para ter um filho em Judá. Para preservar o nome do marido morto e libertar-se da posição de viúva à espera. A história de Tamar no livro do Gêneses contém características de uma prostituta: expõe em lugares públicos, cobre o rosto para ser reconhecida pelo seu traje, presta serviços até ao patriarca, após sua mulher ter falecido.

Tamar é uma mulher descrita como prostituta (Gn 38, 15. 24) e também é considerada hierodula (Gn 38, 21-22); Hierodula é entendido quando há uma prática proibida, mas a mulher que trai o marido também é chamada de prostituta, pois se “afasta” do marido legal. Essas duas mulheres são consideradas prostitutas por romper esquemas, transgredir regras estabelecidas. Talvez seja uma forma de os homens conterem as mulheres e exigir obediência utilizando-se de personagens bíblicas.

Maria Madalena, a mulher que ungiu Jesus

O cristianismo mesmo sendo centrado na proposta libertadora de Jesus não era unânime na forma de pensar entre seus membros devido às diferenças culturais, sociais que a ele aderiram.

O movimento de Jesus surgiu em um contexto conflituoso da Palestina. A partir do ano 63 a.C. quando houve invasão do exército romano à Palestina a maior parte da população tornava-se pobre e pagava altos tributos. “As mulheres na sociedade palestinese era pior que a da maioria das pessoas excluídas: não lhes era permitido participar ativamente da vida social e religiosa [...]” (MUNHOZ, 2008, p.195). Conforme o costume da época viviam restritas ao ambiente doméstico. No templo de Jerusalém e nas sinagogas ficavam separadas dos homens e participavam somente como ouvintes. A elas era proibido ensinar e pronunciar a bênção às refeições.

Jesus veio romper com essa organização androcêntrica e sexista da época tendo comportamento totalmente diferente. Sua postura com relação às mulheres era de acolhimento, compaixão e solidariedade. “Em todos os evangelhos elas aparecem como as mais pobres entre os pobres [...]”, (MUNHOZ, 2008, p.196) a quem a Boa Nova é especialmente dirigida: por serem as mais oprimidas elas são beneficiárias privilegiadas dos milagres.

No evangelho de Mateus 21,31-32 “as prostitutas vos precederam no reino dos céus” Jesus reforça a acolhida e atenção para com as mulheres e especialmente às mais discriminadas, mas a patriarcalização penetrou no movimento de Jesus, marginalizou e excluiu as mulheres líderes da igreja primitiva reduzindo seus papéis de líder a diaconisas. Em nenhum lugar do evangelho diz que Maria Madalena foi uma pecadora ou prostituta. Ela foi confundida com outra mulher considerada pecadora e também estigmatizada como prostituta no Evangelho de Lucas. E os cristãos associaram o demônio ao pecado, e o pecado mais grave é sexual. A teologia moral cristã elaborada pelos homens acentuou demônios com cara de mulher. Essa é

mais uma figura feminina na Bíblia que colaborou para a opressão das mulheres. Sutilmente está por trás as definições do que é ou não pecado e a repressão sexual das mulheres. Aqui pode explicar a idéia citada anteriormente que as igrejas evangélicas possuem que seus e suas fiéis devem regulamentar a vida para ser membro da igreja. As igrejas evangélicas acentuam a questão da conversão para tornar-se seguidor de Jesus.

Pode concluir que houve uma má interpretação dos textos bíblicos ou mesmo uma confusão por parte dos católicos de que Maria Madalena foi uma prostituta arrependida.

Prostituição: Liberdade e autonomia ou dominação e discriminação?

A prostituição na história, se não for lida a partir de uma leitura crítica das relações de gênero pode-se ter a impressão que as mulheres em situação de prostituição possui mais liberdade e autonomia do que as demais mulheres. Desde o início da história, a que se encontra registrada, percebe-se que houve venda e compra de corpos de mulheres pelo homens. A prostituição é um comércio social onde a classe masculina se apropria da feminina considerando as mulheres como objetos. Pode perceber que tanto a história da prostituição e a prostituição atual, mostra que “a prostituição é uma criação do social, em momentos e épocas específicas [...]”. (NAVARRO, 2004) A prostituição é planejada, mantida e sustentada pela ideologia de que ela tem que existir para o bem da sociedade, mas quem essa é uma ideologia elaborada pelos homens. As destinatárias desse grande projeto social, a prostituição, são as mulheres que vivem a opressão, discriminação e exclusão. “As mulheres sempre foram dominadas pelos homens” (NAVARRO, 2004).

As mulheres em situação de prostituição costumam dizer que são autônomas e livres e é essa autonomia e liberdade que se pretende analisar neste texto. É comum ouvir delas afirmações que elas são mais livres porque não tem patrão, atendem os clientes o dia e a hora que desejam, são elas que escolhem os clientes e não eles que as escolhem, na relação elas quem domina, possuem habilidade para convencer, seduzir e lidar com as fantasias sexuais dos homens. Mas observando bem há algo a ser analisado nestas afirmações. A relação delas com os gerentes dos hotéis nem sempre são tranquilas. Há comportamentos autoritários, rígidos e seletivo em momentos de grande procura por quartos nos hotéis. As próprias mulheres dizem que os clientes têm preconceito com elas. A pesquisadora e escritora afirma que “Apud [...] a prostituta é um bode expiatório: o homem descarrega nela sua tropeza e a renega.” (NAVARRO, 2004)

A ideologia existente sobre a prostituição leva a mulher que está em situação de prostituição a acreditar que ela é mais livre e possui mais autonomia, mas na prática não é isso que acontece. Ela sofre a violência de gênero, discriminação e é dominada pelos homens, por todo um sistema que é tecido para ela. A religião e a prostituição não são tão distantes como se imagina. Na antiguidade a religião dava sentido à prostituição. Havia as deusas que serviam nos templos às quais eram prestados cultos. O sexo era sagrado. Atualmente a prostituição é combatida pelas religiões. As mulheres buscam a religião, as igrejas, mas, o mais importantes para elas é a relação com Deus, com o divino, com o sagrado. Deus é força e esperança.

Analisando a situação das mulheres em situação de prostituição tanto na antiguidade como atualmente as relações de gênero foram assimétricas. Na prostituição sempre a mulher foi comercializada e explorada pelos homens. E a religião, em determinado período da história, justificou as relações desiguais utilizando muitas vezes a interpretação bíblica. Hoje há muito o que desconstruir dessa história de desigualdade.

Referências

ASSOCIAÇÃO DA PASTORAL DA MULHER MARGINALIZADA. Plano Global 2005-2015. BH: 2005.

BARROS, Lúcio Alves. Mariposas que trabalham: uma etnografia da prostituição feminina na região central de Belo Horizonte. 2005. Disponível em: <<http://recantodasletras.uol.com.br/trabalhosacademicos/787456>> Acesso em 20 jan. 2010.

BINGEMER, Maria Clara, Experiência de Deus em corpo de mulher. São Paulo: Loyola, 2002. 63p.

BINGEMER, Maria Clara, O segredo do feminino do império. Rio de Janeiro: Vozes, 1991. 179p.

BOFF, L. Experimentar Deus: A transcendência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002. 163p.

BRENNER, A. A mulher Israelita: Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. SP: Paulinas, 2001

BUCKER, Bárbara P. O feminino da Igreja e o conflito. Petrópolis: Vozes, 1996. 380p.

CECCARELLI, Paulo Roberto. A prostituição – corpo como mercadoria. in: *Mente & Cérebro – Sexo*, v. 4 dez. 2008. Em: <<http://www.ceccarelli.psc.br/artigos/portugues/html/aconstrucao.htm>> Acesso: 18/01/2010.

CORDUENTE, Ângela J. et al. Situação psicossocial de la mujer prostituida. P. 27-48. In. *La mujer marginada: cuestión de género, no sexo*. Madrid: Covrrubias, 1996. 181p.

DUMAS, Benoit A. As duas faces da Igreja. Petrópolis: Vozes. 1997. 213p.

FARIA, Jacir de Freitas. Maria Madalena, a mulher que Jesus tanto amou!. *Convergência*, s.l: CRB, vl 36, n.346, p. 511-516, out/2001.

GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: Petrópolis: Vozes, 2000. 260p.

_____. A mobilidade da Senzala feminina: São Paulo: Paulinas, 2000. 113p.

_____. As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina. SP: Paulinas. 1989.

_____. Poder e não poder das mulheres: São Paulo: Paulinas, 1991. 43p

_____. Teologia no ritmo da mulher: São Paulo: Paulinas, 1994. 119p

WILLIAMS, Ruthann. Vá em paz: a cura na bíblia. São Paulo: Paulinas, 2001. 183p

JASPER, David. A Bíblia na arte e na literatura: fonte de inspiração para poetas e pintores. O caso de Maria Madalena. *Concilium*. Petrópolis: s.n, n 1, p. 58-75, 1995. Notas bibliográficas p. 147 Gentil Avelino Titton

LAPIEDRA, Aurora. Religiosidade Popular e Mulher Andina. p. 37-55. In: BINGEMER, Maria Clara. (Org) *O Rosto Feminino da Teologia*. Aparecida, Santuário, 1990. 160p.

LEAL, Raimundo Sousa F. Condições socioeconômicas na região metropolitana de Belo Horizonte e prática da prostituição. *Caderno de debates Plural*, Belo Horizonte, n.11, p.13-16, 1999.

MACHADO, M. D. C. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: São Paulo: Loyola, 1999. 246p.

MARIZ, Cecília Loreto. Religião e pobreza. *Comunicações do Iser*, v. 7, n.30, p.10-17, 1988.

MUNHOZ, Alzira. Feminismo e evangelização: Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. Belo Horizonte: s. n. 2008. 397p. (Tese (Doutorado em Sistemática) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

MURARO, Rose M; Boff, Leonardo. *Feminino e Masculino: Uma nova consciência para o encontro com as diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 287p.

NAVARRO, Tânia. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. in: Montes Claros, v. 6, n.2 - jul/dez. 2004. Disponível em: http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v6_n2/word%20e%20pdf/2rev_cientifica_v6_n2_segundo_artigo.pdf Acesso em abril de 2010.

OLIVEIRA, Eurides Alves de. ARTIGO: Gênero e ministérios na igreja. p. 255 -262. In: SOTER. (Org) *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo, Loyola, Paulinas, Soter, 2003.

PRADO, Consuelo Del. ARTIGO: Eu sinto Deus de outro modo. P. 56-65. In: BINGEMER, Maria Clara. (Org) *O Rosto Feminino da Teologia*. Aparecida, Santuário, 1990. 160p.

ROBERTS, Nickie. *As prostitutas na História: Magda Lopes*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. 430p.

ROESE, Anete. ARTIGO: Corporeidade no espaço relacional: Interpretações a partir do Acompanhamento Pastoral Terapêutico Feminista. Pag. 285 -315. In: STROLIER, DEIFELT, MUSSKOPF. (Orgs) *Á Flor da Pele: Ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Paulo, CEBI e SINODAL, 2004.

RUETHER, Rosemary Radford. Diferença e direitos iguais das mulheres na igreja. *Mulher – Mulher*. Revista *Concilium*, Rio de Janeiro, v. 238 n. 6 238, p.23- 31.

SANTIAGO, C. O.; SANTOS, E. A vida das profissionais do sexo: vontades, frustrações e sofrimento pessoal: um experiência tumultuada. *Caderno de debates Plural*, B. Horizonte, n.11, p.13-16, 1999.

SILVA, J. W. Correia. A beleza do corpo: uma apreciação do Cântico dos Cânticos a partir do corpo. São Paulo: Paulinas, 1997. 67p.

SOUZA, Luiz AG de. *As várias faces da Igreja Católica*. Estudos Avançados, SP: 18/52, p.77-96, set./dez.2004.

TOMITA, Luiza Etsuko. ARTIGO: O desejo seqüestrado das mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21. Pag. 147 -166. In: SOUZA, Sandra Duarte. (Org) *Gênero e Religião no Brasil*. São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

A mulher na Umbanda: idéias e concepções da figura feminina dentro de um culto afro-brasileiro em uma realidade interiorana

Simone Rodrigues Bárbara

Laís Mól Alves

Joice Meire Rodrigues- PUCSP e UNEC¹⁰⁴⁵

Resumo: O presente artigo tem o intuito descrever a formação da figura feminina e sua imagem dentro do Umbandismo, a partir da realidade de uma cidade interiorana, analisando suas funções religiosas, sua relação com o simbolismo dos orixás/santos e sua representatividade através de relatos de freqüentadores e freqüentadoras dos rituais realizados nos terreiros de Caratinga-Minas Gerais.

INTRODUÇÃO

As religiões de matrizes africanas sempre contribuíram significativamente para a permanência de características culturais negras na atual sociedade brasileira. Os traços culturais africanos chegaram ao Brasil com os africanos escravizados, que foram trazidos para a América Portuguesa e misturados à cultura indígena e européia.

Os cultos africanos não foram bem recebidos no Brasil, e em alguns lugares foram até perseguidos. A sobrevivência desses cultos só foi possível graças ao sincretismo religioso, ocorrido inicialmente com o Catolicismo, religião aceita pelo colonizador, e com o passar dos tempos outros sincretismos foram aglutinados às religiões africanas.

A Umbanda é uma religião afro-brasileira marcada por um grande sincretismo nas suas várias correntes. Trata-se de uma religião seguida em várias cidades brasileiras com características ímpares em cada região, daí o interesse pelo estudo das entidades femininas presente em cultos umbandistas de uma cidade interiorana, devido a possibilidade de alteração de papéis/funções religiosas mais ou menos representativa de terreiro para terreiro.

É fato que no atual panorama religioso nacional, falar sobre a possibilidade de uma análise da presença das mulheres e as construções de idéias e imagens femininas na Umbanda é procurar resgatar e compreender um pouco do desenvolvimento da sociedade brasileira e a quebra de paradigmas de seus condicionantes sociais e religiosos. Assim sendo, tornar-se-á necessário uma breve contextualização sobre o surgimento da doutrina, seus rituais e demais características importantes para uma investigação quanto a representatividade feminina nos terreiros.

1. UMBANDA: BREVE HISTÓRICO

A Umbanda é uma religião recente que se estruturou no século XIX, em decorrência do processo de industrialização e urbanização que modificou a organização da sociedade brasileira. Bastide afirma que a tardia integração do negro como proletário e inserido na sociedade de classes ocorreu depois que o processo de industrialização já se encontrava organizado, e antes de sua assimilação foram integrados os brancos pobres e os imigrantes, justificando que a industrialização teve grande efeito sobre o negro não somente de forma socioeconômico, mas também culturalmente.¹⁰⁴⁶

As matrizes africanas se bifurcaram com o catolicismo, o espiritismo kardescita, e atualmente a religião conta com influências orientais em determinados ramos. É unânime a

¹⁰⁴⁵ Simone e Laís são estudantes de pós-graduação lato -sensu na UFV em Gestão de Políticas de Gênero e Raça. Joice é doutoranda da PUCSP e atua na UNEC.

¹⁰⁴⁶ BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo. Editora USP, 1960. p. 419.

opinião de vários autores tais como Oliveira, 2006; Bastide, 1960; Concone, 1987; Malandrino, 2006, com relação ao presente sincretismo.

A definição da Umbanda é um trabalho difícil devido sua grande mutabilidade de local para local, seu grande sincretismo e a não sistematização do culto. Malandrino, define Umbanda por uma “síntese religiosa” entre práticas bantas e iorubas, práticas de fundo católico, espírita kardescista, indígena e por fim práticas com influências orientais que foram agregadas mais tardiamente¹⁰⁴⁷. Salienta, ainda, que tais características tornam a Umbanda uma religião tipicamente brasileira.

Segundo José Guilherme Cantor Magnani, esta religião surge como uma síntese de diferentes manifestações religiosas o que a constitui como uma: [...] espécie de bricolagem, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem.¹⁰⁴⁸ Notamos que a caracterização assim como a definição da Umbanda sempre encontram-se intrinsecamente ligadas ao predomínio de uma corrente religiosa (kardescista, candomblé, entre outras). Nos modelos de caracterização ocorrem algumas mudanças de nomenclatura, e número de distinções, porém é possível observar que as principais diferenças se darão entre os cultos com maior ou menor presença do kardescismo.

Cada templo apresenta características diferentes em relação aos rituais e sacramentos e é autônomo para isso, pois a religião não tem um líder nacional, tampouco associações ou federações com força para unificar a forma de culto e linha teológica, sendo os sacerdotes umbandistas, portanto, as autoridades máximas de cada terreiro, como são chamados os centros de Umbanda.

Os centros de Umbanda, também denominados de terreiros, são organizados em grupos pequenos, congregados em torno dos líderes espirituais, denominados de pais ou mães-de-santo, autoridades máximas desses grupos. Esta diversidade encontrada em certos aspectos pode ser detectada facilmente nos relatos de membros ou freqüentadores umbandistas, pois cada escritor trata esses assuntos de forma diferenciada, o que é resultado da diferente formação de cada um.

1.1 UMBANDA NA CIDADE DE CARATINGA

O município de Caratinga localiza-se a 19° 37' 30" de latitude sul e a 42° 09' 00" de longitude oeste, e está inserida na região VIII denominada Rio Doce e na microrregião homogênea da Mata de Caratinga, na porção leste mineira¹⁰⁴⁹. Sua economia é voltada para a agricultura, comércio e serviços. Sena (2005, p.81), classifica a cidade como centro de serviços, o que facilita sua caracterização como cidade média propriamente dita, e tem destaque a sua função de centro escolar, possuindo estabelecimentos de ensino de nível superior que atraem alunos de vários locais.

A cidade tem traços marcadamente interioranos e conservadores, e é notório o grande número de Centros Espíritas Umbandistas espalhados por toda a cidade. Dentre estes, podemos definir duas linhas distintas: uma que vai de encontro com os princípios doutrinários do espiritismo kardecistas tida como “branca” localizada no centro urbano, e outra com características e expressões voltadas às religiões de matrizes africanas, principalmente vinculada à “macumba” situada em bairros afastados do centro - o que nos faz concluir que as diferenças não são apenas doutrinárias, mas encontrar-se-á um público específico para cada corrente.

2. POMBAGIRA: UMA REPRESENTAÇÃO FEMININA PARA EXUS

Na umbanda são numerosos os personagens que transitam nos cerimoniais: orixás, médicos, caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras, crianças, boiadeiros, marinheiros, ciganos, etc., a maioria deles com um histórico de subalternidade e sofrimento dramatizados nos rituais.

¹⁰⁴⁷ MALANDRINO, Brígida Carla. **Umbanda: mudanças e permanências uma análise simbólica**. SP: Editora Educ, 2006. p. 95.

¹⁰⁴⁸ MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Doença mental e cura na umbanda**. 2002. em: <<http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>> Acesso em 24.02.05, p. 42.

¹⁰⁴⁹ Localização e vias de acesso. Caratinga em: http://www.caratinga.mg.gov.br/mat_vis.aspx?cd=67326. Acessado em: 10 maio de 2009.

Para Barros, a explicação para a existência de tantos personagens, cada qual com sua história, pode ser explicada pelo:

... imaginário umbandista que se alimenta, exatamente no fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar a partir daí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do nosso cotidiano popular que sofreram (e ainda sofrem) as formas desprezíveis de preconceito mas que, apesar de tudo, possuem as qualidades e os atributos necessários para ajudar aqueles que os procuram todos os dias nos terreiros.¹⁰⁵⁰

No presente trabalho, propõe-se analisar a imagem da entidade feminina, denominada Pombagira, presente nos rituais e no cotidiano dos centros espírita umbandista estudados na cidade de Caratinga. E, para entendermos a forma como se processam as relações entre o masculino e feminino nestes terreiros é fundamental considerarmos a tradição patriarcal e sexista historicamente dominante nos sistemas social, econômico e cultural.

Uma tradição que ainda determina lugares e funções, e que continua a relacionar a virgindade, submissão e procriação como os valores sociais relacionados ao feminino, enquanto os valores masculinos encontram-se relacionados à força, autoridade e realização sexual. O que confirma o pensamento de Scott, quando afirma que estas representações e construções dos sentidos e significados relacionados às masculinidades e feminilidades dependem dos aspectos sociais, culturais, políticos e históricos¹⁰⁵¹.

Contrariando o discurso patriarcal, a Pomba-gira é uma “mulher”, mas faz da rua e da encruzilhada a sua morada, somando-se assim, às mulheres de rua, às prostitutas, à libertinagem e à vivência fora das normas (Prandi, 1996). Patrícia Birman demonstrou em *Fazer estilo criando gênero* (1995), como sexo e gênero nesses contextos têm sentidos bastante diferentes do que estamos acostumados, e afirma que os gêneros produzidos nos terreiros são específicos e, por isso, devem ser investigados e contextualizados.¹⁰⁵²

A figura da Pombagira, dentro dos centros espíritas umbandistas tem uma representatividade importante e contraria a visão da mulher na sociedade contemporânea. “Dona Pombagira”, como é conhecida pelos frequentadores dos terreiros, é detentora de um grande poder, principalmente em relação aos homens, o que a faz ser muito procurada para resolução de problemas amorosos.

Segundo Prandi, a origem das Pombagiras estaria no candomblé, e que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamento de tradições africanas e européias. A Pombagira é considerada um Exu feminino¹⁰⁵³. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente ioruba (ritos Ketu, Efan, Nagô Pernambuco) é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. Estas seriam as divindades identificadas com elementos da natureza e sincretizadas com santos católicos. A figura da Pombagira nas religiões afro quebra o paradigma da sociedade contemporânea no instante que a entidade assume o papel principal nos cultos umbandistas todas as vezes que se manifesta:

A figura da Pombagira é vista pelos umbandistas como a “mulher do Exu”, ou “Exu fêmea”. As pomba-giras se referem antes de

¹⁰⁵⁰ BARROS, Sullivan Charles, **A possessão como expressão da voz subalterna: p caso da umbanda**. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Barros.%20Sullivan%20Charles.pdf>> p.4

¹⁰⁵¹ SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Educação e Realidade, V.20(2), 1995. p.86.

¹⁰⁵² BARROS, Mariana Leal; BAIARRAO, José F.Miguel. **Elaborações de gênero na relação entre pombagiras e suas médiuns**. XIV ciso- Encontro de Ciências sociais do norte e nordeste. Recife, 2009. Disponível em < http://xivciso.kinghost.net/artigos/Artigo_1400.pdf.< Acessado em 10/04/2010>

¹⁰⁵³ PRANDI, Reginaldo. **Pombagira dos Candomblés e as faces inconfessas no Brasil**. Acessado e em 10/04/2010. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_07.htm

tudo, aos espíritos de prostitutas cortesãs, cafetinas, mulheres sem família e sem honra”. Além de possuírem as mesmas características que seus “parceiros”, elas carregam consigo toda a ambigüidade dos exus aliadas a uma imagem feminina fortemente sexualizada.¹⁰⁵⁴

Para Nascimento e et all (2001, p. 1/6), no texto “Exus e Pombagiras: o masculino e feminino nos pontos cantados da Umbanda” os resultados da pesquisa mostram que existe uma relação entre as características das entidades e os papéis socialmente esperados de homens e mulheres. O que nos leva a concluir que os arquétipos produzidos demonstram que, assim como em outras religiões, os papéis atribuídos às mulheres contribuem para inviabilizar a representatividade feminina e definir lugares para eles e elas.

Vários trabalhos analisam a presença da Pombagira nos rituais umbandistas em diversas áreas. Kellermann e Bairrão estudaram os movimentos dos rituais umbandistas de todas as entidades e concluíram:

Quando as Pombagiras dançam, elas costumam girar com um pé apoiado inteiro no chão e outro apoiado no metatarso (meia ponta). Elas costumam utilizar-se de movimentos dos ombros, por vezes discreto, e por outras definidos. Seus ombros podem tanto mover-se acompanhando o movimento dos braços, que se movem por estarem apoiados nos quadris de movimentos mais fortes, quando, por exemplo, dão gargalhadas. Mas, nos dois momentos, os ombros movem-se e por irradiação de outros movimentos (um pelo caminhar e outro pelo movimento do tronco durante a gargalhada.¹⁰⁵⁵

Observa-se que em todas as apresentações da Pombagira, elas se tornam o centro do culto, todos ao redor para observá-las durante sua dança sensual e suas gargalhadas escandalosas. Juschka, destaca que as religiões sempre funcionaram como aliadas da “supremacia masculina”, uma vez que nem sequer mencionaram a presença das mulheres¹⁰⁵⁶. Uma prova disto é que as grandes religiões do mundo são baseadas em figuras e princípios masculinos, como deuses, sacerdotes, santos, profetas e iluminados. Entretanto, o que se observa nos terreiros umbandistas é a grande representatividade da entidade feminina que ganha destaque quando se apresenta.

2.1. A POMBAGIRA EM CARATINGA

A explicação para a representatividade feminina na Umbanda pode ser explicada a partir da mutabilidade observada nesta religião. Na cidade de Caratinga, assim como em outras cidades interioranas, vivencia-se tal representatividade feminina nestes encontros religiosos, e através de fotos e pontos cantados.

A figura da Pombagira observada na cidade de Caratinga não difere das caracterizações observadas nos artigos que contemplamos, ela apresenta-se, fundamentalmente, como uma mulher fatal, e por mais que seja usada para variados fins e sejam salientados outros aspectos

¹⁰⁵⁴ BARROS, Sullivan Charles, **A possessão como expressão da voz subalterna: p caso da umbanda**. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Barros,%20Sullivan%20Charles.pdf>> p.4

¹⁰⁵⁵ BARBOSA, Marielle Kellermann; BAIIRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Análise do movimento em rituais umbandistas**. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 24, n. 2, abr./jun. 2008. p. 228.

¹⁰⁵⁶ JUSCHKA, Darlene. **General Introduction**. In: JUSSCHKA, Darlene (edit.) *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. New York: Continuum, 2001. p.5.

como o luxo, o êxito nos negócios, a abertura dos caminhos, é a questão sexual que é referida de forma mais contundente”¹⁰⁵⁷

Para Nilza Menezes Lino Lagos a religiosidade afro-brasileira é repleta de imagens. Agregada a cultura africana das cores, do culto aos orixás com o catolicismo popular, aliado ainda à grande diversidade cultural, as práticas afro-brasileiras se apresentam com imagens híbridas. Uma das representações fundamentais da Pombagira é a sua associação ao mal. O mal atribuído a ela é marcante e causador das imagens diabólicas criadas sobre a mesma. Sua figura é associada ao mal e ao pecado, aos demônios e às trevas, contrapondo tudo isso com a sedução, alegria e liberdade. Por isso, partimos do pressuposto de que o mal representado no imaginário das pessoas acerca da Pombagira está ligado aos costumes e à sexualidade.¹⁰⁵⁸

Em entrevista perguntamos a mãe-de-santo “Mariquinha”, qual sua opinião sobre a entidade. Segundo ela, a Pombagira é poderosa e conquista todos homens.

Tem pessoas que tem preconceito, porque ela é exu, então as pessoas acham que é capeta que é coisas de outro mundo. Pra mim a Pombagira é uma rainha, por que ela me ajuda muito. Primeiro Deus depois a Pombagira, ela me ajuda muito pra abrir os caminhos, abrir a gira de dinheiro, trazer dinheiro pra dentro da minha casa, pra me ajudar, eu tenho muita fé na Pomba -Gira.

Podemos observar que a mãe-de-santo faz questão de retratar que a Pombagira é um exu, “mas que não é do capeta”, e todas as atribuições feitas a entidade estão relacionadas ao mundo material e sexual. Vários são os pontos que tratam a Pombagira como uma mulher fatal e sensual:

“Padilha ó Padilha ouça hoje eu venho te ofertar
Tapete de flores e um bom perfume para você se perfumar
Ela e Padilha ela é mulher
“Cabacinho” de Padilha ela dá pra quem quiser”.

“A Pomba- Gira é uma rosa, Dona da noite e que abre seus caminhos, diz que a Pomba- gira é uma rosa, e uma rosa carregada de espinhos, e a Pomba- Gira é uma rosa, Dama da noite e que abre o meu caminho”, “De vermelho e negro, vestido longo mistério traz, De colar de ouro, Brincos dourados, A promessa faz...Se é preciso ir, Você pode ir, Peça o que quiser... Mas cuidado amigo, Ela é bonita, ela é mulher. E num canto da rua, oi gingando, oi gingando, oi gingando está, ela é moça bonita, oi girando, oi girando está. oi girando está, oh lelê, oi girando está, oh lalá...”

Para Lagos, a Pombagira tornou-se a figura da mulher do diabo devido ao fato do exu da religiosidade afro-brasileira ser relacionado ao diabo cristão.¹⁰⁵⁹ Os adeptos negam essa relação dizendo que exu não é o Diabo/capeta e sim um orixá da religiosidade africana e que essa associação ocorreu em razão do sincretismo. No entanto, ao observarmos o ritual dedicado a essas entidades, a referência ao diabólico, é feita em diversos momentos, por meio dos pontos cantados.

Para os membros que convivem de maneira mais próxima com a religiosidade é possível perceber que na maior parte das vezes essas expressões transparecem ironia e

¹⁰⁵⁷ SANTOS, Francisco Gleidson Vieira; SOARES, Simone Simões. **A Pombagira no imaginário das prostitutas**. Revista Homem, tempo e Espaço. Sobral, 2007. Disponível em <http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba_gira_fs.pdf> Acessado em 20/04/2010. p.5.

¹⁰⁵⁸ LAGOS, Nilza Menezes Lino . **Imagens da pombagira nas fotografias de Ronaldo Nina: uma leitura**. In: 2º Congresso ANPETECRE, Fenomenologia e Hermenêutica do Religioso. Belo Horizonte, 2009. p. 88.

¹⁰⁵⁹ IBIDEM. p. 89.

divertimento, porém com respeito. No entanto, para as pessoas que não conhecem a estrutura da religião, a palavra terá o significado do que ela significa, ou seja, o diabo que para os cristãos será sempre uma figura do mal. Como exemplo, anotamos o seguinte ponto cantado durante um ritual: Plantei jiló colhi quiabo/Ai como é grande a família do diabo...

Outra observação possível através da análise dos pontos é a dualidade existente entre a Pombagira e Iemanjá:

“Iemanjá o povo respeita muito porque é santa do mar. Iemanjá é dona do mar, rainha das águas. Exu não, exu é da esquina, da encruzilhada, são diferentes. Exu igual todo mundo. Iemanjá já é da linha branca entendeu? Exu é... faz o bem, faz o mal então é por isso, Iemanjá não! Iemanjá é uma santa, abençoada! Dona das águas do mar.”¹⁰⁶⁰

Para Augras, a criação da entidade Pombagira está diretamente relacionada à necessidade de desvincular da figura de Iemanjá qualquer característica humana, dotando-a de características mais próximas a Nossa Senhora, consagrada na Igreja Católica, deixando todo o estereótipo mundano para a Pombagira.

A Umbanda parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pombagira, síntese dos aspectos mais escandalosos que pode expressar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais.¹⁰⁶¹

Podemos fortalecer o pressuposto de Augras, a partir de outro ponto, colhido em trabalho de campo:

“Olha me fizeram feitiço na encruzilhada pra me derrubar
Olha não adianta, olha não adianta eu também sou de lá
Se meu pai é ogum
Minha mãe é oxum
Minha mãe iemanjá
eu falei pra Padilha ela é de Luanda ela vai me ajudar
eles vão penar olêê
eles vão penar olêê
eles vão penar”.

Como nota-se no ponto cantado, os participantes relacionam as entidades de linha branca a seres paternos e maternos. Oxum entidade conhecida por íntima relação com as cachoeiras e Iemanjá, rainha do mar, são co-relacionadas como mães, enquanto Ogum conhecido como orixá das batalhas, das guerras e da tecnologia é relacionado a paternidade. Outra entidade que se destaca é Maria Padilha que aparece com um papel de subalternidade, e tem a função de quebrar o feitiço “e fazer aqueles que o fizeram penar”.

Existe claramente uma explicitação de separação Pombagira mãe que provavelmente reflete um imaginário que distingue maternidade de sexualidade. No entanto, novas configurações parecem se organizar para dar conta de uma busca de sentidos identitários e espelhamento que vão para além da figura feminina desintegram entre o “ser mãe” ou “ser amante” e “mulher de rua (que trabalha fora).”¹⁰⁶²

¹⁰⁶⁰ Linha branca é representada pela parte do ritual onde invoca as outras entidades que não são os exus, normalmente essas entidades são sincretizadas com os santos católicos.

¹⁰⁶¹ AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades Nagô*. Vozes, 1983. p. 15.

¹⁰⁶² BARROS, Marina Leal; BAIRRAO, José M. Elaboração de gênero na relação entre pombagiras e suas médiuns. Recife-2009. In: XIV Ciso- Encontro de Ciências Sociais Do norte e Nordeste. 2009, p. 10.

Para exemplificar e caracterizar a manifestação da entidade Pombagira na cidade de Caratinga utilizamos fotos, tiradas em trabalho de campo. E, utilizamos como fonte o trabalho de vários autores que se interessam pela temática Gênero e Umbanda. Dentre eles, destaca-se o trabalho de Nilza Menezes Lino Lagos, intitulado “As imagens da pombagira nas fotografias de Ronaldo Nina”. Ela mostra como o discurso construído acerca da figura da Pombagira e a figura entidade religiosidade afro-brasileira muito freqüentemente associado ao diabo, e se propõe, por meio de uma análise multidisciplinar que evoca a semiótica, a psicologia, a antropologia e ciências da religião, desenvolver uma leitura das suas imagens, uma vez que a fotografia é objeto que informa e nos permitem observar as representações e construções culturais desta entidade.

A pesquisadora salienta que as imagens tem papel fundamental durante o entendimento e análise da entidade Pombagira:

O foco ao se fotografar as Pombagiras era a de mostrar suas imagens estéticas. A palavra falou das suas representações sociais e do seu significado mítico. Ainda, nos remetendo ao que foi observado por Mauro Koury (2006) lembramos que a mesma imagem pode levar a interpretações diferenciadas e mesmo divergentes ou contraditórias (p. 77), e por isso entendemos que nossa leitura pode ter outras interpretações, mas essa foi a nossa escolha.¹⁰⁶³

Desta forma utilizando imagens, colhidas em trabalho de campo realizado na cidade de Caratinga, é possível observar no Anexo 1 que a Pombagira se apresenta de maneira escandalosa, gosta de receber oferendas que ponha em evidência a sua feminilidade, como brincos, batom, perfume maquiagem e bebidas, de preferência o espumante. Conforme Anexo 2, o seu movimento dentro do salão é feito de forma sensual e a sua chegada ao terreiro é inconfundível, pois suas gargalhadas são conhecidas entre os membros e freqüentadores.

A Pombagira geralmente utiliza roupas vermelhas e pretas e geralmente acompanhadas de decotes, como pode-se observar no Anexo 3. As elaborações da Pombagira podem variar drasticamente: a entidade pode aparecer como uma prostituta vulgar que não faz cerimônias para falar o que pensa, e às vezes como uma mulher que apesar da sua condição de prostituta prefere viver o lado de requinte. Mesmo com essas disparidades de apresentações, a imagem que se constrói dessa entidade é a de uma mulher fatal, que gosta de diversão, que bebe, fuma e que dá liberdade para as mulheres que a procuram, apresentando-se como mulher traçoieira, pois presta serviços a qualquer consulente¹⁰⁶⁴ mesmo estes sendo adversários.

Na fotografia do Anexo 4, percebe-se o momento em que a entidade dialoga com a consulente, o que nos faz contatar que a entidade trabalha bem próxima fisicamente dos fiéis, construindo um espaço comum entre todos os participantes da reunião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, percebe-se que os homens ocuparam todos ou a maioria dos papéis de liderança e de autoridade no âmbito religioso, enquanto as mulheres encontram-se envolvidas com as práticas religiosas. No entanto, foi possível perceber que a cultura religiosa umbandista busca uma representatividade para as mulheres indisponível na maioria das religiões.

Esta constatação se confirma pelo fato de que no universo socioreligioso da Umbanda as mulheres assumem papéis importantes, o que faz com que sejam admiradas e respeitadas dentro do ambiente religioso. Isto porque dentro do terreiro, quando incorporada a Pombagira, alguns dos atributos “naturalmente” associados às mulheres, tais como a submissão e a fragilidade são deixados de lado, e o ritual faz aflorar o poder e a superioridade da entidade feminina, minimizando o fato da figura da entidade ser relacionada a prostituição e a sexualidade – características abominadas para a construção do ideal social de mulher.

¹⁰⁶³ LAGOS, Nilza M L. *Imagens da pombagira nas fotografias de Ronaldo Nina: uma leitura*. ART. CIT.. p. 95.

¹⁰⁶⁴ Termo utilizado para pessoa que procuram o centro para consultar algo.

Nosso estudo tem a intenção de incentivar a construção de análises sobre esta temática, visto tratar-se de casos em que parte das construções de gênero “estampadas” pela sociedade são re-interpretadas e aceitas para dar representatividade religiosa a grupos de mulheres umbandistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGRAS, M. O duplo e a metamorfose: **A identidade mítica em comunidades Nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BARROS, Mariana Leal; BAIRRAO, José F.Miguel. **Elaborações de gênero na relação entre pombagiras e suas médiuns**. XIV ciso-Encontro de Ciências sociais do norte e nordeste. Recife, 2009. Disponível em < http://xivciso.kingghost.net/artigos/Artigo_1400.pdf.> Acessado em 10/04/2010>
- BARROS, Sullivan Charles. **A possessão como expressão da voz subalterna: o caso da umbanda**. Acessado em 05/04/2010. Disponível em < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Barros,%20Sullivan%20Charles.pdf>> p.4
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1960.
- JUSCHKA, Darlene. **General Introduction**. In: JUSSCHKA, Darlene (edit.) *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. New York: Continuum, 2001.
- BARBOSA, Marielle Kellermann; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Análise do movimento em rituais umbandistas**. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 24, n. 2, p. 225-233, abr./jun. 2008.
- LAGOS, Nilza Menezes Lino . **Imagens da pombagira nas fotografias de Ronaldo Nina: uma leitura**. In: 2º Congresso ANPTECRE, Fenomenologia e Hermenêutica do Religioso. Belo Horizonte, 2009.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Doença mental e cura na umbanda**. 2002. Disponível em:<<http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>> Acesso em 24.02.05
- MALANDRINO, Brígida Carla. **Umbanda: mudanças e permanências uma análise simbólica**. São Paulo: Editora Educ, 2006.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de and TRINDADE, Zeidi Araújo. **Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda**. *Psicol. estud.* [online]. 2001, vol.6, n.2, pp. 107-113. ISSN 1413-7372. doi: 10.1590/S1413-73722001000200015.
- PRANDI, Reginaldo. **Pombagira dos Candomblés e as faces inconfessadas no Brasil**. Acessado e em 10/04/2010. Disponível em < http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_07.htm
- SANTOS, Francisco Gleidson Vieira; SOARES, Simone Simões. **A Pombagira no imaginário das prostitutas**. *Revista Homem, tempo e Espaço*. Sobral, 2007. Disponível em <http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba_gira_fs.pdf> Acessado em 20/04/2010.
- SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. *Educação e Realidade*, V.20(2), 1995. p. 86.
- SENA FILHO, Nelson de. In: AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno, SENA FILHO, Nelson de. **A Morfologia das Cidades Médias**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005.

Anexos

Anexo 1



Anexo 2



Anexo 3



Anexo 4



MULHERES CONTRA O ARBÍTRIO: As Missionárias de Jesus Crucificado e a Escola de Serviço Social Padre Anchieta em Maceió em Tempos de AI5

Maria Jeane dos Santos Alves¹⁰⁶⁵

RESUMO: A pesquisa aborda o trabalho da Congregação das Missionárias de Jesus Crucificado a frente da Escola de Serviço Social Padre Anchieta de Maceió, desde sua criação, em 1957, até o momento em que a Escola foi incorporada à Universidade Federal de Alagoas no ano de 1971. Interessa-nos pela tomada de uma posição sócio-política-educacional engajada, por parte de mulheres pertencentes a uma Congregação religiosa, no seio da Igreja Católica Romana, que passava por um significativo momento de renovação, em função do Concílio Vaticano II (1962-1965). Serão abordados: a criação e rumo da Escola; o momento social, político e eclesial do Estado de Alagoas, as vésperas e na seqüência do Golpe Militar de Abril de 1964; a postura do Arcebispo de Maceió, Dom Adelmo Cavalcanti Machado. Naquele momento as missionárias transformaram a Escola em um espaço democrático de estudos, reuniões, debates, discussões e ações, numa atitude oposta ao que se esperava de mulheres “obedientes”, quando a própria hierarquia da Igreja de Maceió respaldava as ações repressivas do poder militar.

Palavras Chaves: Evangelho, Gênero, Política, Cidadania, Repressão e Igreja.

1- As transformações sociais no século XX e a vida religiosa. O Concílio Vaticano II e a mudança na vida religiosa feminina

As transformações ocorridas no decorrer dos séculos XX marcaram a história da vida religiosa feminina no Brasil. A prática junto aos pobres é o que interessa de fato, é o elemento legitimador de seu envolvimento como religiosas.

De fato, uma parte delas não coloca mais a instituição, sua congregação e, no limite, a Igreja, como referência primordial ou como espaço privilegiado para a realização de seu projeto de vida. São a prática junto aos pobres, a “comunhão de vida” com eles e a participação em “suas lutas”, os elementos legitimadores de seu envolvimento como religiosas. (ROSADO, 1997, p. 506)

O Concílio Vaticano II realizado nos anos 60 foi a grande resposta aos apelos sociais diante da sua responsabilidade enquanto igreja com o mundo. O Concílio vem propor profundas mudanças internas para a igreja católica, também em seu relacionamento com as outras igrejas e com a sociedade. Como consequência ocorre também mudanças na estrutura e na vida das religiosas como forma de integração a como esse novo modelo de pensar e de ser igreja.

O Concílio insistiu na imperiosa necessidade de repensar a situação da Igreja no mundo e sua responsabilidade ante o mundo, e afirmou que a Igreja, seja qual for sua ulterior de terminação específica, não pode abdicar de sua necessária encarnação e responsabilidade no mundo real. Isto significa o fim da auto compreensão eclesial autônoma, que eficazmente se

¹⁰⁶⁵ Mestra em Ciências da Religião e docente do Centro Universitário CESMAC – Maceió - Alagoas

absolutizava a si mesma, como se o que ocorre no mundo e na história não a tocasse na compreensão teológica de sua identidade e de sua missão. (Codina, 1993. P.183)

De acordo com Beozzo, (1985) a Igreja católica no Brasil havia se preparado para o Concílio através dos trabalhos e experiência que já desenvolvia. Principalmente pelos trabalhos que os bispos da região nordeste vinham desenvolvendo. As conseqüências do Concílio para as religiosas desse tipo de compreensão do projeto religioso foram aos poucos sendo incorporadas. Houve um processo de organização no qual preparava as congregações religiosas para esse novo tempo. Posteriormente percebe-se, porém, uma nova retirada das religiosas do novo campo de missão do sugerido com o Vaticano II. A igreja vai tentar cessar essas experiências de inserção, justamente pela perda de muitas vocações e por outras causas. A falta de apoio eclesial também foi uma das causas do recuo. As Religiosas retornaram aos seus conventos. Rosado pergunta-nos:

Ainda se conhece de fato, muito pouco da vida das religiosas no Brasil. Quem são elas? Onde vivem? Como vivem? De que alegrias e dores, sonhos e frustrações são tecidos o seu cotidiano? (1997, p. 507).

A segunda metade do século XX trouxe a modernidade e com ela uma crise de valores, que atingiu internamente a vida religiosa. O processo de urbanização e de industrialização acelerado e ligação da economia ao capital internacional, aliado aos meios de comunicação de massa, principalmente a Televisão, proporcionaram novos comportamentos. A realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) está ligada às alterações profundas da Igreja. A Igreja compreendia de forma nova a sua presença de mundo.

O cristão deveria agora “inserir-se no mundo” e ser um “fermento na massa” para usar expressões da literatura religiosa de época. Influenciar a sociedade baseando-se em ideais cristãos passou a ser um dever imperativo dos fiéis católicos (ROSADO, 1997, p.496).

A princípio os “capítulos de renovação” cuidaram, sobretudo com a troca de hábito por roupas comuns e as residências por pequenas casas ou apartamentos, ressaltavam agora o início das mudanças, com isso retira-se a tranqüilidade das casas religiosas inserindo-se no meio do povo. A mentalidade moderna, a valorização das pessoas, com a representação dessacralizada da vida, incorporaram-se à visão do mundo das religiosas. Agora se fala mais em realização pessoal que em “sacrifício pessoal”. O incentivo ao relacionamento interpessoal substituiu o medo das “amizades particulares”. Enfim, a grande novidade de agora era viver “como os outros”, de viver a realidade como acontece “lá fora”. Agora, não mais “separadas” do mundo. Nesse clima de mudanças, de um novo modo de viver sua relação com o mundo as religiosas foram estimuladas a profissionalização, a seguirem cursos superiores. Assumiram também outras funções além do ensino e da enfermagem. A Igreja, por sua vez, assumia cada vez mais o campo social, com as pastorais criativas e movimentadas, advindas com o sopro do Vaticano II.

As religiosas ocuparam cargos de coordenação ou secretariados em organismos paroquiais, regionais e até nacionais. Alguns bispos também ousaram chamá-las para a promoção humana ou a busca de formas novas de comunidade. A aproximação da hierarquia da Igreja reorientava assim o trabalho das congregações que continuavam com seus trabalhos específicos, mas então possuíam a novidade de um serviço mais direto pastoralmente. Esse fato levou muitas religiosas ao trabalho em paróquias e dioceses. A preparação profissional das religiosas influenciaria bastante na mudança e diferenciação de serviços. Vimos às religiosas assumirem tarefas no mundo longe dos conventos e dos claustros. Condizendo com a história das mulheres na sociedade, as freiras foram às pioneiras em assumirem serviços na educação através da direção de colégios, na saúde pela assistência que prestavam aos enfermos nas já conhecidas santas casas de misericórdia e no campo da assistência social. Mesmo assim, mulheres e homens viviam diferentemente seus papéis religiosos, porque a sociedade os tratava de forma

diferenciada. São eles os homens que ditam as normas e regras da vida religiosa pela própria posição que ocupam na hierarquia da igreja. Até a saída das freiras da clausura para as ruas, muitos mistérios foram vivenciados a duras penas por mulheres que sempre ou quase sempre foram colocadas em segundo plano.

A contemporaneidade contribuiu muito para a inserção da mulher como sujeito de sua própria história. Entretanto, as relações sociais de sexo ainda são desiguais, principalmente no campo religioso. Um exemplo disso está no fato de que algumas mulheres, possuidoras de carisma, não podem exercer funções de liderança em suas comunidades locais por serem simplesmente mulheres. (In revista IHU - on-line 210)

2-As Missionárias de Jesus Crucificado na Arquidiocese de Maceió

O grupo foi criado por Maria Villac, em Campinas. Teve início como Associação das Missionárias de Jesus Crucificado. A vida em comunidade aconteceu inicialmente em um espaço cedido pela família Villac. Em 03 de maio de 1928, após cinco anos de existência, nasce a Congregação Religiosa das Missionárias de Jesus Crucificado. Em 1955, as Missionárias organizaram o departamento de Estatística da Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil, que posteriormente deu origem ao CERIS. Neste departamento as Missionárias atuaram até 1970, quando foram solicitadas para assumirem o Serviço de Estatística do Vaticano, onde lá permaneceram por 11 anos. Sendo a primeira congregação religiosa a realizar um trabalho no exterior, embora não fosse uma atividade missionária. Trabalharam ainda no Secretariado Nacional do Apostolado das Religiosas, criado pela CNBB, em 1965, dentro das propostas de atividade da Pastoral de Conjunto, que tinha como objetivo encorajar a renovação da estruturas congregacionais.

A primeira experiência das Missionárias de Jesus Crucificado em nossa Arquidiocese aconteceu em 1955, quando aqui vieram a convite de Dom Adelmo Cavalcanti Machado para assumirem a direção de uma Escola de Serviço Social. O Perfil do clero de Maceió era conservador, formado nas concepções tridentinas. Dom Adelmo Machado, homem de forte personalidade, destacou-se nitidamente nesse período, que antecede imediatamente ao Vaticano II. Participou do Vaticano II de todas as sessões conciliares. Esse ambiente de Igreja contribuiu para o crescimento de seu compromisso evangélico social e a participação da liderança feminina das religiosas de Jesus Crucificado.

Em um Estado onde as obras sociais existentes eram poucas, desorganizadas e sem a devida qualificação profissional, a criação da Escola foi uma realização que buscou amenizar os problemas pelos quais passava a população carente, procurando desenvolver um trabalho social mais voltado para melhorar as condições de vida dessa população. A primeira tentativa de profissionalização esbarrou na falta de pessoal qualificado para o desempenho das funções.

A tentativa seguinte foi iniciativa de Dom Adelmo Machado, no mesmo ano do seu retorno a Maceió, já como Arcebispo Coadjutor. Através da Ação Católica de Alagoas, Dom Ranulpho Farias, criou em 1952, sob sua direção pessoal, a Fundação Arquidiocesana de Assistência Social. Esta Fundação tinha como objetivo criar várias outras obras de Assistência Social e Educacional. Com a criação da Fundação aconteceu também a institucionalização das obras assistenciais já existentes. De acordo com Peter Berger, com a institucionalização das obras sociais as ações são submetidas ao controle social primário.

O controle social primário é dado pela existência de uma instituição como tal. Dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento foi submetido ao controle social. Novos mecanismos de controle só serão exigidos se os processos de institucionalização não forem bem sucedidos. (Berger. 2004.p.80)

O processo de institucionalização da Escola de Serviço Social não ocorreu da mesma forma, pois para que esta fosse criada foi necessário fazer a reformulação dos estatutos da fundação. Na reunião do dia 27 de novembro de 1955, a Fundação Arquidiocesana seria a entidade mantenedora da Escola. Para que isto pudesse acontecer seria necessária a reformulação de seus estatutos. Pois neles previam apenas a assistência educacional a crianças e adultos de ambos os sexos, sem especificação quanto aos níveis de ensino. Três dias depois, na reunião realizada do dia 30 de novembro do mesmo ano, foi aprovada a mudança no estatuto, ficando com a seguinte redação:

Art. 2º. Sua Finalidade é exercer sem intuito lucrativo, uma beneficente ação social abrangendo várias modalidades assim distribuídas: escolas gratuitas de letras e profissionais para crianças e adultos de ambos os sexos, e escolas de nível médio e superior. (Livro de Atas da Fundação Arquidiocesana de Assistência Social)

Durante o ano de 1956, Dom Adelmo juntamente com as missionárias trabalhavam para a concretização de seus objetivos para a escola. Foi promovida a Semana de Estudos para as religiosas da Arquidiocese de Maceió, sendo divulgada através de carta circular do próprio Dom Adelmo a todas as congregações religiosas ainda em dezembro de 1955. Prosseguindo com o seu trabalho para a criação da Escola de Serviço Social, no final do mês de abril de 56, Dom Adelmo Machado escreveu uma carta ao Presidente do sindicato solicitando apoio. Fez ainda nesta carta uma síntese da situação pela qual passava o Estado, em seu aspecto social:

... as obras e serviços existentes entre eles a LBA e o SAM (Serviço de Assistência a Menores) atuam com benemerência... Está faltando a meu ver, para que essas obras rendam mais e para evitar redundância em uns casos e deficiência em outros, um centro de estudos do homem em face desses problemas todos e do grau de rendimento desses mesmos serviços que muitas vezes, atuam ao mesmo tempo sobre o mesmo homem, sobre a mesma família. ...Na América do Norte, todo grupo escolar, todo hospital qualquer serviço de maior movimento tem um ou vários Assistentes Sociais que acompanham e orientam.... Não tenho ilusões quanto aos resultados imediatos. Seus benefícios não serão medidos com metros e depende de várias circunstâncias e diversos fatores livres. (Livros de Tombo da Arquidiocese de Maceió no. 14. p 37).

Em agosto de 1957 já contando com o apoio de Madre Zilda, Dom Adelmo Machado deu início ao processo de institucionalização da Escola de Serviço Social Padre Anchieta de Alagoas. Eles juntamente com membros do clero alagoano, viajaram ao Rio de Janeiro, a fim de tratar, junto às autoridades federais, da autorização para o funcionamento da Escola. O ministério da Educação autorizou o funcionamento da Escola em janeiro de 1957¹⁰⁶⁶. O trabalho das Missionárias de Jesus Crucificado com a formação superior em serviço social era conhecido nacionalmente, pois naquele momento o Brasil contava com a existência de 24 Escolas Superiores de Serviço Social, das quais 20 eram de orientação católica. Destas escolas 10 eram entregues às religiosas, onde 08 delas eram administradas pelas Missionárias de Jesus Crucificado.

A superiora Madre Zilda Galvão muito auxiliou a Sua Excia Reverendíssima nos primeiros passos quer na organização da casa, quer no Rio de Janeiro, onde esteve para os preparativos da aprovação da escola. (livro de tomo nº. 14).

Na etapa seguinte, as religiosas iniciaram o processo de divulgação da instituição junto à sociedade local. A divulgação constou de distribuição de prospectos da Escola, da realização de palestra nas Escolas secundárias, e de notas no Jornal “O Semeador (imprensa oficial católica), e demais órgãos da imprensa local. Outra estratégia de divulgação utilizada pelas religiosas foi a

¹⁰⁶⁶ Livro de Tombo da Arquidiocese de Maceió n. 14 páginas 135 a 149.

realização de palestras com diretoras de Escolas de outros Estados. Iniciaram-se as inscrições para o vestibular, que aconteceu em 1957, tendo 40 inscritos e somente 19 foram aprovados. A todos os eventos que antecederam a criação da escola, Pe. Luiz Marques denominou-os de “Movimento de Serviço Social”, em artigo d’O sementeiro datado de fevereiro de 1957, no qual faz referência ao curso realizado e atribuem a Dom Adelmo a instalação da escola que *está marchando a passos largos* e a situação do Serviço Social no Brasil.

No Brasil, o Serviço Social, contando apenas vinte anos de existência, se difundiu com uma abençoada celeridade e com uma aceitação descomunal. Apenas 3 Estados do Brasil não possuem esta escola. Das 24 Escolas de Serviço Social existentes no Brasil, 20 são de orientação católica, sendo que 10 são entregues às religiosas. (livro de tombo 14. p.144)

O sonho de Dom Adelmo, tomou forma e transformou-se em realidade pelas mãos de mulheres religiosas, as Missionárias de Jesus Crucificado. Em 19 de março de 1957 foi proferida a aula inaugural da Escola de Serviço Social Padre Anchieta de Maceió, ministrada pelo Dr. Lourival de Mello Motta, convidado posteriormente para ser professor da referida escola. A Escola inicialmente foi instalada ao lado da catedral, onde funcionou nos seus primeiros anos. Posteriormente passou a funcionar na rua Angelo Neto, em um imóvel doado pela família Mello Motta, onde funcionou até a sua incorporação a Universidade Federal de Alagoas. Para o Arcebispo, a Escola de Serviço Social significava um espaço de formação de profissionais, técnicos de cultura geral, necessários para o desenvolvimento das ações assistenciais, e de agentes conscientes da necessidade de usar a investigação científica, como elemento fundamental para a identificação dos problemas do homem. A formação das futuras Assistentes Sociais tinha um caráter técnico, profissional, humano e cristão, dentro das diretrizes doutrinárias da Igreja Católica como previa em suas finalidades e era organizado em duas dimensões: a teórica e a prática.

Assim a Escola inicia seu funcionamento e com isso intensifica-se também o trabalho das Missionárias na formação das futuras assistentes sociais, o que será determinante para a profissão e as demais ações desenvolvidas no Estado. A responsabilidade era muito grande, por isso o zelo e o rigor na condução da escola marcaram a primeira direção. Isto levou Madre Zilda a ser considerada conservadora pelas alunas. Durante o ano letivo as conversas que as alunas tinham com ela, era conhecida como “peneira”. Tratava-se de uma análise, onde se exigia de cada aluna o perfil adequado ao exercício da futura profissão. Com isso, a turma ia aos poucos se esvaziando e a turma que começou com dezenove alunas terminou apenas com dez.

Não se pode negar do esforço das primeiras religiosas para a implantação e implementação da Escola. A iniciar pelo corpo docente do qual também elas faziam parte, pois também ministravam aulas. Realizaram um importante papel na abertura dos campos de estágio, bem como na supervisão destes. Procuraram instalar campos de estágios nos trabalhos sociais que a Arquidiocese já desenvolvia como, por exemplo, o Posto de Puericultura do bairro do Pinheiro e junto aos órgãos do Governo. Onde não existia procuraram criar como foi o caso da Usina Alegria e do Bairro do Trapiche da Barra. Neste local o campo de estágio foi aberto pela Diretora, contando com o apoio do pároco e de membros da comunidade. A vida universitária da Escola era completada pela política estudantil, como a criação do Diretório Acadêmico Artur Ramos, ainda no primeiro semestre de 1957. Um momento marcante, na vida estudantil, foi o movimento conhecido como a greve de um terço, onde os estudantes reivindicavam o direito à participação de um terço nos conselhos universitários. Contrariando a vontade de Madre Zilda, as alunas da Escola aderiram ao movimento. A legitimidade do referido movimento não foi reconhecida pela Direção da Escola. Como consequência as alunas tiveram que fazer trinta e três provas como forma de punição comprometendo o ano escolar e causando desagrado no meio estudantil, o que levou a Escola a ser vista por alguns como um mero colégio de freiras. Este movimento amplamente divulgado pela imprensa local.

A participação em programas universitários, como eleições estudantis, congressos acadêmicos e seminários se dava através do Diretório Acadêmico. A partir de então a atuação não mais parou. O movimento estudantil era dividido em duas correntes: uma corrente originária da Ação Católica, e outra corrente, de ordem filosófica e sociológica, que procurava fazer uma discussão em linha marxista. No entanto, em seu primeiro momento, o movimento estudantil vivia uma espécie de atrelamento à Direção da Escola.

Vencendo todas as dificuldades e desafios, muitos deles oriundos do pioneirismo da tarefa de implantar em uma sociedade, com as características peculiares da sociedade alagoana, e ainda sem o apoio dos órgãos governamentais, a Escola de Serviço Social Padre Anchieta formava sua primeira turma em abril de 1961. Madre Zilda e equipe cumpriram com mérito sua missão de desbravar as terras alagoanas e pela primeira vez entregar à sociedade alagoana, profissionais qualificados para atuar na política de Assistência Social. A segunda direção da Escola foi entregue a Madre Zelly Perdigão Lopes, que com seu estilo próprio, adota uma linha mais progressista, porém dando continuidade às ações iniciadas aqui no Estado por Madre Zilda em tudo o que se refere à formação das assistentes sociais. Sobre sua atuação detalhamos no terceiro capítulo. Vivíamos a efervescência da década de 60, que marcou profundamente a Igreja católica e a sociedade de uma forma geral, especialmente a América Latina. Foi uma época de intensas transformações no mundo e conseqüentemente na Igreja. O Concílio Vaticano II vem provocar alterações dentro da estrutura da Igreja, nos seus mais variados campos de ação pastoral. A proposta agora era que “O cristão deveria ser fermento”. Como conseqüência propõe alterações na vida das religiosas. Condizendo com este momento de mudanças dos anos 60, aqui em Alagoas, as Missionárias continuavam suas lutas na solidificação do curso de Serviço Social.

No momento de criação da Universidade Federal de Alagoas, a Escola de Serviço Social, dentre as demais faculdades existentes na época, foi a única a não ser integrada. As razões eram as mais variadas. Por parte da Igreja, a integração não era interessante naquele momento. Para os alunos ficou a grande decepção e alegavam a falta de diálogo entre eles e a direção como uma das causas. Com o passar do tempo a escola já não possuía mais condições de se manter. Os apelos para que fosse integrada à Universidade vieram tanto do lado dos professores, quanto dos alunos e mesmo da própria Congregação, dadas as dificuldades para sua manutenção. Outro fator era o isolamento que a Escola vinha sofrendo. Esta integração só aconteceu em 1971, depois de um longo processo que se iniciou na Direção de Madre Zelly. Segundo o Professor Radjalma Cavalcanti, em seu discurso por ocasião da comemoração dos 50 anos do Curso de Serviço Social em Alagoas, após várias reuniões foi nomeada a ex-aluna e agora professora da Escola, Maria Tereza Nunes Palmeira para estabelecer os entendimentos com a Universidade Federal, do qual ele também fez parte. A integração aconteceu ainda em 71, após a celebração de um convênio. Houve um vestibular apenas para o Curso de Serviço Social, que aconteceu no Trapichão, conhecido estádio de futebol de Maceió. Quanto aos professores, para ingressarem na Universidade tiveram que passar por um processo seletivo que constava entre outras coisas ministrarem uma aula diante de uma banca examinadora composta por professores da própria Universidade e outros vindos do Estado de Sergipe. Todos os professores foram aprovados e aproveitados. Ainda hoje o Curso de Serviço Social é considerado um dos melhores cursos da Universidade Federal de Alagoas. Houve momentos em que o Curso de Serviço Social concorreu com Direito e Medicina em número de inscritos para o vestibular.

Na década de 60, diferentemente da década de 50, houve um retrocesso nos avanços conseguidos pela classe trabalhadora no governo anterior. O Governador Luiz de Souza Cavalcante possuía formação militar, foi também um dos principais articuladores no Estado de Alagoas do golpe militar que depôs o presidente João Goulart, em 1964. O governador Luiz Cavalcante era ligado às oligarquias alagoanas, que novamente voltaram a exercer o controle político no Estado a partir do momento em que ele assumiu o governo. A base do setor agrário agora estava reforçada e os sindicatos voltaram a sofrer profunda repressão. Na Igreja, católica de Maceió assim como no resto do país houve tendências favoráveis e contrárias ao golpe

militar. As tendências contrárias ao golpe vieram principalmente de organizações como o Movimento de Educação da Base (MEB), Juventude Operária Católica (JOC) Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Estudantil Católica (JEC), religiosas e religiosos, padres e religiosos ligados aos movimentos sociais, sindicalistas, operários e dirigentes dos partidos de esquerda fizeram parte do foco de resistência. Na medida em que aumentaram as manifestações contrárias, também aumentaram as pressões por parte dos militares. As perseguições e prisões ocorriam em todas as regiões do país.

A Escola de Serviço Social Padre Anchieta teve atuação em oposição ao regime militar por parte das religiosas que compunham a direção e corpo docente, de estudantes, professores. A atuação dos alunos da Escola Padre Anchieta foi sempre ativa desde a criação do Diretório Acadêmico Arthur Ramos. A escola era o centro de diálogo com outros diretórios, lá era espaço aberto para as reuniões e discussões. De acordo com José Alberto Saldanha de Oliveira em seu livro A Mitologia Estudantil, em outubro de 1968, aconteceu nas dependências da Escola Padre Anchieta o seminário em defesa da legalidade da UNE e contra a Lei Suplicy que extinguiu o Diretório Nacional dos Estudantes e criava a “Federação Nacional dos Estudantes”. De acordo como depoimento de Maria José Chiappeta¹⁰⁶⁷, todos os estudantes que participaram deste evento foram convocados pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) a prestar depoimento, porém os alunos da Escola Padre Anchieta, antes de depor eram devidamente orientados por Madre Zelly. Como resultado final do seminário quatro estudantes foram presos. Três deles pertenciam ao curso de Serviço Social, foram eles Maria de Lucia de Souza, José Nascimento de França, Iraíldes e um estudante do curso de engenharia. (Oliveira, 1994. p.152)

De acordo com o Professor Radjalma Cavalcante foi durante a direção de Madre Zelly que os alunos da Escola iniciaram uma intensa participação na vida pública estudantil. Um exemplo foi a participação no trote estudantil que acontecia anualmente, porém a participação naquele ano era um fator de risco dada a situação política do país. Sobre este trote os jornais locais anunciavam um trote comunista¹⁰⁶⁸. O trote estudantil era um momento bastante interessante, onde todas as faculdades participavam do mesmo que era realizado em forma de desfile pelas ruas do comércio de Maceió. Somente quem não tinha trote era a faculdade de Serviço Social Padre Anchieta. Ele propôs a Madre Zelly a realização do trote que teve como resultado espancamento por parte da polícia por terem apresentado cartazes de protesto contra o regime militar.

Eu cheguei para Madre Zelly e falei: Madre Zelly vamos fazer o trote de Serviço social e ela disse: Radjalma vê lá o que você vai me arranjar. Eu disse: Não se preocupe não. Isso deve ter sido em 1966 ou 1967. Ai nós preparamos o trote de serviço social com cartazes, etc. E ai nós fomos desfilar. Todos os cursos desfilarão, a rua do comércio cheia de gente, ali em frente do São Luiz. Por acaso a gente vinha logo atrás de engenharia e de engenharia estava uma turma muita combativa contra o regime militar e quando a gente vinha passando ali na rua do comércio, os cartazes dos estudantes de engenharia estava tudo assim: viva o exército, viva a marinha, viva a revolução e todo mundo estranhando, no meio do comércio eles arrancaram o primeiro cartaz ficou no cartaz de baixo: abaixo o exercito, abaixo a ditadura, nesse momento tinha policia de um lado e de outro, o cassetete começou a comer e o cassetete não ia diferenciar quem era de engenharia, nem de serviço social. (Discurso por ocasião dos cinquenta anos do curso de Serviço Social em 2008)

A Escola de Serviço Social Padre Anchieta promoveu ainda cursos e seminários sobre temas como socialismo, capitalismo e marxismo. Dentre as conferências que promoveu naquele

¹⁰⁶⁷ Maria José do Nascimento Chiappetta, ex-aluna da Escola Padre Anchieta, foi convocada a depor no DOPS, por haver participado do Seminário que defendia a legalidade da UNE. Depoimento pertencente ao arquivo do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas.

¹⁰⁶⁸ Jornal Gazeta de Alagoas 18 de fevereiro de 1964. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

período de efervescência política, a mais concorrida foi a conferência realizada com a presença de Dom Helder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife. Segundo a ex-aluna Maria José da Silva¹⁰⁶⁹. De alguns fatos encontramos registros em diversos momentos desta atuação, entre eles a greve de 1/3, na qual os estudantes pleiteavam a participação de um terço dos estudantes no Conselho dos professores. No ano de 1965, dentro de uma política de ocupação dos espaços legais já que a UNE vinha sofrendo todo tipo de perseguição por parte do regime militar, os estudantes de Alagoas buscaram uma forma de enfrentamento no campo da legalidade procurando ocupar os espaços permitidos. Foi nessa política que em agosto de 1965 conseguiram eleger com uma votação expressiva de 552 contra 402, para o recém criado Diretório Estadual dos Estudantes uma diretoria composta pelos estudantes, Pedro Teixeira Duarte, Abraão Montenegro de Albuquerque, Marcio Beltrão Siqueira, Neulisses Gama Rocha, Márcio Joaquim Gomes de Barros, Celso Araújo Silva, Maria de Lúcia de Souza e Edson Correia Silva¹⁰⁷⁰. Maria Lucia de Souza era Presidente do Diretório Acadêmico Arthur Ramos da Escola de Serviço Social Padre Anchieta. A eleição desta diretoria tinha como objetivo “evitar que a imposição da Lei Suplicy levasse à criação de uma entidade controlada pelo regime”. (Oliveira, 1994, p. 148 e 149). Em 1968, o governo endureceu ainda mais as suas ações. Em Alagoas os diretórios acadêmicos participaram das manifestações com a realização de uma missa celebrada na catedral metropolitana e da decretação de uma greve de 72 horas pela morte do estudante Edson Luis de Souto. O Jornal Gazeta de Alagoas de 31 de março de 1968, relata a participação na greve das Faculdades de Engenharia, Direito, Serviço Social e Economia realizada pelos diversos Diretórios. (Jornal Gazeta de Alagoas, p. 08).

Alguns alunos da Escola desenvolveram trabalho na área rural através do SORAL e sofreram diversas perseguições sob alegação de ligação com os comunistas. A aluna da Escola de Serviço Social Padre Anchieta Maria de Lucia Souza que dirigiu o Diretório acadêmico Arthur Ramos juntamente com o José Nascimento de França, realizou estágio junto ao SORAL, foi presa várias vezes acusada de subversão. Em uma dessas prisões Lucia foi resgatada por amigos de dentro da delegacia sendo transportada até Salvador na mala de um carro. Viveu na clandestinidade por aproximadamente 10 anos. (França, 2008, mimeo) Dentre a participação do clero alagoano podemos destacar as figuras de Padre Clóvis Pradines e Padre Salomão de Barros Lima que também eram professores da Escola Padre Anchieta. O professor José Nascimento de França, foi aluno da escola e presidente do Diretório Acadêmico Arthur Ramos no período de 1964 e 1965, em seu relato, dizia que foi preso várias vezes. Sua primeira prisão ocorreu ainda enquanto aluno da Escola Padre Anchieta por realizarem o seminário em defesa da UNE, e que foi o Padre Clóvis quem o acolheu e lhe orientou quando foi libertado da prisão.

Coincidentemente, neste período, o discurso anticomunista do governo de Luiz Cavalcante e o da hierárquica Igreja de Maceió no período entre 61 e 64, era praticamente o mesmo, chegando ao ponto que quando ocorreu o golpe militar, Dom Adelmo Machado celebrou uma missa de ação de graças juntamente com os militares pelo “Êxito da Revolução”¹⁰⁷¹. Quanto à Escola, houve uma primeira fase marcada pela criação, instalação, divulgação e abertura de campos de estágios, enquanto a segunda fase, na década de 60, foi marcada pela abertura da escola para o movimento estudantil, também para encontros, reuniões e debates promovidos pelos diretórios acadêmicos de outros segmentos¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁹ Maria José Silva, popularmente conhecida como Tênar. Foi arquivista do Diretório Acadêmico Arthur Ramos entre os anos de 62 e 64. Depoimento pertencente ao arquivo do curso de serviço social da universidade Federal de Alagoas.

¹⁰⁷⁰ Termo de posse do Diretório Estadual dos Estudantes de Alagoas, Livro de Atas da Pró-reitoria Estudantil do ano de 1965, da Universidade Federal de Alagoas.

¹⁰⁷¹ Jornal Católico O Semeador, 03 de abril de 1964. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

¹⁰⁷² Discurso do professor Radjalma Cavalcante por ocasião da comemoração do cinquentenário do Serviço Social em Alagoas.

Esta segunda fase se iniciou em 1963, quando Madre Zelly Perdigão Lopes assumiu a Direção da Escola tendo como sua vice-diretora Irmã Lourdes Mafra que aqui chegou em 1965. Madre Zelly era considerada de uma ala mais progressista da Igreja. Definiu de início dois objetivos para a sua direção: divulgar a Escola no meio estudantil e mudar a feição assistencialista da Escola. A direção da escola e o corpo docente preocuparam-se em responder a essa situação aprofundando a consciência crítica dos futuros profissionais. Isso era um dever inadiável. A consequência desse trabalho sério trouxe lutas para a direção da escola e para os seus professores. A escola é tida como subversiva, por ter se colocado em oposição ao regime militar. A escola representou um espaço democrático, pluralista, e de resistência ao regime autoritário que se instalava no país. Os relatos são os mais variados sobre a atuação das religiosas e dos alunos. Relatos que vão desde a abertura da escola para reuniões e encontros dos jovens estudantes, ao momento em que serviu como abrigo para outros que por conta da repressão tinham que serem escondidos da polícia. a Escola era espaço aberto para reuniões inclusive de outros centros acadêmicos.

Nós tivemos certo período de mobilização durante 65 e 68. Durante esses quatro anos houve certo espaço. Nós éramos o presidente do DCE, a madre Zelly, aqui presente abriu a instituição pra gente fazer reunião lá. Houve uma reunião, o governo havia fechado a Une e nós fomos fazer uma discussão lá sobre a UNE. No outro dia os jornais publicaram e levaram umas trinta a quarenta assistentes sociais para a delegacia e foram fichadas como subversivas porque tinha feito essa reunião lá.

O corpo discente, através do diretório Artur Ramos, respaldou em Alagoas as posições progressistas da Executiva Nacional de Serviço Social (ENESS), órgão filiado a UNE, que se encontrava na clandestinidade. O Diretório Acadêmico realizou em Maceió um seminário no qual defendeu a legalização da UNE, contra a Lei Suplicy que transformou os diretórios em centros cívicos¹⁰⁷³. Este Seminário foi realizado nas dependências da Escola Padre Anchieta em um momento onde nenhuma outra Faculdade abria espaço para que acontecessem certas reuniões com medo de sofrer represálias; Madre Zelly não se intimidava em abrir a escola para que lá acontecesse esse e outros eventos. Em um momento totalmente adverso a tais ações ela revelou uma verdadeira atitude de rebeldia cristã. Segundo Ivone Gebara rebelde é aquele que manifesta publicamente seu inconformismo em relação a diferentes situações de injustiça e dominação.

Os rebeldes não optam pela rebeldia como caminho. Optam sim, por caminhos que julgam ser pautados pela justiça e igualdade entre as pessoas. O substantivo ou adjetivo lhes é atribuído na medida em que se reconhece seu comportamento contra o “status quo” em vigor. Desde uma perspectiva social progressista foram considerados rebeldes as pessoas que manifestaram publicamente seu inconformismo em relação a diferentes situações de injustiça e dominação. (Gebara, 2006, p. 135)

Nesta perspectiva, Madre Zelly poderia ser considerada uma rebelde, pois podemos constatar em todos os relatos e discursos, em todos os momentos de atuação, sua postura de inconformismo e de luta contra aquela situação pela qual passava o país. Ela sempre orientava seus alunos quando estes por diversas razões eram convocados a depor. Em casos de prisões procurava advogados para atendê-los, e os visitava na prisão. Chegando até a abrigar alunos nas dependências da Escola. A hierarquia da Igreja católica aqui em Maceió, era representada por Dom Adelmo Machado, reconhecidamente a grande liderança da ação católica no estado, aliado aos usineiros e ao governador do Estado Luiz de Souza Cavalcante. Portanto, como consequência, a hierarquia da Igreja se posicionou favorável ao golpe militar e contra a suposta

¹⁰⁷³ Depoimento de Maria José Chiapetta, que foi aluna da Escola Padre Anchieta e chegou a ser convocada a depor no DOPS por ter participado do seminário. Sendo orientada por Madre antes do seu depoimento.

“ameaça comunista”, o que levou os grupos religiosos contrários ao regime a uma espécie de sufocamento por parte do seu principal líder.

Posteriormente essa posição da hierarquia da igreja sofreu mudanças, pois o jornal Gazeta de Alagoas¹⁰⁷⁴ publicou uma nota do Arcebispo de Maceió Dom Adelmo Machado se solidarizando com os estudantes pelo ato público de protesto contra a prisão dos estudantes no congresso de Ibiúna. Tem-se ainda conhecimento de casos em que o próprio arcebispo chegou a proteger algumas pessoas atingidas pelo regime. Um dos casos é o do padre Luis Santos que foi preso e levado para a 7ª. Região militar em Recife, onde Dom Adelmo se colocou ao lado do padre em todo o momento em que lá esteve, chegando ao ponto de enfrentar os militares e afirmar que se levassem o padre teriam que o levar junto. Este é o caso mais conhecido da posição de Dom Adelmo em relação ao regime. “A Igreja Católica afastou-se gradualmente do regime militar e setores da hierarquia da igreja passaram a uma posição aberta de oposição à ditadura” (Medeiros, 2007, p.147). Quanto à atuação de Dom Adelmo junto a Escola Padre Anchieta as religiosas afirmaram que este em nenhum momento se colocou publicamente do lado delas embora lhes desse apoio espiritual em momentos difíceis como, por exemplo: quando ocorreram as invasões, convocações para depor e nas prisões de alunos e professores.

Conclusão

Mary Del Priori nos diz que a história das mulheres é relacional. Inclui todas as relações não somente as relações homens e mulheres, mas também as relações com a natureza, e com o grupo social a que pertence. A soma destas relações *será* determinantes para o desenvolvimento de seus processos pessoais interiores de busca de formação e realização enquanto ser humano.

A história das mulheres é relacional, e inclui tudo que envolve o ser humano, suas aspirações e realizações, seus parceiros e contemporâneos, suas construções e derrotas. Nessa perspectiva, a história das mulheres é fundamental para se compreender a história geral: a do Brasil, ou mesmo aquela do Ocidente cristão. (Priori. 1997. p.08)

Para conhecermos todos os lados dessa construção histórica nos seus mais variados aspectos teremos que compreender e procurar superar todos os conflitos buscando dar um salto na construção de uma nova história. Resgatando a contribuição das mulheres ao longo do tempo nos mais diversos setores da sociedade e nos mais diversos aspectos da vida humana. Este foi o objetivo deste trabalho, procurar resgatar a importância destas mulheres que em um momento de transformação e mudança social deram uma importante contribuição para a sociedade alagoana através da criação e condução da primeira Faculdade de Serviço Social no Estado de Alagoas.

REFERÊNCIAS

1-FONTES PRIMÁRIAS

Livro de Atas da Fundação Arquidiocesana de Assistência Social

Livro de Tombo da Arquidiocese de Maceió no. 13. 1953 – 1955; n.º 14. 1955 – 1960; n.º 15. 1961 – 1964; no. 16. 1965 - 1978

2-CARTAS CIRCULARES

MACHADO, Adelmo Arc. de Maceió. Carta circular Preparando a arquidioc. para a graça do concílio 21/9/61

MACHADO, Adelmo. Arcebispo de Maceió: Carta Pastoral.

¹⁰⁷⁴ Jornal Gazeta de Alagoas, 18 de outubro de 1968, página 04. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

3-JORNAIS

Diário de Alagoas (Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas)

Gazeta de Alagoas (Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas)

O Semeador (Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas)

4-DISCURSOS E DEPOIMENTOS

Dep. da Ex- aluna Maria José do Nascimento Chiapetta. Arq. do Curso de Serv. Social da Univ. Fed. de Alagoas

Dep. do Prof. José Nascimento de França. Ex-aluno e professor do Curso de Serviço Social. Arq. do Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas

Discurso de Madre Zelly Perdigão por Recepção do título de Doutor Honoris Causa, 1987. (Arquivo do Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas).

Discurso do Prof. Radjalma Cavalcante por ocasião dos 50 anos do curso de Serviço Social.(Arquivo do Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas).

5-RELATÓRIOS

Relatórios da Escola de Serviço Social Padre Anchieta, anos de 1956,1964,1965, 1968, 1970 (Pertencentes ao arquivo do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas).

6-LIVROS

ALTAVILLA, Jayme de. **Historia da Civilização**. Maceió: Edufal 1988.

AQUINO, Maria Pilar. **A Teologia, A Igreja e a Mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas 1997.

_____, D. Paulo Evaristo; GORGULHO, G.; ANDERSON, A.F. **Mulheres da Bíblia**. SP: Paulinas, 2004.

AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. (In.) **CRB – Dez anos de Teologia**. Petrópolis: Vozes, 1982.

BEOZZO, José Oscar (Org). **A Igreja Latino- Americana às vésperas do Concílio**. São Paulo. Paulinas, 1973.

_____, José Oscar. (Org.) **O Vaticano II e a Igreja Latino - Americana**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **Perspectivas Sociológicas: Uma Visão Humanística**. 28ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BYRNE, Brendam – **Paulo e a Mulher Cristã**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

CODINA, Victor. **Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas 1993.

CONCLUSÕES DA CONFERENCIA DE PUEBLA, 4ª ed. São Paulo. Paulinas, 1979.

CONCLUSÕES DE MEDELLÍN: Petrópolis. Vozes. 1968.

FIORENZA, E. S. **As Origens Cristãs a partir da Mulher: uma nova Hermenêutica** SP: Paulinas, 1988.

GEBARA, I **A mobilidade da Senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo** SP Paul. 2000

_____, Ivone. **As Incômodas Filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo, Paulinas, 1989.

_____, Ivone. **Pensar a Rebelião Cristã a partir das relações de gênero. In Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

ISNARD, Clemente D. Reflexões de um Bispo sobre as instituições Eclesiásticas atuais – SP Olho d'água 2008

MEDEIROS, Fernando Antonio Mesquita de. **O Homo Inimicus: a Igreja Católica, Ação Social e o Imaginário Anticomunista em Alagoas.** Maceió: Edufal 2007.

MURARO, Rose Marie. **Mulher Cultura e Igreja In: Culturas e evangelização: a Unidade de razão evangélica –** São Paulo. Loyola, 1991.

_____, Rose Marie. **Textos da Fogueira.** Brasília Letra viva 2000.

NUNES, Maria J Rosado. **Freiras no Brasil In: História das mulheres no Brasil –** São Paulo: Contexto, 1997.

OLIVEIRA, José Alberto Saldanha de. **A Mitologia estudantil: Uma abordagem sobre o movimento estudantil alagoano.** Maceió. Sergasa. 1994.

PRIORE, Mary Del (org.). **Historia das Mulheres no Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Contexto 1997.

QUEIROZ, Álvaro. **Clero e Política nas Alagoas.** Maceió: Gráfica Bom Conselho, 1996.

_____, Álvaro. **Episódios da Historia de Alagoas.** Maceió: Edições Cata-Vento, 1999.

RERUM NOVARUM: Carta Encíclica de sua Santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários, São Paulo, Paulinas, 1981.

Revista IHU-on-line n. ° 210

RODRIGUES, Dom Fernando Iório. **Dom Adelmo, Homem de Deus e do Povo.** Maceió: SERGASA, 1984.

SANTISO, Maria T, P. **A hora de Maria a hora da Mulher.** São Paulo. Paulinas, 1982.

SANTOS, Jacira Seixas dos. **Dissertação de Mestrado; O Serviço Social em Alagoas.** 1978.

Pós-modernidade: experiência Kairológica e bricolagem identitária das mulheres latino-americanas

Ana Maria Tepedino

Introdução

Há alguma coisa nova no ar para as mulheres! Um *Kairós*?

Kairos é o tempo fora do Cronos - tempo de relógio! É o tempo eterno, que ilumina e dá sentido ao tempo do relógio, uma plenitude de tempo. Como então falar de uma experiência kairológica? No sentido de uma realidade de plenitude, onde as mulheres latino-americanas façam uma experiência tal, que possam ter uma situação onde construam suas próprias identidades, e não continuem com aquela que a sociedade patriarcal lhes outorgou. Poderíamos sonhar com a aparição de um novo *Kairós para as mulheres latino-americanas* a partir deste tempo, a pós-modernidade?

Como nós estamos vivendo um momento de inegável reversão de valores, pode-se pretender uma nova maneira de viver com os-as outras. Viver de uma maneira mais igualitária e respeitosa das diferenças! Viver oposições não dialéticas, mas dialógicas.

Michel Maffesoli um defensor otimista da pós-modernidade afirma que estamos no umbral de um novo tempo, e ele nos ajuda a compreender a particularidade dos valores específicos e de suas forças agregativas, que colocam em movimento as práticas sociais.

Quando as coisas nascem não se vê bem se elas são boas ou ruins. Há um claro-escuro, temos que nos colocar na contemplação do real da forma como este aparece aos nossos sentidos; ao olhar, à escuta, ao tato, ao olfato, ao gosto. E não só à nossa razão, imaginando como deveria ser, ou como gostaríamos que fosse!

O olhar sobre o real deve ser sem preconceitos; e, ao contrário, deve ser feito com *Sympathia* (*sun-patein*, etimologicamente, sofrer com, colocar paixão no que faz) para descobrir todas as possibilidades da vida cotidiana, de mulheres e homens concretos, que sempre foi desvalorizada pela modernidade. O importante era o social, o político.

As experiências novas não têm ainda nome. Nomear alguma coisa é ter o poder de fazer que ela exista. Mas, algumas vezes não sabemos as palavras para nomeá-las. Devemos nos colocar à escuta e observação paciente das vidas das mulheres e homens de hoje, para descobrir uma linguagem que possa expressar esta realidade concreta como ela é, e não como imaginamos que seja! Wittgenstein dizia que: «os limites de nossa linguagem são os limites de nosso mundo».

1. Os limites do mundo para as mulheres latino-americanas

A maioria das mulheres da AL não fala uma palavra própria, não tem uma cara própria, seu mundo é limitado e elas têm uma consciência oprimida, como Paulo Freire, nos demonstrou. Na modernidade, mesmo considerando os avanços que a questão feminista teve: poder votar, poder estudar, poder trabalhar fora de casa, poder herdar, elas não eram consideradas equivalentes aos homens. Poderá a Pós-modernidade mudar esta situação?

Tradicionalmente tiveram experiências desastrosas por causa do Patriarcalismo, ou seja, a dominação do macho, branco, colonizador, religioso, com posses, que se considerava o centro do mundo. Então, o patriarcalismo é um sistema de dominações e subjugações injusto e iníquo que se estabelece sobre a compreensão de que o Deus da tradição cristã é o Pai todopoderoso. O homem que se crê o único criado à imagem de Deus, e que também é pai, se pensa então como divino.¹⁰⁷⁵

O patriarcalismo fez um enorme mal, porque entrou nas estruturas do imaginário, da religião, do social, do político, do econômico, enfim em todas as instâncias da vida das mulheres. E ele

¹⁰⁷⁵ Cf. E. S.FIORENZA, *Bread not stone*.

considerava as mulheres como sendo seres de segunda categoria e portanto, as marginalizava das atividades públicas, que eram as únicas consideradas como tendo valor.¹⁰⁷⁶

A filósofa alemã Agnes Heller começou a falar da vida cotidiana como lugar epistemológico para a compreensão da vida. O sociólogo francês Michel Maffesoli enfatiza a experiência da vida concreta, cotidiana de homens e mulheres, como uma das categorias centrais e ponto de partida da compreensão da pós-modernidade.¹⁰⁷⁷

Ivone Gebara filósofa e teóloga, na sua convivência com as mulheres pobres do Nordeste do Brasil descobriu a novidade: a vida cotidiana é um espaço fundamental de abertura da consciência das mulheres a respeito de suas próprias vidas e o lugar onde experimentam sua fé, e podem valorizar de outra forma suas vidas.

A partir da vida das mulheres dos setores populares, a vida cotidiana, esta vida escondida, limitada, em grande parte ao privado de seu mundo doméstico começou a ter valor diante de seus próprios olhos. Assim, elas descobrem por experiência uma das categorias mais importantes da pós-modernidade, a importância da vida cotidiana.¹⁰⁷⁸ Da mesma forma a teóloga cubana, radicada nos USA, no seu contato com as mulheres hispano-americanas faz a mesma experiência.¹⁰⁷⁹

A Teologia começa a falar da vida cotidiana e assim, ela sai do mundo dos conceitos, do jogo das ideias abstratas e entra no jogo da vida, no concreto das experiências particulares e imediatas. Esta posição não é uma atitude anti-intelectualista, mas significa uma recusa de reduzir certas experiências humanas a um discurso de uma certa razão, para uma minoria de iniciados.

A Teologia tradicional deve, então, se desvestir do poder que a filosofia idealista lhe outorgou, e começar a valorizar a vida concreta, assim como aceitar a diversidade, a simplicidade, a complexidade destas experiências diversas. Acolher o mistério que está dentro delas, perto delas, e descobrir um novo sentido para suas vidas, que pareciam não ter valor, o que implica mudar e fazer uma revisão no conceito de Deus como Todo-Poderoso¹⁰⁸⁰, que mudara a compreensão antropológica, a compreensão política. Desta tomada de consciência emerge uma nova perspectiva ética.¹⁰⁸¹

Nesta ética em gestação, a lei do Pai, como foi concebida, não reina mais. A verticalidade é substituída pela horizontalidade. Começa a se gestar uma sociedade horizontal de irmandade, não mais a verticalidade hierarquizada da Modernidade, mas a horizontalidade que começa a ser considerada e aponta para uma «feminização do mundo» a partir do contexto da pós-modernidade.¹⁰⁸² Pode-se perceber aqui uma «topografia» que nos pode ajudar, também, a compreender a multiplicação e o funcionamento das tribos contemporâneas, que são horizontais.¹⁰⁸³ Isto é da ordem de uma outra concepção de religião, no sentido de religião como ligação aos outros, ao mundo, à natureza.

A religiosidade é indispensável quando se pensa e vive as relações. A Pós-modernidade valoriza «primum relationis», a relacionalidade em primeiro lugar, acentuando a importância das situações vividas junto (aisthesis), donde, a importância desta categoria, que nos possibilita uma nova epistemologia, uma outra forma de conhecimento, onde a razão é alargada pela sensibilidade, pelas paixões, afetos, sentimentos, emoções.¹⁰⁸⁴ Em consequência, a Pós-

¹⁰⁷⁶ Cf. id. *Os caminhos da Sabedoria*.

¹⁰⁷⁷ Cf. M. MAFFESOLI, *Elogio da razão sensível*.

¹⁰⁷⁸ Cf. I. GEBARA,

¹⁰⁷⁹ Cf. A. M. ISASI_DÍAZ, *En la Lucha*.

¹⁰⁸⁰ Cf. E. BABUT, *Le Dieu puissamment faible de la Bible*; cf. S. McFAGUE, *Modelos de Deus, uma teologia para uma época nuclear*.

¹⁰⁸¹ M. MAFFESOLI e I. GEBARA apontam nesta direção.

¹⁰⁸² Cf. M. MAFFESOLI,

¹⁰⁸³ Cf. M. MAFFESOLI, *O tempo das tribos*.

¹⁰⁸⁴ Cf. M. MAFFESOLI, *Elogio da razão sensível*; cf. S. McFAGUE, *Modelos de Deus*.

modernidade nos aparece como uma nova forma de refletir sobre temas que se constituíram em problemas e desafios para a modernidade : as mulheres, as minorias a ecologia¹⁰⁸⁵ .

A feminização do mundo é uma outra maneira de se referir ao mundo, outra forma de olhar para a criação, algo que não têm a brutalidade da razão instrumental, mas se contenta em acompanhar o que cresce lentamente em função de uma razão interna. O ponto de partida desta experiência, no nosso caso, as mulheres, que jamais foram consideradas. Assim, não é mais unicamente o cérebro que domina, também não é a sensibilidade que domina, mas é uma outra epistemologia mais unitária, ou melhor dizendo, a sensibilidade e a razão se «colam» numa nova criação.

Então, poderíamos afirmar que estamos começando a fazer a experiência do pós-patriarcalismo, que para, nós, mulheres latino-americanas aparece como um *Kairós*, o umbral do novo tempo; onde haja a desconstrução da experiência sexista, machista e patriarcal, dualista, aparentemente imutável, antropocentrada, e isto em todos os níveis. A construção de uma nova imagem passa pela linguagem inclusiva, postulada por nós, há tempos, que possibilita a visibilidade das mulheres, escondida sob a palavra genérica «homem», uma linguagem que possa sustentar maneiras abertas, extensíveis, interdependentes, mutáveis, recíprocas e criativas para permitir a compreensão de nossas próprias vidas.

Se o nível mais profundo onde o patriarcalismo atingiu foi e é o imaginário, então para o desconstruir temos que começar por aí. Falar da feminização do mundo é falar das estruturas antropológicas do imaginário, e dos dois regimes que Gilbert Durand estabeleceu: o Regime Diurno e o Regime Noturno do imaginário¹⁰⁸⁶ .

2. A Teoria do Imaginário

Para melhor compreender a reversão de valores vamos olhar os argumentos de Gilbert Durand na sua grande obra *As Estruturas Antropológicas do imaginário*.

Eu creio que a chave para compreender esta teoria é que se pode afirmar que a tomada de consideração do corpo é o sintoma para estabelecer o regime do imaginário¹⁰⁸⁷ . (I. Gebara afirma que o corpo é o ponto de partida para a teologia moral)¹⁰⁸⁸ . Durand ouviu os psicanalistas, os sociólogos, os técnicos para criar sua teoria do imaginário. Coloca como ponto de partida os recém-nascidos, que nos fazem descobrir as atitudes as mais arcaicas, que vão determinar o pensamento.

É importante dizer que Jung percebeu que todo o pensamento repousa sobre imagens gerais, os arquétipos, que determinam inconscientemente o pensamento. Bachelard repousa sua concepção do simbolismo do imaginário sobre duas concepções que Durand incorpora : A imaginação é um dinamismo organizador e este dinamismo é fator de homogeneidade na representação.

A primeira atitude da criança é a dominante postural. O bebê está na posição vertical, mas com o barulho muda de posição. Isto pode ser provocado por matérias luminosas visuais, e auditivas e pela separação do corpo da mãe. A segunda atitude dominante está ligada à descida do alimento ao engolir o leite.

O primeiro gesto é representado por Durand pelas armas, e pelas espadas que vão ser seus símbolos. O segundo gesto apela para as matérias das profundezas: a água ou a terra cavernosa e suscita os utensílios aptos a acolhê-la, para as conter, as taças e os cofres, simbolizando a inclinação aos sonhos, e que se referem às técnicas da bebida e do alimento.¹⁰⁸⁹ Então Durand, se apoiando sobre a reflexologia, sobre a sociologia, sobre a tecnologia fundamenta sua teoria sobre uma vasta bipartição entre dois Regimes do imaginário, um Diurno e o outro Noturno, que vão se opor. Então, o Regime Diurno, que é estruturado pela dominante postural vertical, vai ter como simbolismo, a tecnologia das armas, representada, na sociologia, pelo soberano, pelo

¹⁰⁸⁵ Cf. C. PALACIO, in M. FABRIS, *Teologia e novos paradigmas*.

¹⁰⁸⁶ Cf. G. DURAND, *As estruturas antropológicas do Imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

¹⁰⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 227.

¹⁰⁸⁸ Cf. I. GEBARA, *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo, Paulinas, 1994.

¹⁰⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 55.

magos e pelo guerreiro, pelos rituais de elevação, de purificação, pela racionalidade e pela espiritualidade.

O Regime Noturno vai se subdividir em dominantes digestivas e cíclicas; a primeira, subsumindo as técnicas do conteúdo e do habitat, a segunda, os valores alimentares e digestivos, representados na sociologia pela matriarca e nutriente, agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola, da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos¹⁰⁹⁰.

Semanticamente falando, pode-se dizer que não há luz sem as trevas, mas o inverso não é verdade: a noite tem uma existência simbólica autônoma. Em consequência, o Regime Diurno da imagem, se define de uma maneira geral como o regime de antítese. A antítese trevas-luz, que aparece nos poetas, nos trovadores medievais e nos místicos, como são João da Cruz.

No capítulo nomeado «as faces do tempo», Durand explica que o maior medo da humanidade é a questão do tempo (*Chronos*), que representa a angústia diante do movimento, diante da transformação, diante da morte. O movimento e o barulho são solidários deste mesmo tema afetivo¹⁰⁹¹.

Durand apresenta as trevas noturnas como o primeiro símbolo do tempo, que é contado pelas noites e não pelos dias. A lua aparece como a fulgurância deste regime, pois ela emerge como a epifania dramática do tempo; porque o sol permanece sempre igual a si mesmo, mas a lua não, ela é um astro que cresce, decresce, desaparece, e retorna, um astro caprichoso que parece submetido à temporalidade e à morte. Mas, ela renasce num «eterno retorno».

Mircéa Eliade afirma que é graças à lua que se pode medir o tempo¹⁰⁹². O tema da lua desliza para o tema da água que, também, se torna símbolo do tempo, no seu aspecto sombrio e hostil, o mar com suas ondas, suas correntes que podem ser também compreendidas como sangue menstrual: água feminina considerada nefasta por excelência, que provoca medo nos homens¹⁰⁹³. O que constitui a irremediável feminilidade da água é que o líquido é o elemento das menstruações. Não podemos afirmar que o arquétipo do elemento aquático e nefasto seja o sangue menstrual, mas o que se afirma é a ligação frequente entre a água e a lua. O mar com seus movimentos ligados à lua é o elemento feminino, por excelência. Na teoria do imaginário liga-se a lua, a água especialmente o sangue menstrual (água de cor preta) considerada impura, e estes elementos juntos se tornam o símbolo da queda, que resume e condensa os aspectos amedrontadores do tempo.

2.1. O Regime Diurno do imaginário

Nosso antropólogo para falar do imaginário utiliza os símbolos do TAROT: o cetro, a espada, a taca e a roda de fiar que constituem os pontos cardinais do espaço arquetípico. No capítulo sobre «O cetro e a espada» Durand apresenta este esquema como ascensional, o arquétipo da luz uraniana, e parece ser o fiel contraponto da queda, das trevas e do compromisso animal ou carnal. Estes símbolos constituem uma constelação ao redor da noção de Potência que a verticalidade do cetro, (monarquia) e agressividade da espada (militares), portanto dos homens, que são os que garantem arquetipicamente o todo-poderoso benéfico. Cetro e espada são os símbolos culturais desta dupla operação pela qual a psicologia mais primitiva considera a potência, a virilidade do Destino. Durand chama de Regime diurno do imaginário: ele representa o racionalismo espiritualista, e ele opera por separação, distinção, por dicotomia, estabelecendo um dualismo baseado sobre a transcendência¹⁰⁹⁴. Elevação e potência são sinônimos do Poder supremo (Deus) que é apresentado pelo nome que significa Todo-Poderoso, o Elevado.

¹⁰⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 59.

¹⁰⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 77-78.

¹⁰⁹² Cf. *Ibidem*, p. 102.

¹⁰⁹³ Cf. I. GEBARA, *Op cit*, aponta a menstruação como o medo ancestral dos homens com relação às mulheres.

¹⁰⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 180.

Os historiadores das religiões insistem sobre o notável caráter monoteísta do culto ao céu ou ao Altíssimo. Esta ligação céu e paternidade se manifesta universalmente. Como o homem, o masculino, representa o regime diurno, que é assimilado ao Deus todo-Poderoso, Pai do céu, o homem se acha seu representante legítimo, pai ele também, e se torna todo poderoso, porque se acredita divino. Ele estabelece uma coerência entre esta constelação monárquica e paternal, sobretudo quando ele é reforçado pelo Édipo nas civilizações de estrutura patriarcal. Então, a partir do imaginário o patriarcalismo se instalou na história, como um regime injusto e nefasto, que estabelece uma escala de dominações, marginalizações e afastamento das mulheres. Portanto, pode-se descobrir nesta onipotência e agressividade, a fonte da violência contra as mulheres. A espada reforça o cetro e os dois, consolidam os esquemas da verticalidade: a ascensão e imaginada contra o medo da queda, e a luz do sol contra as trevas da água. Como o Regime Diurno é considerado racional e espiritualista, uma consciência heróica, um regime de antítese chega-se à conclusão de Minkowski: «O racional se compraz com o abstrato; ele discerne e separa, e desta forma, os objetos, com seus contornos cortantes ocupam na visão do mundo um lugar privilegiado»¹⁰⁹⁵. Por esta afirmação pode-se compreender a articulação deste esquema com a racionalidade da Modernidade.

2.2. O Regime Noturno do imaginário

Em oposição a este Regime Diurno, Durand fala do Regime Noturno do imaginário representado pela «descida e pela taça», e ele o apresenta como um processo de inversão de valores. Os esquemas deste regime vão falar de intimidade e de profundidade «Diante das faces do tempo, uma outra atitude imaginativa se desenha, consistindo em captar as forças vitais do vir-a-ser, em exorcisar os ídolos mortíferos do Chronos, em transformá-los em talismãs benéficos, enfim, em incorporar ao inelutável movimento do tempo as figuras tranquilizadoras das constantes dos ciclos, que no próprio seio do vir-a-ser parecem realizar um destino eterno. Não somente a noite sucede ao dia, mas ainda e sobretudo, às trevas nefastas¹⁰⁹⁶. E a psicanálise colocou em evidência que *Chronos e Thanatos* se conjugam com *Eros*¹⁰⁹⁷. Novalis exprime o eufemismo das imagens noturnas de uma maneira profunda. A noite se opõe primeiro ao dia, que ela minimiza, pois que ele é apenas o prólogo, uma vez que a lua é valorizada como «inefável e misteriosa», porque ela é a fonte íntima da reminiscência¹⁰⁹⁸. O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo. Este processo vai se acentuar para chegar a ser uma oposição pela inversão radical do sentido afetivo das imagens. A preocupação Diurna era a distinção, mas a Noturna é o sonho de estar bem, da união, antes do que sonhar com conquistas. É portanto, no seio da própria noite que o espírito busca a luz e a queda se eufemiza em descida e o *gouffre* se minimiza em taça¹⁰⁹⁹. São os símbolos da inversão, e a maneira como Durand começa o capítulo chamado «A descida e a taça». O propósito destas constelações não será mais a ascensão ao cume, mas a penetração de um centro, e as técnicas ascensionais vão suceder as técnicas do cruzamento, mas este caminho para o centro será realizado com muito cuidado, para que a descida não se confunda ou se transforme em queda. Trata-se de «desaprender o medo»¹¹⁰⁰. A volta imaginária é sempre uma «entrada» mais ou menos cenestésica ou visceral. O que distingue afetivamente a descida da queda e a delicadeza, que atinge uma intimidade cheia de calor, constituindo um termo médio pela eufemização da queda, quando esta última lentamente se transforma em descida, ela se converte dos valores negativos da angústia e do medo em deleitação da intimidade lentamente penetrada.

¹⁰⁹⁵ E. MINKOVSKI, *Schizophrénie*. Paris, Desclée de Brower, 1953, p. 42, *apud* DURAND, *Op. cit.*, p. 209.

¹⁰⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 220.

¹⁰⁹⁷ Cf. M. BONAPARTE, *Eros, Chronos, Thanatos*, p. 67, *apud* DURAND, *Op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 249.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 225.

¹¹⁰⁰ G. BACHELARD, *La poétique de la Reverie*. Paris: PUF, 1946, p. 5, *apud* DURAND, p. 227.

Poderia-se afirmar que levar em consideração o corpo e o sintoma da mudança do regime do imaginário¹¹⁰¹. Ele é a inversão do regime viril, ascensional, pelo regime feminino, e o grande arquétipo que acompanha tal esquema e o arquétipo do continente e do conteúdo¹¹⁰². O corpo da mulher é um continente que se abre para conter um outro.

Em todas as épocas, e em todas as culturas os homens imaginaram uma Grande Mãe, uma mulher maternal em direção da qual se voltam os desejos da humanidade. Analisando as poesias, Durand fica impressionado pela isotopia da água, da noite, das cores, do morno, da feminilidade, do cofre¹¹⁰³. As águas seriam as mães do mundo, e a terra a mãe dos viventes.

No capítulo sobre «Os símbolos da intimidade» Durand fala da volta da mãe que inverte a morte e o sepulcro, que se torna sepulcro-berço, e a terra se torna este berço mágico e benéfico que é o lugar do último repouso. Esta eufemização do sepulcro e a assimilação dos valores mortuários ao repouso e à intimidade se encontra no folclore e na poesia. Em muitos autores e experiências a herança do Regime Diurno, a morte se eufemiza até a antítese através das inúmeras imagens de intimidade.

E a um estudo sistemático dos continentes que são convidados estes dois polos psíquicos, estes dois pontos fatais da representação que são o sepulcro e o ventre materno. Jung seguiu o trajeto etimológico que, nas línguas indo-europeias vai do cofre à taça¹¹⁰⁴. O cofre, como admite a psicanálise, é antes de tudo, o órgão feminino¹¹⁰⁵. Um dos primeiros passos deste trajeto semântico e constituído pelo conjunto caverna-casa, habitat e continente, abrigo e celeiro, estreitamente ligado ao sepulcro maternal. A casa é sempre a imagem da intimidade repousante, e tanto pode ser o templo, palácio ou cabana, significa estada onde se para, repouso, lugar definitivo, na iluminação interior. A importância microcós mica dada à habitação indica a primazia dada na constelação de intimidade às imagens de espaço feliz, de centro paradisíaco.

A noção de continente é solidária à de conteúdo. Este último é geralmente mais fluido, o que junta os símbolos aquáticos, os da intimidade ao esquema do trajeto alimentar e da deglutição. Toda alimentação e transubstanciação. Por esta razão é que Bachelard pode afirmar muito profundamente que «o real é antes de tudo alimento»¹¹⁰⁶.

Na sequência, Durand trabalha «As estruturas místicas do imaginário» em seu sentido mais corrente no qual se conjugam uma vontade de união e um certo gosto da secreta intimidade¹¹⁰⁷. A primeira estrutura mística é a fidelidade na perseverança, atitude que se encontra nas mulheres de uma maneira mais profunda.

Depois de seus estudos sobre o imaginário voltamos à nossa realidade para afirmar que nós não estamos mais na grande concepção patriarcal que marcou a modernidade, o Progresso, que mobilizava a energia individual e política para qualquer coisa. Mas, também, não somos reacionárias (Regresso). Utilizando estas teorias Maffesoli utiliza a palavra Ingresso, entrada numa nova energia que está dentro de nós. A pós-modernidade, então, muda o cetro e a espada pela taça e pelo continente, pelo receptivo. A modernidade marcada pela verticalidade cede o lugar à envaginação do sentido. Maffesoli chama a isto da «feminização do mundo», alguma coisa que vai ser contida neste continente.

3. Bricolagem identitária das mulheres latino-americanas

Como estas teorias vão influenciar as mulheres latino-americanas? Precisamos primeiro conhecer sua identidade. A antropóloga mexicana Marcela Lagarde afirma que as mulheres

¹¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 229.

¹¹⁰² Cf. A. ROY, *Ser Mulher*. Petrópolis: Vozes, 1987, onde esta autora descreve a mulher como um continente apto a acolher outros seres.

¹¹⁰³ Cf. G. BACHELARD, *Eau*, p.172, *apud* DURAND, *Op. cit.*, p. 265.

¹¹⁰⁴ Cf. JUNG, *Libido*, p. 207 *apud* DURAND, p. 274.

¹¹⁰⁵ Cf. BAUDOIN, *Triomphe du héros*, p. 57, 58, 61 *apud* DURAND, *Op. cit.*, p. 275.

¹¹⁰⁶ Cf. G. BACHELARD, *Eau*, p.146 *apud* DURAND, *Op. cit.*, p. 293.

¹¹⁰⁷ Cf. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 28-30, 100-112, 453 *apud* D. P. 308.

latino-americanas têm como marca de identidade: o sincretismo, a diversidade e a transição. E ela explica que «o sincretismo de Gênero explica as formas pelas quais cada mulher e ao mesmo tempo pré-moderna, moderna e algumas pós-modernas. Cada latino-americana sintetiza os processos de vida pela qual a condição tradicional co-existe com a condição moderna de gênero. As formas nas quais este amálgama se realiza deixaram marcas em gerações, em classes sociais, em etnias. Mas, o sincretismo marca a personalidade e a maneira de viver de cada uma das mulheres¹¹⁰⁸. Modernas e tradicionais ao mesmo tempo elas vivem em cativo emancipadas, com um pensamento binário, formal, religioso e mágico, mais também, desenvolvem um pensamento complexo e leigo. Tendo valores pós-modernos e modernos, muitas vezes continuam a ser objeto de valorizações pré-modernas. «A inferioridade atribuída misogênica ao gênero feminino as considera perpétuas ignorantes porque nossos saberes não foram reconhecidos pela modernidade na sua qualidade de conhecimento e de capital cultural. Mas, há algumas que lograram sair deste destino e construir um novo paradigma, a partir da consciência feminista. A pós-modernidade, com sua pluralidade e fragmentação vai dar espaço a distintos saberes, o que possibilita que o saber das mulheres tenha outra aceitação e valorização! Podemos compará-las com um belo mosaico. Em consequência, observando-as percebemos que as mulheres latino-americanas desejam se descobrir, em sua nova identidade, querem tomar nas mãos as próprias vidas, querem começar a desenhar novos traços em seus rostos. Reconhecer que o tempo que vivemos, a pós-modernidade nos traz argumentos para ajudar a superar o patriarcalismo, o que nos alegra e potencializa, fazendo emergir novas energias. É verdade que somos muito diferentes por nossas particularidades nacionais, étnicas, raciais, de classe social, de gerações, de saúde, de religiões, política e culturalmente. Cada uma dessas condições e identidades históricas define meios de vida e maneiras de ser mulher para enfrentar a cultura dominante, ainda marcada pelo patriarcalismo. Apesar do pós-patriarcalismo já estar no ar, a opressão patriarcal ainda continua marcando a semelhança entre as mulheres latino-americanas. Ainda está presente nas relações sociais e eclesiais, e embora diminuindo, na generalidade ainda há muitas que são consideradas de segunda categoria. Ainda, fazemos experiência de marginalização e sofremos formas sutis ou brutais de discriminação, de acordo com nossa etnia ou classe social.

A luta continua! O processo de luta para nos tornar protagonistas e artífices de nossas vidas, por construir novas identidades, para sermos ativas e participantes tem um custo alto pessoal e coletivo, com avanços e recuos. Para que sejamos reconhecidas, temos que nos capacitar duplamente, trabalhar triplamente.

Na América Latina, continente religioso, circulamos entre as diversas crenças religiosas, algumas mudando de igrejas, inaugurando formas de religiosidade, mas sempre com fé.

Diferentes de outros continentes, as identidades das latino-americanas estão em movimento: frente ao que se mantém e ao que se transforma, inventamos novas formas de ser mulher.

Conclusão

Há coisas novas no ar! Estamos no umbral de um novo tempo, ainda não para todas as mulheres, mas fazendo esta experiência algumas podem ir empoderando outras, e assim criar uma corrente.

A pós-modernidade traz uma possibilidade de plenitude para as mulheres latino-americanas, com novas identidades, como seres humanos inteiros. Desconstruindo o imaginário de séculos de marginalização, e desvalorização pela construção de um novo imaginário. G. Durand com sua teoria do imaginário, que afirma a substituição do regime diurno, masculino, pelo noturno, feminino, possibilita mudar o imaginário das mulheres, de seres de segunda categoria, consideradas como objetos, para um protagonismo novo, que Maffesoli chama de feminização do mundo. Mais receptivo, mais respeitoso das alteridades, mais igualitário, como o mosaico que interessaria às mulheres latino-americanas constuir. Não queremos viver oposições dialéticas, mas sim dialógicas.

¹¹⁰⁸ M. LAGARDE, Claves identitárias de las latinoamericanas en el umbral del milênio, in: A.M. PORTUGAL & C. TORRES, ed. *El siglo de las mujeres*. Santiago: Isis Internacional, 1999, p. 17.

GT 7 - TEOLOGIAS PROTESTANTES

Coord.: RONALDO CAVALCANTE

A afirmação da teologia adventista do sétimo dia a partir dos sonhos e visões de Ellen White

Fábio Augusto Darius¹¹⁰⁹

Resumo: A Igreja Adventista do Sétimo Dia nasce do eco tardio do Segundo Despertamento, sob um discurso fortemente apocalíptico. É a jovem Ellen White – que alega ter tido centenas de visões sobre os mais diversos assuntos – a normatizadora dessa denominação, justamente por esses fenômenos. Apesar de sua pouca escolaridade, em setenta anos de ministério produziu mais de cem mil páginas acerca dos mais diversos assuntos, “dialogando” com os reformadores clássicos e indicando novos caminhos para velhos problemas. É baseado em seus escritos que os adventistas alegam pertencer ao protestantismo histórico. A pretensão do presente artigo é analisar parte das visões e sonhos de Ellen White, a partir da própria literatura denominacional e dos textos bíblicos alegados para justificar tais eventos como provenientes do Espírito Santo.

Ellen Gould Harmon White, falecida há quase um século, em julho de 1915, ainda hoje é figura polêmica. Na rede mundial de computadores, ao digitar seu nome no mais famoso sítio de buscas da atualidade, aparecem nada menos que 1.280.000 entradas, apenas em português¹¹¹⁰. Nesses sítios podem ser visualizados desde imagens de época e registros biográficos até teorias conspiratórias e indicações de plágio em algumas de suas mais conhecidas obras. Também podem ser encontradas páginas especializadas em “desmascarar a profetisa” embora também não seja difícil encontrar boas indicações bibliográficas e mesmo quase todos os seus livros disponíveis on-line¹¹¹¹.

O que acontece hoje, principalmente no mundo virtual, sempre pertenceu ao cotidiano de Ellen White, a partir do momento em que, aos 17 anos, passou a ter sonhos e visões. Para melhor compreensão, faz-se necessário contextualizar – a partir de um rápido recorte temporal – os primeiros momentos de sua vida para posteriormente, tratar de sua obra. Nascida em novembro de 1827 na cidade de Gorham, no então pequeno e rural estado do Maine, região da Nova Inglaterra, no extremo Oeste dos Estados Unidos, viveu uma infância considerada normal de acordo com os padrões de seu país¹¹¹². É interessante notar que justamente nesses primeiros anos de Ellen, os Estados Unidos rapidamente se transformavam, conforme Osborn:

É provável que não tenha havido nem uma outra década no século dezenove que tenha testemunhado crescimento mais rápido e acontecimentos mais momentosos do que as décadas de 1830 e 1840. Os Estados Unidos se unificaram de costa a costa. Durante essas duas

¹¹⁰⁹ O autor é graduado em História pela Universidade Regional de Blumenau, mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia e doutorando em Teologia pela mesma instituição. (fabiodarius@aol.com)

¹¹¹⁰ A partir da inserção do termo “Ellen White” no sítio www.google.com.br em 14 de junho de 2010.

¹¹¹¹ O sítio www.adventistas.com, apesar de seu desprezível nome, é apresentado como um jornal sensacionalista, mostrando “fatos” que desabonam a biografia de Ellen White e a Igreja Adventista do Sétimo Dia, de forma geral. O sítio www.ellenwhitebooks.com apresenta a maioria de seus livros on-line. Ambos foram acessados em 14 de junho de 2010.

¹¹¹² Os Estados Unidos do início do século XIX apresentavam indicadores muito distintos dos visualizados hoje: a grande maioria da população era rural, a Guerra de Independência ainda causava sofrimentos, a nova nação ainda não se impunha hegemonicamente e lutava contra a escravidão, sem decidir que modelo ideológico escolher: o proveniente do conservador Sul ou o pujante e pouco tradicional Norte. Somente a partir de 1865, com o fim da Guerra de Secessão é que o país efetivamente começaria a se estabelecer enquanto nação unificada. Diante desse contexto, uma infância considerada normal era ir para a escola e, de acordo com o gênero, ajudar o pai ou a mãe nas tarefas. A garota aprenderia piano e bordado, esperando casar enquanto o rapaz assumiria a posição do pai. Para mais informações, vide: GRAY, Wood. **Panorama dos Estados Unidos**. Publicado pelo Departamento Cultural da Embaixada dos Estados Unidos da América, 1969

décadas, sete Estados se uniram à União, juntamente com a Califórnia, que, em 1850, se tornou o trigésimo primeiro Estado. A guerra contra o México acabou com grandes anexações territoriais. A população dos Estados Unidos elevou-se de cerca de 5 milhões em 1800 para mais de 20 milhões em 1850¹¹¹³.

Aos nove anos de idade e recém-alfabetizada, Ellen White, filha de Robert Harmon, um chapeleiro, e Eunice Harmon, dona de casa, mulata com ancestrais caribenhos¹¹¹⁴, levou uma pedrada no rosto, ao sair da escola, cujo dano não foi imediatamente percebido. Durante as semanas seguintes sua saúde oscilou bastante e chegou a estar entre a vida e a morte. A partir de então, perdeu a agilidade mental e o vigor da juventude, além de suas mãos tremerem a ponto dela não mais conseguir escrever. Além disso, seu rosto levemente desfigurado, a lembrança durante toda a sua vida deste triste episódio. A autora da pedrada, tomada de grande compaixão ainda tentou, sem sucesso, ajudar Ellen White em seus deveres de casa. Acerca desse período, escreveu White:

Minhas professoras aconselharam-me a abandonar a escola, e não retomar os estudos antes de minha saúde melhorar. Foi a mais forte luta de minha juventude, ceder à fraqueza e decidir que deveria abandonar os estudos e renunciar a toda esperança de instruir-me¹¹¹⁵.

Para enfrentar tal dor, a religião foi um forte auxílio. Toda sua família, desde pelo menos os quarenta anos anteriores, frequentava a Igreja Metodista de sua cidade natal. Seus pais eram membros influentes e atuantes, mas o cotidiano da igreja como um todo, não despertava muito interesse em Ellen White. Tecia ela a imagem de um Deus justiceiro e implacável, nada permeado pela graça e pouco misericordioso. Sentia que suas orações não eram ouvidas e que seu presente e futuro estariam irremediavelmente condenados a uma sucessão de dias enfadonhos.

É com esse estado de espírito que Ellen pela primeira vez ouve falar de um batista leigo, fazendeiro por profissão, chamado William Miller. Miller começara a pregar sobre a breve e literal volta de Cristo que se daria em 1843 e isso ele fazia com ímpeto a toda a denominação que lhe emprestava o púlpito. Nos primeiros anos de sua obra, muitas pessoas voltaram às suas igrejas de origem e efetivamente houve um reavivamento espiritual, aos moldes do chamado Despertamento, que ainda ecoava firmemente nos Estados Unidos, constituindo, conforme Mark Noll, “o primeiro evento genuinamente nacional da América¹¹¹⁶”.

O movimento, apesar de rápido, foi avassalador e causou algum *frisson*. Conforme White:

Muitos dos que não aceitaram suas opiniões quanto ao tempo exato do segundo advento, ficaram convencidos da certeza e proximidade da vinda de Cristo e de sua necessidade de preparo. Em algumas das grandes cidades seu

¹¹¹³ OSBORN, Ronald E. *The Spirit of American Christianity*. New York: Harper & Brothers, 1958, p. 18-21 In: DOUGLASS, Herbert. **Mensageira do Senhor**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p. 334.

¹¹¹⁴ É digno de nota uma mulher franzina, filha de mulata e com o rosto desfigurado, em plena Era Vitoriana, ser a co-fundadora de uma das primeiras denominações religiosas genuinamente estadunidenses.

¹¹¹⁵ WHITE, Ellen. **Vida e Ensinos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 15.

¹¹¹⁶ NOLL, Mark. **A History of christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 110

trabalho produziu impressão extraordinária. Vendedores de bebidas abandonavam este comércio e transformavam suas lojas em salas de cultos; antro de jogos eram fechados; corrigiam-se incrédulos, deístas, universalistas, e mesmo os libertinos mais perdidos, alguns dos quais não haviam durante anos entrado em uma casa de culto. Várias denominações efetuavam reuniões de oração, em diferentes bairros, quase a todas as horas do dia, reunindo-se os homens de negócios ao meio-dia para oração de louvor. Não havia nenhuma citação extravagante, mas sim uma sensação de solenidade quase geral no espírito do povo. Sua obra, como a dos primeiros reformadores, tendia antes para convencer o entendimento e despertar a consciência do que a meramente excitar emoções¹¹¹⁷

Também sua família acaba atraída pelo frescor do chamado movimento milerita e logo os Harmon, sem qualquer explicação plausível, são expulsos da comunidade que há tanto os abrigava. A essa altura, a jovem Ellen contava já com seus quase 17 anos de idade e foi testemunha ocular de um triste episódio que marcou o fim dessa fase do movimento milerita: o Grande Desapontamento. No dia 22 de outubro de 1844, havia uma grande expectativa pela volta de Cristo, a partir das interpretações de Miller e seus adeptos acerca do livro de Daniel, especialmente os capítulos 7 e 9. Criam eles que ao final das 2300 tardes e manhãs da profecia – concebida por eles como anos literais¹¹¹⁸ – que se iniciara em 457 a.C. com a reconstrução do Templo de Jerusalém por decreto de Artaxerxes, “o santuário celestial” seria purificado. Erroneamente, concluíram que o santuário seria a Terra e que o final dessas 2300 tardes e manhãs se daria de forma precisa em outubro de 1844.

É possível que alguém com a saúde claudicante e poucas perspectivas futuras como Ellen White se encantasse por tais predições, pondo fim a sua dor e às angústias espirituais que muito impressionavam seu coração. No entanto, não é o que suas palavras, acerca do episódio, parecem mostrar:

Ficamos desapontados, mas não desanimados. Resolvemos refrear-nos da murmuração naquela severa prova pela qual o Senhor nos estava purificando das escórias e refinando-nos como o ouro no crisol; resolvemos submeter-nos pacientemente ao processo de purificação que Deus julgava necessário para nós, e aguardar com paciente esperança que o Salvador remisse Seus filhos provados e fiéis¹¹¹⁹.

A partir desse ponto, ou seja, outubro de 1844, Ellen White passaria a exercer, aos poucos, papel fundamental na constituição da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que, enquanto

¹¹¹⁷ WHITE, 2004, p. 332.

¹¹¹⁸ Para tanto, interpretaram, como os adventistas do sétimo dia também hoje o fazem, as passagens de Números 14.34 e Ezequiel 4.7, que reza: “Quarenta dias te dei, cada dia por um ano (...)”.

¹¹¹⁹ WHITE, 2004, p. 54.

instituição, só passará oficialmente a existir a partir de 1860. Até então, a seita¹¹²⁰ subsistirá conforme a concepção weberiana “comunidade-seita-igreja”. De acordo com Butler:

Ao comparar outros milenaristas da época, como os mórmons e as testemunhas de Jeová, historiadores e sociólogos consideram “extraordinária” a rápida transição da instabilidade pós-milerita para a “organização bastante estável e uniforme” alcançada pela Igreja Adventista do Sétimo Dia. Sugerem-se cinco razões para este fenômeno na expansão dos adventistas sabatistas: (1) eles se separaram dos outros pós-mileritas e milenaristas “após a reformulação de ideias”; (2) eles “pregavam não apenas o advento, mas as condições para ele”; (3) “essas condições eram validadas pela inspiração divina, por cujo meio o grupo adquiria uma fonte independente de inspiração, à parte das Escrituras”; (4) eles “estabeleceram um ministério profissional, o que abriu caminho para outras agências especializadas”; e (5) eles desenvolveram interesse adicional pela educação, regime alimentar, cuidado médico, liberdade religiosa e rigorosa observância do sábado, [o que] promoveu o avanço da denominação tanto do ponto de vista ideológico quanto institucional. Nenhum desses cinco componentes teria redundado num movimento religioso mundial sem a presença e as mensagens de Ellen White¹¹²¹.

É precisamente em dezembro de 1844 que Ellen White recebe a primeira de suas mais de duas mil visões. Ela ocorre em um momento importante da história da Igreja Adventista do Sétimo Dia, servindo como uma espécie de alento às provações recentes e vindouras. Aconteceu diante de algumas mulheres que constituíam um pequeno grupo de estudo bíblico e oração em Portland, Maine. Em visão, viu o povo do Advento a caminho da Cidade Santa. Logo no ano seguinte, na cidade de Exeter, ela vê Cristo e o Pai se transferindo para o lugar santíssimo em 1844¹¹²².

No entanto, esses sonhos e visões que aparentemente surgiram como uma espécie de “chancela” divina às intenções da igreja nascente, ou seja, proporcionar uma reforma dentro da reforma¹¹²³, logo se transformaram em um intenso debate institucional, visto que o grupo já

¹¹²⁰ Assim sendo, seita seria “uma associação voluntária de indivíduos religiosamente qualificados. Círculo restrito e religiosamente elitista, a seita é uma espécie de aristocracia religiosa, que faz da comprovação explícita de determinadas qualidades morais uma condição distintiva de admissão e participação. O conceito foi extraído do glossário da bibliografia: WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p.289-290.

¹¹²¹ BUTLER, Jonathan. **The Making of a New Order** in: DOUGLASS, 2003, p. 182

¹¹²² No dia posterior ao não surgimento de Cristo nas nuvens do céu, 23 de outubro, um membro pioneiro “entende” o erro de Miller, em visão, ao ser esclarecido que naquele dia o santuário celestial foi sim purificado, tendo Cristo passado do lugar Santo para o Santíssimo. A segunda visão de Ellen White vem a confirmar essa e prática semelhante acontece repetidas vezes, fazendo com que White seja a normatizadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia pela autoridade a ela dada em virtude de suas visões e escritos, mesmo nunca tendo oficialmente exercido um cargo.

¹¹²³ A intenção da Igreja Adventista do Sétimo Dia em seus inícios, como acontece com outras denominações nascentes, era efetivamente proporcionar uma reforma dentro da reforma efetuada pelas igrejas protestantes. Nesse sentido, Ellen White escreveu: “Com o desaparecimento dos fundadores, dos que possuíam o verdadeiro espírito de reforma, seus descendentes põem-se na dianteira e “dão novo molde à causa”. Embora se apeguem cegamente ao credo dos pais, e se recusem a aceitar qualquer verdade além da que lhes foi dada conhecer, os filhos dos

estava muito desgastado perante grande parte da opinião pública e a alcunha “fanáticos” já era bastante comum ao se tratar dos mileritas¹¹²⁴. Como se não bastasse, esses carismáticos não deveriam fazer parte de uma comunidade racional baseada em evidências sistematicamente organizadas a partir de um profundo estudo das Escrituras. Além disso, o fanatismo perpetrou em várias comunidades durante o período conhecido como Segundo Despertamento, no início do século XIX e os resultados dessas manifestações era muitas vezes duvidosos¹¹²⁵. De acordo com Douglass:

Depois do dia 22 de outubro de 1844, para a maioria dos mileritas e para o mundo religioso zombador em geral, os fenômenos carismáticos como visões eram altamente suspeitos. Os mileritas, ofendidos por serem rotulados de fanáticos, ficaram bastante desconfiados de quem quer que afirmasse ter visões¹¹²⁶.

Para se precaver de tais manifestações, os primeiros adventistas do sétimo dia sistematizaram uma série de condições bíblicas que deveriam ser preenchidas por qualquer pretenso profeta ou visionário¹¹²⁷. Esses testes eram passagens bíblicas onde várias manifestações físicas e psicológicas eram descritas, bem como a amplitude e universalidade da mensagem. Com isso, criou-se no movimento uma característica um tanto paradoxal, visto que os mileritas e primeiros adventistas do sétimo dia, ao pregarem acerca do fim do mundo e da preparação para a literal volta de Cristo muitas vezes incentivavam seus membros a deixarem as cidades – antros do mal – e viverem em ambientes menos poluídos, do ponto de vista ambiental e religioso¹¹²⁸. Com esse ato exemplificativo, lutavam fervorosamente contra a modernidade do século XIX embora se utilizassem do pensamento cotidiano para fundamentar algumas de suas práticas, como o próprio gosto pela matemática – em voga desde a Guerra de Independência¹¹²⁹ – e as profecias. Além disso, a indumentária do adventista era diferente, geralmente mais

reformadores se afastam grandemente do exemplo paterno de humildade, abnegação e renúncia do mundo. Assim, “a primitiva simplicidade desaparece”. Um dilúvio de mundanismo invade a igreja e “leva consigo seus costumes, práticas e ídolos”. WHITE, Ellen. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 42º ed., 2004, p. 385.

¹¹²⁴ Segundo o periódico **The American Journal of Insanity**. Edited by The Officers of the New York State Lunatic Asylum, Utica, Vol I. Utica: Bennet, Backus & Hawley, 1844-45, p. 249-250, ao menos 32 pacientes foram recebidos em hospitais psiquiátricos diagnosticados de “insanidade atribuída ao Milerismo”.

¹¹²⁵ Dezenas de artigos e/ou capítulos de livros foram escritos pelos adventistas do sétimo dia sobre esse assunto, inclusive sob o prisma da Psicologia, ainda que incipiente na segunda metade do século XIX, demonstrando a utilização do cientificismo do século em questão para subjugar grupos considerados minoritários, como se verá. Este tema foi magistralmente trabalhado pelo francês Michel Foucault, principalmente em uma das suas obras clássicas, *Arqueologia do Saber*. Em Ellen White, o artigo “A Mente Fanática”, encontrado em seu livro *Mente, Caráter e Personalidade* (WHITE, Ellen. **Mind, Character and Personality**, vol I. Nashville: Southern Publishing Association, 1977, p.43) aborda a questão da “carne santa”, onde alguns membros ditos adventistas afirmavam não mais serem pecadores.

¹¹²⁶ DOUGLASS, 2003, p. 134.

¹¹²⁷ No outono de 1914, Pr. D.E. Robinson, secretário de Ellen White, escreveu um artigo intitulado “Provado pela Palavra”, onde aborda esses requisitos.

¹¹²⁸ Nesse sentido, White é enfática e escreve: “Poucos reconhecem a importância de evitar, quanto possível, todas as associações contrárias à vida religiosa. Ao escolher seu ambiente, poucos tornam a prosperidade espiritual sua primeira preocupação. Os pais vão com a família às cidades, porque imaginam ser mais fácil obter aí subsistência do que no campo. Os filhos, nada tendo que fazer quando não se acham na escola, recebem uma educação de rua. Adquirem, das más companhias, hábitos de vícios e desenfreamento. Os pais vêem tudo isso, mas requer sacrifício corrigir-lhes os erros, e ficam onde estão, até que Satanás toma inteiro domínio de seus filhos. É melhor sacrificar toda e qualquer consideração mundana do que pôr em risco as preciosas almas confiadas ao vosso cuidado. Elas serão assediadas pelas tentações, e devem ser ensinadas a enfrentá-las; mas é vosso dever cortar qualquer influência, romper com todo hábito, quebrar todo laço que impedir de, com a vossa família, vos entregardes a Deus de maneira mais franca, positiva e sincera” WHITE, Ellen. **Vida no campo**: um auxílio para a segurança moral e social.. 5º ed.. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 9.

¹¹²⁹ NOLL, 1992, p. 192.

simples, os adornos eram rejeitados e a própria alimentação era seguida de acordo com algumas normas do Antigo Testamento. Em virtude dessa prescrição específica, a carne suína¹¹³⁰ foi abolida da mesa e, em tentativa de substituição, o cirurgião John Kellog, pioneiro adventista, desenvolveu os flocos de milho popularmente conhecidos ainda hoje como sucrilhos.

Pode-se ir além e afirmar que esses primeiros adventistas simplesmente colocaram em xeque o novo *modus vivendi* estadunidense. De acordo com Bull e Lockhart os adventistas “dançam uma música diferente – em harmonia com o céu, mas dissonante com a Terra – onde o ritmo de vida é marginal às rotinas americanas, sendo perfeitamente simbolizada pelo Sábado do sétimo dia¹¹³¹”.

Os quatro “testes bíblicos” são fundamentados de acordo com os seguintes textos: Isaías 8:20, Mateus 7:20, Jeremias 28:9 e 1ª João 4:2. Eles complementam o texto de Números 12:6, que assim reza: “Disse Iahweh: Ouvi, pois, as minhas palavras: Se há entre vós um profeta, é em visão que me revelo a ele, é em sonho que lhe falo”¹¹³². Sem a aprovação nos quatro testes, o profeta não é verdadeiro pelos adventistas, visto que entre os falsos também podem existir aqueles que recebem sonhos e visões, bem como manifestações físicas semelhantes aos profetas divinamente inspirados.

Dessa forma, os primeiros adventistas do sétimo dia tornam-se fundamentalistas, no sentido original do termo, refutando toda e qualquer outra manifestação de cunho espiritual que tivesse origem diferente daquela especificada na Bíblia, segundo a própria ótica de seus intérpretes. Com isso – a partir da aprovação de Ellen White nesses testes – os conselhos e escritos da mensageira¹¹³³ serviram e ainda em grande medida servem como norteadores de toda a mensagem adventista. A própria autoridade dos profetas bíblicos, com seus princípios de transmissão e interpretação transplantados mais de dois mil anos depois, acabam por afirmar a teologia desta denominação nascente. Mais do isso, ao pretender separar o verdadeiro do falso – o joio do trigo – os pioneiros adventistas acabam direta ou indiretamente minando outro pretenso visionário estadunidense, fundador da primeira igreja totalmente originária nesse país: Joseph Smith¹¹³⁴.

Além dessa precaução acerca dos falsos profetas que germinavam nos Estados Unidos, poucos anos depois das manifestações de Ellen White, do outro lado do Atlântico um francês, Hyppolyte Leon Denizard Rivail, mundialmente conhecido por seu pseudônimo Allan Kardec diz decodificar a comunicação dos mortos com os vivos. Logo após, na América do Norte, a casa da família Fox¹¹³⁵ supostamente recebe algumas batidas que são devidamente interpretadas como vindas do além-túmulo. Diante destes fatos, Ellen White e a Igreja Adventista do Sétimo Dia se colocam como grandes críticas do espiritismo moderno e essa suspeita perdura até os dias de hoje¹¹³⁶.

¹¹³⁰ Tal prescrição encontra-se no capítulo XI do livro de Levítico e inclui também frutos do mar e alimentos bem como outros alimentos não utilizados comumente pelos ocidentais. Ainda hoje os adventistas do sétimo dia evitam esses alimentos bem como bebidas alcoólicas, tabaco, refrigerantes e cafeína.

¹¹³¹ BULL, Malcolm e LOCKHART, Keith. **Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream**. Indiana: Indiana University Press, 2006. p. 246.

¹¹³² De acordo com a Bíblia de Jerusalém.

¹¹³³ Segundo bibliografia: WHITE, Ellen. **Selected Messages Book 3**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1980, p. 71ela preferia “mensageira” à “profetisa”.

¹¹³⁴ É visível ainda hoje a exaltação ao profeta através do próprio hinário dos Santos dos Últimos Dias. O hino 70, nomeado “Louvor ao Profeta” reza na primeira estrofe: “Hoje ao profeta rendemos louvores; Foi ordenado por Cristo Jesus para trazer a verdade aos homens, para os povos trazer nova luz” As últimas linhas do hino pressupõe o martírio de Smith: “Os seus algozes cruéis e impiedosos; Por seu delito cruel pagarão”. (Hinos IJCSUD. Missão Brasileira da IJCSUD, 1959). Para mais informações acerca dos Santos dos Últimos Dias, sugiro a seguinte bibliografia: BLOOM, Harold. **La religión en los Estados Unidos: el surgimiento de la nación poscristiana**. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹¹³⁵ Texto mais detalhado pode ser acessado através da bibliografia: WHITE, Ellen. **Early Writings of Ellen G. White**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1945, p. 300

¹¹³⁶ No filme “Chico Xavier”, estreado esse ano, uma frase de Ellen White pôde ser ouvida: “O Espiritismo é a obra mestra do engano”. Tal frase pode ser encontrada em WHITE, Ellen. **The Spirit of Prophecy Volume Four**. Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1969, p. 379

Visto sob esses prismas, nota-se a grande importância do enquadramento de Ellen White nesses quesitos. Sem ela, a Igreja Adventista do Sétimo, em pelo menos um momento decisivo de sua história, poderia ter enveredado por outros caminhos teológicos e em inúmeras ocasiões, suas cartas acalentaram o coração de líderes e membros leigos. É preciso ainda dizer que é de autoria de sua pena algumas das obras fundamentais que fizeram com que a denominação de forma inquestionável – do ponto de vista doutrinário – abraçasse o mais caro dos princípios históricos da Reforma: a salvação unicamente pela graça de Cristo. A partir de 1888, quando do Concílio de Minneapolis, ela, pretensamente¹¹³⁷ inspirada pelo Espírito Santo escreveu obras como “Caminho a Cristo” e “O Desejado de Todas as Nações” que de forma inequívoca afirmam a necessidade da lei como um espelho que mostra o pecado, concordando com Lutero, mas demonstrando que unicamente pela fé o ser humano é salvo.

Com esses pré-supostos considerados, parece ser possível perceber a importância da afirmação da teologia adventista a partir dos sonhos e visões de Ellen White levando em conta os já comentados testes bíblicos.

O primeiro¹¹³⁸ dos quatro enquadramentos dados pela igreja aos pretensos profetas¹¹³⁹ - sempre baseado nas Escrituras – advoga que, segundo o texto de Isaías 8.20 (“À instrução e ao testemunho! Se eles não falarem de acordo com esta palavra, certamente não nascerá para eles a aurora”), Quanto ao texto de Isaías 8.20 (“À instrução e ao testemunho! Se eles não falarem de acordo com esta palavra, certamente não nascerá para eles a aurora”), a compreensão parece ser bastante clara: Ellen White não modificou ou descontextualizou nenhum texto sagrado para adequá-lo aos seus próprios escritos. Na verdade, nunca foi exegeta, mas comentarista. “Creio nas declarações de uma Bíblia inteira¹¹⁴⁰”, escreveu ela. Não criou nenhuma doutrina (nem mesmo a do Santuário) e não fundou uma religião cristã com conteúdo revolucionário e questionável, do ponto de vista tradicional do cristianismo. A igreja que ela ajudou a fundar e sistematizar é, conforme os adventistas, totalmente bíblica, sendo que a grande diferença reside justamente na compreensão e respeito ao Decálogo - com ênfase no quarto mandamento apenas em virtude do seu “esquecimento” - em relação a misericordiosa graça divina, compreendida pela fé. A justificação pela fé, como já comentado, é aceita em sua totalidade em 1888. Na verdade, nenhuma linha dos seus escritos questiona a autoridade bíblica, mas, ao contrário, exalta o livro sagrado. Ela própria costumava utilizar a analogia “luz menor, luz maior”, dizendo que seus textos, uma pequena luz, indicavam a grande luz, a Santa Bíblia¹¹⁴¹.

Em relação ao segundo teste bíblico, expresso em Mateus 7.20 (“É pelos seus frutos, portanto, que os reconheceréis”), julgam os adventistas que Ellen White também passou. “A influência da vida do profeta, bem como suas mensagens individuais ou coletivas, devem ser boas”¹¹⁴². As afirmações nesse sentido são embasadas pelo fato dela ter tido uma vida humilde, respeitável e condizente com sua missão. Nunca acumulou riqueza (pelo contrário, passou muitas necessidades ao longo de sua vida) e sua hospitalidade era amplamente reconhecida. Mostrava-se sempre disposta e absolutamente preocupada com a vida de sua comunidade. Falando sobre o profetismo em Israel, Isaltino Gomes, descreveu uma característica que se enquadra com a personalidade de Ellen White. Diz ele que:

O profeta não é um temperamental emburrado.
A angústia de Jeremias mostra um homem que

¹¹³⁷ O autor, em vista de sua pesquisa acadêmica e fé pessoal, não questiona esse fato. Ainda assim, a opção pela dúvida faz-se necessária para manter a questão pujante e aberta a diálogos.

¹¹³⁸ A descrição desses primeiros dois testes pode ser encontrada também em DARIUS, Fábio Augusto; WACHHOLZ, Wilhelm. Passos para Cristo: a construção do conceito de "santificação" na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia. São Leopoldo, 2010. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2010

¹¹³⁹ De acordo com o Prof. Dr. Alberto Timm, em seu documentário sobre Ellen White intitulado “Dom de Profecia”, existiam mais de uma centena de pretensos profetas, apenas nos Estados Unidos nos primeiros cinquenta anos do século XIX.

¹¹⁴⁰ WHITE, Ellen. **Mensagens Escolhidas**. v. I Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001 p. 17.

¹¹⁴¹ Segundo Ellen White, em seu livro Mensagens Escolhidas, v. 3, p 30: “Pouca atenção é dada à Bíblia, e o Senhor deu uma luz menor para guiar homens e mulheres à luz maior”.

¹¹⁴² JEMISON, Housel T. **A prophet among you**. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1955, p. 104.

vê o que está por acontecer ao seu povo e que sofre com isso. Ele não se alegra com a desgraça, mas chora por causa dela: “Ah! Meu coração! Meu coração! Eu me contorço em dores. Oh! As paredes do meu coração! Meu coração se agita! Não posso calar-me, porque ouves, ó minha alma, o som da trombeta, o alarido de guerra” (Jr 4.19).¹¹⁴³

Além disso, o tempo pode ser tomado como prova para a mensagem de uma pessoa. A esse respeito, Douglass, escreveu:

Contando com apenas cem crentes em 1850, o movimento adventista tornou-se um movimento internacional, que cresceu para mais de 10 milhões de adeptos. Observadores não adventistas, bem como adventistas, declaram enfaticamente que Ellen White é a razão para essa influência mundial. A Igreja Adventista não se sobressai apenas no ministério da pregação; ela patrocina o maior sistema de escolas protestantes do mundo. Seu programa médico também é internacionalmente conhecido, produto em grande parte do estímulo de Ellen White. Esses programas mundiais incluem a ADRA [Agência de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais], jamais teriam atingido suas principais realizações sem a previsão e os princípios expostos por Ellen White. A Universidade de Loma Linda, por exemplo, com sua internacionalmente conhecida Escola de Medicina, nem mesmo existiria se não fosse pela visão e tenacidade de Ellen White.¹¹⁴⁴

Acerca do exemplo citado, os frutos não são apenas os relativos a sua pessoa, mas a sua obra em si. De fato, ela foi mulher de prática e ação vigorosa, sendo que suas visões serviram, durante décadas, para dirimir dúvidas institucionais e mostrar o reto caminho a seguir, de forma bastante específica.

Com relação ao terceiro teste, a partir de Jeremias 28.9 (“o profeta que profetiza a paz, só quando se realizar a palavra do profeta é que será reconhecido como profeta que Iahweh realmente enviou!”) ainda pode trazer à tona certas elucubrações em virtude de Ellen White ter falecido há menos de um século atrás. Muitas profecias bíblicas tiveram seu cumprimento apenas muitos séculos depois e talvez ainda seja um pouco cedo para hoje interpretarmos que Ellen White nunca errou. Seja como for, não há muitas dúvidas entre os adventistas do sétimo dia de que suas previsões e mensagens resistirão ao tempo, embora, desde os anos 70 do século passado seus escritos tenham começado a ser estudados de forma um tanto mais acadêmica. Além disso, na Bíblia podem ser encontradas profecias condicionais e incondicionais, sendo as primeiras, alteradas conforme o quadro também se altere.

Contudo, Ellen White não escreveu apenas sobre a paz ou moralidade: ao escrever sobre o espiritismo, comentou que:

Foi-me apresentado o engano das pancadas na parede e vi que Satanás tem poder para trazer

¹¹⁴³ GOMES, Isaltino. **Profetismo em Israel**. Disponível em <http://www.ibcambui.org.br/estudo/O%20PROFETISMO%20EM%20ISRAEL.pdf>. Acessado em 11 de novembro de 2008, p. 8.

¹¹⁴⁴ DOUGLASS, 2003, p. 515.

perante nós o aparecimento de formas que pretendem ser nossos parentes ou amigos que dormem em Jesus. Far-se-á parecer como se esses amigos estivessem efetivamente presentes; as palavras que proferiram enquanto estiveram aqui, com as quais estamos familiarizados, e o mesmo tom de voz que tinham quando vivos, cairá em nossos ouvidos. Tudo isso visa enganar o mundo e enredá-lo na crença deste engano¹¹⁴⁵.

Além disso, escreveu negativamente acerca do ecumenismo, afirmando que “o catolicismo, o protestantismo e o espiritismo haveriam de dar as mãos e isso praticamente se tornaria uma união. Foi escrito em uma época em que esses grupos pouco dialogavam¹¹⁴⁶”. Escreveu negativamente acerca do sindicalismo dizendo que:

Satanás está ativamente em operação em nossas cidades populosas. Sua obra é observada na confusão, na luta e discórdia entre o capital e o trabalho, bem como na hipocrisia que penetrou nas igrejas. ... A concupiscência da carne, a soberba dos olhos, a ostentação do egoísmo, o abuso do poder, a crueldade e a força empregados para fazer com que os homens se liguem às confederações e uniões - atando-se a si mesmos em molhos para a queima dos grandes fogos dos últimos dias - tudo isso é operação de instrumentos satânicos¹¹⁴⁷.

Seja como for, os adventistas do sétimo dia creem que seus escritos se encontram rigorosamente corretos em virtude deles virem do Espírito Santo, ao contrário de Kardec ou Chico Xavier, que, segundo esses mesmos intérpretes, foram enredados por Satanás, se passando por “anjos de luz na tentativa de enganar os eleitos”. Compreendem ainda que ela foi efetivamente uma profetisa aos moldes bíblicos ao denunciar e anunciar. No caso, as denúncias eram contra sistemas religiosos e a moralidade. O anúncio era sempre o da volta de Cristo e a reabilitação do ser humano em um mundo transformado.

Finalmente, o último dos quatro testes bíblicos remete ao texto da Primeira Epístola de São João, capítulo 4, verso 2. (“Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus;...”). Para a autora, o Evangelho foi, era e é uma Pessoa e esta pessoa é Jesus. Ela sempre refutou o “Espírito Santo” como sendo um ente considerado apenas uma “força ativa¹¹⁴⁸” ao afirmar que é tão real como o próprio Cristo, sempre em consonância com os textos dos bíblicos. Escreveu também sobre a natureza de Cristo ao afirmar que:

Teria sido uma quase infinita humilhação para o Filho de Deus, revestir-Se da natureza humana

¹¹⁴⁵ WHITE, Ellen. **Primeiros Escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 10º ed., 2007, p. 262.

¹¹⁴⁶ DARIUS, 2010, p. 60.

¹¹⁴⁷ WHITE, Ellen. **Eventos Finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 17º ed, 2006, p. 102.(Curiosamente, nesta mesma compilação, na página 99, ela “profetiza” o que muitos atestam ser os atentados de 11 de setembro de 2001, ao escrever em 1909 que: “Uma ocasião, achando-me eu na cidade de Nova Iorque, fui convidada, à noite, para contemplar os edifícios que se erguiam, andar sobre andar, para o céu. Garantia-se que esses edifícios seriam à prova de fogo, e haviam sido erigidos para glorificar seus proprietários e construtores. ...A cena que em seguida passou perante mim foi um alarma de fogo. Os homens olhavam aos altos edifícios, supostamente incombustíveis, e diziam: "Estão perfeitamente seguros." Mas esses edifícios foram consumidos como se fossem feitos de pez. Os aparelhos contra incêndios nada podiam fazer para deter a destruição. Os bombeiros não podiam fazer funcionar as máquinas”.

¹¹⁴⁸ De acordo com PAULSEN, David. **The Paulson Collection of Ellen G. White Letters**. Payson, AZ: Leaves-Of-Autum Books, 1985, p. 102.

mesmo quando Adão permanecia em seu estado de inocência, no Éden. Mas Jesus aceitou a humanidade quando a raça havia sido enfraquecida por quatro mil anos de pecado. Como qualquer filho de Adão, aceitou os resultados da operação da grande lei da hereditariedade¹¹⁴⁹

Conclui-se que, apesar das duras críticas, Ellen White, ao menos para os adventistas do sétimo dia, afirma a teologia dessa denominação ponto por ponto, ao receber do próprio Espírito Santo sonhos e visões para esta chancela. Os testes bíblicos aqui rapidamente abordados, a esses mesmos críticos, constituem espécie de paradoxo ao próprio sistema adventista ao refutar qualquer outra pretensa manifestação profética não descrita na Bíblia e, ao mesmo tempo, aceitar Ellen White como profetisa dezenove séculos depois do fechamento do inspirado cânon.

Para tanto, a explicação reside na própria gênese do adventismo: sempre em face de alguma grande transformação, Deus enviava Seus profetas. Para o “último capítulo da história deste mundo”, ou seja, a volta de Cristo e o restauração de todas as coisas, compreendem os prosélitos desta igreja, que Ellen White foi a escolhida para efetuar tais admoestações.

Apesar de a igreja hoje sobreviver sem um “auxílio profético”, é muito difícil visualizá-la desde seus inícios sem a presença e autoridade de Ellen G. White. A Igreja Adventista do Sétimo Dia hoje consta com mais de 16 milhões de membros, sendo mais de um milhão somente no Brasil. Seu sistema educacional, com mais de 1 milhão de alunos é o segundo maior do mundo, em se tratando de instituições religiosas, ficando somente atrás da Igreja Católica Romana nesse aspecto. Além disso, os hospitais adventistas, em todo o mundo, são conceituados e alguns de seus médicos são considerados os melhores em suas funções. Para cada um desses ramos, foi Ellen White quem lançou as bases. Por isso, ainda hoje, quase um século depois de sua morte, sua importância não diminuiu e cada vez mais se têm escrito acerca dela.

Referências:

- BLOOM, Harold. **La religión en los Estados Unidos**: el surgimiento de la nación poscristiana. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BULL, Malcolm e LOCKHART, Keith. **Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream**. Indiana: Indiana University Press, 2006.
- DARIUS, Fábio Augusto; WACHHOLZ, Wilhelm. **Passos para Cristo**: a construção do conceito de "santificação" na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia. São Leopoldo, 2010. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2010.
- DOUGLASS, Herbert. **Mensagem do Senhor**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.
- GRAY, Wood. **Panorama dos Estados Unidos**. Publicado pelo Departamento Cultural da Embaixada dos Estados Unidos da América, 1969.
- JEMISON, Housel T. **A prophet among you**. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1955.
- NOLL, Mark. **A History of christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- OSBORN, Ronald E. **The Spirit of American Christianity**. New York: Harper & Brothers, 1958.
- PAULSEN, David. **The Paulson Collection of Ellen G. White Letters**. Payson, AZ: Leaves-Of-Autum Books, 1985.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- WHITE, Ellen. **Early Writings of Ellen G. White**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1945.
- _____. **Eventos Finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 17º ed., 2006.
- _____. **Mensagens Escolhidas**, vol. I Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.
- _____. **Mind, Character and Personality**, vol I. Nashville: Southern Publishing Association, 1977.
- _____. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- _____. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 42º ed., 2004.
- _____. **Primeiros Escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 10º ed., 2007.

¹¹⁴⁹ WHITE, Ellen. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005. p. 49

_____. **Selected Messages**, vol. III. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1980.

_____. **The Spirit of Prophecy**, vol. IV. Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1969.

_____. **Vida e Ensinos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. **Vida no campo**: um auxílio para a segurança moral e social. 5º ed., Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

Da periferia: aspectos de uma representação teológica marginal na história do protestantismo.

Alessandro Rodrigues Rocha¹¹⁵⁰

Introdução.

A pneumatologia é elemento central em diversas teologias neo-testamentárias. Nos evangelhos destacam-se Lucas e João além das cartas paulinas e do Apocalipse. Nesse conjunto teológico originário o Espírito exerce protagonismo junto ao ministério de Jesus¹¹⁵¹ e como continuador do mesmo¹¹⁵². Percebe-se sua ação na animação da comunidade¹¹⁵³, na capacitação dos mais diversos ministérios¹¹⁵⁴, na mais ampla ação pedagógica, remetendo os crentes aos elementos do mistério da fé¹¹⁵⁵.

Não obstante a diversidade pneumatológica neo-testamentária oferecer-se como fonte para a teologia cristã, esta foi ao longo de sua sistematização centralizando suas reflexões – chegando mesmo a uma polarização – na cristologia¹¹⁵⁶, que foi se tornando uma marca indelével da teologia ao longo da tradição cristã¹¹⁵⁷. Não que o Espírito deixe de ser mencionado nos tratados teológicos, o que ocorre é sua contínua inclusão na obra de Cristo. Enquanto o Pai e principalmente o Filho ganham espaço em tratados específicos, o Espírito vai sendo alocado como um apêndice destes.

Essa tendência é facilmente identificada também na teologia protestante, com todo seu zelo sistematizador. Já os reformadores evidenciam isso em seus escritos¹¹⁵⁸. Mesmo afirmando-se sobre o princípio da *Sola Scriptura*, as demandas teológicas da Reforma não lhes permitiu, ou não lhes foi conveniente, apontar para a centralidade pneumatológica neo-testamentária.

As gerações seguintes à da Reforma foram percorrendo um caminho muito semelhante. A preocupação em sistematizar os temas da fé¹¹⁵⁹, os vários encontros e desencontros com a modernidade¹¹⁶⁰ e a disputa interna pela defesa da ortodoxia¹¹⁶¹ constituíram-se numa espécie de

¹¹⁵⁰ Pastor Batista, doutor em teologia sistemática PUC-RIO, pesquisador da Cátedra de leitura da UNESCO.

¹¹⁵¹ Lucas 4.1; 4.14-19.

¹¹⁵² João 14.15-31; 16.5-16.

¹¹⁵³ Atos 2.4; 2.17; 4.8; 5.32; 8.29; Romanos 8.14; 8.16; 8.26; I Coríntios 2.11; 3.16; 6.19; 12.13...

¹¹⁵⁴ I Coríntios 12.1-10; 12.13; Cl 5.22; Ef 3.16; 4.4; 6.17.

¹¹⁵⁵ João 1.32-35; 3.6; 14.17; 14.26; 16.13; Romanos 8.16; 8.26; Efésios 1.13; 2.18; Filipenses 3.3.

¹¹⁵⁶ Para verificar isso basta recorrer aos credos ou fórmulas conciliares e perceber o quão tardia é a inserção tímida da temática pneumatológica. Entre muitos outros textos é possível ver essa discussão em: BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo, ASTE, 1967. COLLANTES, Justo. *A Fé Católica: Documentos do Magistério da Igreja*. Rio de Janeiro, Lumem Christi, 2003.

¹¹⁵⁷ Aqui é preciso ressaltar alguns movimentos no interior do cristianismo como, por exemplo, o Montanismo e o Joaquimismo, ainda alguns teólogos como Agostinho, Simeão e outros.

¹¹⁵⁸ A temática principal dos reformadores era de ordem eclesiológica e cristológica, mais especificamente o tratado da Graça. Isso pode ser verificado nos Escritos de Lutero e Calvino. Em nenhum deles aparece uma discussão específica sobre a pneumatologia. Ver: *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*: São Leopoldo: Sinodal/Concórdia, 1997-2006.9v. CALVINO, Juan. *Intitución de la Religión Cristiana*, España. Felire. 1999. 2v.

¹¹⁵⁹ Já a segunda geração do protestantismo foi chamada de escolástica protestante devido à sua ampla preocupação em sistematizar a fé reformada, constituindo desta forma uma longa tradição manualista e objetivizadora da fé. Ver: MACKINTOSH, Hugh. *Teologia Moderna*. São Paulo: Novo Século, 2004. LAAD, George. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

¹¹⁶⁰ A crescente racionalização da fé no interior da Teologia Protestante Liberal não permitiu uma reflexão pneumatológica, dentre outras coisas, devido ao problema da historicidade, já que esta era uma preocupação fundamental do liberalismo teológico. Um caso a parte é Schleiermacher; que ao longo de sua obra dá grande ênfase à religião como experiência. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

objetivização da fé, onde os sistemas mais bem elaborados e hermeticamente articulados sobressaíam-se como mais adequados à reflexão e ao ensino teológico, quer sejam nos cursos de formação ou no ensino da Igreja.

Todos estes elementos contribuem para certa invisibilidade teológica do Espírito na Teologia Protestante e, quando muito a restrição a um *status* de apêndice nos capítulos que se destinam à obra redentora de Cristo¹¹⁶². Essa invisibilidade pneumatológica na literatura teológica protestante é, ao mesmo tempo, causa e efeito de uma outra invisibilidade de ordem prática. A ausência de explicitação pneumatológica não tem possibilitado ao protestantismo incluir naquilo que é seu principal instrumento querigmático, a pregação, um protagonismo do Espírito que, mesmo em contínua colaboração com Cristo guarda sua peculiaridade para a vida da Igreja. Por outro lado, a ausência da explicitação do Espírito na pregação protestante redonda na falta de elementos geradores e atualizadores de uma possível reflexão pneumatológica.

Nesse contexto de objetivização teológica geradora de um cristocentrismo teológico-prático é possível, porém, identificar um viés pneumatológico ao longo da tradição protestante. Esse viés constitui-se numa pneumatologia carismático-libertadora que, estando à margem de um protestantismo clássico pode iluminar os motivos da invisibilidade da pneumatologia no interior deste.

No intuito de evidenciar essa tese tomaremos três movimentos dentro do protestantismo¹¹⁶³ e buscaremos identificar neles três elementos sócio-teológicos comuns. Os movimentos são: o Anabatismo, sobretudo aquele liderado por Thomas Müntzer; o Metodismo, em sua fase insipiente sob a liderança de John Wesley; e o Pentecostalismo preconizado por William Seymour. Os elementos sócio-teológicos subjacentes à experiência pneumatológica são os seguintes: abertura à experiência como chave hermenêutica para a teologia; vivência eclesial relativizadora da ordem institucionalizada; e aproximação e valorização dos pobres enquanto sujeitos do fazer teológico. Partiremos deste terceiro elemento que constitui mesmo a geografia comum dos movimentos, ou seja, o horizonte sócio-cultural onde eles se deram historicamente.

Elementos de uma pneumatologia protestante manginal.

1.1 - Geografia Social: O Horizonte dos Pobres

No início de nossa reflexão sobre o viés pneumatológico carismático-libertador do protestantismo, se faz necessário estabelecer certa geografia destes movimentos que queremos estudar. **Anabatismo, Metodismo e Pentecostalismo** têm um fundo comum, sua origem num

¹¹⁶¹ Ao longo da história do protestantismo são inúmeros os exemplos de disputas teológicas pela perspectiva ortodoxa da fé. Porém, em sua grande maioria as disputas giraram em torno da antropologia e da soteriologia. Quanto a antropologia são conhecidas as disputas pelos limites da liberdade no horizonte da soteriologia. Esta remete a uma outra problemática que toca os conceitos de livre arbítrio e predestinação que, de alguma forma, também tratam da questão dos atributos de Deus. Somente no século XX é que a temática pneumatológica seria discutida no horizonte da ortodoxia.

¹¹⁶² Aqui cabe uma breve síntese de parte dos Manuais de Teologia Protestante traduzidos em português, tão somente para demonstrar como a pneumatologia ali se insere. No Clássico Manual de Augustus Strong (1920), com cerca de 1600 páginas, a pneumatologia é trabalhada somente no interior da doutrina trinitária e, em uma pequena seção sobre o Espírito na obra redentora de Cristo (4 páginas). Em outro importante manual, de Charles Hodge, de cerca de 1700 páginas, há somente dez delas dedicadas exclusivamente à pneumatologia. Já no clássico manual de Louis Berkof, de 761 páginas nenhuma delas fala sobre a pneumatologia havendo apenas referências em poucas delas à trindade. Em textos mais recentes, como o de Millard Erickson, de 540 páginas, 26 são dedicadas à pneumatologia. No Manual de Wayne Grudem apenas 18 páginas das 1046 falam sobre o tema. Na *Fé Cristã*, de Gustaf Aulén, 4 das 370 o abordam. Dos manuais protestantes traduzidos para o português destacam-se na pneumatologia, além do manual pentecostal de Stanley Hortom, somente a Dogmática Cristã editada em dois volumes e publicada pela editora Sinodal, que destina cerca de 80 páginas a uma ampla reflexão pneumatológica. Uma nota deve ainda ser reservada para o teólogo reformado Jürgen Moltmann que, de forma profunda e criativa, destinou dois volumes à pneumatologia. *Espírito da Vida* e *A fonte da Vida*, traduzidos e editados no Brasil pela Editora Vozes e Loyola.

¹¹⁶³ A escolha destes três movimentos justifica-se do ponto de vista teológico, histórico e cronológico. Do ponto de vista teológico, os três movimentos deram importante contribuição para o protestantismo (mesmo que às vezes não reconhecida); do ponto de vista histórico, os movimentos impuseram suas marcas em suas respectivas sociedades e, do ponto de vista cronológico eles cobrem os quinhentos anos do protestantismo em três momentos importantes: origem, consolidação e transformação. Mesmo justificando os três movimentos escolhidos, é ainda preciso dizer que não são os únicos e que a predileção do autor determinou-os.

contexto de pobreza e de certo alinhamento da Igreja às classes ricas, além de um intelectualismo teológico cerceador da subjetividade, como elemento capaz de teologia. Somado a estes dois elementos havia também uma rigidez eclesial que fechava o ministério cristão a homens e mulheres que não correspondiam a padrões étnicos, sociais e de gênero, antecipadamente estabelecidos.

1.1.1 - O Anabatismo liderado por Thomas Müntzer estava à margem da Reforma Luterana e Calvinista. Não era um movimento de príncipes nem tão pouco de cidadãos suíços. Antes era composto por camponeses que visualizaram na Reforma os elementos para a transformação de sua sociedade. Como indica Shaull:

Na Europa do Século XVI, a peregrinação Espiritual da maioria dos reformadores radicais foi profundamente influenciada pela pregação e ensino de Lutero, na Alemanha, de Zwinglio, na Suíça. Mas seu despertar espiritual e estudo da Bíblia os levaram a examinar mais criticamente a ordem estabelecida na Igreja e na sociedade, a buscar uma transformação mais radical de ambas, a criticar e, eventualmente, a romper com seus mentores¹¹⁶⁴.

A radicalização dos camponeses a respeito dos princípios da Reforma custou-lhes uma dura perseguição tanto por parte dos reformadores quanto dos católicos¹¹⁶⁵. “Morreram estimadamente 100 mil camponeses numa guerra sangrenta. Como diz Justo Gonzáles: Em 1528, Carlos V decretou a pena de morte para os Anabatistas (...) número de mártires foi enorme, provavelmente maior do que todos os que morreram durante os três primeiros séculos da história da Igreja”¹¹⁶⁶.

O Próprio Lutero, numa página triste da Reforma, fundamentando teologicamente a perseguição contra os camponeses afirmou: ”Por isso, caros senhores, livrai aqui, salvai aqui, auxiliai aqui,... apunhale, bata, estrangule quem puder! (...) Por isso agora peço: Quem puder, fuja dos camponeses como do próprio diabo”¹¹⁶⁷.

Esse grupo de reformadores, como nos informa o próprio Lutero, era composto de camponeses. Isso não significa a inexistência de pessoas das classes ricas no movimento anabatista, mas antes que sua geografia, seu horizonte prático era o da dependência dos senhores da terra, que anteriormente estavam vinculados ao poder feudal e papal mas que agora encontrava-se sob detenção dos príncipes protestantes. Efetivamente, para os camponeses, a Reforma não causou nenhum efeito de melhoria social que, em última análise, era fruto de uma vivência radical do próprio Evangelho¹¹⁶⁸.

Nesse contexto, Thomas Müntzer encabeçou um processo de reforma sócio-religiosa de caráter revolucionário chamado de reforma radical¹¹⁶⁹. Para ele essa reforma só poderia ser efetivada por aqueles que fossem cheios do Espírito. Num derramamento, que o mundo não tem condições de receber, os eleitos estão transbordados e embriagados desde o espírito. Em poucas

¹¹⁶⁴ SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo. Pendão Real. P.118.

¹¹⁶⁵ Ibidem.

¹¹⁶⁶ GONZALES, Justo. *A Era dos Reformadores. Vol.3*. São Paulo. Vida Nova. p.97-101.

¹¹⁶⁷ LUTERO, Martinho, *Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses*. In *Clássicos do pensamento político vol II*. Petrópolis. Vozes. P.172.

¹¹⁶⁸ O teólogo luterano Walter Altmann faz uma importante reflexão sobre a situação dos camponeses, com a mudança dos meios de produção que estavam ocorrendo ao longo da Reforma, enfatiza também as expectativas dos camponeses e de quão dependentes da Igreja eram elas. ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994, P.246-258.

¹¹⁶⁹ Há muita bibliografia acerca da condição revolucionária da reforma radical de Thomas Müntzer, porém merece destaque a obra de Ernst Bloch *Thomas Müntzer, Teólogo da Revolução*. São Paulo. Tempo Brasileiro. Onde o autor lê a trajetória teológica de Müntzer na perspectiva da categoria marxista da revolução.

palavras: Cada pessoa precisa ter recebido o Espírito Santo sete vezes; de outro modo ela não pode nem ouvir nem entender o Deus vivo¹¹⁷⁰.

Sobre esta nova perspectiva teológica afirma também Shaull: "Assim guiados, eles foram capazes de tomar a Bíblia, ao invés da Igreja, como fonte última de sua autoridade (...) Passaram a confiar na presença e poder do Espírito Santo na comunidade da fé¹¹⁷¹".

Neste sentido, sobre uma determinada geografia social, os anabatistas liderados por Thomas Müntzer interpretaram sua ação numa perspectiva pneumatológica.

1.1.2 - O Metodismo liderado por John Wesley surgiu na Inglaterra do século XVIII com elementos sociais bastante característicos de um movimento marginal. Como aponta Niebuhr:

A Inglaterra estava mais próspera na primeira metade do século XVIII do que tinha estado por muitos anos. Mas a prosperidade só tendia a acentuar as diferenças de classe pela ostentação, perante os pobres, do luxo que eles ajudavam a produzir (...) o crescimento das cidades e o aumento da pobreza, alargaram o fosso entre as classes¹¹⁷².

Diante desse fosso entre as classes sociais proporcionado em grande parte pela revolução industrial a igreja Anglicana, com sua tradição litúrgica sofisticada e sua teologia intelectualizada deixaram de atender a parcela pobre da população que não via nela os elementos para a vivência de sua fé¹¹⁷³. Foi exatamente nessa estratificação social que o Metodismo encontrou seus principais adeptos.

O povo que se reunia na fundição, em Londres, pertencia à classe mais baixa, com poucos ricos. Tecelões de Blistol, mineiros de Kingswood, mineradores e transportadores de carvão da Cornualha, Staffordshire e Gales, constituíram os grupos de onde o metodismo tirou a maior parte dos seus convertidos¹¹⁷⁴.

O próprio Wesley, que não era um homem pobre, mas pelo contrário um sacerdote formado na Universidade de Oxford¹¹⁷⁵, reconheceu em seu *Conselho a um povo chamado Metodista* a condição social da maioria de seus seguidores: "Vocês têm sido até agora, e ainda continuam, sem poder, sem riquezas, e sem nenhum dos dons extraordinários da natureza ou a vantagem da educação"¹¹⁷⁶.

Em meio aos membros pobres daquela sociedade, assessorados por um pequeno grupo de ministros ordenados, foi surgindo uma nova perspectiva teológica que foi se distanciando cada vez mais daquela outra oficial, com sua fria liturgia e seu discurso teológico racionalista. De uma pregação do evangelho mais preocupada com aspectos morais, os grupos chamados metodistas foram migrando para uma vivência da fé que o próprio Wesley chamou de **experiência do coração aquecido**.

Essa experiência eminentemente pneumatológica mobilizou toda aquela parcela da sociedade no sentido de uma cooperação para superação de inúmeros problemas sociais que lhes afligiam.

Entre os membros pobres das sociedades, como sempre acontece em movimentos semelhantes, deu-se ênfase à ajuda mútua e à cooperação, e foram lançadas as bases da educação popular. Enfim, o Metodismo representou largamente o aspecto religioso do grande movimento

¹¹⁷⁰ MÜNTZER, Thomas. *Manifesto de Praga*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes. P.176.

¹¹⁷¹ SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. P.119.

¹¹⁷² NIEBUHR, Richard H. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo. ASTE. p.43-44.

¹¹⁷³ GONZALES, Justo. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo. Cultura Cristã. p.312.

¹¹⁷⁴ NIEBUHR, Richard H. op cit. P.44.

¹¹⁷⁵ LILIÉVE, Mateo. *João Wesley: Sua vida e obra*. São Paulo. Vida. p.15-50.

¹¹⁷⁶ Texto escrito em 10 de outubro de 1745 por John Wesley.

revolucionário do século XVIII, que colocou o indivíduo no centro dos acontecimentos, e modificou profundamente as instituições existentes¹¹⁷⁷.

Na compreensão do próprio Wesley, essa ação restauradora das dimensões sociais, sobretudo daqueles que mais carecem, é o resultado de uma ação anterior que era do próprio Espírito.

Qual, então, a marca? Quem é um Metodista, de acordo com seu próprio relato? Eu respondo: um Metodista é aquele que tem “o amor de Deus derramado por todo seu coração (...) sempre que pode, ele faz o bem a todos os homens; seu próximo, a estranhos; amigos e inimigos, e de toda forma possível¹¹⁷⁸”.

1.1.3 - Pentecostalismo, em sua origem, tem sua geografia marcada pelos traços da pobreza, da discriminação racial e das grandes restrições de direitos sociais.

O pentecostalismo surgiu no início do século XX do movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito Wesleyano de perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinto da justificação. O berço de onde o pentecostalismo se levantou foi o das periferias dos Estados Unidos da América, a partir das experiências de William Seymour, um negro operário, na Escola Bíblica de Topecka, sob a direção do Pastor branco Charles Paham¹¹⁷⁹.

Seymour que só podia assistir da varanda da casa as exposições de Paham, devido à sua cor, leva para a periferia de Los Angeles aquela mensagem que iria revolucionar a vivência da fé, sobretudo dos negros e pobres norte-americanos. Como observa arichard Shaull, o pentecostalismo foi uma resposta ao sofrimento dos pobres¹¹⁸⁰.

Também Antônio Gouvêa de Mendonça e Prócoro Velasques refletem sobre esta íntima relação do pentecostalismo com as classes mais pobres da sociedade norte-americana, mas também a brasileira, chegando mesmo a apontar que o pentecostalismo - como de forma geral as religiões do Espírito - cumpre um papel que o cristianismo tradicional, católico e protestante não atende mais, o da promoção da justiça¹¹⁸¹.

O pentecostalismo gerou uma nova perspectiva teológica onde o Espírito é quem capacita os agentes religiosos para as diversas funções na Igreja. A novidade daquele movimento estava, porém, na condição destes agentes. Operários negros, mulheres e crianças¹¹⁸² foram se constituindo protagonistas na pregação e vivência eclesial do evangelho.

Esse grupo foi se transformando no movimento de comunhão e cooperação em nível religioso, mas também social. Como diz Seymour acerca da ação do Espírito:

Houve mestres que ordenaram às pessoas, venderam o que tinham, e muitos tornaram-se fanáticos. Nós, todavia, deixamos o Espírito guiar os crentes e dizer-lhes o que ofertar. Quando alguém fica cheio do Espírito, a sua carteira se converte e Deus o torna mordomo. Se Deus lhe ordenar: Venda! Ele vende¹¹⁸³.

Essa experiência de partilha e cooperação é fundamentalmente teológica, e para o pentecostalismo nascente, mais especificamente pneumatológica. Como narra esse mesmo

¹¹⁷⁷ NIEBUHR, Richard. H.op. cit. p.47.

¹¹⁷⁸ WESLEY, John. *Caráter de um metodista*.

¹¹⁷⁹ ROCHA, Alessandro R. *Surgimento e conseqüências do pentecostalismo*. In Revista Compromisso 1 trim. 2003. Rio de Janeiro. Juerp. p.76

¹¹⁸⁰ SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e o futuro das Igrejas cristãs*. Petrópolis. Vozes. p.29

¹¹⁸¹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa e VELASQUES, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo. Loyola. p.255-256

¹¹⁸² Segundo os historiadados do pentecostalismo a primeira manifestação do dom de línguas se deu num garoto negro de oito anos.

¹¹⁸³ SEYMOUR William. *O avivamento da Rua Azuza*. Rio de Janeiro. CPAD. p.11. É preciso estabelecer uma diferenciação entre esta perspectiva da doação de dinheiro no pentecostalismo clássico, e no neopentecostalismo. No primeiro tratava-se de ofertas que eram destinadas ao sustento da própria igreja, edos mais carentes entre eles. No caso do neopentecostalismo essa prática se torna cada vez mais agressiva, e seu fim é o enriquecimento de alguns lideres, e o fortalecimento de grandes corporações.

teólogo: “a verdadeira evidência de que o crente recebeu o batismo com o Espírito Santo, é o amor divino, que é a caridade”¹¹⁸⁴.

Como se pode perceber os três movimentos que abordamos têm uma geografia com traços semelhantes que constituem o horizonte sócio-existencial fecundo para o florescimento das vivências de caráter pneumatológico. Isso se dá talvez em função da incapacidade do racionalismo teológico, do rigor litúrgico e do objetivismo cristológico-doutrinário em tornar relevante a fé para grandes parcelas do povo, especialmente onde há carência na área social e vácuo experiencial. São demandas que clamam por resposta teológica.

A partir destas geografias, esses movimentos pneumatológicos libertários vão desafiando o *status* teológico do protestantismo clássico. Sobre este pano de fundo surgem dois outros elementos característicos desta pneumatologia protestante: a experiência como chave hermenêutica e a relativização da ordem eclesiástica.

Experiência como chave hermenêutica: um novo *locus* metodológico.

Os três movimentos protestantes **Anabatismo, Metodismo e Pentecostalismo** surgiram a partir da incapacidade da própria fé cristã protestante e clássica de lidar com certos elementos da realidade de seus respectivos momentos históricos. Por isso que nos parece bastante coerente propor que os elementos sócio-teológicos que eles apresentam apontam para esta incapacidade, ao mesmo tempo em que para a riqueza de cada um deles.

Desta forma podemos dizer que a valorização da experiência no labor teológico, que é marca desta pneumatologia protestante, aponta para o quanto o protestantismo clássico se distanciou das dimensões de subjetividade achando-se num objetivismo doutrinário cristológico insuficiente de responder à vivência da fé.

2.1 - Para Thomas Müntzer o Anabatismo é um movimento absolutamente dependente do Espírito Santo. “Doutra maneira não podereis ouvir o que seja Deus. Mas quem uma vez recebe o Espírito Santo, como lhe convém, jamais poderá ser condenado”¹¹⁸⁵. Ele ainda observa: “Por isso, o povo vive sem verdadeiros pastores, pois nunca lhe é pregado a verdadeira experiência de fé”¹¹⁸⁶.

O conhecimento de Deus se dá por via de uma experiência de fé onde o Espírito é protagonista. Caso não haja essa abertura ao Espírito não poderá haver também uma experiência com o próprio Deus e, por isso, nem mesmo uma teologia. Nesse sentido Müntzer afirma que: “Desse modo, não entendem com base na experiência pessoal, o que seja Deus, a verdadeira fé, a virtude poderosa e as boas obras”¹¹⁸⁷.

Contra a teologia desvinculada da experiência ele diz: “eles não conseguem comprovar a fé cristã por meio da sua Bíblia inexperimentada, mesmo que façam um grande palavreado. “Só desejo de vós que estudeis diligentemente a palavra viva de Deus pela própria boca de Deus”¹¹⁸⁸.

Na prática essa vivência teológica de Deus pelo Espírito se dava da seguinte forma, como descreve Shaull:

Nessas pequenas comunidades, eles se empenhavam no estudo da Bíblia e na oração (...) Quando experimentavam a presença e o poder do Espírito Santo em suas vidas, lutaram juntos para entender e para seguir os ensinamentos e exemplos de Jesus¹¹⁸⁹.

No julgamento da superioridade da experiência do Espírito como chave hermenêutica para a teologia, Müntzer afirma: “não existe um testemunho mais seguro, que comprove a veracidade

¹¹⁸⁴ ibidem. P.38

¹¹⁸⁵ MÜNZER, Thomas. Manifesto de Praga. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes. p.181.

¹¹⁸⁶ ibidem.

¹¹⁸⁷ ibidem.

¹¹⁸⁸ MÜNZER, Thomas.op. cit. p.182-183.

¹¹⁸⁹ SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. p.122.

da Bíblia, do que a palavra viva de Deus, na qual o Pai pronuncia o Filho no coração do homem”¹¹⁹⁰. Esta pronúncia do pai que testemunha o filho é o próprio Espírito.

2.2 - Para Wesley, o Metodismo é antes de tudo um movimento de experiência. Ele diz: “A fé e o amor são forjados, em nós, pelo Espírito de Deus; mais ainda, não pode existir, em algum homem, algum temperamento ou desejo bom (...) a menos que ele seja produzido pela influência do Espírito Santo”¹¹⁹¹. Ele mesmo compreende esta experiência com o Espírito como sendo fundante para sua própria teologia.

No anoitecer eu fui relutante a uma sociedade na rua Aldersgate, onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Por volta das quinze para as nove horas (...) eu senti meu coração aquecido de modo singular¹¹⁹².

Esta experiência “do coração aquecido” que Wesley viveu tornou-se paradigmática para o Metodismo. Como observa Staples a partir de uma anotação ao sermão “os meios de graça” de Wesley: “a religião exterior de nada vale, sem a religião do coração”¹¹⁹³.

Wesley escrevendo para o Dr. Rutherford da Faculdade de Teologia em Cambridge afirmou que: “o sentimento interior não é inconsistente com a razão, podendo alguém estar interiormente consciente da operação do Espírito Santo”¹¹⁹⁴.

Na dimensão da teologia a pneumatologia tem um papel central. Pois “o Espírito se move através do mundo no formato da palavra em suas várias formas. A Palavra é o instrumento do Espírito. Mas o Espírito não é o prisioneiro da Palavra, nem a Palavra opera automaticamente. A Palavra traz o Espírito ao coração e o Espírito traz a Palavra para dentro do coração”¹¹⁹⁵. Portanto, é este que nos capacita a ouvir e entender a Palavra. Em última análise Ele testifica ao espírito humano que somos perdoados e adotados como filhos de Deus. E isso se dá na experiência que cada pessoa tem com o próprio Espírito. A experiência do coração aquecido.

2.3 - Quanto ao Pentecostalismo de Seymour seria praticamente desnecessário falar de quanto é a experiência que se apresenta como chave hermenêutica para a teologia. A própria pneumatologia pentecostal abre uma seção específica para a sistematização dos dons carismáticos¹¹⁹⁶. Neles o crente é quem faz a mediação da palavra teológica sem uma necessária recorrência a um *corpus* doutrinário externo. É sem dúvida, dentro de nossos três movimentos tematizados, onde de forma mais aguda a experiência com o Espírito se mostra em sua centralidade.

Nos deteremos, portanto, em alguns aspectos que essa centralidade da experiência gera na teologia e prática pentecostal. Para isso recorreremos a um texto do próprio Seymour: “Cada filho de Deus deve buscar o seu pentecostes pessoal. Não é preciso lhe anuncie a doutrina do Batismo com o Espírito Santo e com fogo, pois você pode obedecer ao que Jesus diz: Onde estiverem dois ou três reunidos em meu Nome, aí eu estou no meio deles (Mt 18.20)”¹¹⁹⁷.

Esse acento na experiência difusa que se dá sem qualquer mediação necessária da Igreja, possibilita ao pentecostalismo uma capacidade de mobilidade e penetração e, ao mesmo tempo, a possibilidade de cada crente pentecostal faça a experiência pneumatológica e simultaneamente se torne o próprio sistematizador desta.

Na primeira dimensão, a ampla mobilidade e penetração do pentecostalismo, a condição de chave hermenêutica que é a experiência tem permite uma expansão gigantesca à medida que os

¹¹⁹⁰ MÜNTZER, Thomas.op. cit.. P.177.

¹¹⁹¹ WESLEY, John. *Conselho a um povo chamado Metodista*.

¹¹⁹² GONZALES, Justo. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo. Cultura Cristã. P.312.

¹¹⁹³ STAPLES, Rob L. *A doutrina do Espírito Santo de John Wesley*. P.3.

¹¹⁹⁴ STAPLES, Rob L.op. cit. p.4.

¹¹⁹⁵ ibidem p.19.

¹¹⁹⁶ HORTON, Stanley. *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. P.431-500.

¹¹⁹⁷ SEYMOUR, William. Op cit. P.36-37.

cânones doutrinários objetivos são de menor importância, pois onde se dá a experiência com o Espírito, se dá também os cânones necessários, só que em dimensão subjetiva.

Na segunda dimensão, o crente como quem experimenta e sistematiza, permite que cada pessoa – homem ou mulher – seja ao mesmo tempo objeto e sujeito na relação com o Espírito. A idéia de clero e laicato é amplamente relativizada nesse ambiente. Isso produz, além de outras coisas, uma enorme mobilidade, também eclesial quanto social, no interior do pentecostalismo¹¹⁹⁸.

Relativização de Estruturas Eclesiásticas.

O terceiro elemento característico da pneumatologia protestante carismático-libertadora é certa tendência de relativizar as rígidas estruturas eclesiais das quais se origina¹¹⁹⁹. Este elemento está intimamente vinculado como o anterior. À medida que a experiência e não os cânones doutrinários vai se constituindo como chave hermenêutica para a teologia, uma inevitável relativização das hierarquias ocorre. Aqui há um problema para o protestantismo clássico e, talvez um dos motivos da invisibilidade da pneumatologia nessas matrizes, já que geralmente esta pneumatologia se dá em íntima relação com a experiência, que por sua vez promove certa relativização das estruturas eclesiais.

3.1 - Para os Anabatistas essa relativização estava mesmo no âmago de suas ações. A insatisfação com as atitudes dos reformadores quando à ordem civil e religiosa é que possibilitou, ou melhor, provocou a reforma radical, como afirma Shaull: “Na Europa do século XVI, a peregrinação espiritual da maioria dos reformadores radicais foi profundamente influenciada pela pregação e ensino de Martinho Lutero na Alemanha, ou de Ulrico Zwinglio, na Suíça. Mas, seu despertar espiritual e estudo da Bíblia, os levaram a examinar mais criticamente a ordem estabelecida na Igreja e na sociedade, a buscar uma transformação mais radical de ambas, a criticar e, eventualmente, a romper com seus mentores.”¹²⁰⁰

Isto lhes custou uma dura perseguição, tanto por parte dos protestantes quanto dos católicos. Mas não foi suficiente para dissuadi-los de suas críticas teológicas, amplamente estabelecidas sobre os princípios protestantes – livre exame e sacerdócio universal dos crentes - e radicalizadas em seus corações pela experiência com o Espírito.

Esta relativização das estruturas eclesiais fundamentava-se, sobretudo, no princípio luterano do sacerdócio universal de todos os crentes. Os anabatistas, na perspectiva de Müntzer, “Sete vezes batizados no Espírito Santo¹²⁰¹” tinham toda a condição de exercer esse ministério sacerdotal em sua plenitude. Como observa Shaull:

Lutero proclamou o sacerdócio universal de todos os crentes, um conceito que os reformadores radicais se determinavam a colocar em prática. Isso significou, para eles, que todos os crentes deveriam ter a oportunidade de entender a fé, comunicá-la e ocupar uma posição de responsabilidade na comunidade. Mas, para que isso pudesse acontecer, o papel do ministro tinha de ser radicalmente redefinido como o de servo, ao invés de ser alguém com autoridade sobre outros. Os primeiros reformadores protestantes queriam fazer esta mudança. Mas os anabatistas perceberam que, enquanto o pastor fosse ordenado à maneira antiga, tivesse controle dos sacramentos e ocupasse uma posição privilegiada na sociedade, ele seria admirado e manteria sua posição de dominação. Somente quando o Pastor se tornasse servo de uma comunidade perseguida, seria possível reordenar a vida congregacional, de modo que todos os membros assumissem responsabilidade. Como símbolo desta nova realidade de

¹¹⁹⁸ Sobre a questão da mobilidade social e eclesial produzida pelo pentecostalismo, além da vasta bibliografia teológica e das ciências da religião, vale a pena ver o documentário *Santa Cruz* de João Moreira Salles.

¹¹⁹⁹ Com o tempo a tendência é que esses movimentos vão se constituindo em burocracias hierárquicas como seus predecessores.

¹²⁰⁰ SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. P.118.

¹²⁰¹ Sete vezes batizados no Espírito, é uma expressão simbólica que aponta para a influência do gênero apocalíptico nos escritos de Müntzer, sobretudo do livro de Daniel. Representa também a perfeição da experiência com o Espírito.

comunidade, o lava-pés recebeu proeminência, para recordar à comunidade a igualdade de todos e o chamado para servir¹²⁰².

3.2 - Já o movimento Metodista não iniciou suas atividades em oposição à Igreja Anglicana, ou mesmo numa posição de crítica a esta.¹²⁰³ Era uma atividade de auxílio à própria Igreja, com o fim de complementar e cooperar com ela. Do ponto de vista teológico, as doutrinas pregadas por Wesley foram toleradas, bem como sua ênfase na experiência. Como diz Gonzales: “A razão que levou o Metodismo a ser tornar uma denominação separada foi a decisão de Wesley de ordenar clérigos como seus seguidores e sua habilidade como um organizador”¹²⁰⁴.

Esse foi, portanto o detonador da separação do Metodismo da Igreja Anglicana. Porém a esse elemento primeiro somaram-se outros, dentre os quais vale destacar os de dimensão pneumatológica. A experiência espiritual de Wesley deu-lhe uma nova forma de interpretar a ação do Espírito nos homens e mulheres. Para ele, o Espírito tem uma atuação soberana não dependendo nem mesmo da correção moral daqueles nos quais age. Ele diz o seguinte: “Porque eu sei que muitos frutos do Espírito são produzidos por aqueles que não os têm em si mesmos; e que aqueles que não têm fé, ou a têm num grau menor, podem ter mais luz de Deus, mais sabedoria para guiar outras almas, do que muitos que são fortes na fé.”¹²⁰⁵

Esse Espírito que age para além dos méritos humanos e das estruturas eclesiais provocou no movimento metodista uma nova compreensão acerca do papel da própria Igreja. Em seu *Conselho a Um Povo Chamado Metodista*, Wesley diz poeticamente a respeito das estruturas: “As coisas desconhecidas pelo senso frágil, invisíveis pela faísca débil da razão, com evidência grandiosa e forte sua origem divina exhibe. A fé fornece sua luz realizadora, as nuvens se dispersam, as sombras voam; o invisível aparece na luz, e Deus é visto pelo olho mortal”¹²⁰⁶.

3.3 - Dentre os três movimentos, porém é no Pentecostalismo que o elemento relativizador das estruturas eclesiais se mostra de maneira mais evidente, do ponto de vista da interpretação pneumatológica. O Espírito é quem toma o espaço no lugar das hierarquias e estas só são possíveis, se confirmadas por Ele. A experiência com o Espírito é de tal forma elevada ao *status* hermenêutico que opera mesmo uma ressignificação do texto bíblico. Como observa Seymour:

Quão maravilhoso é termos o bendito privilégio de sermos cooperadores do Espírito Santo! Ele nos inspira com fé na palavra de Deus e dota-nos com poder para servir ao Mestre. Todo homem ou mulher que recebe o batismo com o Espírito Santo é a Noiva de Cristo. Eles têm um espírito missionário e pentecostal: O Espírito e a esposa dizem: Vem! E quem ouve diga: Vem! E quem tem sede venha; e quem quiser tome de graça a água da vida (Ap. 22.17)¹²⁰⁷.

A noiva não é mais a Igreja enquanto corpo, mas cada homem ou mulher que faz a experiência do Espírito. O ofício ministerial também é reinterpretado: “É o ofício do Espírito Santo presidir todo o trabalho de Deus na terra. Jesus (...) enviou o Espírito Santo para assumir o seu lugar – não os homens”¹²⁰⁸.

Percebe-se um deslocamento das estruturas teológicas objetivas, dos cânones doutrinários estritos para uma centralização da experiência de subjetividade, onde nem mesmo as estruturas

¹²⁰² ibidem. P.125/126

¹²⁰³ Para isso ver Mateo Lelièvre em sua obra “*John Wesley: sua vida e obra*”. São Paulo. Vida. Justo Gonzáles em “*Uma história do pensamento cristão*”. Vol.3. São Paulo. Cultura Cristã. Bent Haglund em “*Historia da Teologia Cristã*”. Porto Alegre. Concórdia.

¹²⁰⁴ GONZALES, Justo. Justo. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo. Cultura Cristã. p.318

¹²⁰⁵ ibidem. P.314

¹²⁰⁶ WESLEY, John. *Conselho a um povo chamado metodista*.

¹²⁰⁷ SEYMOUR, William. Op cit. P.88

¹²⁰⁸ ibidem. P.119

eclesiais e o próprio texto bíblico passam incólumes de uma reinterpretação e até mesmo de uma ressignificação. O coração é o *locus* metodológico, o ser humano é a noiva de Cristo e o Espírito é quem revela estas verdades.

Devemos reconhecer que o templo é apenas um lugar onde o povo de Cristo se reúne para cultuar. O Templo não é a Igreja, a Igreja está implantada em nosso coração pelo sangue de Jesus Cristo, pois Ele disse: Sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela (Mt.16.18). Em cada assembléia, a primeira coisa a ser verificada é se o Espírito Santo está empossado como Presidente... Não que seja errado haver um homem na direção, mas tal indivíduo deve estar cheio do poder do Espírito ¹²⁰⁹.

Conclusão.

A partir de análise que privilegiou a margem do protestantismo foi-nos possível apontar a existência de uma pneumatologia carismático-libertadora que perpassa, como um viés, o protestantismo ao longo de sua história. Nossa tese principal foi que essa pneumatologia marginal revela as razões, ou ao menos algumas delas, de certa invisibilidade pneumatológica no protestantismo clássico.

Estruturas eclesiais e seus sistemas doutrinários objetivistas não suportam a ação desestruturadora do Espírito, que a partir de dentro de homens e mulheres provoca alguma relativização de estruturas engessantes. A experiência como instância teológica, reclamada pelos pobres, que se encontram na periferia dos sistemas teológicos, provoca inevitavelmente rompimentos com cânones teológicos descomprometidos com a realidade experimentada.

Em suma, a experiência do Espírito é por demais rebelde para ser vivida em espaços onde o controle, o racionalismo e a ostentação são constituídos como elementos estruturantes. Quem sabe em função disto seja mais fácil perceber a ação e a recepção do Espírito às margens das tradições clássicas do cristianismo, em nosso caso do cristianismo protestante.

¹²⁰⁹ ibidem. P.137

EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NO ENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Rupturas & Continuidades.

Gedeon Freire de Alencar¹²¹⁰

Resumo:

Existem diferentes posturas e também razões distintas, no pentecostalismo brasileiro, de ser pro ou contra a educação teológica formal. De um extremo de condenação, passando por indiferença e suspeição, a outro extremo de adesão compulsória. Este artigo, particularmente analisando as ADs, pretende buscar as razões teológicas, históricas, políticas e econômicas para esta condenação e também aceitação.

Introdução

O melhor seminário para o pregador é o de “joelhos” perante a face do Senhor. Ali o Espírito Santo nos transmite os mais bellos e poderosos sermões. Allleluia! S. Pedro não foi formado por nenhum seminário” (Mensageiro da Paz, 15/09/1931, mantido a grafia original)

No Brasil, o pentecostalismo nasceu, cresceu, consolidou-se e tornou-se majoritário, sem educação teológica formal; daí, ela ser vista como desnecessária. Aliás, mais do que desnecessária, ela era olhada – e para alguns ainda é – com suspeição. Além da assertiva anterior, é necessário, de início, também afirmar que: 1. Se entendemos educação teológica, apenas como institutos, seminários e faculdades teológicas institucionais com currículo, disciplinas, prédios, etc. isto, de fato, não foi imprescindível ao pentecostalismo brasileiro; 2. Isto não significa absolutamente que o pentecostalismo não tenha apreço por estudo da Bíblia; 3. O pentecostalismo nunca foi homogêneo em suas manifestações, e na temática estudo teológico, não seria diferente; 4. Genericamente, portanto, o pentecostalismo brasileiro sempre foi indiferente ao ensino formal, mas diversos grupos, em diferentes momentos e aspectos, no passado e no presente, tiveram ou têm educação teológica formal e ou informal. Ou seja, por diferentes razões condenou e também por diferentes razões aceitou e aceita.

As Assembléias de Deus - ADs¹²¹¹, particularmente em suas primeiras décadas, anatematizou absolutamente os seminários – pejorativamente chamados de “fábricas de pastores”¹²¹². Mas, em 1971, a Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil – CGADB, criou o *Conselho de Educação e Cultura. Órgão* auxiliar da Convenção para organizar, fiscalizar e reconhecer escolas teológicas. Atualmente, algumas Convenções Estaduais, exigem um curso de teologia como um dos *critérios exigidos* para a entrada no ministério. É uma mudança imensa. Saiu da absoluta condenação para, em alguns lugares de forma pendular, a compulsoriedade¹²¹³.

¹²¹⁰ Doutorando em Ciência da Religião –PUC –SP, e diretor pedagógico do Instituto Cristão de Estudos Contemporâneos – ICEC, São Paulo – Brasil, email gedeon@folha.com.br

¹²¹¹ O nome oficial da Convenção Geral das Assembléia de Deus no Brasil - CGADB, seus livros oficiais de história sempre se reportam à Igreja no plural. Nunca, no Brasil, a Assembléia de Deus foi uma só igreja, mas várias. Daí, este trabalho, usar a sigla ADs.

¹²¹² Esta expressão é usada em diversas ocasiões por pastores nas discussões convencionais ao se posicionarem contra a instituição de seminários teológicos. Nas Atas da Convenção de 1966, pg. 47, em Sto André, repetida pelo Pr. Anselmo Silvestre, de BH (Daniel, 2004:381)

¹²¹³ Não consegui até o momento confirmar oficialmente esta obrigatoriedade. Há um consenso sobre a recomendação e necessidade do curso de teologia. Alguns pastores falam que, este e aquele ministério ou pastor presidente exigem o curso obrigatoriamente, mas não encontrei ainda nenhum Estatuto ou Regimento Interno ou

Dividimos sua história em três períodos. Primeiro, *o movimento pentecostal*, de 1911 a 1958, onde o (re) conhecimento teológico é apenas do Espírito; o segundo é a *instituição pentecostal*, de 1958 a 1971, onde o (re) conhecimento é da tradição assembleiana; e, por fim, a *corporação pentecostal*, de 1971 à atualidade, onde o (re) conhecimento é do Ministério de Educação – MEC. Este artigo pretende buscar as razões históricas desta mudança histórica cultural¹²¹⁴. Originalmente, a partir do “*ethos* sueco - nordestino” (Freston, 1993), em 1911, no Norte do Brasil, até hoje em seu centenário, estabelecida em todo o território nacional. A análise teórica fundamenta-se na teoria weberiana das dominações. Conquanto a pesquisa central sejam as ADs, dentro do possível e necessário, se focalizará outras denominações pentecostais.

I. O marco teórico weberiano: análise da historiografia assembleiana

“Nenhum dos três tipos ideais costuma existir historicamente em forma realmente pura” (Weber, 1998:141).

Na tipologia weberiana as esferas sociais estão, particularmente, em tensão com as religiosas; os conflitos se dão a partir de valorizações distintas de cada realidade. Consequentemente, são autônomas, mas interligadas; tem valoração própria, mas são interdependentes. Nasce, se constroem e, às vezes, se destroem; nas palavras de Weber, em “tensão e concessão” (2002:323). O pentecostalismo assembleiano brasileiro, portanto, tem uma relação conflituosa com o mundo em *ruptura*, mas também em *continuidade*. Em afirmação da realidade, mas também negação da mesma.

O *movimento pentecostal* – a dominação carismática. Nada mais óbvio que, neste momento, um movimento nascido a partir da “revelação através de uma pessoa portadora de um carisma”, donde a legitimação do movimento se dá, não pela verdade da tradição ou racionalidade do corpo dirigente, mas é “baseada na veneração extracotidiana de uma pessoa” (Weber, 1998:141). Há uma relação de confiança pessoal, de relações entusiastas na crença que os liderados creditam na exemplaridade dos hereditariamente carismáticos.

São pessoas escolhidas, agraciadas e exemplares. E delas vem a inspiração e exemplaridade modelar para seus seguidores. Afinal, é o reconhecimento dos seguidores que dá legitimidade ao movimento e, por conseguinte, ao seu líder. E quanto mais este líder é ideal, mais lhe é inculcado crença e legitimação. (Weber, 1998:164).

2. A *institucional pentecostal* – a dominação tradicional. É o espaço da transição entre uma realidade carismática e racional. É a típica estrutura do patriarcalismo. “Obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade” (Weber, 1998:131). Os critérios não objetivos da racionalidade econômica, mas familiares; de relações parentais. São relações de privilégio e favorecimento interpessoais. A obediência se dá pela dignidade do senhor. Não é a pessoa que é santa (como na carismática), mas a tradição que ele representa. Esta determina o conteúdo das ordens e da crença, e transgressão põem em perigo a existência da mesma (Weber, 1998:148)

3. A *corporação pentecostal* – a dominação racional. Também chamada de dominação burocrática, é a típica expressão da empresa capitalista em todos os seus aspectos. A instituição se fundamenta em processos burocráticos de eficiência e racionalidade econômica; seus funcionários, com salários e contrato, são escolhidos a partir da capacitação profissional. “Seu ideal é proceder sem a menor influência de motivos pessoais e sem influências sentimentais de espécie alguma, livre de arbítrio e capricho e, particularmente, “sem consideração de pessoa, de modo estritamente formal, segundo regras racionais ou, quando elas falham, segundo pontos de vista de conveniência “objetiva” (Weber, 1999:129). Aqui há uma impessoalidade na tradição e no carisma, conquanto as mesmas ainda existam, mas são validadas pela funcionalidade e plausibilidade (Berger, 1976).

Evidentemente que estas construções teóricas weberianas são tipologias idéias, pois “nenhum dos três tipos ideais (...) costuma existir historicamente, em forma realmente pura”

qualquer outro documento frisando isto. O regimento da AD em Belo Horizonte relaciona a formação teológica com um dos itens necessários à consagração, mas não fica explícito que sua ausência seria impedimento.

¹²¹⁴ Como indica Weber (1998:279), o estudo da religião ocupa-se não da “essência” da mesma, mas de suas “condições e efeitos” na realidade social.

(Weber, 1998:141). No caso assembleiano, como estamos teorizando cronologicamente, tem um efeito, antes de nada, puramente didático, mas verdadeiro. Nos três momentos históricos, há indícios claros dos apontados nas teorizações, mas as datas não indicam, evidentemente, que há uma passagem autônoma e isolada de um momento para o outro, são meras exemplificações. Ademais, no terceiro momento, por mais que os processos educacionais tenham se racionalizado, ainda há elementos carismáticos.

II - PRIMEIRO PERÍODO

O movimento pentecostal: o (re)conhecimento é do Espírito!

“Muitos esforços têm sido feitos parar dividir esse movimento; outros tem procurado organizá-lo como uma denominação, mas até agora sem êxito graças a Deus” Lewi Pethrus, 1971

Ao longo dos seus primeiros anos de vida as ADs não tiveram institutos bíblicos, seminários ou faculdades – e não sentiram falta deles. A formação dos obreiros se dava exclusivamente na *prática*. Prática experiencial comprovadamente eficaz. Tão eficaz que a igreja nasceu, cresceu e se consolidou sem a educação formal, ou sem a “fábrica de pastores”. Apressadamente, poderia identificar simplistamente a ausência de escolas teológicas nas ADs como “aversão à teologia”, sendo, daí, uma característica “natural” do pentecostalismo de forma genérica. Sem considerar, por exemplo, a diferença entre a postura diametralmente oposta das ADs e da CCB e sem perceber as razões históricas, políticas, econômicas e teológicas para tal postura.

Não houve, a meu ver, nas ADs, uma aversão natural à educação teológica. Desde seu nascimento, existe a *Escola Bíblica Dominical - EBD*¹²¹⁵ e as *Escolas Bíblicas para Obreiros*. Conquanto, neste momento, não houvesse nenhuma distinção entre obreiros e leigos, toda a igreja participava. Aliás, uma marca da prática militante assembleiana dos primeiros anos (Alencar, 2000, 2008). *Toda a igreja era obreira*.

As Escolas Bíblicas

Convenção no Rio de Janeiro

Foi resolvido, na ultima Convenção em Natal, Rio Grande do Norte, que seria realizada, este ano, uma Convenção no sul ou norte do país. Não sendo possível a realização da mesma em Belém do Pará, devido a crise, resolveu a Assembleia de Deus no Rio, confiando no Senhor, anunciar uma Convenção, aqui na Capital da República.

Será a mesma simplesmente, uma série de reuniões, estudos bíblicos, e orações, efetuadas durante o período de 16 a 31 de Agosto, próximo vindouro.

Para esta reunião são especialmente convidados, desde já, os irmãos e as irmãs que trabalham o Evangelho; os Missionários, pastores, evangelistas e auxiliares, bem como qualquer um que tenha interesse no trabalho do Senhor.

Esperamos grandes bênçãos do Senhor.

Seria muito bom, se as igrejas ajudassem os seus trabalhadores com as despesas de viagem, pois, da nossa parte, queremos fazer tudo o que for possível para o mesmo fim.

Assim, pedimos aos que desejarem vir, avisarem-nos com antecedência.

Pela Assembléia de Deus no Rio de Janeiro.

GUNNAR VINGREN

Aviso publicado no Mensageiro de Paz - MP, Anno I, n. 10 – 15 de maio de 1931, pag. 7.

Este anúncio do MP, em 1931, nos diz algumas coisas significativas: 1. A importância dada, pelas ADs, em seus primeiros anos de vida ao estudo da Bíblia; 2. A oscilação entre o carisma e tradição; 3. A liberdade da participação: homens, mulheres, enfim, todos; 3. A transição da igreja entre o voluntarismo e a organização institucional. Ademais consideremos algumas questões fundamentais deste pentecostalismo:

¹²¹⁵ Reunião realizada sempre aos domingos para estudo da Bíblia por faixa etária, algo comum nas denominações evangélicas desde o século XIX e ainda hoje presente.

1. *Uma estrutura de movimento*. Ela nasce carismaticamente, ou seja, aflora a partir de “uma pessoa portadora de carisma”. A natureza espontânea e informal é o que caracteriza as relações ainda pouco institucionais desta igreja. Não se pode negar que esta “espontaneidade” se dá, inclusive, pelas condições de transporte da época e pelo perfil da igreja. Os visitantes se hospedavam nas casas dos irmãos; a “irmandade” falava mais alto que a burocracia de inscrição e regulamentação. Isso, evidentemente, além das relações internas da igreja, dizia respeito, muito mais, realidade do país na época¹²¹⁶. Mas realizar um mês de estudos bíblicos formais era, convenhamos, um esforço extraordinário. Obviamente, a falta de estrutura da igreja hospedeira e a pobreza de todos os envolvidos na “Convenção”, é o que vai, absolutamente, dar a marca final.

Como nasce e vive pentecostalismo em suas origens? Através da *missão* de L. Francescon (1866-1964), fundador da Congregação Cristã no Brasil, e dos suecos nas ADs. É a *missão carismática*, no caso, a mensagem pentecostal, que lhes inculca a inspiração e exemplaridade de figuras carismáticas em homens que, segundo a crença dos fiéis, receberam a revelação do Espírito Santo e trouxeram a mensagem.

2. *A proto formação teológica: Gunnar Vingren e o Seminário Sueco de Chicago*. Dos 64 missionários suecos¹²¹⁷ no Brasil, somente Gunnar Vingren tem um curso de teologia de quatro anos, no *Seminário Sueco Teológico de Chicago* (1906-09). Até o momento encontrei registros de que Samuel Nystron, em 1914, cursou o *Instituto Bíblico* (Araujo, 2007:509). Gustavo Bergston (1907-1999) estudou em um seminário nos EUA entre 1929-31 (Hoover, 1997:17), Nils Taranger (1916-2003) cursou o *Instituto Bíblico em Londres* nos anos de 1931-32 (Stein, 2002:19), e, em 1966, em Porto Alegre, iniciou o *Instituto Bíblico Ebenezer*. É provável, portanto, que os demais suecos tenham pelo menos um curso bíblico.

É fundamental lembrar qual era a realidade religiosa sueca da época. É um país onde uma igreja estatal tem o domínio do sistema escolar, mais ainda o teológico. Pois assim, mais do que ensinar teologia, é manter o controle do poder. É grave, portanto, ser de uma “igreja livre” neste momento; é negar todo e qualquer processo de institucionalização – daí se iniciando pela formação teológica. Consequentemente, os suecos batistas são absolutamente contra toda e qualquer forma de oficialização da igreja como denominação. Escola teológica formal, então, seria uma negação dessa postura.

Muitos esforços têm sido feitos para dividir esse *movimento*; outros têm procurado organizá-lo como uma denominação, mas até *agora* sem êxito graças a Deus” (Prefácio do L. Pethrus, na biografia de Vingren, 1982:14, grifo meu).

Note-se que esta frase de Pethrus¹²¹⁸ foi escrita em 1971; nesta época, para ele, esta denominação é ainda apenas um *movimento*. E insiste que até *agora* ela ainda não foi institucionalizada. Desconsiderando o que Pethrus entendia como organização, denominação e movimento, a ironia é que desde 1915, a Igreja Filadélfia tem um Instituto Bíblico para formação de seus obreiros (Pethrus, 2004:159).

3. *A consagração de obreiros nacionais em 1915*. Esta igreja nascente realiza, em 1915, a primeira consagração de cinco pastores: todos brasileiros e nenhum com curso de teologia. Ou seja, importa o carisma pessoal e sua legalidade congregacional, não a formação acadêmica. Quem são os obreiros ou quais são os critérios de escolha dos mesmos? Simples. Gente comum, militante na congregação, com compromisso e a prática na comunidade. Apenas.

Ademais, ao longo dos primeiros anos, é comum aparecer nos jornais simplesmente o anúncio (festivo) de que foram batizadas nas águas x pessoas em determinada localidade. Quem levou a mensagem? Quem oficializou a igreja? Como? Quando? Estes detalhes “burocráticos

¹²¹⁶ Em um país continental, com estradas quase inexistentes ainda mais região Norte e Nordeste, pois somente, na década de 70, em pleno governo militar, foi iniciada a construção da transamazônica, pois até então a região norte estava isolada do país.

¹²¹⁷ “Contando o período de 1910 a 1976, somam-se, incluindo as esposas, 64 missionários da Missão Sueca Livre no Brasil. Foram 19 casais com suas famílias, 20 mulheres solteiras e seis homens solteiros” (Araujo, 2007:472)

¹²¹⁸ Lewis Pethrus (188mmmm) foi pastor da Igreja Batista Filadélfia em Estocolmo, considerado grande líder do pentecostalismo sueco. Além de sua organizada igreja local, tinha também em seu ministério uma rádio, uma editora, um asilo e um instituo bíblico.

institucionais” são absolutamente relegados à desimportância. Não importa quem, quando, como, importa apenas que a igreja está crescendo.

Quem são os fundadores? São pessoas, homens e mulheres, absolutamente anônimos. São nordestinos, seringueiros desempregados que, após a crise da borracha (Fausto, 1999) retornam aos seus municípios de origem “levando a mensagem pentecostal”.

4. *Ausência de financiamento estrangeiro.* Por que as denominações tradicionais no Brasil a partir do século XIX têm um considerável patrimônio? Porque recebiam (e ainda recebem) financiamento estrangeiro. Além de serem fruto de estratégia missionária planejada, os missionários são enviados pelos departamentos de missões destas igrejas. Os suecos, e demais missionários, veem sozinhos, por conta própria. Posteriormente, eles oficializam uma ligação com a *Igreja Filadélfia de Estocolmo*, mas esta, como dito anteriormente, está na categoria de “igreja livre”, e é também contra a institucionalização. Resultante disto, deste o início, as ADs são uma igreja autônoma e brasileira¹²¹⁹. Vai andar com seus próprios pés. Nenhuma ADs em seus primeiros anos tem algum patrimônio parecido com o que a Igreja Presbiteriana tem como o *Makenzie College*. Construir prédios, montar bibliotecas, manter professores e alunos em um seminário não é algo simples e barato, isso estava longe do perfil assembleiano em suas primeiras décadas¹²²⁰. O primeiro seminário da Igreja Presbiteriana é de 1888, e das Igrejas Batista e Metodista é de 1889.

5. *As Escolas Bíblicas - EB: teoria e prática assembleiana.* A primeira EB aconteceu no período de 4 de março a 4 de abril de 1922, em Belém, e a primeira *Convenção* – no longo processo de institucionalização que aconteceria nos próximos anos – só vai acontecer em 1930¹²²¹. Ou seja, não há oficialização de comissões, estabelecimento de qualquer instituição, mas há estudos bíblicos formais. É bom lembrar, também, um mês de estudo em Belém com a presença dos obreiros de todo o país.

6. *A temática básica do estudo teológico é a escatologia.* O ensino, então, é além de prático, urgente. Urgentíssimo ainda mais pela conotação arminianista deste pentecostalismo. Não há predestinados à salvação, há sim, milhões de pessoas precisando ouvir a mensagem (pentecostal, é óbvio), pois esta mensagem de salvação é para todos.

Essa teologia escatológica tem duas vertentes: 1) a negação por razões sociais, e 2) a negação de cunho teológico. A negação social nasce como “resposta” ao desprezo anterior dado pela sociedade (e muito mais das outras igrejas) por sua pobreza e falta de *status*. Na impossibilidade de se alcançar o mesmo *status* - posição social, financeira e cultural - menospreza-se o *status* e opta-se por uma identificação mais “nobre”, porque é bíblica e espiritual.

Como consequência disto, há uma exacerbação da escatologia: o mundo (este mundo culto, rico, cheio de vaidades) é decadente, avança para a destruição; sua destinação final - a destruição - está vez mais próxima e com ele, todos os seus pertencentes. A igreja, portanto, proibia a leitura de jornais e revistas e condenava a instrução como coisas “mundanas” e desnecessárias porque o “Senhor vem em breve”. O que se impunha era o preparo para o “imminente” arrebatamento da Igreja.

A negação do mundo também tem um sentido - em sua origem e consequência - teológica: a aprovação do mundo seria a desaprovação de Deus; já que há um abismo entre os valores de ambos (Weber, 2002:231)¹²²². Negar o mundo é negar aquele que despreza a Deus, que luta contra os valores divinos (ou pelo menos dos valores que a Igreja diz serem de Deus).

¹²¹⁹ Se a AD brasileira, na época, tivesse ligação com a AD americana, teria desde o início alguma produção teológica escrita. Mas há um abismo entre AD brasileira e AD americana, e a relação suecos & americanos não é nada harmoniosa (Alencar, 2000)

¹²²⁰ Comparando com as grandes denominações no Brasil, a Igreja Batista tem oitenta seminários, a Igreja Presbiteriana do Brasil oito, Igreja Metodista doze.

¹²²¹ Convenção, aliás, um modelo de organização que os suecos eram contra, afinal a mesma foi “convocada” por um manifesto assinado por brasileiros publicado no jornal *Boa Semente* em 1928 (Alencar, 2000)

¹²²² Weber frisa que a tensão valorativa será muito maior entre o mundo e a religião, quanto mais esta religião for uma religião de salvação e de aspiração ética.

Além disso, o mundo está na iminência de ser destruído. Esse escatologismo não é tão anacrônico ou atemporal assim, afinal - 1911 a 1946 - é o período entre as duas grandes guerras mundiais.

Por que a Igreja deveria se preocupar com as questões do mundo, ou mesmo, com construção de escolas teológicas, se sua destruição é irreversível e qualquer tentativa infrutífera¹²²³? A “missão” é mais importante. E até mais eficiente.

Em 1914, ano em que rebentou a Grande Guerra(...) Enquanto diplomatas do Velho Mundo se debatiam nas chancelarias procurando um meio de por termo ao conflito, veio, da cidade de Belém, uma mulher crente, de nome Maria de Nazaré (Rego, 1942:9).

O mundo da diplomacia (rico, culto, poderoso) não conseguiu dar conta de seu recado, mas a irmã Nazaré (pobre, inculta) o conseguiu.

Em um texto sem autor, mas com a informação que é continuação do número anterior, e no jornal anterior há um texto com o título “A Santificação” (o primeiro assunto convencional), presume-se, portanto, que o próximo texto seja o segundo assunto convencional. “*Como ser um Bom Obreiro*” foi publicado no MP, de 15 de setembro de 1931; fala de coisas básicas da direção de um culto, das mensagens pregadas, da evangelização e da preparação do obreiro. E tem uma frase síntese das ADs na época.

O melhor seminário para o pregador é o de “joelhos” perante a face do Senhor. 'Ali o Espírito Santo nos transmite, os mais bellos e poderosos sermões. Allleluia! S. Pedro não foi formado por nenhum seminário”

III - SEGUNDO PERÍODO

A instituição pentecostal: o (re)conhecimento é da tradição assembleiana

O missionário Eurico Bergstén (1913-1999), lembrou que na primeira convenção Geral que assistiu, realizada em Natal, em 1948, foi deliberado que não seriam aceitos seminários ou institutos bíblicos. Ele acrescentou que preferia permanecer fiel àquela decisão (Daniel, 2004:381).

A partir da década de 50, período pós-guerra, o mundo muda. O Brasil idem. As ADs, mais ainda. Dentre as mudanças nas ADs, vai acontecer a transição do poder dos suecos para os brasileiros. Como no mundo e no Brasil, as ADs também agora estarão sob a influencia americana.

Na Convenção de 1948, um dos temas foi “*Quais são os meios de preparação para os obreiros serem bem sucedidos no trabalho do Senhor?*” (Daniel, 2004:250). Após 47 anos de existência as ADs se perguntam sobre a preparação de obreiros e, estranhamente, como ter sucesso. Este comentário de Bergstén, remontando à convenção de 48, é feito em dezembro de 1966, na Convenção Geral realizada em Santo André, onde o assunto “Instituto Bíblico” volta a ser discutido. Ou seja, a tensão educação teologia & tradição assembleiana, permanece ainda agora no cinquentenário desta igreja.

Em 1948, a questão é: o ensino poderia afastar os obreiros dos princípios bíblicos; em 1966, a razão é explícita: seminário não faz parte da tradição assembleiana. José Teixeira Rego “achou aconselhável permanecer nos moldes antigos”; Francisco Pereira do Nascimento “aconselhou cuidado para não incorrer nos erros das igrejas denominacionais terminando em formalismo”; Gustavo Nordlund “se sente muito bem porque começou, e ainda permanece, no colégio de Jesus”; e em 1966, no retorno ao debate, Anselmo Silvestre é “contra a fábrica de pastores e o perigo de alguns ficarem com as cabeças cheias e o coração vazio” (Daniel, 2004: 250-255, 381). Na década de sessenta, a *tradição assembleiana* oscila entre a fidelidade ao modelo sueco e a adequação brasileira ao novo mundo pós-guerra. Enfim, percebido e aceito, ou não, o carisma estava sendo rotinizado (Weber, 1998,2002).

¹²²³ Um trabalho que trata especificamente deste “*apocalipsismo dos pentecostais e sua visão fatalista do mundo*” é o de Bobisn (1984). Ver também Cavalcanti (1994)

O IBAD, o pioneiro brasileiro, mas de tradição americana.

Apesar do nome, *Instituto Bíblico das Assembléias de Deus - IBAD*, nascido em 1958, não se pode dizer que este instituto era das ADs no Brasil. O projeto é a realização de um sonho pessoal de um jovem casal de missionários, João Kolenda Lemos e Ruth Doris Lemos, ele brasileiro e ela americana. Aliás, o projeto só consegue sobreviver, no primeiro momento, por duas razões: Vem dos EUA no período pós-guerra. Tem a marca *made in EUA* que, nos próximos anos, vai dominar o mundo (Sodré, 1976). É irônico que, na sociedade em geral, isto tinha uma natural e privilegiada origem, mas no meio assembleiano encontrou muita resistência. A segunda razão, é que Kolenda e esposa, não estão ligados a nenhum ministério no Brasil. São missionários americanos, de onde vem seu sustento e não podem ser excluídos. Alunos das primeiras turmas eram “disciplinados” nas suas igrejas de origem. Para o IBAD, estas duas questões, foi a grande “vantagem” e, ironicamente, também “desvantagem”.

A resistência dos pastores brasileiros é tão grande que, Lawrence Olson, missionário americano, chegou ao Brasil em 1938, mas só instituiu o *Instituto Bíblico Pentecostal – IBP*, em 1961.

A “tradição assembleiana” é um sonho dos antigos obreiros, aliados dos poucos suecos que sobraram na liderança depois de 1950 (Eurico Bergsotn foi coerente até o final da vida, pois na década de 90 continua contra a existência de seminários), como uma tentativa de preservação do mito fundante: “nós construímos tudo isso sozinhos, aliás, sozinhos não, mas com a ajuda exclusiva do Espírito Santo”. A recorrente posição da geração mais idosa em desconsiderar o novo e celebrar apenas o passado, em oposição à nova geração em menosprezar o passado e celebrar, acriticamente, a novidade.

Pr. Anselmo Silvestre, em 1966, ainda é absolutamente contra a “*fábrica de pastores*”, mas hoje sua igreja em BH, tem seminário e o Regimento Interno da Igreja exige curso de teologia para consagração de obreiros. A transição foi feita.

IV. TERCEIRO PERÍODO: O (re) conhecimento é do MEC.

“O Conselho de Educação e Cultura – CEE, conforme dispositivo nos Art.s 54 a 55, capítulo IV seção VI do Estatuto em vigor da CGADB é o órgão normativo e organizador da Educação em todos os níveis nas Igrejas Evangélicas Assembléias de Deus no Brasil, sua função é criar, normatizar, autorizar e reconhecer Escolas, Seminários, Institutos, Faculdades Integradas e Universidades Teológicas e Seculares procurando estabelecer na Educação Teológica um programas educativo na observância das doutrinas da Assembléias de Deus no Brasil e os Cursos Seculares obedecerão às normas estabelecidas pela L.D.B (Leis de Diretrizes e Bases do Ministério da Educação – MEC)”¹²²⁴.

Em 1971, é criada a *Comissão de Educação e Cultura Religiosa*, posteriormente transformada em *Conselho de Educação e Cultura*, órgão permanente da CGADB. Tem toda uma burocracia, estrutura organizacional de âmbito nacional, plano de diretrizes e metas, efetuando processos de credenciamento e reconhecimentos dos institutos, seminários e faculdades. Incentivando as igrejas no Brasil inteiro a abrirem cursos, e mais ainda, que estes cursos se habilitem à validação e credenciamento do MEC. O simples reconhecimento da denominação e da *tradição assembleiana* não é mais suficiente. O mais interessante é que não se invalidou o conhecimento e atuação do Espírito Santo, nem mesmo da tradição. Ninguém, na denominação, teria a coragem de levantar esta hipótese, mas, apesar de não se abandonar o discurso carismático, ele não é mais suficiente. Novas valorações são acrescentadas¹²²⁵. Preferencialmente, as modernas e acadêmicas. Não bastam institutos e seminários, agora são necessárias também faculdades. E estas, para serem de fato válidas, necessitam do registro e reconhecimento do MEC. O válido e legal agora é o oficial.

¹²²⁴ Fonte: www.cgadb.br/cec acesso 20.08.2009

¹²²⁵ Todos os artigos nos jornais e revistas da CPAD atualmente tem uma nota de apresentação do autor, nada diferente da imprensa em geral. Além das informações eclesiais, são dadas as acadêmicas. Nos anos anteriores, criticava o desperdício de tempo com estudo (por razões escatológicas), agora a legalização do autor/texto passa por outros critérios.

Além dos sessenta e dois cursos listados e reconhecidos no site da CEE em todo o Brasil, no Rio de Janeiro existe a *Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB – FAECAD*. É uma faculdade típica com cursos de Graduação em Teologia, Integralização em Teologia e, no momento, duas Pós. Uma Pós Graduação em *História de Israel* e uma outra Pós Graduação que seria absolutamente inimaginável nos anos anteriores no universo assembleiano. E ainda hoje, em alguns grupos assembleianos, com certeza é abominável: curso de pós em *administração eclesiástica*. É o máximo de racionalidade econômica.

Certo agora e errado antigamente ou o inverso? Conquanto um trabalho de análise sociológica não pode nem deve fazer juízos morais, me atrevo a dizer que certo agora e certo também antigamente. As épocas se justificam, as condições do tempo se alteram e as realidades se explicam e se fundamentam. As ADs, portanto, mudam. Inseridas no tempo, sofrendo rupturas e produzindo continuidades; mais uma vez lembrando as palavras chaves de Weber, em “tensão e concessão”. Evidentemente, como nos demais fenômenos sociais, este não é um processo simples e sem traumas.

V. Educação Teológica nas demais igrejas pentecostais no Brasil.

A heterogeneidade dos pentecostalismos brasileiros se manifesta também na educação teológica. Ao longo de cem anos de pentecostalismo no Brasil, se a postura assembleiana é de mudança visceral em quase sua totalidade, contrariamente, a *Congregação Cristã no Brasil* se mantém irredutível em sua posição original de absoluta negação. Apesar da proximidade da origem de ambas e da caminhada inicial, elas percorrem trajetórias absolutamente distintas.

No chamado *pentecostalismo de segunda onda*, temos a *Igreja do Evangelho Quadrangular*, nascida em 1953, acompanhando o processo de urbanização e industrialização pós-guerra, tem ainda hoje, um perfil norte americanizado e traz, da matriz, a obrigatoriedade do ensino formal e, desde 1957, funciona o *Instituto Bíblico Quadrangular – IBQ*. Em 1956, surge a *Igreja Brasil para Cristo – IBC*, também de um perfil mais urbano e de adequação, onde a partir de 1995, funcionou o *Instituto Bíblico Brasil para Cristo*, mas apenas há anos a denominação o adotou como oficial¹²²⁶. Já a *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, nascida em 1962, oficialmente proíbe seus membros de estudar em escolas de outras igrejas, mas mantém desde 1996 o *Curso Bíblico Deus é Amor*¹²²⁷. Ou seja, as três principais igrejas deste período são razoavelmente parecidas. Nenhuma tem faculdade, apenas institutos bíblicos e, os obreiros não obrigatoriamente formados neles, e os alunos não são, compulsoriamente, transformados em obreiros.

A chamada *terceira onda* é ainda mais heterogênea; como é impossível enumerar e identificar todas as igrejas, indicaremos apenas três das mais importantes. A *Igreja Universal do Reino de Deus – IURD (1977)*, no início teve a Faculdade de Teologia da IURD (Mariano, 1999:63), mas a própria igreja decidiu fechar; hoje todos os seus obreiros são “formados” na prática. A *Igreja Internacional da Graça de Deus (1980)*, não exige uma formação acadêmica de seus obreiros, apesar de manter a *Academia Teológica da Graça de Deus – AGRADÉ*. A *Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986)*, mantém uma instituição teológica chamada *Escola de Profetas*. O curso tem uma sequência – *aspirante, diácono, presbítero e pastor* - e, para o prosseguimento, é exigida a formação anterior; fica implícito, então, que o mesmo é obrigatório para seus obreiros¹²²⁸.

Nenhuma das razões indicadas, obviamente, para negação da educação teológica pelas ADs (escatologia, pobreza da igreja e tradição dos fundadores), valem para este período e igrejas. Algo que confirma a complexidade do fenômeno religioso, necessitando, por conseguinte, novas e variadas pesquisas sobre cada período e cada igreja.

¹²²⁶ Informações dadas por telefone, não foi possível ainda obter documentos para comprovação. Originalmente, esta igreja proibia qualquer tipo de escola teológica (Mariano, 1999:27)

¹²²⁷ Idem, nota 13.

¹²²⁸ Em tese, esta formação sequenciada é obrigatória, mas alguns (dependendo do sobrenome ou posição financeira) “pulam” etapas. Fonte. WWW.igospel.com.br acesso 11.09.2009,

Referências bibliográficas:

ALENCAR, Gedeon – *Construção, Desconstrução e Reconstrução de Heróis Missionários: Um Estudo de Caso sobre Daniel Berg e Gunnar Vingren, missionários fundadores da Assembléia de Deus no Brasil*, Anais do Congresso da Associação Latina Americana de Estudos da Religião - ALER - 2006

ALENCAR, Gedeon – *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembléia de Deus*, Revista Simpósio vol. 10(4) ano XXXVII no. 48, novembro de 2008, páginas 11-35.

ALENCAR, Gedeon – *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição protestante à cultura brasileira*, SP, Ed. Arte Editorial, 2005

ALENCAR, Gedeon Freire - *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo e louvor a Deus. Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

ALMEIDA, Abraão (org.) - *História das Assembléias de Deus no Brasil*, Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

ARAGÃO, Laura Sá - *Chamadas por Deus, ignoradas pelos homens. Reduccionismo cultural em relação ao trabalho missionário feminino*. Dissertação de mestrado, Viçosa, CEM, 2004.

ARAUJO, Isael – *Dicionário do Movimento Pentecostal*, RJ, CPAD, 2007

BARATA, Antônio (org.) - *Línguas de Fogo – História da Assembléia de Deus em Lisboa*, Lisboa: CAPU, 1999

BERG, David - *Daniel Berg – enviado por Deus, versão ampliada*, Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BERGER, Peter & LUCKMAN Thomas - *A construção social da realidade*, 4a. edição, Petrópolis: Vozes, 1978.

BLOH-HOELL, Nils - *The Pentecostal Movement*, Oslo: Oslo Universitetsforlaget, 1964.

CAMPOS, Leonildo - “*Celebrando obras e carreiras: a função do louvor ao passado e aos líderes na criação e manutenção de uma cultura organizacional em uma denominação brasileira*”, in: SATHLER-ROSA (org). *Culturas e Cristianismo*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1999.

CONDE, Emilio - *História das Assembléias de Deus no Brasil*, RJ, CPAD, 1960.

CONDE, Emilio - *O testemunho dos séculos*, Rio de Janeiro: Livros Evangélicos, 1960.

DANIEL, Silas (org) - *História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do Movimento Pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004

DAYTON, Donald W. - *Theological roots of pentecostalism*. London: The Scarecrow Press, 1987.

DURKHEIM, E – *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989

FRESTON, Paul - *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Unicamp, Campinas: 1993.

GOUVEIA, Eliane - *O silêncio que deve ser ouvido. Mulheres pentecostais em São Paulo*. Dissertação mestrado. PUC: São Paulo, 1986.

HOLLENWEGER, W - *El Pentecostalismo – historia y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

HOOVER, Thomas Reginaldo – *Gustavo Bergstrom. Um herói anônimo*, Rio de Janeiro, CAPD, 1997

KRAFT, Marguerite & Meg, CROSSMAN – *Mulheres em Missão*, ind WINTER, Ralph – *Perspectivas no Movimento Cristão Mundial*, SP, Vida Nova, 2009, pág. 370-373.

LEONARD, Emile G. - *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Local?? Ciências da Religião, 1988.

MADURO, Otto. - *Religião de Luta de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1981

- OLIVEIRA, Joanyr - *As Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro, CPAD, 1998.
- PETHRUS, Lewi – *Lewi Pethrus*, Rio de Janeiro, CPAD, 2004
- QUEIROZ, Carlos - *As faces de um mito. A fascinante história de um cabra de Deus na terra do sol*, Brasília, Venha, 1999.
- REGO, José Teixeira - *Breve História das “Assembléias de Deus” no Ceará*. Fortaleza: Indústrias Gráficas, 1942
- RODRIGUES, Silvia G – *Os processos de ordenação feminina na Assembléia de Deus Betesda*. Faculdade Teológica Sul Americana – Londrina-PR, 2004.
- SANZANA, Elizabeth Del C. Salazar. “*Todas seríamos rainhas*” – *história do pentecostalismo chileno na perspectiva da mulher – 1099-1935*, Dissertação de mestrado São Bernardo do Campo: UESP,, 1995
- SODRÊ, Nelson Werneck – *Síntese da História Cultural Brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- STEIN, Luciano – *Nils Taranger. Um coração missionário no Sul do Brasil*, Rio de Janeiro, CPAD, 2002
- VINGREN, Ivar (org.) *Despertamento Apostólico no Brasil*, Rio de Janeiro: CPAD, 1987.
- VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren – o diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.
- WEBER, Max – *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, LTC, 2002
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1998.

Missão e unidade – eclesiologia e missão

O dilema da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

Antonio Carlos Ribeiro

Resumo

A crise de missão na IECLB surge das dificuldades da resposta ao chamado divino. Se a identidade eclesial é vinculada à grupal, surgida meio século depois da chegada, ou se está ligada à mensagem de Cristo aos demais seres humanos, feitos objetos únicos do amor apaixonado de Deus. Se o elemento étnico supera o confessional não cria os espaços plurais exigidos nos centros urbanos e nem ‘rompe as cercas que a comunidade evangélica ergueu em torno de si’. Essa necessidade é consequência do desenvolvimento econômico brasileiro que exigiu deslocamento e crescimento, rompendo a estrutura do modelo colonial. Para testemunhar no século XXI tem que entrar na ‘teia de aranha das cidades’ e descobrir sua ‘conaturalidade com esse mundo’.

Tornar-nos-íamos culpados diante de Deus e de sua Igreja, caso não quiséssemos compreender os sinais dos tempos. Culturas vêm e vão, os idiomas sofrem transformações, a palavra de Deus permanece eternamente.

*E. Wüstner*¹²²⁹

Temos que ‘criar precedentes’, perigosos ou não, e assumir corajosamente as conseqüências das reflexões elaboradas na teologia ou na antropologia. Nossas instituições eclesiásticas foram forjadas no bojo das pretensões universalistas da cultura ocidental. Nenhuma delas, por si só, será capaz de encaminhar a tarefa da inculturação.

*Paulo Ehle*¹²³⁰

O esforço de compreensão da presença da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) nos centros urbanos na atualidade pressupõe conhecer-lhe as origens. Contraditórias, como com qualquer grupo humano, especialmente os que crêem estar sua mensagem condicionada à sua presença, é fundamental compreender seu processo histórico de integração àquela realidade, distinguindo os elementos condicionantes dos que são apenas circunstanciais em sua constituição.

A chegada da IECLB ao novo milênio colocou-a diante da necessidade de se perguntar sobre seu papel na missão de Deus para o povo brasileiro. A tarefa, frente à qual surgiram diversas dificuldades ao longo dos seus 180 anos no Brasil, não perdeu sua atualidade e nem sua urgência. Estas não decorrem da situação da IECLB, nem das necessidades humanas de seus membros e nem das institucionais, mas das dificuldades da resposta ao chamado de quem é maior, cuja presença lhe dá referência.

Para responder a esta e a outras perguntas, vê-se chamada a buscar o sentido primeiro de sua identidade, a salvação, da qual é anunciadora. Ao voltar à mensagem que lhe dá sentido, redescobre sua identidade dada em Cristo e seu público-alvo, os seres humanos feitos objetos únicos do amor apaixonado de Deus. Isso a obriga a defrontar-se com as condições necessárias à inculturação da fé cristã, se perguntar sobre o esforço que tem feito para apresentá-la, destacando nela seu específico evangélico, e refletir sobre as exigências que precisa atender para evangelizar no pluralismo cultural brasileiro. Mesmo sabendo-se Igreja resultante de um modelo

¹²²⁹ WÜSTNER, E. *Brasilien*, p. 135-6 *apud* DREHER, M. N. *Igreja e Germanidade...*, p. 250.

¹²³⁰ EHLE, P. *Inculturação: um desafio pastoral*. *Revista Eclesiástica Brasileira/Vozes*, Petrópolis 1993 (3): 169.

de colonização, precisa admitir a urbanidade como um critério para assumir a missão nos centros urbanos.

1. Dos primórdios à unificação alemã

Para compreender a missão na IECLB e perceber sua presença no ambiente sócio-político-cultural brasileiro é inadiável estudar a imigração e a maneira como deu a presença dos luteranos no Brasil. O século começou com a chegada da Corte Portuguesa em 1808, tendo à frente o Príncipe Regente e a Rainha louca, fato que alterou a vida da cidade do Rio de Janeiro, que já era sede dos Vice-reis de Portugal desde 1763, com a instalação do aparelho estatal, que se fez seguir pela cultura, as artes, os poderes político e econômico, e pelo surgimento da Imprensa Régia. A proximidade do poder gerou a disputa entre a perspectiva religiosa e a política liberal, influenciada pela Inglaterra. O país era católico, mas o líder do império recém criado era liberal, mantendo sua autonomia na administração pública. Esse foi o espaço pelo qual o protestantismo entrou e foi assimilado, através da Comunidade Luterana em Nova Friburgo, no ano de 1824.

A imigração teve impacto na economia. Os imigrantes que chegaram após os primórdios, logo perceberam haver uma distância entre a propaganda do Império do Brasil na Europa e as colônias a que se dirigiram em Nova Friburgo, no sul do Brasil e no Espírito Santo. A Capitania Geral de São Pedro do Rio Grande do Sul se caracterizou pela economia que escapou ao modelo exportador, pelo abastecimento das áreas escravistas do sudeste e por ter recebido a maior parte dos imigrados alemães. A identidade étnica dos imigrantes era um fator conjuntural, a ser assimilado sem maiores traumas, não fosse a estratégia de presença estatal, comercial e ideológica, que surgiu a partir da Revolução Alemã e do sentimento nacional que se desenvolveu, teve seu ápice na unificação dos Estados alemães com Bismarck em 1871 e deu forma ao empreendimento aqui denominado de mercantilização da imigração.

Após os primeiros 40 anos da imigração começaram a surgir os apelos às estruturas eclesiais da Europa para consolidar a atuação das comunidades. O empreendimento mercantil, que se seguiu a esse processo, trouxe os recursos para novas ondas de colonização, nos quais instituições eclesiais envolveram-se, embalando as promessas e expectativas que ficaram ameaçadas a partir de 1890, com a queda de Bismarck e o fracasso das colônias alemãs na África.

A atuação da Igreja durante este período, associada à atividade mercantil e voltada à preservação da germanidade entre os alemães “no exterior” ou “fora do império”, influenciou fortemente o perfil das comunidades e deixou suas marcas na formação cultural, política e religiosa de diversas gerações de imigrantes. Esse empreendimento interferiu no processo de aculturação, levando as famílias a se crerem portadoras da cultura e da índole alemãs e, conseqüentemente compromissadas com a presença cultural, religiosa e participante no conjunto do empreendimento comercial. Com a retração do processo imigratório, a diminuição dos investimentos e a retirada da sua presença institucional do Estado, a Igreja e a Escola foram os empreendimentos que restaram de todo o esforço de mercantilização da imigração.

O esforço consciente de Borchardt para criar uma Igreja de traço germânico, decisão implementada na chamada mercantilização da imigração, desdobrada na teologia etnicista e perpetuada, após o trauma da 2ª Guerra Mundial nas instituições eclesiais e educacionais. Algumas destas resultaram dos recursos enviados a partir de 1864. A Igreja luterana que chegou com a imigração estruturou sua presença ao mesmo tempo que “os alemães do Cone Sul acabaram ocupando as melhores terras, junto às regiões litorâneas do continente, tanto no Brasil, como na Argentina e no Chile. Antes de se tornarem proletariado externo (‘braços para a agricultura’) cresceram como um povo para si, tendendo a elaborar uma réplica isolada da sociedade europeia”¹²³¹.

2. Etno-luteranismo em busca de identidade brasileira

Na base da presença da Igreja está a população oriunda da imigração, sem muitas referências em relação às questões políticas, religiosas e sociais. Westhelle arrisca-se a dizer que “a coesão dos imigrantes foi mais efeito do que causa da situação econômica. A consciência de grupo era

¹²³¹ RIBEIRO, D. *As Américas e a Civilização*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 144.

mediada por uma ‘consciência’ de classe (...) em regiões onde os imigrantes tiveram menor presença na sociedade envolvente, como no Chile e no eixo Rio-São Paulo, a cisão de classes deu-se à margem do grupo que pode manter-se como elite”¹²³². Na verdade, o grupo sofreu o “trauma de proletarização”, que atuaria inversamente à consciência de classe. Os imigrantes alemães, assim, representam, como grupo, a defesa dos interesses de classe de sua elite. Consequentemente esta defesa não é contestada nem pelos teuto-latino-americanos que foram marginalizados no processo de estratificação nas áreas de maior incidência germânica”¹²³³. Assim, após o processo de mercantilização da imigração, a etnia se tornou um apelo tão forte que funcionou como barreira à defesa dos próprios interesses vitais e familiares.

Com o surgimento do Sínodo Rio Grandense, no final do século XIX, cria-se um espaço de atuação exclusiva dos pastores que, além de crescer em importância na estrutura eclesial, conseguem ter maior ascendência sobre as comunidades, embora estas tenham surgido com a marca do independentismo, comum às igrejas resultantes do processo denominado de *transplante*. Essa situação é resultante típica da luta pela sobrevivência de suas populações nas regiões em que se encontravam, que se ressentiam de uma melhor condição na ocupação de espaços na economia. Esse sentimento é canalizado para sustentar o discurso do germanismo e interpretado como necessidade de orientação teológica central sob a liderança dos pastores, ficando apenas a alternativa de apostar no Sínodo, e a tarefa da construção de um discurso teológico que lhe desse sustentação.

Os pastores, que até então “não passavam de funcionários em busca do seu pão, sendo que nem participavam das reuniões das diretorias das comunidades”¹²³⁴, participaram ativamente do esforço de articulação nos Sínodos, fazendo surgir uma nova forma de administração das comunidades, articulada na Federação Sinodal. Nesse espaço, e com os horizontes pastorais que ele possibilitou, se desenvolveu a teologia etnicista, com seus encontros de pastores, concílios sinodais e publicações, instrumental que serviu como “um aparato revitalizador do germanismo nos altos estratos da cultura, para o que se assessorou de funcionários eclesiásticos ‘iniciados’ no reativar o germanismo”¹²³⁵, essa síntese guilhermino-burguesa de povo alemão e cristianismo da Reforma, que originou-se no romantismo e dominou o pensamento luterano, da segunda metade do século XIX às primeiras décadas do século XX.

Ao priorizar a etnia como suporte para a construção da identidade luterana nutriu-se o sonho de reconstrução da nação alemã no Brasil, levando as comunidades a sacrificarem suas relações locais construídas nos primeiros 40 anos da imigração pela mercantilização da imigração e sua ideologia, o germanismo, nascida no romantismo e reativada pelos ambientes nacionalistas da época. Mesmo que o esforço de germanização dos colonos tivesse alcançado alguns resultados, mesmo que a mercantilização tivesse purificado a matriz étnica, pelo menos pelas vias psicológica e educacional, por ser impossível pela biológica, e mesmo que a Igreja fosse a estrutura institucional que personifica a pertença à comunidade germânica, ainda assim já havia se consumado o desvirtuamento do que Lutero chamou dos *Dois Regimentos*, porque o meio em que a teologia foi desenvolvida não era a comunidade, mas o sínodo.

3. Missão supõe identidade confessional

A compreensão dos Dois Regimentos, para Lutero, era a visão de que “a realidade apresenta duas dimensões ou competências. Uma terrena que abarca a razão, a justiça, a equidade, a espada, a institucionalidade, as leis, a ordem, etc. A outra dimensão resume a revelação, a justificação, a Palavra, a fé, a irrupção, a graça, etc. Essas duas competências, denominadas de regimentos, compõem a ordem teológica da realidade e da história. Enquanto a primeira dimensão descreve o aspecto material, massivo, social e empírico, a segunda impõe o aspecto

¹²³² WESTHELLE, V. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. *Estudos Teológicos/EST*, 1978/18 (2): 79-80.

¹²³³ *Ibid.*, p. 80.

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹²³⁵ *Ibid.*

essencial, minoritário e espiritual. Deus é Senhor de ambos os regimentos, mediante Cristo, embora seja no espiritual, segundo Lutero, que Cristo é ‘expressamente conhecido’¹²³⁶. Apesar de distinguir e enunciar a separação entre os regimentos, Lutero insistia em manter a ambos, sob o argumento de que nesse mundo um não subsiste sem o outro. “Nessa sua conformação a *societas ecclesia* se insere no regimento terreno (junto com as instituições políticas e econômicas – família), na ordem material e sociológica (...) isso se dá sob a ameaça de que uma espiritualidade deturpada queira pôr o mundo para dentro de uma capela (entusiastas) e também sob o perigo de que o regimento material se outorgue a si próprio um poder sobrenatural, impedindo, pela tirania, que o povo faça a sua história”¹²³⁷. Com os sintomas de rejeição ao modelo do transplante e a conseqüente crise no etno-luteranismo, a Igreja ficou em dívida com sua função teológica básica: colocar o povo em contato com a Palavra de Deus, resultando numa confusão dos regimentos, a partir da compreensão teológica luterana.

Com isso a Igreja precisou conformar-se à “sua forma social, a saber, pelos fatores político-econômicos e étnico-culturais. A sua forma, enquanto obedeceu a esses fatores, não resultou de sua natureza. Isso significa que foi obstruído o encontro palavra-povo, servindo então a estrutura eclesiástica, desde as comunidades, para a escalada de uma ideologia de classe e raça”¹²³⁸. Mesmo que não tenha em vista o argumento da urbanidade, não apenas no sentido geográfico mas como um polissêmico espaço cultural, além de desconsiderar uma orientação teológica, aquela atuação eclesial reduziu suas possibilidades à medida em que as transformações sócio-econômicas determinaram nova conformação nas relações campo-cidade.

4. Da Igreja de transplante à Igreja de Missão

Para enfrentar esse dilema, Vítor Westhelle propôs uma atuação eclesial voltada para a pastoral popular, sob o argumento de que “qualquer política eclesiástica que se sobreponha à pastoral e não lhe seja conseqüência é desvirtuamento de competências (...) a pastoral precisa ser retomada na igreja como a dimensão de serviço-culto do regimento espiritual”, deixando “indicados os sinais da igreja existente lá onde ela vinga superar os limites de classe e etnia, recusando-se a servir aos interesses racistas e burgueses. Por isso, estas duas aberturas *concomitantes* (raça e classe) são a condição indispensável para que as igrejas de transplante sejam Igreja”¹²³⁹.

O teólogo Gottfried Brakemeier, então pastor presidente da IECLB, afirmava: “urge romper as cercas que a comunidade evangélica ergueu em torno de si”, para em seguida indagar: “se é verdade que a graça de Deus fundamenta a comunidade, por que há tantos entraves para a filiação de gente que não comunga a mesma origem étnica, a mesma classe social, o mesmo nível cultural? A padronização do ‘estilo de vida’ de uma comunidade redundando em exclusão das pessoas que nela não se sentem em casa nem encontram espaço. Onde estão, por exemplo, os jovens, os intelectuais, os negros luteranos?”¹²⁴⁰.

A teologia indevidamente articulada, tem agora grande dificuldade de “aterrizar”, ajudar comunidades em dilema pastoral agudo, construir novos horizontes e suprir o déficit teológico de anos sem convivência e trabalho teológico colocado a serviço do todo. Ao começar um novo século, a IECLB descobre que não é mais composta de alemães, mas de brasileiros; que a germanidade não lhe garantiu a confessionalidade; que a teologia institucional não conseguiu substituir o esforço comunitário de mostrar a presença escondida de Deus.

O impacto deste fato é de tal monta para as Igrejas e, em particular para uma igreja de base étnica, nascida sob a égide da imigração e fortemente localizada em ambientes pré-urbanos, como a IECLB, que o mesmo pastor presidente da época afirmou, num artigo sobre missão escrito cinco anos antes daquele, que “o gigantesco processo migratório no país destrói a estrutura da tradicional comunidade evangélico-luterana. Esvazia as paróquias do interior,

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹²⁴⁰ BRAKEMEIER, G. *Um novo modo de ser IECLB?* Estudos Teológicos/EST, 1994/34 (3): 58.

transporta os membros para as periferias das metrópoles e os espalha na imensidão do território nacional. Surgem pequenos núcleos de comunidades em lugares onde a IECLB até então não estava presente. As enormes distâncias, o pequeno número e a escassez de recursos se constituem em sérias dificuldades para a organização comunitária”¹²⁴¹.

Os que querem compreender esse fenômeno sentem-se aflitos diante da necessidade de apreensão dos fatos ligados a essa realidade, sobretudo os que determinam suas rápidas alterações e transformações. Desde muito cedo, a compreensão da estrutura das cidades se tornou uma urgência para os que buscavam formas de testemunhar a fé cristã nesse ambiente. “O cristianismo em seus primórdios proliferou antes em áreas urbanas. Tem uma conaturalidade com esse mundo. Sua ruralização veio depois. E impregnou-o de tal modo que hoje nos parece difícil pensá-lo fora desse paradigma”¹²⁴². No esforço de compreensão das cidades, acabamos nos defrontando com uma “teia de aranha tanto no seu interior como nas suas conexões com outras cidades. Simboliza a grande obra construtora do ser humano, revelando sua verdadeira natureza social”¹²⁴³.

5. Centros urbanos como parâmetro de pluralidade

A reflexão sobre esse tema responde a uma exigência existencial: a necessidade de compreender as regras, as lógicas e os cânones próprios da cidade. O contrário disso é “deixar-se levar pelo caudal urbano de maneira inexorável”, que dá a sensação de impotência e desperta a “consciência crítica que nos dá os limites do navegar na correnteza e a eventual necessidade de remar contra em termos éticos e de fé”¹²⁴⁴.

Sem condições de superar a expectativa da redenção pela etnia, sem muitas comunidades enraizadas em redes de relações locais e sem condições de sair de si, por ter parte significativa do seu aparato institucional situado nas regiões do país que receberam a imigração há quase dois séculos, a Igreja sente-se enfraquecida frente ao desafio de sua presença na sociedade brasileira, especialmente nas cidades. É o próprio Brakemeier, em texto recente, que enfaticamente afirma: “Igreja estagnada não tem futuro. De certa forma repete-se hoje a situação do século XVI, quando o clamor por reformas sacudia a Europa. O exemplo histórico ensina que a mera reafirmação da tradição e do *status quo* é perigosa. O imobilismo pode detonar em fatais conflitos. É o que vale para a sociedade global que anseia por ‘vias alternativas’ para ser viável”¹²⁴⁵.

Essa perspectiva fica acentuada quando se trata de descendentes de imigrantes europeus que viveram parte significativa da sua vida nas colônias. Diante da urgência do desafio e a partir da experiência pontifícia da presidência da Federação Luterana Mundial, Brakemeier usa os elementos de sua experiência para pensar em soluções urgentes, do chão de gente sofrida das diversas Igrejas luteranas por onde andou. Passou a ter claro para si que a IECLB deverá abrir suas portas. “Sem atrair novos membros não será possível desenvolver vida comunitária e construir igreja. A perda de membros que a IECLB sofre devido à migração precisa ser compensada pelos ganhos de outros. Isto não com os meios de proselitismo desleal e anti-ecumênico. Não se trata de engrossar as próprias fileiras com os fiéis conquistados de nossas igrejas irmãs. Trata-se, isto sim, de convidar o grande número daqueles que não são isto nem aquilo, os desarraigados, os que em nossa sociedade estão à procura de uma comunidade de fé que os acolha. Portanto devem ser construídas pontes entre pessoas de diversas origens étnicas, culturas e mentalidades”¹²⁴⁶, propôs.

Confrontada com a salvação que anuncia, com a tarefa de inculturar a fé e de testemunhá-la nos centros urbanos, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil indaga-se como conectar seu passado histórico aos desafios de inserção e interação com a sociedade brasileira.

¹²⁴¹ BRAKEMEIER, G. Igreja Evangélica..., p. 176. Brakemeier exerceu também a função de presidente do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Conic) e da Federação Luterana Mundial (FLM).

¹²⁴² LIBÂNIO, J. B. *As lógicas...*, p. 13.

¹²⁴³ *Ibidem*.

¹²⁴⁴ *Ibid*, p. 16.

¹²⁴⁵ BRAKEMEIER, G. A viabilidade da Igreja...

¹²⁴⁶ BRAKEMEIER, G. Igreja Evangélica... p. 176-7.

A Igreja de Jesus Cristo que desenvolve sua identidade a partir da mensagem que recebeu para anunciar deve lembrar-se sempre que a libertação que recebeu é graça e não resultado de seus próprios esforços. A ação de Cristo produz plena liberdade, inclusive *liberdade libertada*, que deve implicar, para todos os que fazem parte da caminhada da Igreja, um estado salvífico estável e mantido pelo Espírito Santo, que nos possibilita o agir ético frente à interpelação recebida. Descobrir-se justo e pecador simultaneamente não imobiliza e nem impulsiona a descansar nas glórias do passado, mas compromete com a salvação e os sinais do Reino no mundo.

6. A confissão como resposta à pluralidade

Para inculturar sua fé na realidade brasileira, em resposta à exigência do evangelho, o primeiro passo é se dar conta de que sua primeira preocupação deve ser o não-cristão. Ao priorizar o olhar para o outro, à sua frente, deve defrontar-se com a segunda questão: como devem viver os membros das comunidades cristãs para que os não-cristãos recebam o que Deus lhes envia através da comunidade eclesial? Se durante muito tempo a Igreja atendeu exclusivamente aos que pertenciam a ela, deve reavaliar sua função. A partir da missão de Deus e frente ao outro que a interpela deve assumir sua função precípua, criando as condições para que essas pessoas assumam a salvação como uma nova e profunda responsabilidade de quem se aproxima e se junta à caminhada.

Deve aprender a respeitar as diferentes culturas dos que dela se aproximam, reconhecendo os outros naquilo que os faz diferentes e os aceitando. Uma evangelização que visa a inculturação respeita a particularidade da outra pessoa, sua cosmovisão, sua estruturação social, sua atuação, seus sistemas éticos e seus códigos de convivência. Numa palavra: deseja introduzir o evangelho que lhe foi confiado dentro da alteridade cultural do outro.

A cidade se torna um *criterium* pastoral à medida que a Igreja volta o olhar para tradição bíblica para fazer tradição hoje. Deve aprender dos relatos bíblicos sobre o apóstolo Paulo, pessoa tipicamente urbana, haurindo a experiência do seu contato com as cidades da época e seus ambientes, que aparecem entre outras situações no uso de clichês da retórica grega, coletados em suas passagens pelo ginásio, pelo estádio ou na oficina de trabalho. A redescoberta das teias de relações locais urbanas, fundamentais ao testemunho do evangelho, bem como o contato de seres humanos livres, como base para a pregação, devem ser tomados em conta.

Precisará reavaliar o impacto do etno-luteranismo que experimentou e suas consequências para a participação de brasileiros e brasileiras em suas estruturas eclesiais. Deve aprender da experiência de comunidades independentes e baseadas em redes de relações locais, que apoiaram a abertura de um espaço de atuação exclusiva dos pastores. Será preciso incentivar essa marca do independentismo, comum às igrejas resultantes do processo denominado de *transplante*. “Não há que se duvidar”, escreveu A. Bündig, “que o verdadeiro respeito à tradição consiste em vivificá-la e projetá-la dinamicamente para adiante... é preciso saber verter o vinho velho em odres novos. Tarefa que impõe sempre um desafio à lucidez e à imaginação criadora”¹²⁴⁷.

João Batista Libânio observa que deve haver “uma recomposição da religião na sociedade pós-moderna que se manifesta entre outras maneiras por novas formas religiosas comunitárias, por uma florescência de grupos, redes e comunidades, no seio dos quais os indivíduos estabelecem intercâmbios, revalidam mutuamente suas experiências”¹²⁴⁸.

Deve basear-se nessas constatações para reavaliar hoje sua relação com seus obreiros e suas obreiras, em vista das situações já vividas nos primórdios. Quanto mais agirem com desenvoltura, respeitando competências e autonomias, tanto maior será sua contribuição a esta tarefa de ocupação de espaços nos centros urbanos. A *Ecclesia semper reformanda* “é a que está em constante busca desta equação (...) a eficácia da Igreja na história nem sempre se fez via adaptação, mas através de atos e disposições que contradizem as regras de sobrevivência institucional, como no ascetismo e no martírio”¹²⁴⁹.

¹²⁴⁷ WESTHELLE, V. Considerações... *Loc. cit.*, p. 78.

¹²⁴⁸ LIBÂNIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 182.

¹²⁴⁹ WESTHELLE, V. Missão e poder... p. 191.

Abstract

The crisis of mission in IECLB arises from difficulties in responding to the call of God. If the ecclesial identity is linked to the group, which appeared half a century after its arrival, or if it is related to Christ's message to other human beings, made unique objects of passionate love of God. If the ethnic element overcomes the confessional does not create the plural spaces required in urban centers and not 'break the fences that the evangelical community raised around her'. This need is due to the Brazilian economic development and growth that required displacement, disrupting the structure of the colonial model. To testify in the century XXI have to enter 'the *spider web* of city' and discover its 'connaturality with this world'.

Referências bibliográficas

BRAKEMEIER, Gottfried. *Um novo modo de ser IECLB?* Estudos Teológicos/EST, 1994/34 (3): 58.

_____. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas. In: BRAKEMEIER, G., ed.

Presença Luterana 1990. São Leopoldo, Sinodal, 1989, p. 176-95.

_____. A viabilidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB); apontamentos críticos. *Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro* (www.celurj.org.br/portugues/nucleorj.htm).

DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*; estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana

no Brasil. São Leopoldo, Sinodal, Porto Alegre, EST São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul, EDUCS, 1984.

EHLE, P. Inculturação: um desafio pastoral. *Revista Eclesiástica Brasileira/Vozes*, Petrópolis 1993/53 (3): 169.

LIBÂNIO, João B. *As lógicas da cidade*. São Paulo, Loyola, 2001.

_____. *A religião no início do milênio*. São Paulo, Loyola, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 144.

WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. *Estudos Teológicos/EST*, 1978/18

(2): 79-80.

REVELAÇÃO DIVINA E FINITUDE HUMANA – UMA PESQUISA SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FINITUDE E TRANSCENDÊNCIA EM PAUL TILLICH

ilvana Venancio¹²⁵⁰

O propósito desta pesquisa é trabalhar a relação entre a revelação de um Deus transcendente e o ser humano finito. Diante dessa proposta surgem algumas perguntas: como o ser humano finito, na existência, pode ter alguma relação com o transcendente? Como a revelação de Deus que é acolhida na realidade humana pode ser ouvida sem que seja confundida com os meios da mensagem? As estas perguntas apontam-se algumas delimitações: o conhecimento de Deus, condicionado pela finitude humana, corre o risco de se tornar um conhecimento como outro qualquer, pois a única maneira do ser humano conhecer a realidade a sua volta é sempre através da estrutura sujeito-objeto, mas Deus não pode ser um objeto entre outros, Deus é sempre sujeito. Sendo assim, a pesquisa propõe a teologia apofática como um caminho para que a revelação de Deus seja acolhida na fé sem tornar Deus objeto de idolatria e fanatismos.

Na teologia de Tillich, o ‘método da correlação’ é uma maneira de unir mensagem e situação, tendo como mérito a tese de que Deus não pode ser um ser entre outros seres e por isso não pode ser objeto do conhecimento humano, dentro da estrutura sujeito-objeto. O conhecimento de Deus não pode ser objetivado, como uma realidade que pode ser manipulada e apreendida em sua totalidade, pois o Deus revelado permanece sempre um mistério. Deus é espírito, e ele é livre para se manifestar e se esconder, quando quiser, e nenhum grupo religioso e nem mesmo uma teologia podem afirmar que desvendou o seu mistério e se autoproclamar o único portador da verdade, senão Deus deixaria de ser Deus. Se a teologia e os movimentos religiosos não internalizarem essa realidade corremos o risco de tornar a fé cristã num amontoado de asserções teológicas e de nos tornarmos dogmáticos ou pior, num futuro não muito distante, o Cristianismo fundamentalista poderá se tornar hegemônico, revelando seu caráter demoníaco e pouco evangélico. O interesse dessa pesquisa se insere justamente nessa linha de pensamento do teólogo alemão Paul Tillich. Se não temos um conhecimento objetivo de Deus, o símbolo se torna o lugar de excelência para ser o veículo e portador da linguagem da fé. Deus não pode ser objeto, como se fosse um *ISSO* separado de um *TU*¹²⁵¹. Com o método da correlação, o teólogo conclui que as perguntas originadas da existência humana não estão separadas da resposta. Pois “há uma interdependência mútua entre ‘Deus para nós’ e ‘nós para Deus’.” Isso significa que a teologia fundamenta as perguntas que estão implícitas na existência humana, e formula respostas implícitas na auto-comunicação divina¹²⁵².

¹²⁵⁰ Aluna do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Puc-Rio. Bolsista da Capes. s.venancio@ig.com.br

¹²⁵¹ Martin Buber vê a presença do ser humano no mundo e a sua relação com ele, através das palavras princípios EU-TU e EU-ISSO. “As palavras princípios não exprimem algo que pudesse existir fora delas, Mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras são proferidas pelo ser. (...) A palavra princípio EU-ISSO não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade. A palavra-princípio EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade.” Ao pronunciar EU-ISSO o experimentador não participa do mundo, não entra em relação com ele, só a palavra princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação. Cf. MARTIN, Buber. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1974, pp 3-6.

¹²⁵² TILLICH, Paul. 2005, p 75.

O método da correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. (...) Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre os conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino (...)¹²⁵³.

A questão fundamental proposta por Tillich no método da correlação é: pode a mensagem cristã ser adaptada à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único? Alguns teólogos consideram essa tarefa impossível, mas a maioria dos teólogos considera essa possibilidade positivamente. “Mas o esforço contínuo daqueles que tentam encontrar uma união, uma ‘síntese’, tem mantido a teologia viva. Sem, eles o Cristianismo tradicional teria se tornado estreito e supersticioso.”¹²⁵⁴ Sendo assim, a teologia sistemática, que usa o método da correlação, fundamenta as perguntas implícitas na existência humana e dá as respostas a partir da revelação. Se nem a ortodoxia e nem o fundamentalismo tiveram a capacidade de responder as perguntas implícitas na existência, o método da correlação proposto por Tillich tem a missão de unir razão e fé, filosofia e teologia e promover o diálogo entre “situação” e mensagem. Poderíamos nos perguntar, então: qual é a pergunta que está implícita na existência humana? As perguntas que brotam da existência humana são as perguntas geradas pela finitude. O ser humano concreto com suas dores e limitações levanta as questões e Deus é a resposta. Para Tillich, Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. O ser humano constantemente ameaçado pelo não-ser, realidade que implica a existência humana, tem em Deus o poder infinito que dá a coragem para vencer essas constantes ameaças. O ser humano ameaçado pelo não-ser, pela possibilidade de deixar de existir, é alguém que se vê separado daquilo que essencialmente ele pertence.

Finitude e separação

A falta de uma teologia apologética¹²⁵⁵ e os freqüentes ataques a possibilidade da razão em conhecer idéias religiosas como a realidade de Deus, a idéia de liberdade e o conceito de imortalidade da alma, fizeram com que a teologia cristã se sentisse ameaçada, refugiando-se em dogmatismos e fundamentalismos. Atitudes como estas são fruto de um dualismo herdado da filosofia moderna que separa o finito do infinito, Deus e mundo. O dualismo que separa Deus e mundo está presente na crítica de Kant sobre a impossibilidade da mente finita alcançar o infinito. *Para entender melhor o problema da finitude da razão é necessário conhecer as opiniões de Nicolau de Cusa e do próprio Kant sobre o assunto:*

A natureza da razão finita é descrita de forma clássica por Nicolau de Cusa e Imanuel Kant. O primeiro fala da docta ignorantia, a “ignorância esclarecida”, que reconhece a finitude da razão humana e sua incapacidade de compreender seu próprio fundamento infinito. Mas, ao reconhecer esta situação, o ser humano tem, ao mesmo tempo, a

¹²⁵³ TILLICH, Paul, 2005, pp 78-79.

¹²⁵⁴ TILLICH, Paul. 2005, p 25.

¹²⁵⁵ A apologética pressupõe o diálogo, com os que estão a sua volta, assim como fizeram os padres apologetas, ao traduzirem a fé cristã para o universo helênico. A teologia que possui uma dimensão apologética ao fazer uma ponte com a realidade a sua volta, pode fazer aquilo que é próprio da sua vocação, que é o anúncio da mensagem, o querigma. É para fazer uma teologia com um olhar para o mundo, aberto ao novo, sem abrir mão do que é fundamental na mensagem cristã, é o que Paul Tillich pretende fazer ao destacar a importância da apologética na teologia cristã. Toda teologia nasce da terra, da cultura, como uma resposta a problemas concretos, levantados num determinado lugar, numa determinada situação social e existencial. Foi assim que nasceu a teologia apologética dos Pais da Igreja, uma teologia que responde a situações oriundas da realidade. Uma teologia que soube compreender muito bem a sua época e encontrou na mediação cultural do helenismo uma ótima oportunidade para dialogar com seus contemporâneos. A filosofia helênica forneceu à teologia da patrística a linguagem apropriada para comunicar a fé e defender a igreja cristã dos ataques externos e internos. Segundo o teólogo teuto-americano Paul Tillich, o movimento apologético pode ser entendido como nascimento de uma teologia cristã mais elaborada. “O Cristianismo precisava de apologética por diferentes razões. *Apologia* significa resposta ou pergunta ao juiz de um tribunal, da parte do acusado... o cristianismo teve que se expressar em forma de resposta a certas acusações particulares”, afirma o teólogo.

consciência do infinito que está presente em todo finito, embora o transcenda infinitamente (...) A finitude é essencial para a razão, assim como é para tudo o que participa do ser. A estrutura desta finitude está descrita da forma mais profunda e completa nas Críticas de Kant. As categorias da experiência são categorias da finitude. (...) Mas capacitam o ser humano a apreender o seu mundo, a totalidade dos fenômenos que se apresentam a ele e constituem sua experiência efetiva. A principal categoria da finitude é o tempo. Ser finito significa ser temporal. A razão não pode romper os limites da temporalidade e alcançar o eterno, como tampouco pode romper os limites da causalidade, do espaço e da substância para alcançar a causa primeira, o espaço absoluto, a substância universal. Até aqui, a situação é exatamente a mesma que descreve Nicolau de Cusa: mediante a análise da estrutura categórica da razão, o ser humano descobre a finitude que está aprisionada. Ele descobre também que sua razão não aceita esta prisão e tenta apreender o infinito com as categorias da finitude, o realmente real com as categorias da experiência, e que ela necessariamente fracassa¹²⁵⁶.

O ser humano preso na sua finitude percebe-se como alguém voltado para o infinito. Mas esse infinito, realmente real, só pode ser apreendido por categorias finitas o que leva a tarefa a um total fracasso. Pois o mistério não pode ser apreendido em categorias humanas, em linguagem comum, “porque está linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele¹²⁵⁷”. Se o Deus revelado, mas que sempre permanece mistério for apreendido em linguagem comum, ele corre o risco de ser mal compreendido, de sofrer reducionismos e pode até mesmo ser profanado. A história da teologia já demonstrou em vários momentos, como a confusão entre a linguagem teológica e o conteúdo da mensagem, causou danos a comunhão da igreja. A confusão entre linguagem teológica, ou a mediação cultural, que expressa a revelação tem sido ao longo da história um lugar propício para a intolerância religiosa e cisões. O mistério não pode ser expressado em linguagem comum, pois o mistério só diz em poesia¹²⁵⁸. Sendo assim o símbolo se torna o lugar de excelência para falar de Deus.

Antes da modernidade a teologia cristã, como na síntese de Tomás de Aquino¹²⁵⁹, concebia dois caminhos diferentes para se chegar ao conhecimento de Deus, um da razão e outro da fé, sem ambigüidades e nem separação. Hoje, no entanto, essa síntese foi quebrada e existe um dualismo enorme que separam essas duas dimensões, presentes no ser humano. O que a história da filosofia desuniu, Tillich deseja unir, numa nova síntese, no seu método da

¹²⁵⁶ TILLICH, Paul. 2005, pp 95-96.

¹²⁵⁷ TILLICH, Paul. 2005, p 121.

¹²⁵⁸ “Portanto, o trabalho aqui apresentado (com) centra-se num problema metodológico insolúvel, já que este trabalho se propõe a executar o inexecutável, ou seja: se propõe como discurso sobre a experiência do Sagrado. Se essa experiência for apreendida e compreendida (talvez fosse mais adequado dizer não com-preendida, mas com-vida) em seu mais próprio sentido e vigor, - então este discurso que se propõe apresentá-la deve necessariamente frustrar-se enquanto discurso. (...) Mas o Sagrado (ou melhor: o Numinoso), sobre o qual este trabalho propõe-se constituir-se um discurso, é uma qualificação especial a que podem servir de suporte determinados objetos. Se esta qualificação especial constituída pelo Numinoso é que é indizível (e, por conseqüência, a especial qualidade da experiência humana desta qualificação constituída pelo Numinoso), - não é absolutamente indizível o objeto que suporta a qualificação de *numinoso*; esse objeto pode ser dito, descrito e definido. – Por conseguinte, além de se propor a consecução do que não se deve (porque não se pode) conseguir (i.e., dizer o indizível), este trabalho se propõe apresentar, por meio de uma descrição, determinados objetos enquanto suportes desta inexprimível qualificação que é o numinoso. Assim, este trabalho se propõe descrever a linguagem enquanto objeto de uma experiência numinosa... A linguagem é, neste caso, a linguagem do aedo, i.e., a canção – uma canção que ao mesmo tempo é veículo de uma concepção do mundo e suporte de uma experiência numinosa. (A experiência da poesia, do símbolo e do mito, grifo meu). Palavras Jaa Torrano num estudo e tradução da Teogonia de Hesíodo. Cf.: HESÍODO. *Teogonia – A Origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo; Iluminuras, 2009, pp 13-14.

¹²⁵⁹ “(...) o ser humano, por sua natureza, é projetado para um conhecimento que ultrapassa os seus próprios limites e, em conseqüência disso, não existe, para Tomás, nenhuma oposição entre filosofia e teologia, mas a graça sobrenatural completa a natureza do ser humano, e isso, significa, também, que à razão natural é conferida a posição de servidora da fé. Cf.: PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia - Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008, p 23.

correlação. Sendo assim, vale abordar, de maneira breve, as mudanças no pensamento moderno e suas conseqüências para a fé cristã.

O mundo pré-moderno entrou em crise com o início da modernidade e com a dúvida metódica de Descartes, que ao duvidar de tudo, ele só não podia duvidar de que era ele quem duvidava. Sendo assim, a filosofia moderna põe o sujeito no centro de tudo, mudando também o objeto da teologia. A realidade humana, suas relações, e suas realizações na história passam a ter um significado importante para o pensamento teológico. De um mundo penetrado por forças superiores que moviam os astros, intervindo na história humana, com castigos e recompensas, como se dava no universo homérico, a modernidade propõe um mundo fechado¹²⁶⁰. A modernidade propõe um mundo totalmente entregue a si mesmo, autônomo de Deus, sem a interferência divina. E os teólogos precisam responder a isso sem deixar de fazer teologia. A crença moderna, num mundo sem a presença de Deus, fez com que muitos acreditassem na idéia de “um Deus fora do mundo”¹²⁶¹. Essa concepção traz conseqüências práticas para a teologia, como a idéia de um Deus intervencionista, como se pode observar nas palavras de Paul Tillich.

A base da teologia do iluminismo era a separação entre Deus e o mundo, entre Deus e o homem. O deísmo inglês já o prenunciara. O deísmo (...) Era uma filosofia da religião onde a existência de Deus se estabelecia pela teologia natural, mas de tal modo que não interferisse nas atividades da sociedade burguesa. Esse era importante pré-requisito para a admissão da existência de Deus, Se Deus pudesse interferir de alguma forma, não seria então reconhecido como tal. Deus foi, então, posto ao lado do mundo como o seu criador ou como o relojoeiro – imagem bastante usada – que depois de ter feito o relógio dera-lhe corda e deixava que funcionasse sem a sua intervenção constante. (...) O principio fundamental de que Deus existe ao lado do mundo era aceito tanto pelos racionalistas consistentes como pelos sobrenaturalistas. Contra o principio deísta de um Deus existindo ao lado do mundo, nunca interferindo no mundo, como diriam os racionalistas, ou interferindo ocasionalmente, como queriam os sobrenaturalistas (...).¹²⁶²

Na visão de Paul Tillich boa parte da teologia protestante, incluindo Karl Barth aceitou a crítica da modernidade à religião e pensaram as suas teologias com a concepção de ‘um Deus fora do mundo’. Esse mundo, então, não teria, mas a presença de Deus, mas seria um universo fechado, que eventualmente, por intervenções sobrenaturais, criaturas divinas ou o próprio Deus, visitariam o mundo, de vez em quando, para trazerem suas dádivas, juízos e compensações. Nesse pensamento, Deus aparece como um “arquiteto ou relojoeiro”, do deísmo inglês, o que seria um intervencionismo deísta, onde prevalece a imagem de um Deus intervencionista, deus *ex-machina* (K. Barth). Um Deus passivo que não se mistura com a história humana, exemplo do dualismo entre Deus e mundo, o mesmo que gera outros dualismos, como a separação entre natureza e graça, entre sagrado e profano, ou entre religião e cultura. Para Tillich, poucos foram os teólogos que não aceitaram essa interpretação da realidade.

“A mente finita não podia alcançar o infinito. Este argumento passou a ser aceito por quase todos os pensadores dos séculos dezenove e vinte. (...) Os poucos teólogos que não o aceitaram na íntegra, pelo menos modificaram-no para tentar salvar ainda o que poderia ter sobrado da teologia natural depois do tremendo ataque de Kant. Até Karl Barth, tão

¹²⁶⁰ Neste mundo fechado, “permaneceria apenas a religião razoável do progresso, a crença num Deus lá fora, que não se preocupa muito com o mundo que criou. Nesse mundo entregue ao seu próprio comando, persistiam certas exigências morais em termos de justiça e de estabilidade burguesas.”, diz Tillich. Cf.: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986, p 66.

¹²⁶¹ Para Andrés Torres Queiruga, a idéia de um Deus fora do mundo está muito presente no Cristianismo contemporâneo. “Em uma mentalidade mais ou menos ‘mitológica a transcendência divina, embora imaginada como alta e distante no céu, era compensada pela total permeabilidade do mundo às contínuas influências ‘sobrenaturais... É evidente que se impõe uma inversão radical. Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profunda e originária; não tem de intervir, pois é sua própria ação que está sustentando e promovendo tudo; não acode e intervém quando é chamado, porque é Ele quem, desde sempre, está convocando e solicitando nossa colaboração.” Cf.: QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003, p 30.

¹²⁶² TILLICH, Paul, 1986, pp 102-103.

firmemente ancorado na tradição clássica, aceitou plenamente a crítica da teologia natural elaborada por Kant”¹²⁶³.

Tillich explica a contradição da concepção de um Deus fora do mundo através da idéia de panenteísmo¹²⁶⁴ inspirado em Espinosa. A metafísica de Espinosa pensa a estrutura da realidade baseando-se num monismo panenteísta¹²⁶⁵. “Essa tese consiste na afirmação da existência de uma única substância na Natureza, substância que Espinosa caracteriza como absolutamente infinita e idêntica a Deus¹²⁶⁶”. Se tudo o que existe na natureza é uma substância ou modo da substância divina, todas as coisas finitas são modificações imanentes dessa substância e por isso não podem existir e nem ser concebidas sem ela¹²⁶⁷.

De qualquer forma, essa idéia se achava no princípio da identidade contra o princípio do distanciamento e da separação no iluminismo. Deus esta aqui e agora. Está nas profundezas de tudo o que existe. Não é igual a todas as coisas, das quais é fundamento e unidade, e não soma de todos os particulares. Não conheço nenhum filósofo na inteira história da filosofia que tenha afirmado que Deus é a soma de todos os particulares. (...) Sempre que alguém houve a respeito do princípio da identidade, vai logo dizendo que se trata de panteísmo (...)”¹²⁶⁸.

Paul Tillich parte do princípio de que Deus não está fora do mundo, pois ele é o fundamento de todas as coisas que existem¹²⁶⁹. No seu terceiro livro, sobre a história do pensamento cristão, intitulado *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, Tillich levanta a questão de que o princípio da identidade em contraste com o princípio do dualismo permitiu que Schleiermacher criasse uma nova maneira de compreender a religião. No livro *Sobre a Religião*, título da edição em português, segundo Tillich, Schleiermacher faz teologia apologética. Em forma de discurso, ele fala aos críticos da religião, sobre a atitude de terem incentivado a idéia de um Deus fora do mundo. “(...) Para o Ser eterno e sagrado que reside segundo vós para além do mundo, não se deixa margem alguma e que não sentis nada a respeito dele nem com ele”¹²⁷⁰. Schleiermacher continua dizendo que depois de “haveis conseguido fazer tão rica e polifacetada a vida terrena que já não necessitais da eternidade, e depois de vós haverdes criado um universo, vos sentis dispensados de pensar nele como vosso criador”. O caráter apologético da Teologia de Schleiermacher ficava claro logo no título em inglês *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*¹²⁷¹.

A teologia de Schleiermacher era assim. Respondia aos detratores da religião entre as pessoas cultas, como dizia o próprio título do livro. E dessa teologia apologética surgiram novas possibilidades. O argumento de Schleiermacher nessa obra é o seguinte: O conhecimento teórico de tipo deísta, - racionalista ou sobrenaturalista, - e a obediência moral do tipo kantiano, pressupõe uma ruptura entre sujeito e objeto. Aqui estou eu, o sujeito, e lá adiante está Deus o objeto. Ele é apenas um objeto para mim, e eu sou um objeto para ele. Temos aí diferença, distanciamento e não envolvimento. Mas essa

¹²⁶³ TILLICH, Paul, 1986, p 79.

¹²⁶⁴ No panenteísmo, todas as coisas estão na divindade, são abarcadas por ela, identificam-se (ponto em comum com o panteísmo), mas a divindade é, além disso, algo além de todas as coisas, transcendente a elas, sem necessariamente perder sua unidade.

¹²⁶⁵ GLEIZER, Marcos André. Espinosa. In: PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos- Clássicos da Filosofia. Vol I. De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2008, pp 238-261, p 242.

¹²⁶⁶ GLEIZER, Marcos, 2008, p 242.

¹²⁶⁷ GLEIZER, Marcos, 2008, p 242.

¹²⁶⁸ TILLICH, Paul, 1986, 104.

¹²⁶⁹ TILLICH, Paul, 1986, 104.

¹²⁷⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. SP: Editora Cristã Novo Século, 2000, p 7.

¹²⁷¹ Sobre a Religião, discursos dirigidos a seus detratores culturalizados.

diferença precisa ser superada no poder do princípio da identidade. Essa identidade está em nós.¹²⁷²

Porém, Tillich detecta um grande erro de Schleiermacher ao empregar o termo “sentimento” a essa experiência de identidade. Pois logo, os psicólogos entenderam esse sentimento, como uma emoção subjetiva. Schleiermacher deveria ter falado sobre o impacto produzido pelo universo em nós, de acordo com Tillich, ao invés de ter falado sobre sentimento. Esse impacto é capaz de transcender a separação entre sujeito e objeto. Essa intuição ele poderia ter chamado de divinação, termo que deriva do divino, ou seja, que significa a percepção imediata de Deus em nós¹²⁷³. “Quer dizer que existe uma percepção imediata daquilo que transcende o sujeito e o objeto, que é o fundamento de tudo o que existe, dentro de nós”¹²⁷⁴. Essa experiência também pode ser chamada de experiência mística, pois pressupõe a presença do infinito no finito, e o abismo entre sujeito e objeto é transcendido. Mesmo que o encontro com o fundamento divino seja dado na situação existencial do ser humano, tendo diante de si os limites da finitude e da alienação humana, ela é uma experiência válida¹²⁷⁵. Assim como em Schleiermacher a teologia de Tillich também possui um caráter místico muito presente e embora a mística do teólogo da cultura exija uma mediação racional da experiência, o êxtase místico não nega a razão. “O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto”¹²⁷⁶.

Após essa crítica ao racionalismo iluminista, convém lembrar que a pesquisa se ocupará de uma das reações a esse movimento, que é a resposta existencialista. Não se trata, no entanto, de perpassar toda a filosofia existencialista, mas de fazer essa abordagem na perspectiva do existencialismo de Paul Tillich. Vale notar então, que apesar da crítica de Tillich ao iluminismo e a Teologia liberal, ele considera que iluminismo tem algo a acrescentar ao pensamento cristão. E como teólogo e filósofo isso não poderia ser diferente. Pois, para falar da revelação de Deus no mundo contemporâneo, o teólogo deve ser alguém aberto ao futuro e acolher as críticas do mundo externo. Uma teologia que não traz para dentro do seu interior a dimensão crítica e autocrítica típica da racionalidade corre o risco de se tornar demoníaca, como diria Tillich. A autocrítica é fundamental para que a teologia ou a igreja não tomem o lugar do que é realmente incondicional. Para Tillich, não só de dicotomias vivem as relações entre iluminismo e teologia. Pois, a base crítica do cristianismo e do iluminismo se encontram, em relação ao lugar do mito e do culto, mesmo que partam de lugares diferentes.

O Cristianismo e o iluminismo concordam no julgamento de que não deveria haver nem mito e nem culto, mas partem de pressupostos diferentes. O cristianismo vislumbra um estado sem mito e se culto, potencialmente no “começo” e efetivamente no “fim”, fragmentariamente e por antecipação no fluxo do tempo. [Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro. AP 21: 22]. O iluminismo vê o fim do culto e do mito num futuro novo, quando o conhecimento racional tiver vencido o mito e a moral racional tiver vencido o culto. O iluminismo e o racionalismo confundem a natureza essencial da razão com a situação da razão na existência. Essencialmente a razão é transparente à profundidade em cada um de seus atos e processos. Na existência a transparência é substituída pelo mito e pelo culto.¹²⁷⁷

¹²⁷² TILLICH, Paul, 1986, p 105.

¹²⁷³ Ibid.

¹²⁷⁴ Ibid.

¹²⁷⁵ TILLICH, Paul, 2005, p 685.

¹²⁷⁶ Ibid, p 124.

¹²⁷⁷ O teólogo continua dizendo: “(...) ou o mito e o culto são âmbitos especiais da razão junto com outros âmbitos ou representam a profundidade de forma simbólica. Se os considerarmos como funções especiais que se agregam às outras, eles se acham em conflito sem fim e insolúvel com essas outras funções, São tragadas por elas, relegados à categoria de sentimentos irracionais ou tolerados como corpos estranhos, heterônomos e destrutivos, dentro da estrutura da razão. Se, contudo, considerarmos o mito e o culto como expressões da profundidade da razão em forma simbólica, eles se encontram numa dimensão onde não é possível nenhuma interferência com as funções próprias da razão”. Cf.: Voltaremos a este assunto quando falarmos sobre a razão.

Se na razão essencial o ser humano tem um acesso direto às realidades divinas, sem qualquer medição do culto ou do mito, na existência esse ser humano finito precisa desses elementos para ter acesso ao sagrado. Mas aquilo que para o Cristianismo tem uma dimensão escatológica, no iluminismo é visto como um processo evolutivo, resultado do progresso da razão. O otimismo do pensamento iluminista em relação ao ser humano e a tendência de confundir a bondade essencial do ser humano, com aquilo que ele é na existência levaram a várias tentativas de minimizar a capacidade do homem de fazer o mal. De acordo com o racionalismo iluminista, a diferença entre a essência humana, e seu atraso na existência, será reparada através da educação e do progresso da razão. A história mostrou que não foi bem assim e duas grandes guerras foi o divisor de águas. Por mais que se queira harmonizar a bondade essencial do ser humano com a sua realidade na existência é fato que o ser humano marcado pela finitude é um ser limitado e pecador, basta olhar para o desabafo de Paulo: “... não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço.” (Rm 7: 19).

A respeito da distância entre ser essencial e ser na existência é importante conhecer a opinião de Tillich sobre como ele se autocompreendia como teólogo e filósofo. O teólogo teuto-americano, Paul Tillich se auto-definia como cinquenta por cento existencialista e cinquenta por cento essencialista. A conhecida frase do teólogo da cultura transpassa a sua teologia e isso inclui o seu entendimento de revelação, da finitude humana, da fé e também diz respeito à pergunta pela revelação.

Muita gente me pergunta se eu sou um teólogo existencialista, e a minha resposta é curta. Eu digo, “cinquenta por cento”. Quero dizer que para mim o essencialismo e o existencialismo andam juntos. O puro essencialismo é impossível para quem se envolve pessoalmente na situação humana e não pretende se sentar-se no trono Deus como Hegel, ao construir a história do mundo chegando à consumação, em princípio, na sua filosofia. Era a arrogância metafísica do puro essencialismo. Pois o mundo continua aberto ao futuro, e não estamos sentados no trono de Deus, como dizia Karl Barth na sua famosa sentença: Deus está no céu, e o homem na terra.¹²⁷⁸

Para o teólogo, seria impossível um puro essencialismo, assim como o puro existencialismo, pois usamos sempre a linguagem para descrever a existência. “Ora a linguagem trata de universais. Ao empregar universais, a linguagem, pela própria natureza, é essencialista e não pode fugir disso”.¹²⁷⁹ Na sua ontologia-existencial, Tillich se pergunta pelo ser na existência, levando em consideração uma realidade essencial voltada para Deus. Sobre o existencialismo¹²⁸⁰, diz Tillich, não se trata de diferenciar o existencialismo como sendo ateu ou cristão, mas perceber que ele nos fornece uma análise do que significa existir. Quando Sartre diz, por exemplo, que a existência precede a essência, ele quer dizer com isso que não existe nada

¹²⁷⁸ TILLICH, Paul, 1986, p 226.

¹²⁷⁹ IBID.

¹²⁸⁰ “O existencialismo assumiu diversas formas; contudo, todas elas ao menos em seu ponto de partida, têm uma inspiração fundamental comum que pode ser expressa quando se diz que a existência é a busca do ser no qual o homem individual está diretamente empenhado. (...) A filosofia é a busca que o indivíduo faz do ser que lhe é próprio e é, por este motivo e ao mesmo tempo, decisão a respeito desse ser. A primeira polemica do existencialismo é contra a consideração objetiva do homem e de sua existência, quer dizer, contra a pretensão de conhecer o homem assim como se conhece qualquer uma das coisas no mundo. (...) A impossibilidade fundamental de o homem se conhecer e de a busca de seu ser poder ser reduzida a conhecimento está no fato de que o conhecimento supõe que o eu e o mundo já estejam constituídos em sua separação, ao passo que a busca do ser inclui o problema de sua constituição. O conhecimento sempre apresenta uma situação polarizada na qual o objeto se distingue e se opõe ao sujeito; ele supõe a totalidade da qual o objeto fazem parte em sua polarização correlativa. Mas, por sua vez, essa totalidade – o mundo – não pode ser objeto do conhecimento. A razão de haver um mundo e de eu, no ato de conhecer, me enraizar nele – é um problema ao qual o conhecimento dá origem, mas não pode resolver. (...) O ser, em busca do qual vai o homem na existência, não é um objeto cuja natureza ele deve limitar-se a indagar e a reconhecer, mas lhe apresenta uma escolha diante da qual ele tem de decidir. (...) A segunda polêmica do existencialismo é contra a consideração subjetivista do ser, ou seja, contra a imanência do ser no sujeito. Por essa imanência, o sujeito se universaliza e se despersonaliza: um sujeito ao qual todo o ser seja imanente é uma razão ou pensamento universal no qual está plenamente resolvida a existência do indivíduo concreto. Cf.: ABBAGNANO, Nicola. Introdução ao existencialismo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp 41-42.

essencialmente que pré-determine o que o ser humano é, ele se constrói na história com seus erros e acertos. Nas palavras de Jean-Paul Sartre:

O existencialismo ateu, que eu represento é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber.¹²⁸¹

O ser humano visto por uma perspectiva existencialista é alguém chamado a construir a si mesmo, tendo diante de si a sua liberdade que inclui a deliberação e isso implica no uso da decisão e da responsabilidade. Na ontologia de Tillich, o existencialismo só é possível porque existe um todo maior, que estrutura o ser humano numa moldura na existência, a partir de uma dimensão essencial que reflete a bondade essencial deste¹²⁸². Neste sentido, Tillich é essencialista, mas não pode haver nenhuma surpresa nesta constatação, pois o próprio teólogo se definia assim. Falar, então, de alienação existencial, tentativa de Paul Tillich de conciliar a concepção da teologia clássica de pecado original, retirado da filosofia (Hegel), só é possível reunindo essencialismo e existencialismo. Para Tillich, alguns mitos pretendem explicar a distancia que há entre a bondade criada e a realidade experimentada. O mito da queda, nas histórias de Adão e Eva, a história de Caim e Abel e o mito platônico da queda das almas, demonstram, segundo Tillich que há uma separação entre a bondade essencial, original do ser humano e a realidade do ser humano na existência. O mito é uma função da profundidade da razão, mas como a profundidade da razão, que só é transparente na razão essencial, está oculta na razão na existência, ela aparece de forma simbólica e por isso não pode ser questionada pela razão técnica.¹²⁸³

O mito com esse caráter simbólico tem a finalidade de revelar realidades mais profundas que tem a ver com questões que marcam a vida de mulheres e homens, como a questão da angústia, do pecado e da finitude. Portanto, se a finitude da razão ou a douta ignorância impedem que Deus seja objeto do conhecimento humano (Cusa), mas se torna algo que podemos pensar e experienciar, através da razão prática (Kant), a realidade divina se torna uma realidade transparente a nós por meio dos símbolos. O mito e os símbolos também, nos mostram que na existência o ser humano está separado de sua essência. No mito bíblico da queda, todos os males e limitações da vida criada são conseqüências da escolha moral de Adão. No Édem, assim como em Platão, ainda numa forma mitologizada, aparece a ‘transição da essência para a existência’. A queda se configura como uma ruptura entre a bondade essencial original e a existência com suas limitações e finitude. Para Tillich, o símbolo da queda transcende o seu significado e possui uma significação antropológica universal.

O símbolo da “queda” é um capítulo decisivo da tradição cristã. Embora habitualmente associada ao relato bíblico da “queda de Adão”, seu significado transcende o mito da queda de Adão e adquire significação antropológica universal. O literalismo bíblico prestou um nítido desserviço ao cristianismo quando identificou a ênfase cristã no símbolo da queda com a interpretação literalista de Gênesis. A teologia não necessita

¹²⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p 12.

¹²⁸² TILLICH, Paul, 1986, p 226.

¹²⁸³ “A profundidade da razão é aquela característica da razão que explica duas funções da mente humana, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar ou negar, porque apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem ser derivada de elementos psicológicos ou sociológicos pré-racionais. O mito não é ciência primitiva, nem culto é moralidade primitiva. Seu conteúdo, assim como a atitude das pessoas frente a eles, revela elementos de infinitude que exprimem preocupação última.” Cf.: TILLICH, Paul, 2005, p 93-94.

tomar o literalismo a sério, mas temos que compreender o quanto seu impacto prejudicou a tarefa apologética da igreja cristã. Com toda a clareza e sem ambigüidade, a teologia deve representar “a queda” como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como o relato de um evento que aconteceu “muito tempo atrás”.¹²⁸⁴

É na história humana e não fora dela, que o ser humano também se percebe como alguém separado do seu ser essencial, uma realidade que é captada nos relatos dos mitos. Esta realidade existencial é percebida de uma maneira muito mais realista nos relatos dos mitos do que na visão otimista do iluminismo. A ontologia de Tillich percebe o ser humano como alguém que se constrói na história, mas é sempre um ser ameaçado pelo não-ser. Este ser humano, toda vez que se pergunta pelo ser, não consegue escapar da ameaça de desaparecer no abismo do não-ser. A fé seria, então, o ato de coragem de assumir o não-ser, da culpa e da finitude humana. Ser finito é ter diante de si a categoria do tempo. E tempo implica a perspectiva de um passado que não existe mais e de um futuro que não veio¹²⁸⁵. Sendo assim, a existência humana é marcada pelo presente. Mas este presente se configura como ilusão, pois é constantemente ameaçado pelo não-ser. O ser humano é o único animal que sabe que vai morrer.

O que é significativo aqui não é o temor da morte, isto é, o momento de morrer. É angústia de ter que morrer que revela o caráter ontológico do tempo. Na angústia de ter que morrer o não-ser é experimentado “de dentro”. Está angústia está potencialmente presente em todos os momentos. Ela impregna a totalidade do ser humano; modela a alma e o corpo e determina a vida espiritual; pertence ao caráter criado do ser, sem ser conseqüência da alienação e pecado.¹²⁸⁶

O ser humano é um ser marcado pela finitude, essa é a condição de ser criatura e como afirmou Tillich não é uma conseqüência direta da alienação e do pecado. Sendo assim, existir implica em finitude e separação, como conseqüência da situação de ser criatura. Estar fora da essência é o que significava a palavra existência. “O significado etimológico do verbo ‘existir’, em latim *existere* é ‘estar fora de’.”¹²⁸⁷ Mas a pergunta é “estar fora de quê? Estar fora do não-ser é a resposta. Tillich vai buscar nos gregos a chave para sua análise etimológica da palavra existir. Para os gregos há duas concepções de não-ser, uma que significa o *ouk on*, que quer dizer o não-ser absoluto e o *me on*, que significa o não-ser relativo. Estar fora do não ser, significa que ao encontramos algo na realidade, ele está fora do não-ser absoluto, para ser alguma coisa, mas não está completamente fora do não-ser. Isso implica que ele está ao mesmo tempo no ser e no não-ser. “Existir, então, significaria estar fora do seu próprio não-ser.”¹²⁸⁸ Ser alguma coisa é sempre não-ser outra coisa, pois ser finito é ser ameaçado pelo não-ser.

O chamado argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude. Ele mostra que a consciência do infinito está incluída na consciência da finitude do ser humano. O ser humano sabe que é finito, que está excluído de uma infinitude que, não obstante, lhe pertence. Ele está consciente de sua infinitude potencial, ao mesmo tempo em que está consciente de sua finitude efetiva. Se ele fosse o que essencialmente é, se sua potencialidade fosse idêntica à sua realidade afetiva, não surgiria a questão do infinito. Mitologicamente falando, Adão, antes da queda vivia em uma união essencial com Deus, embora não testada e por isso ainda não decidida. Mas não é esta a situação do ser humano, nem a situação do que quer que exista. O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir a angústia. Ele pode formular esta dupla pergunta, porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial.¹²⁸⁹

¹²⁸⁴ TILLICH, Paul, 2005, p 324.

¹²⁸⁵ Ibid., p 201.

¹²⁸⁶ Ibid., p 201-202.

¹²⁸⁷ Ibid., p 316.

¹²⁸⁸ Ibid., p 316.

¹²⁸⁹ Ibid., p 214.

O propósito deste, primeiro capítulo, é desenvolver a questão da finitude humana em relação a questão de Deus e para que isso aconteça nunca é demais afirmar que Deus é a resposta a pergunta implícita na finitude humana, pois é a finitude do ser que nos conduz a Deus¹²⁹⁰. A questão do ser¹²⁹¹, então, se torna um tema relevante para a teologia, mesmo não sendo um tema originário desse pensamento. A teologia irá se refugiar na filosofia para usar e trabalhar essa questão. Para falar de sua ontologia existencial, Tillich não usa o conceito de metafísica ou “filosofia primeira” por achar esses termos ambíguos e vai propor o conceito de ontologia e vai explicá-lo:

A questão ontológica é a seguinte: o que é o ser-em-si? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto e nem abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente e, às vezes, até explicitamente, quando dizemos que algo é? A filosofia levanta a questão do ser como ser. Ela investiga o caráter de tudo o que é, na medida em que é. Esta é sua tarefa básica, e a resposta que formula determina a análise de todas as formas especiais do ser. Isto é a “filosofia primeira” ou, se ainda pudéssemos usar o termo “metafísica”. Mas como as conotações do termo “metafísica” tornam o seu uso ambíguo, é preferível usar o termo “ontologia”¹²⁹².

Embora Tillich queira fugir do termo metafísica, segundo o professor Cláudio Carvalhaes, a onto-teologia de Tillich é resultado da metafísica aristotélica e platônica, fruto da influência dessas teorias no pensamento Ocidental “A ontologia de Tillich está alicerçada em conceitos metafísicos e em pressupostos teístas de Deus¹²⁹³”. O professor continua em seu artigo cujo título é “*Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*”, dizendo que as teologias pós-modernas tentam subverter completamente essa perspectiva, não considerando mais as questões da onto-teologia, ou seja, a questão de Deus e do ser como temas centrais. “Até mesmo Heidegger, com sua formação teológica, e de quem Tillich deriva sua ontologia, disse que a noção do ser não é mais importante para a teologia”¹²⁹⁴.

Ao contrário de Heidegger, o uso que Tillich faz da onto-teologia é parte de um projeto metafísico que ainda busca a presença de Deus enquanto unidade que elimina e, ao mesmo tempo, unifica a relação sujeito-objeto. O Deus metafísico de Tillich ainda

¹²⁹⁰ Ibid., p 176.

¹²⁹¹ Mas, como retomar esse sentido do ser que teria sido deixado de lado pela tradição filosófica, uma vez que nele impera o esquecer (o velar)? Isto é, como iluminar algo que se situa junto ao obscurecer (ocultar) sem se perder em meio às sombras? Heidegger nos diz que a resposta a tais questionamentos está justamente naqueles que originalmente pensaram o ser, ou seja, os filósofos conhecidos como pré-socráticos. Esses por estarem junto ao nascimento da própria filosofia, não estariam “contaminados” pela linguagem conceitual, que gerou e guiou toda metafísica pós - aristotélica. E é justamente por esse motivo que Heidegger vai até estes filósofos. (...) Assim, guiado pela necessidade em atingir o pensar do ser no qual a linguagem atinge sua essência, Heidegger pretenderá o salto rumo à sentença primeira da tradição filosófica, esta que é atribuída a Anaximandro de Mileto e que tem em si a primeira formulação sobre a experiência do ser. (...) Tal condução acontece pela determinação ou objetivação do ser que assim se subtrai e dá lugar ao ente. Desta forma, devido ao caráter epocal do ser, ou seja, devido ao fato de o ser ter como característica fundamental a temporalidade, suas determinações vão, segundo o tempo, gerar a história. (...) não gerará apenas a história, mas também será a responsável pelo fenômeno do mundo – porque o mundo é aqui compreendido como as próprias possibilidades de ser do homem (ser com os outros, ser junto às coisas e ser em função de si mesmo). Essa concepção de mundo rompe com a concepção tradicional (cartesiana) que concebe o mundo como uma estrutura pronta e distinta do homem. Aqui, pelo contrário, o mundo se determina no ato mesmo em que o homem (compreendido como ser-ai) se determina em seu ser (ao realizar as suas possibilidades de ser). O mundo ganha sua essência ao mesmo tempo em que o homem ganha a sua, que é no ato de existir. (...) Cf.: Guilherme Pires Ferreira - Filosofia / UFSJ. “*A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do de Anaximandro*”. (Acessado em 20.06.2010).

http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/2_Edicao

¹²⁹² TILLICH, Paul, 2005, p 173.

¹²⁹³ CARVALHAES, Cláudio. “*Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*”. Correlatio n. 3 (abril de 2003).

¹²⁹⁴ CARVALHAES, Cláudio. Correlatio n. 3.

pertence à tradição aristotélica (substância e acidentes) e Platônica (dualismo essência-existência) do pensamento ocidental¹²⁹⁵.

As observações do professor são extremamente relevantes para quem faz teologia hoje, no entanto, o professor da Escola Luterana de Chicago Carl E. Braaten faz uma bela introdução no livro *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*, num capítulo inteiro com o título: “Paul Tillich e a Tradição Clássica”. Neste texto ele fala sobre as influências teológicas de Paul Tillich. Para Carl Braaten, Tillich nunca precisou parecer ecumênico, pois o conteúdo substancial do seu pensamento vinha da tradição clássica cristã. Sua teologia era um permanente diálogo com grandes homens e grandes idéias do passado. Além de dialogar, com os pais da igreja, gregos e latinos, e com os escolásticos e místicos medievais. Sua teologia dialogal contemplava ainda, o diálogo com humanistas da Renascença e com reformadores protestantes, e também com os teólogos liberais e seus críticos neo-ortodoxos¹²⁹⁶. Além disso, ele sofria influência direta de muitos teólogos e filósofos da antiguidade. No centro de todas as controvérsias sobre “os dois tipos de filosofia da religião” estava o que Tillich chamava de diálogo eterno, entre Platão e Aristotéles. “Tratava-se, na verdade, do diálogo entre a filosofia da sabedoria (*sapientia*) e a filosofia da ciência (*scientia*), ou, como diria Tillich entre a visão de Deus ontológica e a cosmológica¹²⁹⁷”.

Orígenes e Agostinho foram os dois teólogos da igreja antiga que mais influência exerceram em Tillich. Foi o mesmo neo-platonismo que atraiu Tillich para sua órbita. Quando Tillich expõe as doutrinas de Orígenes e de Agostinho fica difícil distinguir o seu pensamento do deles. (...) Tillich conseguiu adaptar ao seu próprio pensamento teológico o misticismo de Orígenes, sua compreensão do significado simbólico da linguagem religiosa, suas doutrinas do Logos, a Trindade, a criação, a queda transcendental, sua escatologia e, especialmente, seu universalismo. Não estou sugerindo que Tillich tenha feito tudo isso acriticamente¹²⁹⁸.

Sendo assim, parece que não há como separar o pensamento de Tillich da teologia clássica e nem da metafísica platônica e neo-platônica. Embora Tillich seja uma fonte importante para as teologias pós-modernas e o seu pensamento, segundo a opinião de alguns, transite entre o liberalismo e a neo-ortodoxia¹²⁹⁹, é justamente a sua síntese teológica, como resposta ao liberalismo teológico e a possibilidade de se fazer uma teologia em diálogo o que interessa a esta pesquisa. Após estas breves justificativas teóricas, voltemos a ontologia de Tillich. De acordo com nosso autor, a questão do ser nasce do “choque do não-ser” ou do “choque metafísico” que pode ser substituído pela pergunta: “por que existe algo, por que não existe nada?” A resposta a esta pergunta, segundo ele, seria impossível, pois uma resposta possível levaria uma regressão infinita. Ao perguntarmos sobre a existência do nada atribuímos um ser ao próprio nada. Então, o pensamento deve sempre começar com o ser.

O Caminho apofático para chegar a Deus

Na opinião de Paul Tillich, Deus é o ser-em-si, sendo assim, ele está para além da essência e da existência, pois perguntar sobre a existência de Deus seria o mesmo que negá-lo.

¹²⁹⁵ CARVALHAES, Cláudio. *Correlatio* n. 3.

¹²⁹⁶ BRAATEN, Carl. “Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica”. In.: TILlich, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986, pp 12-13.

¹²⁹⁷ BRAATEN, Carl, 1986, p 20.

¹²⁹⁸ BRAATEN, Carl, 1986, p 17.

¹²⁹⁹ Até meados dos anos 80, quem quisesse conhecer algo sobre a obra de Tillich tinha que se contentar a parágrafos ou capítulos em livros sobre Teologia Contemporânea publicados por editoras de linha mais conservadoras. Geralmente essas obras apresentavam Tillich como um perigoso teólogo “liberal”. As poucas exceções que o apresentam de maneira menos tendenciosa são encontradas em um capítulo de William Hordern (“A Fronteira entre o Liberalismo e a Neo-ortodoxia: Paul Tillich”) e na apresentação de Batista Mondin, através da qual muitos seminaristas católicos brasileiros da nova geração começaram a conhecer Tillich. Cf.: CALVANI, Carlos Eduardo. “A recepção do pensamento de Tillich no Brasil”. *Correlatio* n. 10 (Novembro de 2006).

A pergunta sobre Deus, suscitada pela razão só é possível porque ela em si mesma já contém uma consciência de Deus¹³⁰⁰. Mas na teologia de Dionísio, afirma que Deus não é o mais alto dos seres, mas se situa além de qualquer ser, mesmo que seja o mais sublime que possa ser recebido.

“Ele não é o mais alto dos seres, mas se situa além de qualquer ser mesmo que seja o mais alto e sublime que possa ser concebido. É supradivino, além de Deus, se for para nós um ser divino. Portanto, Deus é ‘escuridão indizível’. Por meio desta combinação de Palavras, Dionísio nega que Deus, em virtude de sua natureza, possa ser falado ou visto.”¹³⁰¹

Para Tillich, não se pode falar de Deus como existente, pois ele não é um ser entre outros seres. Deus é o fundamento do ser, e como ser-em-si, só ele tem o poder de ser e de vencer o não ser que todos os seres finitos estão condicionados¹³⁰². Neste sentido, se Deus é o fundamento do ser, como fundamento dessa estrutura, ele não está sujeito a ela. Mas por outro lado é impossível falar de Deus, sem entender que esses elementos que fundamentam a estrutura dos seres finitos são a condição de possibilidade para tornar Deus a preocupação concreta dos seres humanos. Sem esse poder, os seres finitos não existiriam e nem teriam a capacidade de falar de Deus, pois os elementos estruturais do ser-em-si presentes nos seres finitos “nos capacitam a usar símbolos dos quais sabemos apontam para o fundamento da realidade”.¹³⁰³ Isso significa que é impossível falar ou pensar Deus sem que haja algo dele em nós. Sem essa presença, sem essa estrutura que fundamenta os seres finitos não haveria conhecimento de Deus. Neste sentido, não há como pensar a revelação de Deus como algo separado do ser humano, estranho a posteriori. A frase de Irineu: “Sem Deus não se pode conhecer a Deus”, é comentada por Tillich, dentro da perspectiva da sua teologia que segue a teologia clássica numa visão mais agostiniana e platônica. Sendo assim, afirma o teólogo, Deus não pode ser conhecido de maneira especulativa, mas somente existencialmente. Se sem Deus não se pode chegar a Deus, mas o conhecimento de Deus não pode ser expresso pela estrutura sujeito-objeto, o caminho apofático se torna uma via essencial para o conhecimento de Deus¹³⁰⁴.

A interpretação simbólica de tudo o que dizemos a respeito de Deus corresponde à idéia de Deus presente nos escritos de Dionísio. Como sabemos a respeito de Deus? Dionísio respondia: há duas maneiras de se conhecer a Deus. Em primeiro lugar, o caminho da teologia positiva ou afirmativa. Todos os nomes, à medida que são positivos, devem ser atribuídos a Deus, posto que ele é o fundamento de todas as coisas. Assim, Deus pode ser designado por todas as coisas; todas as coisas o indicam. Deus deve ser nomeado com todos os nomes. Em segundo lugar, contudo, temos a via da teologia negativa na qual ele não pode ser designado por nome algum, seja qual for o nome.¹³⁰⁵

¹³⁰⁰ TILLICH, Paul, 2005, p214.

¹³⁰¹ Ibid., p 107.

¹³⁰² Ibid., p242.

¹³⁰³ Ibid., p 243-245.

¹³⁰⁴ A influência reconhecida por Tillich em sua formação teológica de Boheme e do misticismo germânico, leva-nos a perguntar por que quase não menciona Meister Eckhart em sua obra, cuja experiência precedeu Boheme por mais de dois séculos, muito embora tenha muita coisa em comum com este. Na sua História do pensamento cristão e na discussão posterior com o pensador budista, Hisamatsu Shin'ichi, Tillich mostra-se, embora de passagem, clara simpatia e conhecimento da experiência e do pensamento de Eckhart. Esse quase esquecimento do misticismo de Eckhart é de grande interesse em relação com a insistência de Tillich sobre a necessidade de se ir além das categorias de sujeito e objeto para a expressão adequada da experiência da relação divino/humana. Tanto Eckhart como Boheme poderiam ter ajudado Tillich nessa tarefa porque a experiência mística de Eckhart culmina no estado de identidade com o divino no momento apofático da participação no nada. Nesse momento dissolve-se a distinção entre o divino e o humano e se torna impossível o relacionamento com o divino como se fosse o Outro em oposição ao sujeito humano. Cf.: FERREIRA, Guilherme Pires (Filosofia / UFSJ). “A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do de Anaximandro”. (Acessado em 20.06.2010).

http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/2_Edicao

¹³⁰⁵ TILLICH, Paul, 2000, p 106.

De acordo com Paul Tillich, “Deus” é a resposta a pergunta implícita na finitude humana, ele é a tradução em linguagem humana daquilo que preocupa todos homens e mulheres de forma última. “Isto não significa que primeiro exista um ser chamado Deus e então a exigência de que o ser humano esteja ultimamente preocupado com este ser. Significa que tudo aquilo que preocupa o ser humano de forma última se torna deus para ele e, inversamente que um ser humano só pode estar preocupado de forma última por aquilo que, para ele, é deus¹³⁰⁶.” Trata-se, não de um ato segundo, mas de estar comprometido incondicionalmente, e isso é fé. Os perigos aparecem quando a preocupação incondicional não é algo verdadeiramente incondicional, levando a escravidão e a idolatria. Mas, segundo o teólogo teuto-americano, aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional.

Bibliografia

TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. *História do pensamento cristão*. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. *Dinâmica da fé*. 7. ed. Trad. de Walter. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

_____. *Amor, Poder e Justiça*. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. *Teologia sistemática*. 5. ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

Literatura Secundária

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao existencialismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São paulo9: Loyola, 1993.

_____. “A Sedução do Sagrado”, in: CALIMAN, Cleto (org). *A Sedução do Sagrado – O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp 79-115.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1974. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e mercado*. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Simpósio Editora, São Bernardo do Campo: Umesp, 1999.

GLEIZER, Marcos André. Espinosa. In: PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos. Clássicos da Filosofia*. Vol I. De Sócrates a Rousseau. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2008, pp 238-261.

KIERKEGAARD, Soren. “O Desespero Humano”. In.: Kierkegaard. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MERTON, Thomas. *Novas Sementes da Contemplação*. Rio de Janeiro: Editora Fisis, 1999.

MORIN, Edgar. *Sete Saberes necessários à educação do futuro*. Brasília: Unesco, SP: Cortez, 2000.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia - Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PASTOR, Alexandre Félix. *A lógica do inefável*. São Paulo: Loyola, 1989.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultura, 1973. [Col. Os pensadores].

SCHLEIEMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. SP: Loyola, 2000.

Artigos

CALVANI, Carlos Eduardo. “A recepção do pensamento de Tillich no Brasil”. *Correlatio* n. 10 (Novembro de 2006)

CARVALHAES, Cláudio. “Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich”. *Correlatio* n. 3 (abril de 2003).

FERREIRA, Guilherme Pires (Filosofia / UFSJ). “*A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do de Anaximandro*”. (Acessado em 20.06.2010).

http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/2_Edicao

¹³⁰⁶ TILLICH, Paul. 2005, p 219.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira “Teologia no Plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich”. Correlatio n. 3 (abril de 2003).

GT 8 - RELIGIÕES DE ASCENDÊNCIA AFRICANA E INDÍGENA

Coord.: SELENIR KRONBAUER e JOE MARÇAL GONÇALVES DOS SANTOS

A COSMOVISÃO AFRICANA

ANTONIO ALONE MAIA¹³⁰⁷

RESUMO

Para compreender as Religiões de ascendência africana é necessário ter em consideração o contexto sócio-cultural próprio africano, e não simplesmente através das lentes deturpadoras das antropologias ou das culturas estrangeiras, erigidas em norma universal de referência. Como é que o povo africano pensa o mundo, o ser humano e a realidade que lhe transcende? Como é que o povo se relaciona horizontal e verticalmente com essas realidades? Nessa pesquisa nos propomos a refletir sobre essa temática, como caminho para entendermos como é que este povo pensa e interpreta por exemplo a questão da saúde, doença e a cura. Em seguida, nos propomos a verificar, como é que essa cosmovisão está presente e viva, tanto na África como também nas Religiões de Ascendência Africana no Brasil.

Palavras chave: Cosmovisão, Religião Tradicional Africana

INTRODUÇÃO

A maneira como o povo africano pensa o mundo, o ser humano e a transcendência sempre foi vista com preconceito e desprezo pelos ocidentais colonizadores, e mesmo após o processo das independências na África, os governos locais continuaram a ver a trilogia e muitos outros aspectos da cultura e literatura com lentes ocidentais e não locais. Segundo Ngugi Wa Thiong'o, "se olharmos para a literatura africana, notaremos que, mesmo onde ela tem contribuído para a nossa noção de ser, tem sido colonizada, devido à sua recusa em se engajar nas línguas africanas. A literatura africana eurocêntrica tem despersonalizado o personagem africano ao fazê-lo ver-se a si mesmo e ao mundo em e por meio do francês, inglês e português. Nessa literatura, até os camponeses e trabalhadores falantes de línguas africanas legítimas e vibrantes, são obrigados a falar línguas européias. Foi no cinema africano que o personagem africano recuperou sua linguagem"¹³⁰⁸.

Wa Thiong'o na sua crítica radical à colonização, propõe uma descolonização da mente africana. Segundo ele, a colonização foi um processo completo que invadiu o ser colonizado, de forma geográfica, econômica, cultural, política e psicológica. A resistência anticolonialista deveria ter sido, um processo de negação de todos os níveis da aventura colonial. O sucesso da iniciativa anticolonialista só é completado quando restitui ao colonizado sua memória. Por isso, afirma o autor, "a descolonização não pode ser parcial, mas sim, ela deve ser total para todos os setores da população e em todos os níveis"¹³⁰⁹.

Num mundo onde a imposição hegemônica de conhecimento científico está em todo lado, canibalizando outras formas de conhecimentos, uma das batalhas principais incide sobre o que se

¹³⁰⁷ Mestrando em Teologia na PUC/SP.

¹³⁰⁸ WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In MELEIRO, Alessandra (org.), *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*, São Paulo: Escrituras Editora, Vol.I, 2007, p. 31.

¹³⁰⁹ WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In MELEIRO, Alessandra (org.), *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*, São Paulo: Escrituras Editora, Vol.I, 2007, pp. 30-31.

quer saber (ou ignorar), como representar este saber, e para quem.¹³¹⁰ Wa Thiong'o realça que o Estado pós-colonial em África apresenta muitos problemas.¹³¹¹

Apesar de muitos problemas enfrentados pelo Estado pós-colonial em África, o povo africano nunca deixou de lado a sua forma de pensar o mundo; a sua forma de se relacionar com o humano; a sua forma de se relacionar com os antepassados e com a realidade sobrenatural; nunca deixou de lado a sua forma de buscar respostas diante da doença ou de tudo aquilo que ameaça a vida. A resistência contra todas as formas de desumanização, tem sido uma das características marcantes dos povos africanos, e aqui no nosso caso do povo moçambicano e concretamente o povo Nyungwe. O recurso ao canto, à dança do Nyau ou Gule Wa nkulu, à poesia foram elementos fundamentais de resistência culta e passiva na relação com OUTROS que chegaram para impor a sua visão de mundo, sua religião e culturas como únicas e verdadeiras.

Moçambique, segundo Ngoenha, "é uma idéia de outros e não nossa. Foram esses outros que entenderam mal o nome Árabe de Mussa-El-Bique que deu o nome de Moçambique que conservamos orgulhosamente".¹³¹² Assim como aconteceu com a província de Tete, quando os colonos portugueses perguntaram aos nativos Nyungwes o que é que estavam fazendo? O povo respondeu em sua língua local que estava cortando caniço, em Nyungwe "*Tiri kugwata Mitete*". Os colonos entenderam que aquela região chamava-se Tete. Igualmente Inhambane; diz a história que, os colonos foram convidados a entrar na casa do rei desta região: *pitani ku nyumba*. Eles entenderam que aquela região chamava-se Inhambane e esse ficou o nome da região. Segundo Ngoenha, "foram esses outros que delimitaram as fronteiras; foram esses outros que fizeram de nós uma economia de trânsito e um reservatório humano de mão-de-obra barata".¹³¹³

Nosso intuito é buscar apresentar o dado de que o povo moçambicano assim como os outros povos da África, têm a sua forma peculiar de ver, pensar o mundo, estabelecer relações e dialogar com elas. Mbiti, fala por exemplo "do conceito de tempo como chave para o entendimento e a interpretação das religiões e filosofia africanas".¹³¹⁴ Fala igualmente da noção do passado, presente e futuro¹³¹⁵; da noção de vida humana em relação com o tempo¹³¹⁶; a noção de morte e imortalidade¹³¹⁷ assim como a noção de espaço e tempo.¹³¹⁸ Ngoenha afirma que, "existia na nossa terra, nas nossas nações e culturas, antes da colonização portuguesa, uma autêntica e inequívoca cultura política que não dependia da existência de estados. O problema é saber em que medida o colonialismo a eliminou e em que medida ela resistiu".¹³¹⁹

Ngoenha diz ainda que, "o fato de não se ter tido em conta as formas tradicionais ou a coexistência de grupos étnicos, desempenhou, e desempenha ainda hoje, um papel importante da

¹³¹⁰ MENESES, Maria Paula G.. "Quando não há problemas, estamos de boa saúde: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", in SANTOS, Boaventura de Souza e SILVA, Silva Tereza Cruz (organização), *Moçambique e Reinvenção da Emancipação Social*, Maputo. editor: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004, p.82.

¹³¹¹ WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In MELEIRO, Alessandra (org.), *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*, São Paulo: Escrituras Editora, Vol.I, 2007, p. 30.

¹³¹² NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, P.145.

¹³¹³ NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, P.145.

¹³¹⁴ MBITI, John. *African religions and philosophy*, London: Morrison and Gibb Ltd, 1970, p. 15.

¹³¹⁵ Idem, p.22.

¹³¹⁶ Idem, p.24.

¹³¹⁷ Idem, p.25.

¹³¹⁸ MBITI, John. *African religions and philosophy*, London: Morrison and Gibb Ltd, 1970, p.27.

¹³¹⁹ NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, P.62.

desestabilização de Moçambique. É um conflito entre a tradição e o modernismo; entre a memória e o futuro, como se um pudesse existir sem o outro".¹³²⁰

Ngoenha destaca ainda que, "se é um fato que a colonização destruiu o sistema político tradicional, é menos certo que tenha destruído os fundamentos culturais, que serviam de suporte às estruturas políticas".¹³²¹ Segundo o autor, "a história de sistema de valores ignora mutações bruscas. Os portugueses quiseram à semelhança do Brasil, aculturar os povos de Moçambique à cultura portuguesa; tal era o projeto de Antonio Enes. Eles puderam assujeitá-la, dominá-la, humilhá-la, mas as culturas étnicas, como tinham já reagido à invasão Árabe, não cederam; mostraram-se sempre reativas à agressão e opuseram resistências eficazes".¹³²² Como o povo pensa as relações verticalmente e horizontalmente? É desse edifício que nos ocuparemos agora.

A COSMOVISÃO AFRICANA NYUNGWE

1.1 A RELAÇÃO DO HOMEM CONSIGO E COM OS OUTROS

Queremos de antemão dizer que, a visão de mundo que o povo nyungwe têm, não é muito diferente daquela que os outros povos *Bantu* comungam, pois neles encontramos, segundo Ngoenha, "para além da língua e cultura, um substrato religioso comum".¹³²³

Por cosmovisão do povo nyungwe entende-se aqui como a relação do Homem nyungwe consigo mesmo, que por sua vez transita para um segundo momento, que é a relação do Homem nyungwe com os outros (família, os velhos, as crianças, o clã, a tribo, as plantas), pois é bem clara a idéia, dentro da cultura nyungwe, que "uma pessoa" nunca é feliz sozinha. Segundo aponta Capossa Romão,

Não são os bens que trazem a vida, a cura, a saúde, mas a harmoniosa relação com o eu, com o outro, com o cosmos, com os espíritos dos antepassados, com os parceiros invisíveis e com a transcendência ou com Deus (=Mulungu).¹³²⁴

Altuna, afirma que "a vida harmoniosa, a paz, a comunhão com os outros são as maiores aspirações da cultura bantu".¹³²⁵ Caporalini na mesma linha de pensamento diz que, "a visão da vida própria do homem africano é harmônica. O próprio homem é harmônico. Na cultura e filosofia ocidentais houve uma evolução partindo-se da procura de um Principio (Grécia), passando-se a prioridade para Deus (Idade Média), à centralidade do homem (Idade moderna a nossos dias)".¹³²⁶ O autor afirma que, "na África não sabemos com segurança, se não que o homem é um absoluto no sentido de que ele é o valor em torno do qual gravitam todos os outros. Aqui não se exclui Deus, Ele permanece sempre como a força suprema que sustém todas as coisas".¹³²⁷

¹³²⁰ NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, p.62.

¹³²¹ NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, p.63.

¹³²² NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, p.63.

¹³²³ NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992, p.149.

¹³²⁴ CAPOSSA, Romão F.J., *A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Vozes, n.49-2004/3, 2004. p. 82.

¹³²⁵ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.49.

¹³²⁶ CAPORALINI, José Beluci, *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis. Vozes: vol. 47, fasc. 188, 1987, p. 897.

¹³²⁷ CAPORALINI, José Beluci, *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis. Vozes: vol. 47, fasc. 188, 1987, p. 897.

O africano só pode participar da corrente vital enquanto está integrado e participa num grupo; sua vida realiza-se em comunidade. A experiência africana de vida familiar e comunitária, bem como sua característica hospitalidade são expressões de profunda sensibilidade, amor e solicitude. Estamos diante do valor fundamental do humanismo africano e de sua peculiaridade mais relevante e original.¹³²⁸ Segundo Altuna, “a civilização banto busca a imersão do homem com todo o seu ser, na natureza, em Deus, nos antepassados, na comunidade, em si mesmo. E ali, bebe sem pressa até à embriaguês, o doce e reconfortante licor da vida. A participação inter-ativa forma o núcleo inicial do humanismo e da antropologia banto”.¹³²⁹

Para Caporalini, os fundamentos do humanismo africano são o homem, o mundo e Deus.¹³³⁰ Segundo ele, “para se captar o homem africano em profundidade não se pode buscar em suas línguas conceitos como: alma, inteligência, espírito e faculdade, porque seria a projeção da psicologia ocidental e do seu conceito de homem”. Para falar da realidade africana, diz autor, “temos que procurar outros termos que expressem tais conceitos”.¹³³¹

Para Altuna, “todo o universo visível e invisível - desde Deus até ao grão de areia, passando pelos gênios, antepassados, animais, plantas e minerais – está composto de “vasos comunicantes”, de forças vitais solidárias, que dimanam de Deus”.¹³³² O autor afirma ainda que, embora os banto vivam solidários, sobretudo com a sua comunidade, não há dúvida de que sentem uma solidariedade indestrutível com o universo e sabem que estão imersos na inter-ação que tudo anima e agita. O seu universo forma uma unidade indivisa, o “*ntu*” humano (o ser) vive em uníssono com o mundo visível e invisível. O homem não está situado frente ao cosmos, mas no cosmos.¹³³³

Martinez, ao falar da dimensão comunitária do povo macua do norte de Moçambique, afirma que, “a vida tem de ser considerada especialmente no seu aspecto comunitário. A vida, por principio, não pertence ao individuo, mas à família, ao grupo de famílias, à comunidade. Na cultura macua, a vida é, antes de tudo, «crescer com», isto é, no sentido de aperfeiçoar relacionando-se. Por isso, a vida é, em primeiro lugar, «relação com», na tripla direção de natureza, povo e Deus. E esta dimensão é facilmente observável pelo uso de uma série de palavras com o sufixo «NA» (=com). Diz-se sempre: estar com, crescer com, casar-se com, encontrar-se com, enviar com”.¹³³⁴

A participação vital rege-se pela lei da unidade. Segundo Altuna, o pensamento banto faz-se totalizador e tudo o que sucede não é mais que concretização ou expressão de uma realidade mística, meta-física. Assim, a partir da integração na sua família-comunidade pelo sangue-vida recebido dos antepassados, os *bantu* sentem-se em comunhão com o universo, envolvidos na corrente vital. Desta forma, esta solidariedade com a sua comunidade e com o universo anela e exige a vida harmoniosa, sem conflitos, a paz, a comunhão com o outro e a quietude nos modos de vida que garantem a união vital fortificante.¹³³⁵

¹³²⁸ REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In: Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.43.

¹³²⁹ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.51.

¹³³⁰ CAPORALINI, José Beluci, *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis. Vozes: vol. 47, fasc. 188, 1987, p. 895.

¹³³¹ CAPORALINI, José Beluci, *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis. Vozes: vol. 47, fasc. 188, 1987, p. 897.

¹³³² ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.50.

¹³³³ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.50.

¹³³⁴ MARTINEZ, Francisco Lerma, *O povo Macua e a sua cultura, Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*. Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008, p.74.

¹³³⁵ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.50.

1.2 A RELAÇÃO DA PESSOA (*MUNTU*) COM A FAMÍLIA DE SANGUE

O terceiro momento é a relação da Pessoa (*muntu*) com a família de sangue e a que vem a partir da união matrimonial, que é fundamental. “A família, o grupo social melhor caracterizado, é a base da convivência e da solidariedade africanas, abrangendo pai, mãe, avós, tios, primos, todos os consaguíneos e afins, e ainda os consaguíneos dos afins”.¹³³⁶

Paulo VI faz uma apreciação especial com relação ao sentido de família que o africano tem. Diz ele que:

Outro elemento próprio da tradição africana é ainda o sentido da família. A tal propósito importa realçar o valor moral e mesmo religioso do apego à família, de que também é prova a união aos antepassados e que encontra expressão em tantas e tão difundidas manifestações de culto. Para os africanos a família vem a constituir, assim, o ambiente natural em que o homem nasce e atua, encontra a necessária proteção e segurança, e onde enfim tem a sua continuidade para além da vida terrena, por meio da união aos antepassados.¹³³⁷

O africano é solidário vertical e horizontalmente. A comunhão de vida, ou solidariedade vertical ontológica, liga descendentes e antepassados, sendo ela um dos elementos fundamentais de toda a cultura africana. O homem é feito para compartilhar o mistério da vida e da morte.¹³³⁸ O homem africano sabe-se relacionado, no seu ser e na sua vida, com os antepassados, de uma maneira difícil de compreender e de exprimir com os conceitos, marcados pelo antropocentrismo ocidental puramente individual do pensamento cartesiano.¹³³⁹

Para Altuna, “a vida por ser dom de Deus transmitido pelos antepassados, está sacralizada. O nexa vital entre vivos e antepassados é sagrado. Assim, a pessoa humana não pode subtrair-se à obrigação de acrescentar este dom. Quem renuncia à procriação rompe a corrente vital e atraiçoa gravemente os antepassados na continuidade do seu existir. Daqui a estima da mulher-mãe, a importância do filho e a valorização da sexualidade”.¹³⁴⁰ A solidariedade horizontal é a participação e união dos membros vivos do clã que partilham o mesmo sangue, numa consciência de parentesco e de fraternidade”.¹³⁴¹

Esta vida comum, esta solidariedade entre vivos e antepassados que se expressa pela reciprocidade, pelo calor, amparo, dedicação, generosidade e defesa no interior do grupo, são as manifestações decisivas e mais belas do homem africano. Tudo é feito para fortalecer e para que ninguém perturbe essa maneira de viver em comum. No genuíno agrupamento africano não se encontram marginalizados: o velho, a criança, o órfão abandonado, a mulher posta de lado, são imediatamente integrados numa família. Esta é, aliás, uma das razões da poligamia africana.¹³⁴² Ninguém deve ficar sozinho, fora do grupo, não existe áxilo para o idoso.

¹³³⁶ REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.43.

¹³³⁷ PAULO VI, *Mensagem Africae Terrarum, sobre a promoção religiosa, civil e social da África*. Petrópolis: Vozes, 1968, p.9.

¹³³⁸ MBITI, John, Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana. In Concilium, Petrópolis. Vozes: vol.128, 1977/8. p. 88.

¹³³⁹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.27.

¹³⁴⁰ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.67.

¹³⁴¹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.44.

¹³⁴² Idem, p.45.

O homem africano “vive com”. Fora da comunidade, se desorienta, marginaliza-se e facilmente se perde no caos religioso e moral. Tem necessidade de viver amparado, sentir o calor humano, o apoio e a solidariedade do grupo. Afastando-se da comunidade, carecerá dos meios de vida e referencia. Todos os costumes e ritos, as características do meio e os princípios ético-religiosos exigem uma vida comunitária. É na comunidade que o africano encontra calor humano, é neste meio onde ele se sente multiplicado nos outros e onde se enche de humanidade. O homem africano aprecia mais a segurança coletiva que a individual. Além do mais, os direitos de todos apóiam-se nas obrigações de todos. Quem quebra o regulamento do grupo, pode comprometer a segurança construída durante séculos.¹³⁴³

“O negro africano encontra sua força vital enquanto permanece em comunhão com o mundo visível e invisível. Fora desta relação básica, a existência perde o sentido. Na concepção africana, um homem sozinho, deslocado do seu meio, fica sem proteção, não possui a verdadeira vida, está a caminho do nada”.¹³⁴⁴ Daí que surge o sentido de família ligada diretamente com o ato de procriar, como valor a ser cultivado e respeitado, onde os antepassados e o ser supremo tem uma participação vital nas mediações. Segundo Foustel de Coulange, “o que une os membros da família antiga é algo mais poderoso que o nascimento, que a força física: é a religião do fogo sagrado e dos antepassados”.¹³⁴⁵

Mbiti afirma que, “na religião africana fazem-se muitas referencias a Deus como Pai (ou Mãe) do homem. Diz ele que deve-se considerar esta referencia como pano de fundo social da África, onde se julga absolutamente necessário que todos tenham filhos. Uma pessoa não é “completa”, “perfeita”, “inteira” se não gerar filhos”.¹³⁴⁶

Altuna comunga a mesma idéia de Mbiti. Participar na vida exige a fecundidade. O banto nada deseja com maior ardor que viver sem fim, diz Altuna. Porém, como a morte é certa, ele mantém-se vivo na e pela sua descendência. A ética e a religião educam-no e preparam-no para procriar e continuar palpitante na corrente vital que deu aos seus filhos, seu tesouro. Os filhos perpetuam a pessoa que sobrevive com os seus antepassados. Assim, pela esterilidade, a morte e a aniquilação identificam-se.¹³⁴⁷

O banto “revive” nos filhos. A procriação condiciona a finalidade da existência. O principio primordial da vida do “Muntu” é a sua prolongação, sua própria extensão, a continuidade, a dilatação e perenidade da sua família, do seu clã, da sua trinbo, dos seus antepassados. Portanto, a solidariedade comunitária exige uma procriação continua. Viver é igual a dar a vida. A partir destes princípios, brotam obrigações éticas bem claras. Como a vida é um Bem, a sua comunicação encerra um valor fundamental. Cada individuo deve procriar, e isso é uma obrigação irrenunciável.¹³⁴⁸

1.3 A RELAÇÃO DA PESSOA COM A NATUREZA.

O quarto momento é a relação da Pessoa com a natureza. Segundo Martinez, “o lugar mais adequado e comum para a celebração do sacrificio tradicional é fora da povoação, no bosque, ao pé da árvore de sacrificio. Este é o verdadeiro templo, um lugar recolhido, silencioso e em contato com a natureza”.¹³⁴⁹ A natureza dentro da visão nyungwe, não é vista simplesmente como lugar de

¹³⁴³ Ibidem

¹³⁴⁴ Ibidem

¹³⁴⁵ DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 8.

¹³⁴⁶ MBITI, John, Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana. In Concilium, Petrópolis, Vozes, vol.128, 1977/8, p.86.

¹³⁴⁷ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, pp.66-67.

¹³⁴⁸ Idem, p.67.

¹³⁴⁹ MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e a sua cultura, Analise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*. Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008, p.216.

cultivo (*kulima*) onde se tiram alimentos para a sobrevivência, mas sim, ela é muito mais do que lugar de cultivo. Ela é o lugar onde acontece a vida, é o lugar onde acontece a comunhão entre os vivos e os antepassados, é lá onde se encontra a árvore sagrada, é o lugar do mistério, ou seja, a natureza é o lugar da manifestação dos parceiros invisíveis segundo Hebga e por isso mesmo, ela é um lugar *fascinante e tremendo*.¹³⁵⁰ Fascinante porque ela é atraente e o seu verde é chamativo, isto é, o homem e a mulher nyungwe são por natureza especialistas em lidar-se com a natureza como o lugar da vida. Por isso, a terra é tida como a “mãe fértil” de onde brota toda a vida, e daí que ela necessita da água fecundante da chuva e das enchentes dos rios.¹³⁵¹

A relação do homem com a natureza nos remete a um grande questionamento que Durkheim coloca no estudo das formas elementares de vida religiosa. “Quais são, ou de onde vêm as sensações geradoras do pensamento religioso?”¹³⁵²

Estudos apontam que “ao primeiro olhar que homens lançaram sobre o mundo, nada lhes pareceu menos natural que a natureza. A natureza era para eles a grande surpresa, o grande terror; era maravilha e milagre permanente. Portanto, é esse vasto domínio aberto aos sentimentos de surpresa e de temor, e essa maravilha, esse milagre, esse imenso desconhecido oposto ao que é conhecido, que deu o primeiro impulso ao pensamento religioso e à linguagem religiosa”.¹³⁵³

Assim, o homem e a mulher nyungwe conhecem os nomes das plantas e a sua função medicinal. Existem plantas que não podem ser cortadas, outras não podem servir de lenha, tão pouco para fazer casa. Umas, a sua função é meramente medicinal. Igualmente, o homem nyungwe sabe distinguir qual é o solo adequado para o cultivo e até pelo tipo de plantas que nele germinam. As ervas, plantas e raízes das matas não apenas servem de alimento, como muitas vezes encerram o segredo da cura do corpo. Mas existem também muitas ervas e folhas venenosas que carregam em si a ameaça e o perigo da morte.¹³⁵⁴

Tanto o povo nyungwe, como o povo macua do norte de Moçambique, assim como muitos grupos bantu, eles se sentem profundamente unidos ao conjunto da natureza e de maneira especial, às suas forças vitais. Na sua cosmovisão, consideram a vida como o eixo da roda da existência e como a meta para a qual todos os homens caminham e para onde todos os indivíduos e toda a comunidade regressam, pois dali saíram um dia. Como consequência, tudo o que possa desenvolver e enriquecer a vida é considerado um valor fundamental, opostamente, tudo aquilo que possa ofuscar ou destruir a vida, é considerado como um mal e um contra-valor.¹³⁵⁵

A natureza fascina o nyungwe e isto faz com que ele adquira mais conhecimentos sobre ela para poder dominá-la. O homem africano, entregue à agricultura, continuamente ameaçada pelo perigo das secas, sente as nascentes e os rios como fontes de vida. Os ritos e as festas agrícolas que acontecem no tempo da sementeira, da colheita, no nascimento, na iniciação, dão testemunho da fé do africano, ciente de que a vida e os mananciais da terra não estão em seu poder, mas são dádivas de algo que o ultrapassa.¹³⁵⁶

John Mbiti vai muito mais longe ainda ao afirmar que:

Nas atitudes dos africanos a natureza é “sagrada” e o homem tem com ela um relacionamento sacerdotal. Ele é a consciência religiosa do universo, visto a partir do lugar central ocupado pelo homem. As pessoas usaram e, em grande parte, continuam a usar quase tudo ao seu alcance para fazer

¹³⁵⁰ HEBGA, Meinrad, *A cura na África*. In Concilium, Petrópolis. Vozes: n. 234, 1991/2, p. 71.

¹³⁵¹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.26.

¹³⁵² DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 108.

¹³⁵³ Idem, p. 109.

¹³⁵⁴ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.26.

¹³⁵⁵ MARTINEZ, Francisco Lerma, *O povo Macua e a sua cultura, Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*. Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008, p.73.

¹³⁵⁶ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.27.

ofertas e sacrifícios a Deus e outras realidades espirituais. O homem se engaja num processo de sacralização da natureza e trata a natureza com respeito sacral. Isto é o ideal, embora existam muitos abusos para com a natureza.¹³⁵⁷

Contudo, a natureza apresenta outra realidade tremenda que escapa ao controle do homem. Existem lugares da natureza que causam pavor, medo e temor. Esses lugares podem ser onde se faz o sacrifício e oferendas aos antepassados, em geral há sempre uma árvore frondosa em volta da qual descansam os espíritos dos antepassados, pode ser também nos cemitério. Segundo Durkheim, “essa árvore ou rochedo são tidos como representantes do corpo do herói, imagina-se que a sua própria alma aí retorne continuamente e aí resida de forma mais ou menos permanente. É pela presença dessa alma que se explica o respeito religioso que esses lugares inspiram”.¹³⁵⁸

As forças e a violência dos elementos da natureza que se desencadeiam, como a tempestade, os raios, a erosão, também causam temor ao homem, e ele se sente impotente perante essas forças da natureza, como também as mesmas permitem-lhe experimentar a graça da chuva e do fogo indispensáveis para a sua sobrevivência, manifestando-lhe a ordem do cosmos.¹³⁵⁹

O Homem nyungwe sabe o tipo de solo em que pode colocar os seus pés, assim como foi dito a Moisés, “Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é chão sagrado”.¹³⁶⁰ Nisso, se pode ver o quanto o nyungwe é perito na sua relação com a natureza. O homem deve reconciliar a natureza com a sua função sacerdotal. Sem o homem, diz Mbiti, “a natureza (a terra) seria áspera, rígida e selvagem. Sem o homem a natureza estaria cheia de espinhos e ervas daninhas.”¹³⁶¹

Mas o maior mistério é o próprio homem e a sua existência. Os numerosos ritos e celebrações em torno do nascimento, da puberdade e do matrimônio mostram que neles o africano celebra o próprio mistério da vida, dom maior e a ser protegido contra o perigo máximo que é a morte. A vida é o valor supremo do homem. Nas orações feitas aos antepassados os pedidos constantes do povo são relacionados à vida. Vida para a pessoa, vida para a mulher grávida e para as crianças recém-nascidas, vida para a família e para o grupo tribal.¹³⁶²

Portanto, as próprias forças do homem não são proteção suficiente contra os inúmeros inimigos da vida. Sendo consciente disso, o homem estende as mãos para aquilo que transcende o humano. Desta forma, o homem não pode estabelecer relação com a natureza sem se dar conta de sua imensidão, de sua infinitude. Ela o supera por todos os lados. Para além dos espaços que ele percebe, há outros que se estendem sem fim; cada um dos momentos da duração é precedido e seguido por um tempo ao qual nenhum limite pode ser determinado; por exemplo o rio que corre, manifesta uma força infinita posto que nada o esgota. Não existe aspecto da natureza que não seja capaz de despertar em nós aquela sensação aterradora de infinito que nos envolve e nos domina. Nessa sensação teriam derivado as religiões.¹³⁶³

A religião só se constituiu realmente quando as forças naturais deixaram de ser representadas aos espíritos sob a forma abstrata. É preciso que elas se transformem em agentes

¹³⁵⁷ MBITI, John, Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana. In Concilium, Petrópolis. Vozes: vol.128, 1977/8. p.87.

¹³⁵⁸ DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 337.

¹³⁵⁹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.26.

¹³⁶⁰ Ex 3, 5.

¹³⁶¹ MBITI, John, Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana. In Concilium, Petrópolis. Vozes: vol.128, 1977/8. pp. 87-88.

¹³⁶² REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.27.

¹³⁶³ DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 110.

peçoais, em seres vivos e pensantes, em potencias espirituais, deuses, pois é a seres desse gênero que em geral se dirige o culto.¹³⁶⁴

1.4 A RELAÇÃO DO HOMEM COM O TRANSCENDENTE

É dentro da cosmovisão africana, cujo valor supremo é a vida e a unidade de todas as coisas, que devemos procurar entender o quinto momento, que é a relação do homem com o transcendente, onde ontologicamente não há divisão, mas sim há uma visão holística, isto é, nada está separado e solto, mas tudo se encontra como que, numa rede ou teia de aranha.

Altuna, ao falar da participação vital e da união vital como fundamentos da cultura tradicional bantu, afirma que “a vida, que é energia, força e dinamismo incessante, impregna todo o universo. Ela aparece como misteriosa, mística, real e tangível em suas concretizações e ações contínuas. Todo o universo palpita porque é dinâmico, ativo, vivo e pujante. Por isso, diz o autor, os seres são afins, participam de uma idêntica realidade, embora em graus diferentes. Cada ser está constituído por esta realidade, que se manifesta de forma específica segundo a sua diversidade. O mundo das coisas é como uma teia de aranha na qual não é possível fazer vibrar um só fio sem destruir toda a malha”.¹³⁶⁵

Rehbein faz transparecer claramente a visão africana de mundo e do homem ao afirmar que: “o africano aceita que entre todas as criaturas existe uma profunda interação, uma corrente de forças. Nada se move nesse universo sem influir noutras forças com o seu movimento. O mundo das forças comporta-se como teia de aranha, onde não se pode fazer vibrar um só fio sem agitar todas as malhas”.¹³⁶⁶

Para Altuna, “porque existe uma única corrente vital, brota uma unidade ontológica de todos os seres, brota uma comunhão universal e um dinamismo interno que se expressa, sobretudo pela palavra e pelo movimento. O mundo invisível e o mundo visível aparecem unidos numa simbiose de vida indestrutível”.¹³⁶⁷

Nesta visão holística, o discurso sobre Deus, Ser Supremo, envolve o discurso sobre o homem e sobre a natureza, porque Deus (Ser Supremo, a Força que vem do alto) se revela na realidade concreta, isto é, no homem. Há uma união ontológica e existencial entre todos os seres do cosmos. Aqui existe uma peculiaridade do homem africano nyungwe, isto é, o invisível fala mais alto que o visível. Altuna afirma que, “o africano vive sempre sobre dois planos, embora distintamente unidos e, nesta unidade, o invisível é o mais atendível e primordial, exclusivo por assim dizer, de todos os seus atos”.¹³⁶⁸

Segundo Rahner, “o homem, em definitivo, não é elemento de um mundo de “coisas”, suscetível de ser submetido a um sistema de conceitos ônticos elaborados a partir desse mundo, mas é o sujeito, à liberdade do qual está ligada a sorte do cosmos inteiro; se assim não fosse, a historia da salvação e da perdição não teria nenhum sentido para o mundo, uma cosmologia cristologica seria um poema pueril”.¹³⁶⁹

De acordo com Concone, “tudo aquilo que existe no mundo está profundamente relacionado; por outro lado, o mundo não se limita às coisas visíveis. No dizer da autora, há um

¹³⁶⁴ DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 110.

¹³⁶⁵ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, pp.46-47.

¹³⁶⁶ REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.22.

¹³⁶⁷ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.47.

¹³⁶⁸ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.64.

¹³⁶⁹ RAHNER, Karl, *Teologia e antropologia*, São Paulo: Edições Paulinas, 1969, p.30.

universo de forças invisíveis, de poderes que o habitam. Há um mundo terreno e outro mundo, não terreno, que não são indiferentes um ao outro. As forças e os poderes comandam a vida em geral, e a vida dos homens em particular. Portanto, há um microcosmo e um macrocosmo em relação e comunicação; o corpo é ele mesmo, um microcosmo. Essas forças podem ser manipuladas pelos homens, por um lado, em benefício próprio ou, de outro lado, de modo maléfico”.¹³⁷⁰

Para Altuna, “a união da vida impregna todos os seres com um realismo tão marcado que obriga todas as instituições sócio-políticas a conservar e fortificar o valor supremo da participação-comunhão numa mesma realidade: vida, força, existir, são uma idêntica realidade, o valor fundamental, ontológico, donde deriva a sabedoria banto, com o qual elabora a totalidade dos raciocínios, motiva os comportamentos, funda a sua religião, desenvolve e justifica a magia, solidariza a sociedade e regula a ética”.¹³⁷¹

Segundo Durkheim, “a compreensão dos universos religiosos nos remete à discussão sobre os ideais, isto é, ao estudo de realidades específicas que transcendem o mundo imediato”.¹³⁷²

O universo está composto de energias, diz Altuna. Ele vai mais longe ainda com o seu pensamento ao afirmar que, “para os africanos, a energia divina está presente em todas as partes da criação, de modo que os homens, as outras criaturas viventes e até os fenômenos naturais estão dela penetrados e acham-se em comunhão. Assim, nesta concepção vitalista não há lugar para o completamente inerte e não existe o vazio. O banto está radicalmente impossibilitado de formular o “nada absoluto”, a negação do ser. Não pode imaginar a não-existência. A sua concepção e afirmação da existência absoluta não lho permitem”.¹³⁷³ Admite que num espaço “não haja nada”, porém, ao mesmo tempo saberá e sentirá que está “o nada”, isto é, há somente uma ausência de corpos sólidos, observáveis. Todo o universo está cheio, “o nada está” no meio dos seres. O espaço deixado livre por um objeto ou por um ser que se move, é ocupado pelo “nada” que assim separa os corpos. O nada existe e significa a não-presença de uma substância.¹³⁷⁴

Nesta linha de pensamento, não nos admira que também a doença seja interpretada como ruptura do equilíbrio entre o homem e o cosmos. Segundo Laplantine, a doença é considerada como o efeito de uma desarmonia entre o microcosmo e o macrocosmo, e o processo de cura consistirá de um reequilíbrio cósmico (intervenção direta nos elementos naturais ou por meio deles).¹³⁷⁵ Ainda, Laplantine ao falar da doença-punição, afirma que:

Qualquer que seja a representação adotada, (infração contra Deus, contra as divindades, contra os mortos, contra “seu próximo”, e, portanto, contra a sociedade), o que está sempre envolvido são as noções de responsabilidade, de justiça e de reparação, que são certamente noções sociais. A concepção da doença como sanção de uma ruptura com a ordem social é suscetível de se sobrepor à de uma ruptura com a ordem cósmica.¹³⁷⁶

Na visão de Franziska, “o gênio cultural do homem negro africano caracteriza-se, sobretudo por uma cosmovisão espiritualista. Seu horizonte último não pára no mundo visível, mas mergulha no universo sagrado, na unidade e no dinamismo de um grande Todo, onde certas partes

¹³⁷⁰ CONCONE, Maria Helena Villas Boas, *Cura e visão de mundo*, In Revista Kairós, Gerontologia, São Paulo: v. 6-n. 2, dez. 2003, p.52-53.

¹³⁷¹ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.47.

¹³⁷² DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*, São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 10.

¹³⁷³ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.47.

¹³⁷⁴ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.48.

¹³⁷⁵ LAPLANTINE, François, *Antropologia da Doença*, Editora Martins Fontes, 1991, p. 62.

¹³⁷⁶ LAPLANTINE, François, *Antropologia da Doença*, Editora Martins Fontes, 1991, p. 229.

são visíveis, ao passo que as mais importantes são invisíveis. O próprio mundo visível é visto de maneira espiritual, como um prolongamento do universo invisível, que forma com ele um só e mesmo universo”.¹³⁷⁷

Por outras palavras, o homem africano nyungwe tem mais temor do invisível que do visível. O invisível escapa ao seu controle. Não é de admirar que o nyungwe tenha muitas historias, lendas, que falam de seres visíveis e invisíveis (*makaminimini*). Isso leva a crer que não existe uma distinção entre o material e o espiritual, tudo está interligado. Martinez, afirma que, “ao contrario da concepção dualista do mundo e daqueles que negam o além e afirmam o niilismo, a sociedade macua tanto como a Nyungwe tem uma visão unitária do universo. Trata-se de uma união vital e de relação entre todos os seres. Não se trata de uma explicação filosófica da realidade, mas de uma experiência constante da presença de todos os seres (visíveis e invisíveis), em permanente relação”.¹³⁷⁸

Assim, vemos claramente que a concepção do mundo africano baseia-se na unidade fundamental de todas as coisas. O todo está dentro de cada parte, assim como a parte está no todo. Essa conjuntura existencial liga todos os seres e torna-os interdependentes, o que ocorre em todos os níveis do cosmos: visíveis e invisíveis, sensíveis e insensíveis.¹³⁷⁹

As formas visíveis nada mais são que a manifestação, no plano material, de forças vivas que as animam. A fonte de vida está presente, por exemplo, na água do rio que corre. Atrás da manifestação visível, atrás da “coisa”, há uma presença invisível. A realidade não se limita ao seu objeto, mas se revela como transparente, como sinal, e mais que sinal, como símbolo. O mundo é uma imensa hierofania, uma manifestação do sagrado; do sagrado que é, ao mesmo tempo, “tremendo e fascinante”.¹³⁸⁰ Segundo Altuna, a partir da comunhão vital com a totalidade, para o banto, origina-se uma vivencia mística permanente, porque detectam-se sem cessar a ação misteriosa da participação vital para o bem ou para o mal; a hierofania e a vivencia religiosa tornam-se permanentes.¹³⁸¹ Entende-se desta forma que, o dinamismo vital é ambivalente, isto é, amado e temido.¹³⁸²

Por isso, uma visão de mundo, é sempre uma compreensão que diz respeito a tudo, é uma interpretação desse mundo, de uma realidade global que procura dar resposta às questões ultimas do homem no que diz respeito a sua origem e a sua meta final.¹³⁸³ Por outras palavras, pela maneira como o nyungwe concebe as coisas e o mundo, nada e jamais algo acontece ao acaso. Sempre existe a causa e muitas vezes um causador, assim como para os Azande, segundo Evans-Pritchard, “a morte tem sempre uma causa, e nenhum homem morre sem motivo” querendo dizer que a morte resulta sempre de uma inimizade.¹³⁸⁴ Para Laplantine, o individuo ao buscar o *porquê* da sua doença e não o *como*, ele procura, através dos materiais postos à disposição por sua cultura, uma explicação quanto à origem última de sua doença: “ele não cessa de buscar, até que a tenha encontrado, uma responsabilidade decisiva, quando não um responsável e até mesmo um culpado.

¹³⁷⁷ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.24-25.

¹³⁷⁸ MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e a sua cultura, Analise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*, Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008, p.212.

¹³⁷⁹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 25.

¹³⁸⁰ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 25.

¹³⁸¹ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.51.

¹³⁸² ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.536.

¹³⁸³ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 21.

¹³⁸⁴ EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan), *Bruçaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 78.

Em suma, trata-se da questão do sentido e principalmente do sentido metafísico”.¹³⁸⁵ Por isso, não se pode falar de Ser Supremo ou de saúde e doença prescindindo-se da idéia que este grupo clânico tem a respeito do humano.¹³⁸⁶

A compreensão africana de Ser Supremo insere-se dentro desta cosmovisão. Apesar de existirem cultos organizados para os antepassados ou divindades inferiores, há hoje um consenso entre muitos teólogos e pesquisadores africanos, de que a religião da África é monoteísta. O africano acredita num Deus único, incriado e criador, aquele que tem a força e o poder por si mesmo. Ele dá a existência, a substância e o crescimento aos outros seres.¹³⁸⁷ Para Altuna, a vida, principio e fim de todo o criado e das comunidades banto, tem uma causa primeira. Deus principio formador e informador de todos os seres, inundou a criação com este principio vital. Deus é o manancial e a plenitude de vida. Por isso a vida é para o banto o maior dom de Deus e uma realidade sagrada e de preço inestimável. Os primeiros antepassados receberam-na de Deus para comunicá-la e defendê-la.¹³⁸⁸

Quase todos os africanos reconhecem que, acima das divindades da natureza, há um Deus Supremo que mora no céu. Em razão do isolamento cultural e geográfico das tribos, cada uma lhe atribui um nome diferente, embora seus atributos sejam bastante constantes.¹³⁸⁹ Entre os nyungwe Deus é *Mulungu*, entre os macuas do norte de Moçambique Deus é *Muluku*.¹³⁹⁰ É um Deus pouco personalizado; muitas vezes parece ser nada mais que a força original, da qual emanam todas as forças do mundo, que conserva e destrói que é inacessível à manipulação humana. Quando o homem se encontra diante do incompreensível, o inaudito da natureza ou do seu destino, a sua única resposta é o Ser Supremo. A origem, a substância e a aniquilação de todos os seres, dos homens e das divindades intermediárias, são atribuídas ao Ser Supremo. Criar é sua suprema manifestação de força. O “grande Deus” é criador (*Mulungu ndi mulengi*, diz o povo Nyungwe) de todos os homens e da natureza, com ou sem os numerosos intermediários.¹³⁹¹

Paradoxalmente, para o “Grande Deus” quase não há lugar no culto. São dirigidas a Ele, regularmente ou não, apenas curtas orações. Dele não há representação alguma, nem estatua, nem imagem. Os etnólogos não sabem explicar até então a razão de ser deste fenômeno. Enquanto os intermediários, os espírito e os ancestrais tem um culto organizado, e para o “Grande Deus”, o “Absolutamente Intangível”¹³⁹² parece estar longe, afastado, sem culto. Daí é que nasceram algumas conclusões apressadas de alguns pensadores de que Ele é um “Deus ocioso”.¹³⁹³

O distanciamento de Deus é hoje, na África um dado fundamental. Diversos mitos falam de uma “idade de ouro”, quando Deus vivia perto e no meio dos homens, tendo se afastado por culpa destes.¹³⁹⁴

¹³⁸⁵ LAPLANTINE, François, *Antropologia da Doença*, Editora Martins Fontes, 1991, p. 235.

¹³⁸⁶ CAPOSSA, Romão F.J.. *A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique*, in Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, Vozes, n.49-2004/3, 2004. pp. 74.

¹³⁸⁷ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.28.

¹³⁸⁸ ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.46.

¹³⁸⁹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.28.

¹³⁹⁰ MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e a sua cultura, Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*, Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008, p. 189.

¹³⁹¹ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.28.

¹³⁹² ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.535.

¹³⁹³ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.29.

¹³⁹⁴ REHBEIN, Franziska C. S.Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã, São Paulo: Edições Loyola, 1985, p.29.

Ao mesmo tempo, esse Deus longínquo aparece estranhamente presente na vida dos homens. Suas qualidades supremas são ao lado do seu poder e da sua sabedoria, a justiça e a bondade. Essas concepções encontram expressão em provérbios e outras manifestações da sabedoria popular.¹³⁹⁵

Não há sacrifícios ao Deus supremo, mas há invocações dirigidas a ele antes dos grandes empreendimentos, diante de momentos de angústia e diante do mistério. Tudo indica que os homens se dirigem a Ele nos grandes momentos de sua vida, ou quando todos os outros meios falham. Esta aparente contradição de um Deus longínquo, afastado da vida quotidiana, sem um culto direto, e sua simultânea presença nas orações e na boca dos homens, pode ajudar-nos a compreender o sistema religioso africano, que é um sistema de mediação, com numerosos intermediários entre o Deus Supremo e os seres humanos.¹³⁹⁶

Portanto, essa é a forma como o povo africano nyungwe pensa e se relaciona com o mundo, com o humano e com as realidades que escapam à sua compreensão. Esse edifício ao longo da época das colonizações ficou abalado e não destruído, a prova disto é que essa forma de pensar o mundo e as relações permanece viva até hoje. No final da nossa reflexão resta-nos um grande questionamento: Será que essa forma de enxergar o mundo e estabelecer relações não se encontra também nas religiões de ascendência africana fora do continente africano? acreditamos que um mergulho profundo na cosmovisão africana pode nos ajudar a compreender melhor o que realmente são as religiões de ascendência africana no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- CAPORALINI, José Beluci, *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis. Vozes: vol. 47, fasc. 188, 1987.
- CAPOSSA, Romão F.J., *A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Vozes, n.49-2004/3, 2004.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas, *Cura e visão de mundo*, In Revista Kairós, Gerontologia, São Paulo: v. 6-n. 2, dez. 2003.
- DURKHEIM, Émile, *As Formas elementares de vida Religiosa (O sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- HEBGA, Meinrad, *A cura na África*. In Concilium, Petrópolis. Vozes: n. 234, 1991/2.
- LAPLANTINE, François, *Antropologia da Doença*, Editora Martins Fontes, 1991.
- MARTINEZ, Francisco Lerma, *O povo Macua e a sua cultura, Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*. Maputo: 2ª edição, Paulinas, 2008.
- MBITI, John. *African religions and philosophy*, London: Morrison and Gibb Ltd, 1970.
- MBITI, John, Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana. In Concilium, Petrópolis. Vozes: vol.128, 1977/8.
- MENESES, Maria Paula G.. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”, in SANTOS, Boaventura de Souza e SILVA, Silva Tereza Cruz (organização), *Moçambique e Reinvenção da Emancipação Social*, Maputo. editor: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.
- NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica*, Porto. Edições Salesianas, 1992.
- PAULO VI, *Mensagem Africae Terrarum, sobre a promoção religiosa, civil e social da África*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- RAHNER, Karl, *Teologia e antropologia*, São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
- REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S., *As raízes do mundo africano*. In: Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In MELEIRO, Alessandra (org.), *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*, São Paulo: Escrituras Editora, Vol.I, 2007.

¹³⁹⁵ Idem, p.29.

¹³⁹⁶ Idem, pp.29-30.

Cultura e religiosidade de matriz Africana no Brasil: divergências, diálogos e convergências.

Luis Tomás Domingos¹³⁹⁷

Resumo: Os Africanos no Brasil, ao longo de todo o período colonial, tentaram superar as diversidades étnicas que os diferenciavam e integraram elementos de outras culturas. Neste trabalho enfocamos as diversas transformações ocorridas na cultura e religiosidade de matriz africana no Brasil, sobretudo na região do Nordeste. Analisamos diálogos, “negociações” dos bantos com outras etnias africanas e as influências de rituais indígenas. O nosso objetivo é de fornecer elementos que contribuam para uma análise e reflexão sobre a trajetória dos africanos e as suas reações (resistências e negociações) perante as situações adversas de vida.
Palavras-chave: Ciência das religiões, Cultura, religião de matriz Africana, Brasil.

A sociedade brasileira está marcada pela presença de vestígios da herança da cultura e religiosidade de matrizes Africanas, apesar de seu conflito com valores e crenças da elite dominante. A perda de contato e seu distanciamento no tempo e espaço com a África culmina, muitas vezes, em concepções divergentes e interpretações equivocadas. Esta realidade exige a imposição de uma análise histórica e antropológica crítica sobre os estudos Afro-brasileiros, a fim de identificar a unidade na diversidade dos laços sociais do passado, do presente e do futuro, que possa unir as duas culturas, África e Brasil. Pois, pesquisar o passado é uma das formas mais seguras e um dos caminhos mais curtos para construir o futuro.

Entre vários pesquisadores que estudaram sobre o negro no Brasil destacamos dois iniciadores: o médico Raimundo Nina Rodrigues, que deixou interessantes observações sobre tradições, heranças culturais de origem africana; e Manuel Raimundo Querino que, nas suas pesquisas, mostrou a diversidade de culturas que vieram com os escravos e seus locais de origem, na África. Entretanto, varias considerações dos estudos sobre o Negro no Brasil foram caracterizados pelo evolucionismo, sobretudo, pelo darwinismo social, teorias vigentes da época, de superioridade e inferioridade racial. Dante Moreira Leite, que também dedica algumas paginas a Nina Rodrigues (Leite, 1969, pp. 215-20), ao examinar sua obra, bem como as de Silvio Romero e de Euclides da Cunha, repara nos três o conflito entre a realidade do determinismo racial que aplicavam em suas interpretações; de outro lado, Thomas Skidmore também comenta as idéias de Nina Rodrigues (Skidmore, 1976, pp. 74-9). Porém é Augusto Lins e Silva (1945) que dedica todo um livro à figura do famoso pesquisador.

Os aspectos culturais sobretudo a religiosidade: as crenças, os mitos, ritos formam objetos de pesquisa. Nestes estudos de mudança social e cultural ou “aculturação” destacaram vários pesquisadores dentre os quais: Artur Ramos, Melville Herskovits, Roger Bastide, Edson Carneiro, etc. E outros estudiosos procuraram pesquisar como se estabeleciam as relações entre negros e brancos na vida cotidiana no Brasil. Estes foram Donald Pierson (1971), Thales da Azevedo (1955) Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953) Charles Wagley, Marvin Harris, Harry Hutchinson e Bem Zimmerman sobre raça e classe no Brasil rural; Roger Bastide e Florestan Fernandes (1957, 1978), etc. Esses estudos mostraram a existência do preconceito racial no Brasil, as barreiras impostas à ascensão social dos negros e as dificuldades que eram difíceis de superar. (MELATTI, 1983)

A outra fase dos estudos sobre a presença africana no Brasil foi caracterizada pelas pesquisas que voltavam para o próprio sistema escravocrata, procurando nele e na ideologia racial que o sobreviveu parte da explicação para os problemas das relações raciais na atualidade. Fernando Henrique Cardoso (1977) escreve *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*; Octavio Ianni (1962) usa a mesma abordagem sobre a escravidão no Paraná, na sua obra *As*

¹³⁹⁷ Prof. Doutor – UEPB/ NEABI, E-mail: ltdomingos@hotmail.com.

metamorfoses do escravo. Outros pesquisadores, na mesma época analisaram o sistema escravocrata: Emilia Viotti da Costa (1966), Vicente Salles (1971), João Borges Perreira, (1967 e 1971), Roque Laraia (1979^a). Solange Martins Couceiro sob a orientação de Borges Pereira, realizou o mesmo tipo de pesquisa, mas sobre a televisão. Enfim Octavio Iani (1966, pp 31-55) apresenta uma bibliografia dos textos mais importantes sobre o tema (Cf. MELATTI, 1983). As avaliações e bibliografias aqui apresentadas não se limitam apenas à heranças africanas no Brasil, mas sim às pesquisas sobre negros desde o final do século passado. Também existem quem trata especialmente das pesquisas promovidas pela UNESCO, (BEIGUELMAN, 1953)

A história da sociedade brasileira foi, ao longo de seus cinco séculos, caracterizada pelos encontros e choques de culturas e civilizações: dos indígenas, dos europeus, dos africanos. Os negros originavam-se principalmente da costa ocidental da África, pertencendo a três grandes grupos culturais, sudaneses, incluindo-se nesse grupo os Yorubas, os Daomé e os Fanti/Achanti (minas) e os grupos menores da Gâmbia, Serra Leoa, Costa de Marfim; os islamizados como Fula, os Mandengue e os Haussas, de Norte de Nigéria; as diversas etnias Bantos, do grupo Congo-angolês, provenientes da Congo e Angola e da África oriental Banto, os makondes, makuas, senas, nhambanes, etc. provenientes da região de Moçambique.

Originalmente, o termo banto, surgiu como resultado de uma análise comparativa das línguas negro-africanas concebido por lingüista Alemão Bleek, (BLEEK, 1852), para identificar e salientar os traços comuns da área cultural e encontrar a profunda unidade no meio das diversas culturas e civilizações Africanas. Para evitar equívocos e ambigüidades sobre certos conceitos, somos forçados a informar a ordem da etimologia da palavra e a “declinação” semântica. Por exemplo, o conceito, « banto » foi concebido não pela linguística particular mas sim pela linguística comparada. Todavia, os conhecimentos desenvolvidos pelas linguísticas descritivas e comparadas banto « *munthu, anthu, ...nthu, ...* » permitiram conhecer facilmente a maior parte dos traços comuns destes povos. (OBENGA, 1985)

A historiografia africana (KI-ZERBO, 1964) considera a *gênesis* do habitat dos povos falantes da língua Banto como estando localizada, com uma certa precisão, na região do continente africano compreendida entre o leste da Nigéria e o Leste de Camarões, com a incidência de um foco secundário de dispersão nas regiões dos Grandes Lagos. A datação histórica sobre o início da migração e expansão dos Banto ainda resta discutível. Existe uma estimativa cronológica, contudo: a migração banto teria começado à volta dos anos 300 A.C. e teria durado aproximadamente até o meio do séc. VII da nossa era. Os fatores naturais como: clima, relevo, floresta equatorial densa, etc. tiveram papel preponderante na sua expansão. Esta experiência histórica e social, ao longo do tempo, dos fenômenos de migração e expansão dos povos Banto resultaram em civilizações dos Bantos: Ocidental, Meridional e Oriental. Este deslocamento está ligado à Cosmogonia, visão do mundo, filosofia e religiosidade, *Gnosis*, a sabedoria do mundo africano, à difusão das línguas banto, da metalurgia, do artesanato, da cerâmica, da agricultura, das artes, das danças, dos espetáculos, da música, da literatura oral, da simbologia e dos códigos convencionais, etc.

A questão da Cultura Africana no Brasil, neste sentido, é uma realidade complexa, mas histórica, geográfica, susceptível de receber um tratamento cronológico mas também antropológico: uma realidade humana, cultural, social, global e particular com a sua especificidade própria. Contudo, a identidade cultural de um povo está sempre em transformação permanente. Este constante desenvolvimento cultural constitui uma das particularidades da própria vida humana. Assim o patrimônio cultural da humanidade é dialeticamente hereditário e criativo. E é nesta lógica que se inscreve o patrimônio cultural, ou “herança” do povo Banto na sociedade brasileira, que pesquisamos.

Entre vários questionamentos que suscitam a presença Africana na sociedade brasileira destacamos: Quais as etnias africanas que entraram no Brasil? Por muito tempo tem lavrado grande confusão a respeito. Alguns historiadores admitem que sejam os “bantos” os que entraram no Brasil, exclusivamente para uns, em maior número para outro grupo; para outros historiadores, foram os yorubas e outras etnias, etc. Assim, para Spix e Martius, os negros escravos no Brasil teriam provindo de “Congos”, “Cabinda” e “Angolas” da África ocidental, e dos “Macuas” e “Angicos”, da Costa oriental. (SPIX e MARTIUS, Apud, RODRIGUES, 1978, 32). O assunto é vastíssimo, mas podemos chegar a uma relativa clareza, concluindo, da simples leitura dos estudos

existentes, e ao longo das pesquisas que efetuamos a que procedemos sobre as religiões negras que entraram no Brasil, que foram negros de dois grandes grupos: “sudaneses” e “bantos”.

Os “bantos” foram introduzidos na região do Nordeste do Brasil, em Pernambuco (estendendo-se até Alagoas), Rio de Janeiro (estendendo-se aos Estados de Minas e São Paulo), Bahia e Maranhão (estendendo-se ao litoral paraense). Focos iniciais de onde se irradiaram posteriormente para vários pontos de território brasileiro. Sobre esse assunto, porém, as dúvidas e o debate continuam nas pesquisas.

“Bantos” foram os “angolas”, os “congós” ou “cabindas”, os “benguelas”, os negros de Moçambique (incluindo os “macuas” e “angicos” a que se referiram Spix e Martius). As demais denominações que tanta confusão originaram nada mais são dos que provinham de regiões do vasto território afro-austral, “habitat” dos povos bantos. Os bantos foram trazidos da vasta região costeira central do continente Africano. Entre várias palavras do vocabulário brasileiro: *denço, senzala, quilombo, mucama, farofa, moleque, neném, quitanda, samba*, etc. tem origem no tronco lingüístico banto, que engloba línguas como o *quimbundo*, o *umbundo* e o *quicongo*. Elas substituíram vocabulários portugueses utilizados para os mesmos fins pelos colonizadores.

Em meados do século XVII, o contingente Banto era de tal ordem em Salvador que o padre, Pedro Dias, resolveu escrever uma gramática para facilitar a catequese dos africanos. Várias palavras Banto substituíram as de sentido equivalente em português, como *xingar* por insultar, *cochilar* por dormir, *bunda* por nádegas, *cachaça* por aguardente, etc. Conforme Castro: “Ainda hoje, os estudos lingüísticos privilegiam o yoruba. O que é um equívoco, pois 75% dos africanos trazidos pra cá eram banto-falantes, oriundos de territórios situados atualmente nos dois Congos e em Angola.” (CASTRO, 2008, p.33)

Como a palavra é algo vivo, algumas palavras mudaram um pouco, outras adquiriram significados diferentes, mas não muito distantes do original.

Sudaneses” e “bantos” entrados no Brasil aqui se fundiram uns com os outros, constituindo uma população escrava que progressivamente se foi amalgamando aos demais contingentes da população brasileira – em cruzamentos biológicos e influências de ordem psico-sociológica. Quanto a este último aspecto, o estudo da religiosidade de matrizes africanas é o melhor caminho para se penetrar na psicologia de um povo afro-brasileiro. E leva diretamente a esses estratos profundos do inconsciente coletivo, desvendando-nos essa base espiritual do negro africano, que é a essência das realizações sociais.

Por outro lado, restam nos ainda várias interrogações: como o Negro vindo da África reagiu no novo *habitat*? Que influencia sofreu a sua *psiqué*? E qual a sua posição no Brasil face às outras culturas? São problemas que ainda não foram desvendados em todos seus segredos cujos dominantes são complexos e sutis. Aqui estamos diante da questão da universalidade e particularidade das culturas Africanas que chegaram no Brasil. Como reconciliar a história e a cultura dos Afro-brasileiros face à unidade no meio da diversidade histórica e cultural Africana?

Todo povo, porém, tem uma história que é possível reconstituir segundo os movimentos das suas migrações através dos vestígios deixados nas culturas locais. A análise desta questão é complexa e dupla, num certo sentido, a partir do momento em que os universais são de cultura e não da natureza. Os esquemas culturais da sociedade brasileira se desdobram na ação histórica dos africanos escravizados.

“Pois totalidade culturais são também particularidades históricas tantos esquemas distintos de valores e relações que, de maneira variada, investem de poder certos sujeitos, individuais ou coletivos, como fazedores de história, e dão a seus atos motivações e efeitos específicos.” SAHLINS, 2006, p. 264)

Mas a representação mais poderosa e global, a estrutura, é processual. Enquanto programa do processo de vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna, que é, por si mesma, temporal e mutante. E para entender a história é preciso conhecer a estrutura, não apenas como as coisas são, mas como elas vieram a ser assim.

“ Nos flancos sonoros dos navios negreiros vieram não só os filhos da Noite mas também os deuses, os orixás dos bosques, dos rios e do céu africano. É

Verdade que, no cais dos portos brasileiros, o capelão esperava os nagôs, os jejes, os angolas – capelões das cidades, capelões dos engenhos, para lhes ensinar as preces latinas e os batizar com o Espírito Santo. Os negros, confundiram suas divindades sombrias com os santos católicos, mas continuariam, por meio dos cantos e das danças tradicionais, a adorar os deuses de além mar. É assim nasceu o candomblé, perdurando até os nossos dias, apesar das muitas transformações por que passou. (BASTIDE, 2001,327)

Algumas ordem religiosas, padres e frades, desde o início da colonização do Brasil, tiveram de lutar contra as diferentes formas culturais: a poligamia masculina, contra a sedução das índias nuas ou das Vênus negras, contra a volúpia dos senhores brancos e o erotismo das mulatinhas. Para amedrontá-los, recorreram em seus sermões à ameaça de castigos infernais que perderiam o maior número de almas por meio do pecado da carne, a sexualidade desenfreada. Os portugueses e as suas autoridades coloniais evitaram a concentração de escravos africanos da mesma etnia nas propriedades e nos navios negreiros.

Essa política e a multiplicidade lingüística dificultaram a formação de núcleos que retivessem o patrimônio cultural africano, incluindo a de preservação das línguas.

Os negros, porém, ao longo de todo o período colonial, tentaram superar a diversidade de culturas que os dividia, juntando fragmentos das mesmas mediante procedimentos diversos, entre eles a formação de quilombos, religiões e danças. Alguns constituíram-se como núcleos solidários, dando guarida às danças e aos batuques proibidos.

Um dos elementos integrantes das identidades étnicas, as línguas africanas emergiam nesses rituais constituindo códigos secretos e sagrados de comunicação deles. Contudo na maioria das vezes, os documentos impedem a identificação da língua utilizada nas cerimônias, registrando apenas tratar-se de “língua que ninguém entendia” ou “incógnitas”, deduzindo-se daí sua origem africana. As autoridades coloniais procuravam, através da regras sociais, evitar a formação desses núcleos solidários, quer destruindo os quilombos, que causavam pavor aos agentes da Coroa e, de resto, aos proprietários de escravos em geral., quer reprimindo os batuques e os cultos religiosos de origem africana, promovidos pelos negros. Assim todo o problema da história cultural se apresenta para nós como um problema histórico. E para entender a história é preciso conhecer, não apenas como as coisas são, mas como elas vieram a ser desse modo. Por exemplo, na Bahia do séc. XIX estabeleceu-se o modelo básico de candomblé que é conhecido atualmente. Conforme a tradição, O Ilê Iya Nassô – a Casa de Mãe Nassô, Candomblé do Engenho Velho ou casa branca – teria sido o primeiro a celebrar diferentes deuses simultaneamente sob o mesmo teto. Essa prática refletiria alianças entre grupos étnicos diferentes, contribuindo para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras. (REIS, 2009, p. 39). Mas teria sido aquele único terreiro com essas características de formação de panteão africano? Essa congregação de entidades africanas teria sido de fato inventada no Brasil ou já existia na África? Essas questões sensíveis e delicadas ainda não tem respostas adequadas. Pois pouco se sabe sobre a história das religiões afro-brasileiras no século XIX. Não há muitas informações sobre as transformações rituais desenvolvidas e sobre os indivíduos (líderes, acólitos, devotos, clientes, etc.) nelas envolvidos dentro do território brasileiro. Apesar de identidades diversas e mesmo da possível hostilidade que pudesse ter havido na África entre alguns dos grupos ali representados, eles eram falantes de “supostas” línguas de origem Africana. Portanto, antes da criação do Ilê Iya Nassô, a religião africana já servia como instrumento de aliança interétnicas na Bahia, sobretudo dentro do mesmo universo lingüístico. “O paradoxo da história reside no diálogo de diferentes registros, começando com a motivada expressão de coletivos em indivíduos, de categorias em práticas, de estruturas em eventos”. (SAHLINS, 2006, p. 264). A história do candomblé na Bahia do século XIX é, portanto, a história de sua mistura étnica, racial e, logo, social. Um processo que ocorreu em diversas frentes: a reunião de Africanos de diferentes origens étnicas para, juntos, celebrarem seus diferentes deuses, a atração dos descendentes de africanos nascidos na Bahia e a difusão de todo tipo de serviço espiritual entre clientes de diversas origens étnicas, raciais e sociais.

Neste contexto a crença da cultura africana emerge como resultado de processos históricos por meio dos quais o homem negro-africano reage aos estímulos internos e externos do seu ser e do ambiente. Esta cultura surge como um conjunto de interpretações, de valores e de

normas que é transmitido e que condiciona a vida de cada indivíduo mas que persiste para lá da vida de cada um e que, portanto, constitui a característica diferenciadora do negro vindo da África na sociedade brasileira. Nesta perspectiva de análise da relação entre a história e cultura Africana no Brasil, as características universais africanas são também particularidades históricas: tantos esquemas distintos de valores e relações que, de maneira variada, investem de certos sujeitos, indivíduos ou coletivos, como fazedores da história, e dão a seus atos motivações específicas.

“ Quem ou o quê é um ator histórico, o que é um ato histórico, e quais serão suas conseqüências históricas? Essas são determinações de uma ordem cultural, e são diferentemente determinadas em ordens diversas. Assim, não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido.” (SALHINS, 2006, p. 264.)

Identidade Afro-brasileira: uma questão delicada e complexa.

A população brasileira, mestiça, mistura de várias etnias “indígenas”, africanas bantos, yorubas, mandengues, etc. vindos de diferentes regiões da África com diversas etnias européias, se faz presente com maior ou menor intensidade nas diversas regiões. As diversas vagas de migrações ou de miscigenação vão fazer, então, parte integrante da história de certas regiões do Brasil.

Historicamente, sabe-se que as culturas africanas em geral e a banto, em especial, forneceram inúmeros elementos para a composição do que hoje é conhecido como “sociedade brasileira”, uma sociedade mestiça, de cultura mista, onde cada elemento tem um papel decisivo.

“A miscigenação foi o principal e mais importante desses espaços de encontro (as festas foram outros), (...). Mas, ao mesmo tempo, era também uma forma de dominação, pois o intercuro era, evidentemente, entre o dominador branco e a negra escrava; e o mestiço resultante, nascia escravo. Por aí se vê a complexidade das relações levada até o paradoxo. A miscigenação foi, assim, ao mesmo tempo, um canal de aproximação e uma forma de dominação, um espaço de amaciamento e um território de enrijecimento do sistema” (NOVAIS, 1999. p.28.)

A população brasileira, mestiça, “indígenas” (mistura de varias etnias dos índios), europeu e africanos vindos de varias regiões da África se faz presente com maior ou menor intensidade nas diversas regiões do Brasil. E as diversas vagas de migrações ou de miscigenação vão fazer parte integrante da história de certas regiões do Brasil. Esta cultura afro-brasileira ‘híbrida’, constituída como intervenção simultânea sofrida e praticada pelas culturas africanas, européias e indígenas. Esse resultante semelhante e diferente das culturas africanas e das culturas européias, mas híbrida, pois é formada nos cruzamentos dos contatos forçados, negociados e, às vezes, até desejados.

“ Tanto mais que na luta dos escravos contra senhores brancos, o veneno era instrumento facilmente empregado; além disso, as negras, querendo melhorar seu status social tornando-se concubinas dos brancos, utilizavam também filtros de amor. Os próprios senhores de engenho e fazendeiros, no declinar da existência, esgotados pelos excessos amorosos de sua desenfreada poligamia, pediam muitas vezes aos negros de sua roças, que conheciam o segredo das ervas, afrodisíacos que lhes despertassem os sentidos.” (BASTIDE, 2001, p. 125)

Esta alteridade cultural resultante do contato e da interface de povos Africanos de etnias diversas que foram obrigados a criar, como uma forma de resistência cultural, uma memória comum, Afro-brasileira.

Pois uma presença histórica é uma existência cultural. Às vezes, é naturalmente difícil e delicado determinar no detalhe o que é preciso pôr na conta da simbiose com o negro. E o que deve ser atribuído à circunstância de ser Negro no Brasil? O país de mestiçagem?..

“ Ser negro no Brasil é freqüentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo. Essa ambigüidade marca a convivência cotidiana, influi sobre o

debate acadêmico, e o discurso individualmente repetido é, também utilizado por (...), instituições.

Ser negro no Brasil é, pois, com frequência, ser objeto de um olhar enviesado. A chamada boa sociedade parece considerar que há lugar predeterminado, lá embaixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta. Logo, tanto é incomodo haver permanecido na base da pirâmide social quanto haver “subido na vida”. (SANTOS, 2002, pp. 157-161)

Mas, no conjunto, a influência do Negro sobre o caráter geral do povo brasileiro é inegável. E é importante insistirmos, que o negro foi introduzido no Brasil para mão de obra, nas plantações de açúcar e algodão, cacau e café, nas zonas agrícolas de Pernambuco, Bahia e Rio, a principio, depois Maranhão e estados limítrofes, e por fim nas zonas centrais de mineração. Já em meados do século XIX, todo o Sudeste era única área cultural para os escravos. Aparentemente, não havia tantas diferenças entre os escravos que chegavam: a região da África Central, de onde vinha a maioria deles, tinha de uma certa forma, unidade cultural e lingüística.

Mas não há discriminação e/ou identificação étnica das “tribos” importadas e assuntos correlatos. Assim, é tão grande a confusão nas pesquisas, que os historiadores, sociólogos e em geral os cientistas sociais tropeçam ainda nas identificações dos grupos africanos existentes na sociedade brasileira. O problema é, antes de tudo, “histórico”: a questão do tráfico negreiro, as “raças” negras importadas, a história de escravidão, etc. A história é organizada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação dos eventos. E os esquemas culturais são ordenados historicamente porque os diferentes graus de significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, as pessoas envolvidas. (SAHLINS, 1990, p. 7). E é também um problema “antropológico”, “geográfico”: as características antropológicas dos negros de várias procedências no país de origem, as suas características antropológicas no Brasil e variações em função de meio. A Antropologia tem algo a contribuir para a disciplina da história. E vice versa. “O problema agora, [como dizia Marshall, Sahlins], é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura”. (SALHINS, 1990, p. 94). É um problema “etnográfico”: religiões, hábitos, tradições, etc., no país de origem e seu cotejo no novo “habitat”. É um problema “biológico”: questões relacionadas ao problema da mestiçagem. É um problema “lingüístico”: a influência das línguas africanas no português. É um problema “sociológico”: a influencia do negro em geral na vida social brasileira. O negro ainda continua excluído, discriminado socialmente, (FERNANDES, 2008).

As diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica: suas próprias práticas históricas. Enfim, é uma questão da interpretação das culturas (GEERTZ, 1986). Outras épocas, outros costumes e de acordo com a alteridade dos costumes, antropologia em especial, precisa à compreensão da trajetória humana. Porque não existe uma trajetória (*devenir*) que seja simplesmente “humana”, como disse Durkheim, “mas cada sociedade tem sua vida própria, sua trajetória própria e sociedades semelhantes são tão comparáveis na sua historicidade (ou modelo de desenvolvimento) quanto em sua estrutura”. (DURKHEIM, 1905/6, p. 140)

A religiosidade Africana no Brasil, unidade na diversidade.

O estudo das crenças e ritos das religiões de matrizes africanas, os esforços recentes de alguns pesquisadores dessas religiões se dirigiram no sentido de tentar mostrar que o recurso às origens africanas é insuficiente para interpretá-las, como indica o trabalho de Seth e Ruth Leacock sobre os batuques de Belém. Estes estudiosos explicam o entrosamento delas com outras instituições e a ideologia da sociedade brasileira atual, como ilustra o estudo de Renato Ortiz (*Morte branca do feiticeiro negro*, Petropolis, Vozes, 1978), ou com a situação e problemas imediatos de seus fiéis, como o demonstra o estudo de um templo de curta duração no Rio de Janeiro por Ivonne Maggie Alves Velho (*Guerra de Orixás*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975). Alguns trabalhos elaborados na USP, como os de Calude Lépine e Ismal Giroto sobre o Candomblé, e o de Liana Salvia Trindade sobre a Umbanda (Borges Perreira, 1981, p. 65), (PRANDI, 1991) etc. têm

contribuído para renovar os estudos sobre esse tema. O conceito da religião que adotamos se integra na perspectiva da antropologia interpretativa de Clifford Geertz:

“Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.”(GEERTZ, 1978, p.105)

Na perspectiva de interpretação da religiosidade africana, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queira Durkheim, mas ao contrário é o aspecto religioso místico que domina o social. “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodécia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.(BASTIDE, 2001, p.24). O pensamento africano é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco e requer paciência e silêncio, uma das formas da sabedoria Africana. Pois, nela existe a lei do segredo. De duas, uma: ou interroga-se exteriormente alguns membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio, ou então se penetra na sociedade secreta, mas se fica prisioneiro da lei do segredo.. A condenação severa é “decretada” à todos que violam os mistérios do segredo.

Muitos curiosos e iniciantes na observação dos cultos, procuram o segredo imediato, alcançável e visível, fotografando e questionando o Pai ou Mãe de Santo e seus fiéis; muitas vezes, tomando notas precipitadamente com intuito de busca dos segredos nas religiões de matrizes Africanas (CLOUZOT, 1951 e MEDEIROS, 1957). Mas o segredo, o mistério permanece inteiro, pois o mistério é espiritual e mesmo comprando um babalorixá “sacrilégio” para fazer fotos proibidas ou entrar com chaves falsas nos santuários vedados, tudo o que se poderá encontrar serão fragmentos de segredos, mas nada se descobrirá, pois ter-se-à deixado de lado o fundamento, a explicação do segredo: o mistério. Nestas circunstâncias, é preciso a presença de intérprete, pois a linguagem dos santos não é igual à dos homens e, portanto, é necessário alguém apropriado, conforme o caso, na linguagem dos orixás ou na linguagem dos fiéis. E por outro lado, segundo a constatação de Nina RODRIGUES:

“É preciso ter sido testemunha dos trajetos, das contorções, dos movimentos desordenados e violentos e que os negros se entregam nas suas danças sagradas, por horas e horas seguidas, por dias e noites inteiras, é preciso tê-las visto cobertas de suor copiosíssimo que as companheiras ou prepostas especiais enxugam de tempos a tempos em grandes toalhas ou panos...”. (RODRIGUES, 1935, p. 110)

A religiosidade de matriz africana no Brasil pertence a “nações” diversas e perpetuam, portanto tradições diferentes: angola, congo, Moçambique jeje, nagô, queto, ijexá. E é possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, enfim, por certos traços do ritual. A religiosidade Africana na diáspora está representada no Brasil, como batuque em Porto Alegre, candomblé angola e umbanda em São Paulo e Rio de Janeiro, candomblé *keto* em Salvador, *xangô* em Recife e tambor de mina em São Luis de Maranhão.

Embora candomblé seja um vocabulário de origem banta (família lingüística dos escravos chamados no Brasil angolas, congos, bengelas, *cabindas*, etc. trazidos principalmente de território da atual Angola), poucas são as evidências escritas sobre cultos especificamente bantos no século XIX baiano.. Mas encontram-se nas fontes algumas expressões de origem banta, como: *candongá*, e *milonga*, para designar feitiçaria, e *calundu*, para definir a prática religiosa africana em geral. “O termo *calundu* que predominou até o final do século XVIII, foi mais tarde substituído por *candomblé*, expressão também banta. Porém, é possível identificar apenas uns poucos sacerdotes “angolas” entre os líderes deste universo religioso. O mais antigo documento conhecido no qual o termo aparece é relativo ao escravo o qual foi descrito por um capitão de milícias, em 1807, como “presidente do terreiro dos candomblés”. Observa-se que aqui também aparece a palavra terreiro associada a candomblé, outra novidade.” (REIS, 2009, p. 43).

Se é lícito dizer que o candomblé baiano dessa época se identificava com africanos e era encabeçado, sobretudo, por eles, é também correto afirmar que essa religião, aos poucos, deixaria de ser uma instituição ou uma forma de espiritualidade apenas africana. Nem era uma religião exclusivamente de descendentes de africanos escravizados. Como constata Stefania Capone:

“Na verdade, mesmo nos terreiros mais tradicionais de Bahia encontramos iniciados brancos ou até nisseis [sic]. Identidade ‘africana’ está, portanto, completamente dissociada de toda origem étnica real: é possível ser branco, louro de olhos azuis e dizer-se ‘africano’, por ter sido iniciado em um terreiro tido como tradicional. O termo “afro-brasileiro” está evidentemente associado à idéia de uma África legitimadora, berço ideal e único de uma religião que, nos nossos de hoje, vem se tornando um símbolo de resistência. Mas seria o termo adequado?”(CAPONE, 2004, p. 48)

Na África, onde os orixás são considerados antepassados dos clãs, as normas místicas podem efetivamente identificar-se com as regras de parentesco. Enquanto que no Brasil, o regime perverso da escravidão destruiu os clãs e substituiu-os por famílias espirituais que são candomblés. Aqui a exogamia poderia, ter tomado a forma da proibição do casamento entre fiéis de um mesmo terreiro, uma vez que o terreiro substituiu a relação de clã. Mas conforme alguns Babalorixás afirmam, não é entre membros do mesmo candomblé que se observa a exogamia, e sim entre filhos de mesmo orixá, isto é, não pode haver casamento entre dois indivíduos que tenham o mesmo orixá. Conforme Roger Bastide essa lei de exogamia no Recife não é seguida com o mesmo rigor como na Bahia (Cf. BASTIDE, 1945, p.49). Com efeito, todos os que tem o mesmo orixá protetor se consideram irmãos e assim se chamam uns aos outros, não podem, pois ter relações sexuais sem o risco de chamar sobre si a cólera dos deuses. O próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nele se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os orixás. Em alguns terreiros, por exemplo em Recife, os indivíduos encarregados de servir uma filha de santo durante as cerimônias, enxugando-lhe o suor, auxiliando-a nas crises convulsivas, não são escolhidas ao acaso, mas de acordo com as regras de parentesco ou regras matrimoniais dos orixás. (Cf. RIBEIRO, 1951, 42)

Na diáspora modificou-se e perdeu-se, de uma certa forma, o poder religioso dos chefes de linhagem e aparecem apenas as personificações dos orixás de guerra, do vento, da tempestade, do arco-iris, da justiça e fogo etc. Enfim, diversas forças da natureza são personificadas. Nessa espécie de ruptura dentro da continuidade, entre orixás e os clãs e etnias, todavia persistem os laços entre esses mesmos orixás e as cores, as estações do ano, os vegetais, minerais, animais, etc. Mas é importante notar que o poder religioso e suas manifestações hierárquicas são aqui representados como uma condição social intrínseca e fundamental. É uma usurpação com o sentido duplo de tomada por força do poder e a negação soberana da ordem moral prevalecente, por exemplo à prática ritual do incesto. Em vez de uma sucessão normal, a usurpação é em si mesma o princípio de legitimidade. E toda mudança prática também é uma reprodução cultural. Toda reprodução da cultura é uma alteração tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. Pois, as categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário são transformadas .

Mesmo aceitando a hipótese de Mauss e Durkheim sobre a origem social das primeiras classificações de conceitos, e não considerando o social como inserido numa categoria que lhe seria anterior, aqui o fato é inelutável: no Brasil a classificação da religiosidade de matriz Africana não apresenta apenas o caráter sociológico; mas sim a realidade puramente mística e religiosa. E na medida que vamos mais e mais penetrando no mundo da mitologia dos orixás, das lendas e quando observamos os comportamentos e atitudes dos seus membros, somos obrigados a estabelecer certas relações ligadas à religiosidade africana. Trata-se de toda série de lendas e mitos dos orixás que explica ou justifica essas ligações por meio da própria história do orixá. E é suficiente tomar um exemplo da história mítica de um determinado Orixá para dar idéia dessa mitologia classificatória de origem africana.

Como já mencionamos, os africanos trazidos no Brasil como escravos pertenciam a múltiplas etnias ou “tribos”, cada qual com a sua divindade venerada: Ogum, Xangô, Oxalá,

Omolu, etc. No Brasil, essas etnias mantiveram seus cultos reconhecidos mas, muitas vezes, com nomes diferentes. Mas no fundo adoravam as mesmas divindades. E é neste contexto que se verifica justaposição de nomes de Orixás e sua respectiva multiplicação na diáspora Africana. No Brasil cada candomblé pertence a uma “nação” e cada “nação” dá nomes diferentes aos seus deuses. Por exemplo, Oxalá se chama Lembà nos terreiros congos, Lembarenganga nos terreiros angolas (Cf. GUIMARAES, 1936, p. 14). Exu é denominado Legbà nos candomblés de origem daomeana e Bombonjira nos de origem banto, assim como, Oxum tem o nome de Aziri nos primeiros, de Kissimbi nos segundos..(Cf. VERGER,1951,p.14). Para além dessas variações de “nação”, para “nação”, há também pluralidade de Xangô, de ogum, de Exu, dentro de uma mesma etnia. E cada divindade possui um mito específico. Esta cultura de matrizes Africana possui inúmeras interpretações e reinterpretções de diversas maneiras e com as diferentes finalidades: religiosos, culturais, comerciais, turísticas, financeiras, etc.

A religiosidade da diáspora Africana no Brasil tem, pela sua dinâmica de complementaridade, de trocas simbólicas e de múltiplos diálogos, o seu conceito semiótico, correspondências expressivas ao longo da história. Como não podiam trazer consigo as instituições sociais, os afro descendentes preservaram em sua memória os mitos de suas tradições. Marcados pela **força da Palavra** na cultura oral da tradição africana, eles recriaram uma quantidade considerável de mitos para preservar e transmitir seu conhecimento da ancestralidade. Os mitos e ritos africanos reinventados e reavaliados na diáspora, em diversas situações adversas, constituíram e constituem elementos fundamentais para entender a essência da existência da religiosidade de afro descendentes, no Brasil e nas várias partes do mundo.

“Essa riqueza de mitos e ritos permitiu uma atualização criativa das instituições negro-africanas em terras alheias. Exemplo disso é o candomblé. Todo terreiro de candomblé é um micro-cosmo, uma síntese de varias instituições sociais africanas. Resemantização criativa dos símbolos da tradição africana foi também uma ressemiotização das organizações políticas estatais e familiares.” (OLIVEIRA, 2006,p. 87.)

O candomblé se tornou, assim, uma constelação de etnias, nações, línguas, ideologias e divindades. É um micro-cosmo brasileiro que reflete o macro-cosmo africano. É uma síntese reelaborada pelos afro brasileiros das sociedades negro-africanas. É uma instituição social que, em situações adversas, soube manter e recriar a cultura de seu lugar de origem, ao mesmo tempo em que incorporou os valores culturais nativos do Brasil, bem como admitiu em sua cosmogonia aspectos da cultura européia e “indígena”. A umbanda, as irmandades Negras, são exemplos desses respostas criativas que as instituições calcadas na cosmovisão africana deram à sociedade brasileira.

“Para que os elementos culturais africanos pudessem sobreviver à condição de despersonalização de seus portadores pela escravidão, eles deveriam ter, a priori, valores mais profundos. A esses valores primários, vistos como continuidade, foram acrescentados novos valores que emergiram do novo ambiente.”(MUNANGA, 2000, p. 99)

E é deste modo que a religiosidade de matriz Africana no Brasil em seus vários aspectos diacrônicos e sincrônicos, local, nacional e internacional, particular e geral, enfim nas suas várias interpretações, nos seus elementos simbólicos, se identifica no discurso social.

A religião é uma das áreas da vida social que tem grande característica de conservação, pois, qualquer religião tem também a sua história, ou melhor, há uma memória religiosa presente feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares.

Construção da identidade religiosa face situações adversas.

O contexto da situação da escravidão era o que determinava toda a organização na vida dos africanos escravizados. Os escravos tiveram que se adaptar aos novos rituais e cultos religiosos diante deste contexto de perversidade humana. A religião, o culto a ancestralidade, para o africano escravizado, foi um dos únicos pilares que significou certa continuidade entre a situação: de antes, durante e depois da escravidão. Estes cultos estavam dificilmente sistematizados dada a conjuntura da época. À procura de identidade, neste contexto, a religiosidade de matriz africana teve o papel preponderante: fornecer critérios para interpretar o mundo, a vida, a morte, o sentido da existência, etc. A religião constituiu o ponto de referência para reunir novamente aqueles africanos que o sistema escravocrata dispersara. Os líderes espirituais e suas comunidades eram pontos de refúgio e apoio, de solidariedade. A antiga identidade foi, ali, de certa forma preservada. O espaço, onde esta identidade se exerce não é mais a África. A antiga situação não pode ser mais testemunhada, vagas lembranças, apenas, ficaram. Surge uma certa necessidade de restauração do espaço africano, o *terreiro*, com uma organização e situação Africana, onde o *transe* possibilita uma volta à África, porém, através de simbolismo. Ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável e por um presente irreduzível. Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente (SAHINS, 1990, p. 189). Pois, há sempre o passado no presente. Em geral o evento é inserido em uma categoria preexistente e a história está presente na ação corrente. E neste sentido que Roger Bastide insiste dizendo:

“O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África transplantado. Em meio às bananeiras, às buganvílias, às árvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus esvoaçantes dos orixás, ou à beira das praias de coqueiros, entre a areia dourada, com suas cabanas de deuses, suas habitações, o lugar coberto onde à noite os atabaques com seus toques chamam as divindades ancestrais, com sua confusão de mulheres, de moças, de homens que trabalham, que cozinham, que oferecem às mãos sábias dos velhos suas cabeleiras encarapinhadas para cortar, com galopadas de crianças seminuas sob o olhar atento das mães enfeitadas com seus colares litúrgicos, o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo. Comportamentos sexual, econômico e religioso formam aqui uma única unidade harmoniosa. (BASTIDE, 1960, pp. 312-3).

Uma determinada identidade religiosa de ancestralidade africana é preservada no presente mesmo com certas limitações e lacunas. O presente, seja lá qual for, é reconhecido enquanto passado. Aquilo que predomina em toda mudança é a persistência da substância antiga: a desconsideração que se tem pelo passado é apenas relativa. É por esta razão que o princípio da mudança se baseia no princípio da continuidade. O paradoxo de certas ordens culturais consideradas com “a-históricas” é que elas insistem inteiramente em um “*approche historique du monde*” (DELIVRE, 1974). E é necessário insistir em que a possibilidade do presente vir a transcender o passado e ao mesmo tempo lhe permanecer fiel depende tanto da ordem cultural quanto da situação prática.

Na África, por exemplo, a utilização das práticas curativas é vista como integrante da prática religiosa. A cura do corpo é acompanhada pela saúde do espírito e as duas coisas são englobadas pela religião. E no Brasil, muitas pessoas procuram a religião Afro-brasileira como resposta às dificuldades encontradas nos vários domínios de vida, desequilíbrios de saúde, sejam eles afetivos, familiares, financeiros, etc. Outras a procuram ainda como forma de afirmação de sua identidade cultural. Identidade que se tem apoiado nos valores culturais de ancestralidade africana.

Essa identidade, também pode ser definida a partir de dentro, isso é, a partir da pessoa que é adepta desta religião. Como já insistimos, a identidade religiosa afro-brasileira é geralmente contextual, cultural, social, sobretudo, histórica. Uma possibilidade de acesso a esta identidade é oferecida pela história da visão do mundo do negro africano. Sem esta não se pode entender a religiosidade Afro-brasileira (DOMINGOS, 2009). Essa cosmogonia africana tem a dimensão universal.

Se o tráfico de escravos foi um fator de desintegração étnica, ele foi também, paradoxalmente, um componente da construção, no Novo Mundo, de novas identidades, de

“nações”, em maior escala do que na África. Nesse aspecto, o caso da Bahia é ilustrativo do fenômeno. O termo “nagô”, por exemplo, foi usado para identificar todos os grupos iorubanos, também incorporou elementos não iorubanos, os quais, no entanto, não perderam sua identidade original de subgrupo ou de “nação”. O termo “nagô” adquiriu um uso suficientemente amplo para integrar, numa espécie de aliança, muitos grupos que, apesar disso, não esqueceram nem abandonaram os nomes originais de seus subgrupos ou “nações”. E a história da formação da religião afro-brasileira se desenvolveu de forma diversa nas diferentes regiões do Nordeste do Brasil. Esta diversidade se deve a muitos fatores: a presença de diversas tradições religiosas africanas; as condições sob as quais estas tradições foram preservadas que não foram as mesmas; as formas religiosas do cristianismo, espiritismo, umbanda, jurema, catimbó, etc., com as quais se “misturaram”. Aparentemente se misturam mas nas práticas rituais existem diferenças e em certas circunstâncias existem complementaridade. Elas se entrelaçam e se encontraram e se portaram de forma complementar e diversificada conforme as necessidades do contexto.

“Ao panteão africano traduzido para o catolicismo (Iansã é Santa Barbara, Oxum é Nossa Senhora Aparecida), a umbanda acrescentou os preto-velhos, índios (caboclos) boiadeiros, [pomba giras], ciganos, baianos, marinheiros, divinizando e valorizando os brasileiros representantes dos grupos marginalizados”. (AMARAL, 2001, p. 7)

As tradições de origem africana foram construídas, reconstruídas, inventadas, reinventadas e às vezes, abandonadas ou recuperadas conforme as necessidades e as circunstâncias do momento.

Todos estes fatores tiveram conseqüências diretas ou indiretamente na formação de diversos tipos de rituais segundo as nações oriundas dos escravos: *Nagô, o Keto, Jeje (Efon), Angola, Moçambique, etc.* Estes núcleos da religião afro-brasileira são profundamente influenciados pelas tradições africanas de origem *Yoruba, Daome, Banto* e outras...

Considerações finais

Esta presença da cultura Africana no Brasil vai muito além da que se vê nos grupos com os quais ela mantém relações de afinidade. Em todo caso, quando passamos da África para o Brasil, as “identidades étnica africanas desapareceram na confusão das misturadas étnicas no Brasil, no caos das relações sexuais. A escravidão diluiu a sociedade *clânica*, o regime das grandes fazendas misturou as “raças”, etnias e clãs diferentes. Mas os Orixás foram conservados e os seus mitos divinizados. Os Orixás deixaram de ser apenas deuses dos clãs e etnias e passaram a ser deuses das confrarias religiosas especializadas em matrizes africanas.

Uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeitos de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida. Construir sua própria representação do passado – a tradição- passa a ser assim um início de negociação da posição ocupada na comunidade em questão.

A cultura Africana no Brasil é em muitos casos, aparentemente, cheia de conflitos e contradições, mas que na prática dialogam e convergem em determinadas circunstâncias. A sua história é constituída de divergências, diálogos e convergências. E a fidelidade simultânea à África e ao Brasil (à antiga e à nova respectivamente) é, talvez, uma contradição em si. Mas é, ao mesmo tempo, uma fidelidade à própria história, da qual ambas fazem parte. Contudo, tanto a preservação da tradição, dos elementos antigos, como a acolhida de novos componentes convergem para uma única identidade a cultura e a religiosidade na sociedade e na diáspora Africana. Os Africanos e Afro-descendentes construíram sua memória através de negociações com as várias culturas citadas, negociações cujos reflexos observam-se no sincretismo dos rituais religiosos (candomblé, macumba, etc.), nas práticas quotidianas e populares, mesmo na arte culinária. Esta diversidade cultural e alteridade da sociedade brasileira nos convida a refletir sobre a influência da cultura e civilizações africanas e as condições e conseqüências do comércio triangular, do processo histórico da escravidão atlântica.

Roger Bastide afirma: “ A transplantação dos africanos no Novo Mundo de fato coloca um problema similar ao das lesões cerebrais, e, é claro, já que amnésia pode ser apenas temporária,

da formação subsequente de novos centros mnemônicos no cérebro”. (BASTIDE, 1970 b. p.5); causas do desaparecimento progressivo da memória. Isso não impede a penetração do presente no passado, pois, todas as imagens da tradição não são reativadas, somente aquelas coerentes com o presente. Este estado de incerteza e de ambigüidade é a parte que Leibniz evoca como a situação de um estado ou de uma coisa sobre a qual ainda não se pode dizer nada antes de ter lhe detectado a premissa dos sentidos latentes, uma espera entre a observação e o conhecível, que prepara a intuição do “não dito”. Se tudo é conservado na memória coletiva, a reconstituição do passado é possível, recriando-se os laços rompidos com a cultura de origem. E por consequência, parte desta população busca nos contatos com as culturas de origem africana motivações de suas bases culturais e de seus perfis identitários de auto-afirmação, negra-africana. O fato de se articularem, às vezes, de modo desviante, confere a esses grupos a possibilidade de criar caminhos culturais outros que não aqueles impostos pela cultura institucionalizada.

Trata-se, pois, de preencher as lacunas, os vazios deixados pelo desenraizamento que foi a escravidão e pela “estrutura do segredo” na base da hierarquia da religião e tradição cultural Africana. Aqui o segredo é uma estrutura indecifrável, pois o espírito científico é essencialmente uma retificação do saber, um alargamento dos quadros do conhecimento. A margem de todo o “funcionalismo científico”, possíveis dramatizações que põem em cena as lições figurativas do ser vivo e do cosmo. Na realidade a religião e filosofia Africana, *munthu*, ser humano, o Homem, está em permanente procura do seu equilíbrio integral: consigo mesmo, com a natureza e com o Cosmo. Enfim, podemos afirmar que existe a unidade na diversidade da cultura e religiosidade de matriz Africana no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Rita. *A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, V. 10, 2001.
- AZEVEDO, Thales. 1978. “Roger Bastide: sua contribuição à sociologia religiosa no Brasil”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 20, pp. 146-50.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1971, (1960).
- BASTIDE, Roger. *Memoire collective e sociologie du bricolage*, l’Année Sociologique, III.eme série, vol. XXI, p.65-108, 1970.
- BEIGUELMAN, Paula. 1953. “Estudos sobre o preconceito de cor no Brasil”. *Revista de Antropologia*, vol. 1, nº 2, São Paulo, pp. 147-52.
- BLEEK, G. E. M. *Comparative Grammer of South Africain Languages, 1860 and Barth « Ba - Sprachen »*, 1852.
- CAPONE, Stefanie. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Palias 2004.
- CARNEIRO, Edison. 1965. “Evolução dos estudos de Folclore no Brasil”. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 159-80.
- CASRO, Yeda Pessoa de. *Falamos bantu sem saber*. In Revista de História da Biblioteca Nacional. Nº 39 Dezembro 2008, p.33.
- CLOUZOT, Henri- Georges. “*As possuídas da Bahia*” in Paris- Match, 12 de Maio 1951.
- DELIVRE, Alain. *L’Histoire des rois d’Imerina: Interpretation d’une tradition orale*. Paris: Klincksieck, 1974.
- DOMINGOS, Luis Tomas. *África Oriental, Moçambique: As identidades culturais e raízes, o peso de uma herança complexa*. In SILVA, Antônio de Pádua Dias da. *Identidades de Gênero e praticas discursivas*. Campina Grande: Editora da Universidade Estadual de Paraíba. 2008, pp: 203-210.
- DOMINGOS, Luis Tomas. *A influencia da religiosidade africana na sociedade brasileira : o olhar de um africano*. In SOTER (org.) Anais do 22º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciencias da Religião (Soter). Edição digital –ebook. Paulinas 2009. pp. 52-69.

- DOMINGOS, Luis Tomas. *La question de l'Identité ethnique e la formation de l'Etat-Nation au Mozambique: Le cas des Sena de la Vallée du Zambéze*. ANRT, Université Lille 3. France 2005.
- DURKHEIM, E. *Les Formes élémentaires de la vie Religieuse. Le Système totémique en Australie*. Paris: 4e. Ed.: PUF, 1960.
- EBOUSSI- BOULAGA, F. *La Crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro na sociedade de classes. Volume 1*. 5ª edição. São Paulo: Globo, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GUIMARAES, Reginaldo. *Notas sobre o culto de Oxalá*. in *Revista Acadêmica*, nº 17, 1936.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, LTDA, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925.
- HAMPAT BA, A. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence africaine, 1972.
- HERSKOVITS, M. J. *L'heritage du Noir, Mythe et Réalité*. Paris: Ed. Presence Africaine. 1966.
- JUNOD Henri Philippe A, *Moeurs et Coutumes des Bantou. La vie d'une tribu Sud-Africaine*, (2 tomes), Paris: Payot, 1936.
- KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantou comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.
- KI-ZERBO, J. *Les Religions africaines traditionnelles*. Rencontre de Bouaké, 1964.
- LEITE, Dante Moreira. 1969. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 2ª ed., revista, refundida e ampliada. São Paulo, Pioneira.
- THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU. *Les Religions d'Afrique noire*. Paris: Editions Stock., 1981
- LINS E SILVA, Augusto. 1945. *Atualidade de Nina Rodrigues: estudo biobibliográfico e crítico*. Rio de Janeiro, Leitura.
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. Heinemann, 2 éd. 2008.
- MEDEIROS, José. *Candomblé*. Rio de Janeiro. O Cruzeiro, 1957.
- MELATTI, Julio Cezar. *A Antropologia no Brasil: um roteiro*. Série Antropologia, Brasília, 1983
- MWANANGA, Kabangele (org). *História do negro no Brasil*, Fundação Cultural Palmares-MinC, Brasília, março de 2004.
- NOVAIS, Fernando A. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*, Volume I. São Paulo, Companhia de Letras, 1999. p.28.
- OBENGA, Théophile. *Les Bantu: langues, peuples civilisations*. Présence Africaine. Paris 1985
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira. Biblioteca de Divulgação Científica, XV, 351 pp. 1938
- RADCLIFFE- BROWN, R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- REIS, João José. *Bahia de todas as Áfricas*. In FIGUEREDO, L (Org.). *Raízes Africanas*. Rio de Janeiro 2009. Coleção Revista de História no bolso.
- RIBEIRO, René. *Indivíduo e os cultos afro-brasileiro do Recife*. In *Sociologia*. São Paulo. XIII,3 pp. 195-208, XIII, 4 pp.325-40, 1951.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia editora Nacional. 4 edição, 1976.
- RODRIGUES, Nina. *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- SAHLINS, Marshall. *História e Cultura: Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiros: Zahar, 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Zahar, 1990
- SANTOS, Milton. *O país distorcido*. São Paulo. Publifolha, 2002 221p, pp.157-161.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Nova York: Mc-Graw Hill., 1959.
- SKIDMORE, Thomas E. 1976. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. Ed. original em inglês, 1974.

URTON, Gary. *Contesting the past in the Peruvian Andes*. In BECQUELIN, Auraure & MOLINE, Antoinette ed. *Mémoire de la Tradition*. P. 107-44. *Recherches thématiques*, 5).

VERGER, Pierre. *Orixás*. Cidade do Salvador, Coleção Recôncavo, n° 10, 30 pp., 1951

As religiões de matriz africana na cidade de Contagem, Minas Gerais.

Professor Aurino José Góis¹³⁹⁸

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo apresentar a metodologia e os resultados parciais da pesquisa do autor sobre o estudo dos territórios sagrados das religiões de matriz africana na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais. Os aspectos históricos de constituição desses grupos na região, sua espacialização e territorialização na cidade, o perfil sócio-econômico-cultural de seus membros e sua inserção no meio urbano, serão alguns dos temas apresentados.

Palavras chaves: Candomblé, Umbanda, Nações, Linhas, Sincretismo.

Introdução

O objetivo desta comunicação é apresentar o relatório parcial de pesquisa acerca das religiões de matriz africana na cidade de Contagem, na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais. Este esboço é parte integrante do estudo dos territórios sagrados dessas religiões, objeto de análise do autor em sua tese de doutoramento em geografia – tratamento da informação espacial pela Pucminas.

A religião de matriz africana, neste trabalho, compreende as denominações de candomblé e umbanda e suas respectivas nações e rituais. Nesta mesma matriz, teríamos ainda os Reinados, mas por motivos técnicos não abordamos em nossa investigação. Para alguns estudiosos, no entanto, os Reinados não fazem parte desta matriz e para outros, apenas o candomblé seria assim classificado.

No nosso entendimento, Candomblé e Umbanda são religiões de matriz africana e os Reinados são expressões de religiosidade católica em bases culturais africanas. Os elementos definidores de pertença a matriz africana foi objeto de outro trabalho, por ocasião do Terceiro Seminário Internacional Brasil-África, realizado na Pucminas em Contagem, no ano de 2006 (GOIS, 2008).

Caracterizamos uma determinada manifestação religiosa como sendo de matriz africana baseando-nos em dois pressupostos. O primeiro, diz respeito a gênese da manifestação, ou seja, se sua origem está vinculada aos negros afro-descendentes no período colonial e pós-colonial. No primeiro caso, temos a formação das Irmandades do Rosário dos Homens Pretos. Essas Irmandades vão predominar, sobretudo, na região sudeste, principalmente, em Minas Gerais (GOMES e PEREIRA, 1988 p. 20-21). No segundo caso, temos o Candomblé e a Umbanda, na forma como hoje elas se apresentam, remontando suas origens respectivamente no final do século de XIX e início do século XX. Foram os afro-descendentes que assimilaram e ressignificaram a partir da herança de seus antepassados e dentro das possibilidades do contexto histórico da época, a fé recebida pela Igreja. Serão essas ressignificações as bases culturais das manifestações consolidadas posteriormente na forma como as conhecemos hoje.

O Reinado, o Candomblé e a Umbanda são manifestações religiosas consolidadas, com ritos e rituais específicos que os caracterizam e os diferenciam, tanto entre si, quanto em relação a matriz hegemônica cristã da sociedade brasileira. Desse modo, podemos dizer que “a característica que nos autorizaria a afirmar uma determinada expressão religiosa como sendo de matriz africana seria a presença de elementos e símbolos específicos, a saber, àqueles que apresentam uma sintetização resultante do processo de sobrevivência e de auto-preservação cultural dos africanos escravizados no Brasil.” (GOIS, 2008 p. 92).

O segundo pressuposto de caracterização da matriz africana de uma determinada manifestação religiosa seria a sua concepção e relação com o Sagrado. Nessas expressões religiosas

¹³⁹⁸ Doutorando em Geografia – Tratamento da Informação Espacial. Fundo de Incentivo a Pesquisa – FIP, Pucminas. End.: goisantos@yahoo.com.br

o Sagrado ou é uma energia que se revela na natureza das coisas ou é uma energia que se desvela na força dos ancestrais; uma “energia revelada” que o devoto cultua numa relação de domínio (conhecimento) e submissão (ritual), num processo gradativo de crescimento espiritual, de modo que, quanto mais domínio tem desse Sagrado, mais se submete aos seus desígnios, na liberdade responsável de sua realização pessoal e comunitária, ou seja, ancestral (GOIS, 2008 p. 95-96). Em outras palavras, a matriz africana, ou fundamento das expressões religiosas assim classificadas, é um modo todo peculiar de lidar com o Sagrado através de cantos, danças, vestes, gestuais e elementos simbólicos que os aproximam e os remetem ao universo simbólico de seus antepassados, ligando-os aos mesmos.

A resignificação da fé católica operada pelos afro-descendentes nunca foi aceita integralmente por parte das autoridades eclesiástica, nem por seu magistério. Quando muito, essa resignificação foi tolerada a fim de salvaguardar a fé cristã a essa população. As artimanhas foram muitas e carece ainda de estudos mais elaborados a respeito. Podemos apenas acenar alguns fatos que comprovem esta tolerância por falta de alternativa razoável. Segundo Santos, “Na Bahia, (...) entre as classes populares, a expressão tolerância não tem o sentido de convivência pacífica e amistosa. Tolerar alguém ou alguma coisa é considerado algo que se faz porque não há outra alternativa razoável.” (SANTOS, 2008 p. 83).

O afro-descendente e sua religião são tolerados apenas, na medida em que se reveste de valores eurocêntricos e cristãos, isto é, quando sua crença é transmutada em outra cultura e transvalorizada em outro universo simbólico. Essa transmutação foi operada pelo ensino da fé _ catequese _ dos padres missionários.

A catequese operou uma transmutação e transvalorização das crenças e rituais afros e indígenas, através de pequenas concessões que possibilitavam a esses povos uma expressão livre e criativa dos rituais cristãos. Essas concessões darão origem mais tarde ao sincretismo afro-brasileiro, consolidado nos Reinados, Candomblés e Umbandas, vulgarmente conhecido como folclore, macumba, dentre outras nomeações, que não reconhecem nelas valor intrínseco ou legitimidade moral. O discurso sobre essas manifestações foi sempre o discurso desde o ponto de vista do poder religioso-político da Igreja e não desde o ponto de vista da experiência religiosa dos adeptos destas expressões religiosas.

Quando a “tolerância”, por falta de alternativa, não logrou a catequização desejada, o poder religioso-político da Igreja reverteu-se intolerante. Os cultos afros foram proibidos e enquadrados na ilegalidade. A evangelização, antes tolerante, se constituiu agora em contraposição ao universo simbólico das manifestações religiosas dos afro-descendentes, perpetuando ainda hoje o desconhecimento, a perseguição e o preconceito em relação a elas.

O sistema colonial de produção baseado na mão de obra escrava dos africanos e indígenas, aliado a catequese dos padres missionários católicos moldou o quadro simbólico conceitual de autocompreensão de si, do mundo e do divino da sociedade brasileira colonial, quadro este que persiste ainda hoje. Nesse quadro simbólico-conceitual apenas cabem os símbolos cristãos e as epistemologias escolásticas. Os símbolos afros e indígenas que porventura apareçam nesse quadro apenas serão concedidos sob o crivo de uma transmutação e transvalorização cristãs e numa perspectiva marginal e/ ou folclórica em relação ao cristianismo.

Até a segunda metade do século passado, em pleno século vinte, os cultos afros ainda eram proibidos. Neste período, encontramos afirmações como as do Cardeal Mota que considerava essas religiões como “um dos maiores atentados a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança” (ORTIZ, 1978, p. 182 apud SANTOS, 2008, p.78).

Desse modo, as expressões religiosas de matriz africana resistiram até os nossos dias sob o crivo cerrado do preconceito, da discriminação e perseguição religiosa. Mesmo depois de promulgada a Lei Magma que garante a liberdade de culto, ainda são perseguidos pelos fanáticos religiosos protestantes que insistem em “libertá-los do mal”.

Apesar de toda perseguição essas religiões continuam a crescer. Todavia, tal crescimento não pode ainda ser medido eficazmente, uma vez que nas pesquisas e nos censos do país, os adeptos dificilmente se declaram como praticantes deste segmento religioso. As pessoas também que procuram essas religiões, na maioria das vezes, são quase sempre às escondidas, até de sua própria família. Assim, os lugares de culto dessas manifestações passam despercebidos da maioria da população, deixando-os quase que invisíveis no cenário urbano da cidade. Essa invisibilidade foi

que motivou esta pesquisa de mapeamento dos terreiros e de constituição de seus territórios. Essa mesma preocupação também motivou, com o apoio e reivindicação do movimento negro e religioso organizados, os órgãos públicos a mapear essas comunidades religiosas. Neste ano de 2010, o governo federal através da Seppir e a ONU estão financiando o mapeamento dessas comunidades nas regiões metropolitanas de Recife, Belo Horizonte, São Paulo e Porto Alegre, inspirados no mapeamento já realizado na cidade de Salvador. (citar).

Um mapeamento pode ser feito com várias finalidades. O que está sendo feito atualmente pelo governo federal atende aos interesses das Organizações das Nações Unidas e o Ministério de Combate a fome. O mapeamento que fizemos na cidade de Contagem tem como finalidade estudar o modo como essas religiões ocupam o espaço urbano e como ocorre sua espacialidade e territorialidade, no contexto da cidade. A identificação dessas comunidades faz-se necessária tanto para a criação de políticas públicas, quanto de inserção e promoção social das mesmas, respaldando-as na condição de expressões religiosas autênticas e legítimas com o mesmo estatuto de igualdade de qualquer outra religião. Isto por si mesmo justifica o nosso estudo.

Método utilizado na identificação das religiões.

Nossa hipótese era a de que os terreiros e centros, para funcionarem, precisariam estar filiados a órgãos de sua representação como a Federação Umbandista de Minas Gerais ou em Cartório oficial de Registro. Sendo assim, bastaria ir a estes órgãos e solicitar o endereço dos locais a serem visitados. No trabalho de campo essa hipótese não foi concretizada e tivemos que elaborar outra baseada em redes sociais.

A maioria dos locais de culto afro não é registrada ou possuem algum tipo de filiação religiosa. Não existe esta obrigatoriedade. E nem pode existir uma vez que a Constituição do país os garante. Todavia, esta falta de filiação ou registro nos mostrou mais adiante o quanto essas comunidades estão desarticuladas. O motivo dessa desarticulação foge ao escopo deste trabalho, por isto não iremos aprofundá-lo aqui.

A lista que nos foi apresentada pela Federação, na ocasião da pesquisa, no segundo semestre de 2009, registrava apenas doze centros na cidade de Contagem, região de nosso interesse.

A pesquisa via cartório oficial de registro nos pareceu que também não iria nos dar muitas informações, além de apresentar um custo muito elevado. Segundo a atendente do cartório da região em estudo, para cada consulta seria cobrado um determinado valor que encareceria muito a pesquisa. Procuramos também via web outras organizações dessas comunidades religiosas, mas obtivemos resultados inexpressivos. Resolvemos então adotar a metodologia de redes sociais que, em nosso caso, basicamente consistia em duas ações. A primeira, a partir de terreiros e centros conhecidos obter informações de outros designados pelo nosso entrevistado, no caso o líder religioso da comunidade. Segundo, participar das festividades dessas comunidades, ocasião em que conhecíamos outras lideranças religiosas e adeptos da religião localizados em nossa área de interesse. Logramos com esta metodologia muitos endereços, mas verificamos que algumas comunidades, por opção de seu líder, não tem relações com lideranças de outras casas religiosas. Deste modo, reconhecemos que algumas comunidades certamente não serão contempladas em nossa pesquisa. Todavia, a maioria delas estará presente e nos permitirá elaborar um estudo conclusivo a respeito dos territórios dessas religiões, na região estudada.

Todos os terreiros identificados neste trabalho foram visitados pessoalmente pelo autor. Esta opção foi proposital. A presença regular e constante neste universo simbólico durante a coleta de dados tornou-o cada vez mais familiar aos elementos constitutivos deste ambiente, bem como ao cotidiano, linguagem e relacionamentos estabelecidos entre os adeptos e seus líderes religiosos, entre o líder e a comunidade externa, entre as lideranças religiosas de comunidades distintas e entre as lideranças e seus subordinados. Pode-se dizer assim que a observação constituiu também a nossa metodologia de trabalho. Se a metodologia de redes sociais ajudou a identificar e classificar as comunidades pesquisadas, a observação, por sua vez, ajudou a sistematizar e a analisar os dados coletados através do questionário aplicado, durante as visitas. Os resultados parciais desta sistematização é o objetivo deste trabalho. Entretanto, para uma melhor compreensão dos mesmos, antes de sua apresentação iremos fazer uma rápida apresentação dessas religiões no intuito de torná-las mais claras, sobretudo para o leitor menos familiarizado com elas.

As religiões de matriz africana

Candomblé

O Candomblé é, por princípio e caracteristicamente, uma religião de culto aos Orixás. Por princípio e caracteristicamente porque depois serão agregadas outras Entidades fora do panteão africano, tais como os Caboclos e os Marujos, dentre outras, que fazem parte do universo mítico-religioso do Brasil. De acordo com o professor e babalorixá Erisvaldo de Ogum “o Candomblé é uma síntese de tradições religiosas da África Ocidental, especificamente da Nigéria, Benin e Togo. Além das influências de outras tradições religiosas.” (SANTOS 2010 p, 30).

Os Orixás são presentes e atuantes na vida de cada adepto em particular e na comunidade religiosa como um todo. Esta presença e atuação verificam-se tanto nas festividades em honra a eles, quanto nas obrigações ritualísticas de confirmação de seus devotos no processo iniciático de sua ligação para com os mesmos. Tais festividades e obrigações, por sua vez, desvelam-se no cotidiano do iniciado como proteção e energização em sua existência terrena perene e frágil. Em outras palavras, as festividades e obrigações ritualísticas prover os iniciados de força e proteção para trilharem o caminho de sua realização pessoal aqui na terra.

O culto aos Orixás é uma designação do Deus Supremo Olorun, segundo os Yorubás, que ao decidir criar o mundo encarregou a Oxalá, seu filho primogênito, a tarefa de executá-la, providenciando para o mesmo o que era necessário. Este, no entanto, fracassa nesta tarefa, a qual é repassada para Odudua, conforme descreve o mito descrito por Pierre Verger. (VERGER, 2000 p, 450/451). Noutro mito, conta que Odudua criou o mundo com a ajuda dos Orixás que o acompanhavam. Assim cada orixá se encarregou de um domínio da Criação: Oxossi com as matas e Ossain com as folhas; Iemanjá com as águas salgadas e Oxum com as águas doces, e assim se sucedeu com Ogum, Xangô, Iansã, Oxalá, dentre outros. Após a criação do mundo, conta ainda um mito, que os Orixás viveram e reinaram aqui na terra como homens e depois retornaram ao Orum de onde vieram. Por este motivo eles podem ser compreendidos tanto como uma força da natureza, quanto como um ancestral divinizado (SANTOS 2010 p. 31). Ainda noutro mito, cada pessoa ao chegar a existência terrena, nasce sob a proteção de um Orixá que o adotará como filho e o auxiliará em sua trajetória terrena. Daí, compreendermos o porquê das festas e obrigações dos adeptos dessas religiões.

Como todo sistema religioso, a mitologia fundamenta os rituais e orienta a conduta dos fiéis submetidos a tal sistema. Para entender, portanto, o candomblé com seus rituais, danças e festividades, é necessário compreender sua mitologia. Entretanto, não temos aqui esta pretensão. O vasto e riquíssimo universo mítico simbólico que fundamenta os cultos afro-brasileiros pode ser visitado nas obras de Pierre Verger (VERGER, 2000), Roger Bastide (BASTIDE, 1989) e Reginaldo Prandi (PRANDI, 2001).

Apenas quando assimilamos a mitologia de uma tradição religiosa podemos compreender seus ritos e práticas. O desconhecimento da cultura africana é uma das causas do preconceito para os adeptos do culto afro. A Lei Federal 10.639/03 que obriga o ensino da cultura africana e afro-brasileira nas escolas, resultado da luta e reivindicação do movimento negro organizado, almeja dirimir esse preconceito.

Ainda alguns esclarecimentos são necessários no entendimento dessa religião; primeiro na África cada Orixá era cultuado separadamente, ou seja, era cultuado por povos ou grupos étnicos distintos. Esses povos ao serem dispersos pelo tráfico e pela escravidão, cada um preservou como pôde as suas crenças a despeito da imposição catequética da Igreja. Certamente muito se perdeu, mas o que foi preservado de cada um constituiu o fundamento sobre o qual se organizou o culto aos Orixás no Brasil, denominado de Candomblé, quando as condições tornaram-se favoráveis. Isto ocorreu no período abolicionista, quando se organizou em 1830, o primeiro candomblé ketu na cidade de Salvador, atualmente localizado no bairro Engenho Velho e popularmente conhecido como “Casa Branca”. Este terreiro foi fundado por Iyá Nassô, filha de uma escrava nigeriana, beneficiada com a Lei do Ventre Livre (BASTIDE, 1989, p.232).

O Candomblé é o resultado da preservação dos cultos ancestrais aos Orixás dos distintos povos africanos traficados e escravizados no país. Conforme a composição majoritária de cada

grupo, os candomblés vão se diferenciar em nações. Assim temos, Candomblé de Ketu para os grupos da Nigéria e do Benim de língua yorubá; Candomblé Jeje, Efon e Ijexá, também do Benim e Candomblé de Angola que abrange os povos do grupo lingüístico Banto (SANTOS 2010 p.29).

Essas nações acenam as diferentes linguagens e seus respectivos sistemas simbólicos de fundamentação e nomeação do seu sagrado a princípio similar, porquanto universal e ao mesmo tempo distinto, porquanto particularizado em nomeações e rituais qualificados tais como Orixás, Voduns e Inquices.

Não temos a pretensão nessas páginas de esgotar a complexidade dessa religião. Nosso intuito é tão somente deixar mais claro para o leitor menos familiarizado com ela dos princípios e fundamentos dessa prática religiosa. Sugerimos para os mais leigos no assunto, e em especial os educadores, o recente trabalho do professor e babalorixá Erisvaldo “Formação de professores e religiões de matrizes africanas”, em especial o capítulo referente ao Candomblé e Umbanda que em parte, ajudou a sistematizar esta seção.

Em resumo, no Candomblé cultua-se Orixá, Voduns ou Inquices, através de rituais iniciático e festividades religiosas, cujos fundamentos compreendem a preparação de alimentos tanto para serem consumidos, quanto para serem oferecidos as Entidades sagradas, bem como a sacralização de animais, despachos, banhos e limpezas. Todas essas práticas são fundamentadas e compreendidas desde o universo mítico-simbólico que as inserem e as justificam enquanto tal. Tal justificativa vem a ser, a realização plena dos indivíduos em sua existência singular como pessoa.

Umbanda

Para o leitor menos familiarizado com as religiões de matriz africana, uma boa distinção entre candomblé e umbanda é a figura do Preto-Velho e dos Caboclos. A presença destas Entidades, principalmente o Preto-Velho, indica, quase sempre, que se trata de um ritual de umbanda. Enquanto em cada terreiro de Candomblé tem um Orixá de referência, que vem a ser o Orixá do Zelador ou líder do terreiro, na Umbanda, temos esse lugar ocupado pelo Preto-Velho ou Caboclo que a liderança do centro recebe nas sessões. O espaço do candomblé é comumente nomeado, como “o candomblé de fulano de Oxum”, por exemplo, já o espaço da Umbanda é nomeado como Tenda, Centro ou Cabana do Caboclo (a) ou do Pai ou da Vovó (ô) tal. Podemos encontrar, em alguns terreiros, práticas rituais de candomblé e de umbanda, todavia, isto ocorre em momentos e dias ou datas distintas, de modo que um culto não se confunde com o outro. Isto demonstra que são cultos distintos, mas não incompatíveis. Em nossa pesquisa, encontramos terreiros nesta situação. A prática dos dois cultos, segundo os entrevistados, ocorre por causa da herança ou origem mediúmica, ou seja, eles começaram a desenvolver a mediunidade na Umbanda e posteriormente se iniciaram no Candomblé, entretanto, preservaram as suas entidades iniciais, quer seja por devoção, quer seja por que as Entidades persistiram em permanecer com eles. Nem todos que tiveram esse início, todavia, mantêm os dois rituais. Em todo caso, encontramos em nossa pesquisa as duas situações, ou seja, terreiros com apenas práticas rituais de candomblé e terreiros que praticavam os dois rituais, no mesmo espaço sagrado. Todavia, a maioria apresenta em seu calendário de festividades uma data para festejar o caboclo. A presença do caboclo no candomblé é o argumento principal de alguns zeladores entrevistados de que não existe candomblé puro. Em outras palavras, que o candomblé e a umbanda estão juntos. Embora tenhamos que reconhecer que em termos rituais sejam totalmente distintos, conforme observamos em nossa pesquisa.

A Umbanda reúne elementos herdados da tradição africana, indígena, do cristianismo católico, do kardecismo e até do ocultismo (CARNEIRO, 1974 p. 165). Sua origem, assim também como a do candomblé, remonta mesmo ao tempo das senzalas, quando os escravos, cultuando os santos católicos em altares por eles produzidos, escondiam as divindades que adoravam. Só posteriormente, a partir de meados do século XIX, ela toma a forma que atualmente se apresenta. Enquanto o candomblé se mantém mais genuinamente fiel a tradição dos orixás africanos, a umbanda, por sua vez, se manterá mais fiel ao culto dos antepassados, próprio dos povos bantos. Daí, compreendermos a centralidade do Preto-Velho, dos Caboclos Índios e dos Santos Católicos em espaços sagrados.

O Preto-Velho é o ancestral que “representa a sabedoria da noite dos tempos, testada no sofrimento da escravidão” ou a “memória da sabedoria ancestral africana no meio de nós”

(SANTOS 2010 p. 110). Essa força ancestral revela-se mesmo no nome que eles trazem: “Pai Joaquim de Angola”, “Pai José de Moçambique”, “Pai Cipriano Rei de Congo”, “Pai Guiné”, “Mãe Maria de Luanda”, “Mãe Cambinda”, dentre outros. De acordo com o babalorixá Erisvaldo de Ogum, “tais sobrenomes, países e lugares africanos são celebrados como sendo o *locus* originário do antepassado, de onde provém a força espiritual que age no seio da comunidade.” (SANTOS 2010 p. 113).

Os Caboclos Índios, Boiadeiros e Marujos, bem como os Ciganos, dentre outros, se integram ritualisticamente no mesmo espaço sagrado. Foram todos companheiros no sofrimento e na resistência ao sistema escravocrata a que foram submetidos no passado e agora “renascem” sábios e fortes, imbuídos da missão divina de trazer conhecimento e cura para a “aldeia-mundo” dos terreiros.

A primeira Tenda de Umbanda foi a de Nossa Senhora da Piedade, em Niterói, no estado de Rio de Janeiro, dirigida pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, por volta de 1908. Este médium, desde a sua juventude sofria de um “estranho mal”: falar línguas estranhas ou assumir personalidades totalmente diversas da sua própria personalidade. Não encontrando cura através de médicos e psiquiatras foi conduzido até um centro kardecista, quando então se manifestou como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Não sendo aceito ou compreendido dentro da doutrina kardecista, esta Entidade através do médium Zélio, fundou a nova religião denominada de Umbanda, cujo objetivo foi expresso pelo próprio Caboclo, durante a sua manifestação no centro kardecista, do seguinte modo: “Amanhã, na casa onde meu aparelho mora, haverá uma Mesa posta para toda e qualquer entidade que queira ou precise se manifestar, independentemente daquilo que tenha sido em vida; todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos os que souberem menos, e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não”. (LINARES e MEDEIROS, S/D).

A Umbanda desse modo surge com o propósito divino do Deus único superior, Nzambi, de fazer a caridade tanto para os espíritos necessitados de luz, quanto para os homens carentes de orientações para dirigir suas vidas, desprovidos de forças para enfrentar os males terrenos. Para esta empreitada de caridade universal, no espaço sagrado da Umbanda, manifestam-se forças cósmicas, por assim dizer de diversas nações, desde os Orixás africanos aos Guias de Luz: Pretos – Velhos e Caboclos, passando pelos Ciganos e Exus. Assim, conforme a orientação ritualística, a Umbanda subscreve-se em sete linhas, cada uma delas tendo uma Entidade ou Guia de referência. É caracterizada também por cores específica e vínculo a um determinado santo da Igreja católica. Essas linhas fundamentam o caminho evolutivo da existência humana, do nascimento à morte; do romper da aurora ao pôr-do-sol. O esquema abaixo apresenta uma síntese do que está sendo aqui exposto.

LINHAS DA UMBANDA

COR	FORÇA CÓSMICA	SIGNIFICADO
BRANCO	OXALÁ/ JESUS CRISTO	Não há incorporação. Esta presente em tudo, pois, branco está em todas as cores.
AMARELA	INHAÇÃ/SANTA BÁRBAR	Espíritos puros que não tiveram uma existência carnal.
ROSA	ÊRE – IBEIJIS/ S. COSME DAMIÃO	Espíritos de crianças, que não tiveram oportunidade ampla de vivência em corpos físicos. Espíritos aprendizes.
AZUL	N.S. DA GLÓRIA e DC NAVEGANTES/ OXUM IEMANJÁ	Lembra o período em que a vida é gerada no útero materno.
VERDE	SÃO SEBASTIÃO/ OXOSS CABOCLOSE	Representa as matas e os povos que nela habitam.
VERMELHO	SÃO JORGE/ OGUM	Representa a força que garante a Lei e a Ordem da vida terrena e espiritual.
MARRON	SÃO JERÔNIMO/ XANGÔ	Representa a força da justiça, que resolve pendências. É a representação do homem em seu pleno desenvolvimento físico e mental.
ROXO	SANT'ANA/ BURUQUÊ	NAN Representa o elemento senil, a sabedoria, consciência plena da existência e a espera libertação com a morte.
PRETA	SÃO LÁZARO/ OMOLU ABALUAIÊ.	Representado pelo Cruzeiro das Almas. Ausência de luz. Volta ao pó. Representa a efemeridade da vida.

Adaptado do Curso de Iniciação à Umbanda da Federação Umbandista do Grande “ABC”.

As Linhas na Umbanda são controversas e merecem um estudo mais aprofundado, que pretendemos fazer noutra ocasião. Roger Bastide, por exemplo, encontrou outras classificações e cada uma delas subdivididas em tantas outras denominadas falanges ou legiões (BASTIDE, 1989 p.444-447). Nosso propósito, neste momento não é de esgotar a complexidade do universo religioso umbandístico, mas apenas de fazer uma introdução ao mesmo, tarefa que julgamos realizada até aqui. Entretanto, o quadro abaixo é mais um esforço de torná-lo, junto com o candomblé, ainda mais plausíveis para o leitor menos familiarizado.

O Candomblé e a Umbanda na Cidade de Contagem.

Mapeamos na cidade de Contagem, até o momento deste relatório, trinta e sete terreiros entre candomblés, Omolocôs e umbanda. Resolvemos neste momento, classificar os Omolocôs como uma nação à parte, de acordo com a reivindicação dos próprios entrevistados. Todavia, encontramos na literatura pesquisada a classificação dos mesmos como umbanda. Dos terreiros mapeados, apresentaremos neste relatório apenas dados parciais dos dezoito questionários concluídos. Nem sempre foi possível preencher todo o questionário numa única visita ao terreiro, por este motivo, temos ainda muitos questionários incompletos.

O sujeito de nossa pesquisa, o nosso entrevistado, foi o Zelador (a) de santo, comumente chamado de “Pai ou Mãe de Santo”. Esta nomenclatura está gradativamente caindo no desuso, conforme podemos observar no trabalho de campo. Conforme a nação, o Zelador é chamado de “Babalorixá” ou “Ialorixá”, respectivamente para o Zelador masculino e feminino da nação Ketu. Na nação Angola, por sua vez, os Zeladores são chamados respectivamente de “Tateto” e “Mameto”.

Para efeito didático, apresentamos abaixo uma tabela com a tabulação de alguns dados que ora iremos analisar.

CANDOMBL	ZELADOR									TERREIRO			
	SEXO		ESCOLARIDADE				FAIXA ETÁRIA				MEMBROS		
Nações	M	F	1G	2G	S	PG	31-40	41-50	51-60	61-70	Total	M	F
Ketu	2		1			1	1	1			50	28	22
Angola	4	3	3	3	1	1	2	3	1	1	271	85	107
Efon	1				1			1					
OMOLOCÔ	4	3	2	3	1	1	3	1	3		208	82	126
UMBANDA		1	1						1		24	7	17

Legenda: M (masculino) F (feminino) 1G (primeiro grau) 2G (segundo grau) S (superior) PG (pós-graduação)

Analisando o quadro acima, percebemos que há uma predominância do sexo masculino em relação ao sexo feminino na liderança dos terreiros. Tudo indica que esta tendência irá permanecer, a considerar pelos outros questionários não tabulados.

De um total de dezoito, apenas três tem curso superior, e três são pós-graduados, sendo duas especializações e um doutorado. Todos são do sexo masculino. As lideranças femininas além de ser minoria também apresentam o menor grau de escolaridade em relação às lideranças masculinas. Dos sete entrevistados com apenas o primeiro grau, quatro se referem a lideranças femininas e dois a lideranças masculinas. As três Zeladoras restantes apresentam o segundo grau e, na maioria parte, incompleto. As demais gradações são apresentadas apenas pelas lideranças masculinas.

São poucas as lideranças acima de sessenta anos. Isto denota que a presença dessas religiões na região estudada é relativamente recente. Observa-se que as lideranças mais velhas são do sexo feminino: cinco, das sete Zeladoras, estão na faixa acima de cinquenta anos. Apenas uma delas tem abaixo de quarenta anos. Quanto às lideranças masculinas, a faixa predominante está abaixo de quarenta anos.

Em relação ao total de membros participantes dos terreiros, estão excluídos os clientes, isto é, àqueles que vão lá para demandar algum pedido ou trabalho. Por membros, consideramos todos àqueles que tinham uma participação efetiva na comunidade com algum grau de comprometimento. A partir deste critério informado ao Zelador obtivemos os números acima. No caso da nação Angola, um Zelador nos forneceu apenas o total, sem discriminar o sexo. Daí, a diferença na linha específica da tabela acima. Podemos observar que a nação angola e omolocô é a que tem maior número de adeptos e que o número de participantes femininos soma duzentos e setenta e dois, superior ao masculino que soma 202 membros. Apesar das lideranças do sexo masculino constituir a maioria dos terreiros, isto parece não ser empecilho ou impedimento para a participação das mulheres, nestas religiões.

Conclusão

Este ainda não é um trabalho conclusivo. Como fora dito no início, trata-se de um relatório parcial de uma pesquisa muito mais ampla que pretende estudar os territórios sagrados das religiões aqui apresentadas: Candomblé e Umbanda.

A falta de articulação das comunidades religiosas as impedem de ações conjuntas que possibilitem as mesmas uma visibilidade e afirmação no cenário urbano. Tentativas foram e estão sendo feitas neste sentido através de novas organizações, tais como Monabantu, Concan, dentre outras. Todavia, nos parece esta ser uma questão bem mais profunda e inerente mesmo a dinâmica religiosa desses grupos.

Essas religiões não têm uma ortodoxia pela qual se pautar, antes sua práxis repousa nas orientações oraculares dos búzios, das entidades e na compreensão dos líderes religiosos de como realizar esta prática. Cada líder religioso apresenta-se como autoridade máxima na condução de sua comunidade, condução esta, às vezes, contrastante com um ou outro terreiro, ocasionando assim os chamados “ejós” ou fofoca (CAPONE, 2004) entre as pessoas desses cultos que acabam muitas vezes em inimizades, impedindo posteriormente, a realização de trabalhos conjuntos agregadores dessas pessoas.

Acreditamos que foi nesse processo que as Federações acabaram perdendo força e prestígio e as novas tentativas não recebem o apoio da comunidade religiosa, por elas esperado. Assim, manifestações públicas tradicionais que poderiam servir como marca identitárias e de afirmação dessas religiões na cena urbana da cidade acabam se esvaziando e reforçando socialmente que esta prática é de uma minoria da população, o que não é bem verdade.

Referência bibliográfica

- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil – uma contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.
- CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1974.
- GOIS, Aurino J. O diálogo inter-religioso entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras. In: Iris Amâncio (org.). “África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos”. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- GOMES, Núbia P. de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de A. Negras raízes mineiras – os Arturos. Juiz de Fora: EDUFJF/MINC., 1988.
- LINARES, Ronaldo A. e MEDEIROS, Fernando A. R. Curso de iniciação à Umbanda. Rio São Paulo: FEDERAÇÃO UMBANDISTA DO GRANDE “ABC”, S/D. (Apostila).
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- SANTOS, Erisvaldo P. Religiões de matriz africana: negação e afirmação em contexto católico brasileiro. In: Iris Maria Amâncio da Costa (org.). “África-Brasil-África – matrizes, heranças e diálogos contemporâneos.” Belo Horizonte: Editora Pucminas/ Nandyala, 2008.
- SANTOS, Erisvaldo P. Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- VERGER, Pierre. Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.

A magia das linhas e dos nós no culto Afro-Sertanejo

Admilson Eustáquio Prates¹³⁹⁹

Esse trabalho procura discutir a magia das linhas e dos nós presente no culto Afro-Sertanejo enquanto manifestação mágico-religiosa que contribui na construção mística da entidade sobrenatural, o Exu-Sertanejo. A pesquisa sobre a magia das linhas e dos nós presente no culto Afro-Sertanejo busca compreender o sentido, o significado, a função e a importância que as linhas e os nós representam nos ritos mágicos. Para isso, faz-se necessário mapear os rituais que apresentam a presença das linhas e dos nós. E por fim qual o significados mágico-religioso das linhas e dos nós para os adeptos do culto Afro-Sertanejo.

1 – Atmosfera mítica Afro-Sertanejo¹⁴⁰⁰

Perguntar sobre o que é o mito nos ajuda a mergulhar em águas mais profundas, buscando as características da identidade de Exu-Sertanejo, expressas no imaginário religioso Afro-Sertanejo da cidade de Montes Claros, imaginário contido nas tradições orais. Fazer tal pergunta: “O que é o mito?”, possibilita abrir estradas e ser conduzido para o topo de uma montanha e de lá fazer a leitura analítica-descritiva da mitologia afro-sertaneja.

Então, o que é mito? Mito é, por excelência, uma narrativa, palavra sagrada repleta de deuses, de iníquices, de orixás ou de Deus, de encantamentos, de magia, de sobrenatural que anuncia, conta, relata e nomeia como o mundo se originou e tudo o que há no mundo. “O pressuposto fundamental da compreensão filosófica do mito é que ele, antes de tudo, é palavra ou, o que é o mesmo, uma das formas do discurso humano” (PERINE, 2007: 69). Essa é uma dimensão unicamente humana: a fala mítica – revelação divina ou sopro sagrado -, a palavra revelada é traduzida pela linguagem onírica, metafórica, enfim, linguagem simbólica:

O mito: é a expressão de um conhecimento primordial. Mito é a forma mais antiga de narrativa e é, pois, apresentado como a epopéia da humanidade, porque ele contém a presença das origens místico-religiosas e éticas, revelando o oculto e os rituais mais secretos da humanidade (...) conhecer o mecanismo do mito é conhecer a própria história do homem, já que suas implicações religiosas, culturais, psicológicas, mostram uma apreciação dos valores e revelações de padrões de comportamento do homem desde os primórdios. (CAMPBELL, 1990:76)

A narrativa sagrada possui uma maneira singular de apresentar o mundo e as relações entre o ser humano e o mundo. A realidade expressa pela narrativa mítica é ritmizada, cantada e dançante.

Em campo, observamos o poder exercido pelo mito presente na Quimbanda-Sertaneja sobre o povo de santo sertanejo. Tal fato pode ser percebido, quando o pai de santo sertanejo, ou mesmo algum filho de santo canta seus mitos; a palavra toca a pele e penetra pelos ouvidos, ela gera em todo o corpo um movimento ritmizado, guiado pela fala do narrador. Ele, o narrador mítico, dá o

¹³⁹⁹ Universidade Estadual de Montes Claros

¹⁴⁰⁰ Sobre o conceito Afro-Sertanejo consultar a seguinte dissertação: MARQUES, Ângela Cristina Borges. *Umbanda Sertaneja*. Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro, 2007. 238 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

compasso que o corpo acompanha. O corpo de quem está na gira¹⁴⁰¹ ora vai para frente, ora vai para traz. O corpo balança de um lado para o outro em formas circulares ou pendulares. Os pés se movimentam como que se percorresse a história narrada. As mãos têm a plena certeza de que toca os cenários e os personagens, ficando, às vezes, frias, geladas, suadas e em outros momentos quentes, com formigamentos e tensas. Os olhos ficam abertos, despertos e saltitantes, e se movimentam conforme o enredo da história. Eles brilham. A pele é tocada de tal maneira pela palavra que arrepios e calafrios envolvem todo o corpo. O corpo pulsa, faz giros e piruetas, onde cada sentido se entrelaça um com os outros, produzindo a cada momento uma coreografia sobrenatural única¹⁴⁰².

... todo símbolo provoca uma modificação na totalidade do ser humano, tanto no nível fisiológico como no nível psicológico. Ao transmitir informações de uma nível ao outro, o símbolo é transduzido sincronicamente em diferentes sistemas. Por exemplo, um símbolo visual, ao estimular o aparato visual, vai estimular ao mesmo tempo vários sistemas no organismo, provocando uma alteração geral: mental, emocional e visceral. Alterações essas que ocorrem sincronicamente, sem relação de causa e efeito entre si. (RAMOS, 1998: 65)

Isso implica dizer que, sem o corpo, sem a alma, sem as emoções, sem os movimentos todos sincronizados e interligados, não é possível falar e nem entrar no universo da tradição oral:

Como um fenômeno pulsante, vivo, cheio de significado, o símbolo sempre aparece associado a algum tipo de emoção; lembrando aqui que e-moção significa um movimento para fora, para o exterior. Deste modo, ele envolve uma movimentação também no nível corpóreo, uma transformação fisiológica, dos sistemas nervosos simpáticos e parassimpáticos. (*Ibid.*: 65)

Assim, escutar uma história mítica é entrar em um universo recheado de cheiros, de cores, de calor, de textura, de movimento, de sabor e de saber. É abrir os portais dos sonhos e mergulhar no mundo da imaginação, pois o mundo anunciado na forma de contos, fábulas, lendas, saga, ritos e rituais produz uma hierofania.

O mito não se limita apenas a contar sobre como as coisas se originaram no mundo. Essa narrativa vai além do percebido. Por isso, há uma crítica e uma censura das fábulas na obra *A República*, texto da maturidade de Platão (Cf. PLATÃO, 2000). Inicialmente, uma leitura apressada da obra nos lembra coisa pública, o Estado, a administração do Estado, a sociedade política, ou seja, interpreta-se, geralmente, *A República* como um livro de política. O livro, contudo, não se limita a ser um trabalho de Ciências Políticas sobre como legislar ou como governar uma cidade: “(...) apenas um terço da obra diz respeito propriamente à questão do Estado” (HAVELOCK, 1996:19). Segundo escreve Jaeger: “A sua obra *República* não é uma obra de direito político ou administrativo, de legislação ou de política, no sentido atual” (1995: 750). E Barker afirma:

Há nele [A República] um tratado sobre metafísica, que demonstra a unidade de todas as coisas na idéia do bem. Um tratado sobre filosofia moral, que investiga as virtudes da alma, e mostra como elas se unem perfeitamente no conceito de justiça. Há também um tratado de educação (foi Rosseau que disse: ‘A República não é uma obra sobre política, mas o melhor tratado sobre educação que já foi escrito’) e outro sobre ciência política, escreve o sistema político e as instituições sociais do Estado ideal (especialmente as que dizem respeito à propriedade e à família). (1982: 148)

¹⁴⁰¹ Gira é o termo utilizado entre os adeptos para designar a forma como o ritual se desenvolve. O ritual acontece em forma circular.

¹⁴⁰² As descrições somente foram possíveis a partir das observações e conversas com os fiéis que descreviam as sensações durante a cerimônia.

Segundo Platão, *O Estado* deve controlar as imagens da natureza instigada pelo poeta, porque elas afetam o caráter dos cidadãos, precisa também controlar as formas de expressão poética, porque estas influenciam igualmente o caráter.

Portanto, parece-me que precisamos começar por vigiar os criadores de fábulas, separar as suas composições boas e más. Em seguida, convenceremos as mães e as mães a contarem aos filhos as que tivermos escolhidos e a modelarem-lhes a alma com as suas fábulas muito mais do que o corpo com as suas mãos. Mas a maior parte das que elas contam atualmente devem ser condenadas. (PLATÃO, 2000: 65)

As palavras expressas no formato de fábulas têm o poder de modelar o caráter e a personalidade, enfim, configuram a consciência das pessoas e a maneira como vão interpretar a vida e viver em comunidade.

Nesta linha de pensamento, a dimensão mítica é um “mega-invento” mental, produzido pelos humanos com o propósito de educar e situar-se no mundo. Além disso, revela o oculto da alma. O mito é sagrado, real (Cf. ELIADE, 2001). Escreve o antropólogo Souza Júnior em seu artigo *O sagrado, a humanidade e o mundo*, sobre a importância do mito presente nas religiões de matriz africana:

A mitologia tem vital importância na construção e manutenção das identidades africanas no Brasil. Trata-se de histórias que se não foram trazidas da África, guardam profunda relação com ela e são preservadas por uma liturgia expressa por cantigas, fórmulas, provérbios, ditos e orações. Para as religiões de matrizes africanas reorganizadas no Brasil, a mitologia cumpre a função de lhes atribuir sentido. Onde parece que o mito está ausente, lá está ele, se não todo, ao menos fragmentado ou resumido, devido a sua própria dinâmica criativa. (SOUZA JÚNIOR, 2006: 22)

Quando nos voltamos à dimensão mítica, deparamo-nos com a palavra. Ela não se restringe ao som, nem é desprovida de um sentido mais profundo, pois, de acordo com a tradição oral, a palavra pode curar pelo seu encantamento e pela sua sedução ao penetrar na alma de quem a escuta. Dessa maneira, Giordano psicoterapeuta, contadora de histórias e cientista da religião, escreve:

Tudo, absolutamente tudo, contemplado pela magia da palavra, cujo poder é de iluminar a imaginação e, muitas vezes, a ativação da memória. (...) as histórias contadas pelo povo – de tradição oral – acompanharam o desenvolvimento do homem, ao longo de sua existência, acalentando, em todas as fases, os desejos e as necessidades humanas, ensinando a rezar, a amar, a curar e a respeitar a Deus como criador de todos os seres. Contar histórias é um meio de comunicação ancestral que vem ensinando, inspirando, curando e auxiliando os caminhos de passagens e as necessárias transformações. Desta forma, acreditamos que as histórias, independentemente da idade das pessoas, são uma necessidade absoluta para o homem. (2007: 31)

Além de educar e dar sentido à vida, o mito promove no grupo e no indivíduo a experiência de estar vivo. O ser humano não deseja apenas viver, mas degustar a trama da vida, sentir a experiência de estar vivo. Assim escreve Campbell:

Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivo. (1990: 03)

A tradição oral é um espelho que reflete a dinâmica dos ritos, das lendas, dos mitos, dos gestos, dos objetos, das cantigas vivenciadas entre o povo-de-santo sertanejo. Compreendemos que tudo que o ser humano cria¹⁴⁰³ apresenta traços psico-sócio-antropológico do autor da obra. Por exemplo, o Exu-Sertanejo, entidade sobrenatural, é um artifício gerado no útero do Sertão do Norte de Minas Gerais, sobretudo no município de Montes Claros. Tal artifício sagrado, presente nos cultos Afro-Sertanejos, expressa traços característicos identitários do montes-clarense adepto da religiosidade Afro-Sertanejo.

Almejar compreender uma cultura a partir dos seus mitos, lendas e fábulas é mergulhar em um universo repleto de símbolos que orientam, dão sentido à existência e estimulam a sensação de estar vivo. O símbolo nos lança e nos arremessa ao encontro com outra metade, como pode ser visto pelo próprio conceito de símbolo exposto por Ramos:

A palavra símbolo vem do grego symbolon, do verbo symballein, ‘lançar com’, ‘arremessar ao mesmo tempo’, ‘jogar-com’, expressando um fenômeno oculto, impregnado de mistério. Entre os gregos, era o nome dado à união das metades de uma moeda com o objetivo de identificar duas pessoas separadas há muito tempo ou de autenticar uma mensagem levada por um mensageiro legitimado pela metade faltante da moeda. (1998: 63)

Eles, os símbolos, são carregados de valores, de sentidos, de amarras e de teias culturais que prendem o indivíduo no fazer cotidiano, podendo também abrir portais para outros caminhos não traçados ainda, mas que poderão ser tecidos com as linhas herdadas da cultura: “... o símbolo é por excelência um mecanismo transformador de energia” (*Ibid.*: 1998: 66).

O estudo do pensamento simbólico abre fendas capazes de decifrar certos aspectos do real na forma de realidade. O real são as várias versões da realidade. A realidade corresponde aos mitos, às lendas, aos ritos, ao sagrado, ao profano, ao modo de pensar e viver científico ou filosófico; as imaginações individuais que se interagem com outras imaginações e cosmovisões, construindo, assim, o real.

Por outro lado, a realidade expressa pelo fenômeno religioso permite vislumbrar a cultura, enfim, conhecer a identidade. Para que tal entendimento seja possível, é mister compreender o real por meio dos símbolos. Sobre a percepção do real mediada pelos símbolos, escreve Eliade:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem (...) (2002: 8-9)

Nesta perspectiva, os símbolos, expressos por meio das palavras em forma de rituais, cantigas, lendas e fábulas, vão caracterizando um jeito peculiar de viver do povo de santo Afro-Sertanejo. O movimento da palavra ritmizada, carregada de onomatopeias presentes nos rituais em forma de cantiga, apresenta os mitos de constituição do mundo, a origem das entidades, e, como elas, venceram e vencem as demandas.

¹⁴⁰³ Utilizo o verbo criar não como algo que aparece, que surge do nada, mas, sim, como a possibilidade de o ser humano construir realidades a partir da reflexão e da ação.

Pensar a dimensão mítica é descobrir o poder da palavra proclamada por meio da oralidade. É ser seduzido pela palavra. É a palavra que cria e recria mundos internos e externos. É a narrativa sagrada que apresenta o real em sua totalidade. Escreve Eliade:

O sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. (2001: 31-32)

A oralidade não é somente instrumento de coesão que organiza e dá sentido ao grupo e ao indivíduo. Mas é a maneira como o grupo se vê, ela é um espelho identitário refletindo a imagem dos adeptos do culto Afro-Sertanejo como pode ser observado em pesquisa de campo.

Em pesquisa de campo realizada no ano de 2007 e 2008, foi observado que os rituais não se iniciam e não terminam sem o canto. Todavia, a maneira como se canta e os instrumentos que acompanham as cantigas dependem da história de constituição do terreiro e sua estrutura místico-ritual. Nos rituais, as músicas¹⁴⁰⁴ ora podem ser acompanhadas de palmas, ora com os atabaques juntamente com chic-chic e triângulo.

Os pontos-cantados nos rituais apresentam a história da entidade sobrenatural presente naquela cerimônia ou prestam homenagem a uma entidade sobrenatural, a qual, segundo os adeptos, é chefe de determinada falange.

Uma das maneiras possíveis de estudar a mitologia Afro-Sertaneja é pelo recorte dado aos pontos cantados. Isso porque ele canta e conta os feitos e os fatos sobrenaturais dos rituais, entrelaçando em cada verso ou estrofe problemas vivenciados pelo povo de santo sertanejo. O ponto cantado é a memória narrada que provoca no grupo a coesão, apresenta a epopéia mística das entidades que trabalham¹⁴⁰⁵ naquele terreiro ou roça:

a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. (...) a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si a própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (...) cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização. (...) Esse fenômeno torna-se bem claro em momentos em que, em função da percepção por outras organizações, é preciso realizar o trabalho de reorganização da memória do próprio grupo. (...) Cada vez que ocorre uma reorganização interna, a cada reorientação importante, reescreve-se a história (...). (POLLAK, 1992: 05-07)

Concentrar a audição, a visão, o paladar, o olfato e o tato nas cantigas, ou seja, nos pontos cantados, é perceber os significados que os pontos que cantam e contam têm para o corpo. Ademais, escutar os versos e as estrofes que aparentemente não dizem nada com nada, e que são admitidos por alguns como textos feios, ingênuos, inofensivos, um amontoado de palavras sem sentido e sem nexos, possivelmente inventados e reinventados por pessoas analfabetas ou com baixo nível de escolaridade não desqualificam o valor sagrado dos pontos cantados para os adeptos.

Essas impressões acerca dos pontos cantados são superficiais e imediatas e não retiram a importância do mito Afro-Sertanejo, que tem como uma das suas manifestações os pontos cantados.

¹⁴⁰⁴ São nomeadas pelo povo de santo presente nos terreiros pesquisados como pontos-cantados, cantigas ou arruelas.

¹⁴⁰⁵ Trabalhar é o mesmo que incorporar ou o mesmo que ser cultuado.

Eles cantam e contam, assim como as lendas e as fábulas narradas pelos poetas rapsodos no período da Grécia antiga. Os pontos cantados são pequenos em versos e estrofes, às vezes, uma estrofe ou um verso. No entanto, são sempre carregados de criatividade poética, de imaginação mística no enredo das cantigas. Eles são textos religiosos, uma literatura sagrada que estimula a hierofania. Carvalho, antropólogo, em seu artigo *A tradição Mística Afro-Brasileira*, declara que:

(...) cantos de poucos versos, dedicados a caboclos, juremas, Pretos Velhos e tantas outras entidades, são de fato textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica uma atitude de respeito radical à sua característica básica, qual seja a de formar um grande *corpus* místico-poético. (1997: 95)

Eles sintetizam em seu interior o movimento da cultura, o encontro de línguas e a maneira de ecoar as palavras. Cantigas demarcam o encontro e a singularidade de cada região, assim como a identidade dos rituais de um terminado terreiro. O ponto cantado é uma expressão viva e híbrida da linguagem, ele rearranja em seu seio a experiência sociocultural do movimento da língua:

As relações entre língua, sociedade e cultura são tão íntimas que, muitas vezes, torna-se difícil separar uma da outra ou dizer onde uma termina e a outra começa. Além dessas relações, um outro fator entra em campo para também introduzir dúvidas quanto à linguagem utilizada por um determinado grupo sócio-cultural: é o fator geográfico, regional ou diatópico. Algumas variações, ditas regionais, podem ser, muitas vezes, sociais; se sociais, podem ser relativas aos falantes, que têm uma determinada marca diageracional, diagenérica ou mesmo diafásica. (ARAGÃO, 2005: 01)

Isso acontece nos terreiros de Montes Claros, formados a partir de dois movimentos, sendo um deles originados do Sudeste, e o outro do Nordeste - Bahia. O movimento de constituição dos cultos Afro-Sertanejo pode ser percebido no encontro de ponto cantado vindo do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Nordeste, chegando aos Sertões do Norte de Minas Gerais. Passa por mudanças que podem ser percebidas nos terreiros pesquisados, mudanças essas no ritmo e nas palavras. As modificações ocorrem de terreiro para terreiro da mesma cidade. Dentro do próprio terreiro, é importante mencionar, há alteração do ponto cantado de um ritual para outro, ou seja, a entidade modifica o ponto no período ritualístico ou os próprios membros do grupo. Assim, um ponto passa a ser cantado de várias maneiras, possuindo significados diferentes para cada situação.

Trata-se de pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros. Compostos predominantemente no modo lírico, esses fragmentos se vinculam a um rico universo mítico que não é necessariamente descrito por eles; pelo contrário, a mitopoética desses cantos existe para modificar e expandir esse mesmo universo de origem. (CARVALHO, 1997: 95)

O movimento de adaptação, de reestruturação e de mudança no ponto cantado pode ser percebido, por exemplo, no ponto de Exu oriundo do Rio de Janeiro, de Salvador e Montes Claros (Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo):

2 - Magia das linhas e dos nós presente no culto Afro-Sertanejo

Olha a linha virouuu...

Deixa a linha virarr...

Ôh virou na Quimbanda

Deixa o pau quebrar

Ôh virou na Quimbanda

Deixa o pau quebrar

(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Quimbanda, linha de Escora, Diário de Campo, Montes Claros, 10/08/2007)

Nos terreiros pesquisados, o panteão sagrado é denominado por linhas¹⁴⁰⁶: Linha da Umbanda, Linha da Quimbanda. Dentro dessa linha, há a presença de entidades sobrenaturais que são classificadas por sub-linhas, como linha de Preto Velho ou linha das Almas, linha de Caboclo, linha de Escora e linha de Pomba-Gira.

É tão forte a concepção das linhas nos cultos Afro-Sertanejo que se escutam nas conversas antes de começar as cerimônias¹⁴⁰⁷ comentários, como esse: “Hoje vai passar a linha de Preto Velho” ou “a linha vira a meia noite”. Dizer que “a linha vira a meia noite” significa que vão se iniciar os ritos de Quimbanda.

Por isso, quando se canta que a linha virou, significa que agora todos vão trabalhar com a esquerda. Esquerda quer dizer Quimbanda, ritual que trabalha com as entidades conhecidas como Exu e Preto Velho Quimbandeiro.

Quando a linha vira, o *pau quebra*. Isto é, o pau ereto e firme nos lembra a ordem, a lei. Quando quebra, indica o caos, a desmedida. É um ritual aparentemente sem lei, pois a lei é a do mais forte, como se escuta nas saudações em um dos terreiros pesquisados: “Salve a força de quem pode mais!” O Grupo responde: “Salve !” (Terreiro Tupynambá, Diário de Campo, Montes Claros, 05/11/2008).

O uso da palavra linha entre o povo de santo sertanejo está relacionado ao simbolismo mágico-religioso da linha e dos nós. A visão que temos de linha pode ser a de um fio ou a de uma figura geométrica, reta ou curva. Podemos entender que a linha divide e ao mesmo tempo liga. Ela tanto serve para separar, quanto para unir. Por outro lado a linha está presente nos cultos Afro-Sertanejos como símbolo mágico, ou seja, as linhas são encantadas, são fronteiras sagradas que demarcam o lugar do bem e do mal, mas que os mantêm unidos por um fio. Linhas nem sempre são retas, nem sempre são curvas ou tortas, nem sempre são embaraçadas. Podem apresentar qualquer configuração. Na verdade, existe uma relação direta entre a linha, os nós, os laços, as amarras e a magia:

(...) a morfologia das amarras e dos nós na prática mágica. Podemos classificar os fatos mais importantes sob duas rubricas. 1º) as “amarras” mágicas utilizadas contra os adversários humanos (na guerra, na feitiçaria), com a operação inversa do ‘corte das amarras’; 2º) os nós e as amarras benéficas, meios de defesa contra os animais selvagens, contra as doenças e os feitiços, contra os demônios e a morte. (ELIADE, 2002: 108)

Eliade (2002) afirma que em todos os lugares do mundo, a linha e os nós podem ser vistos como algo mágico. Tal afirmação pode ser percebida na linha de Pomba-gira nos ritos da Quimbanda-Sertaneja, por meio do ponto cantado:

Desenrola... Desenrola... Desenrola

¹⁴⁰⁶ No terreiro Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, usa-se tanto a nomenclatura linha quanto energia para denominar os ritos.

¹⁴⁰⁷ O mesmo que ritual, trabalho ou gira.

Oh, minha comadre, desenrola o carritel

Desenrola... Desenrola... Desenrola

Oh, minha comadre desenrola, o carritel

(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Quimbanda, linha de abertura, Diário de Campo, Montes Claros, 10/08/2007)

Assim sendo, entrar no universo da Quimbanda também é observar a tensão entre as linhas: a luz e as trevas, o Diabo e Deus, a lei e a desmedida. Ela reflete a luta entre os contrários que existem no universo e coexistem dentro do indivíduo e a crise interior que faz parte do ser humano – a tensão entre a luz e a treva que produz a penumbra.

Ela é um culto com presença marcante de barulho e de muito silêncio. Nesse rito, as gargalhadas, os gritos e os gemidos de Exu-Sertanejo convivem juntamente dentro de uma atmosfera de silêncio. Existem cantos, ora acompanhados por atabaques, ora por palmas e por triângulo. Tais instrumentos e as músicas entoadas não retiram os participantes de um silêncio tremendo, tenebroso. Os membros cantam, dançam e andam de forma circular em torno do entorto¹⁴⁰⁸. Os visitantes, denominados de assistência, cantam e até batem palmas. Mesmo assim, há um silêncio. Observando os rituais, foi possível entender o silêncio que comunica.

A cada momento, quando um novo ponto é cantado, visualiza-se o silêncio. É como se o ponto invadisse o corpo e a alma dos participantes do ritual. Eles cantam, não de maneira mecânica. É um canto que dá para escutar o silêncio da alma e do corpo. O que parece é que o ponto cantado tocou um ponto significativo no ser que escutou. Pelas pesquisas realizadas nos terreiros e pelas conversas fora do ritual com os membros, foi possível saber o que o ponto promove em quem escuta e / ou canta um mergulho em si mesmo.

No campo, percebemos o poder de coesão, de hierofania e de epifania expresso quando um ponto foi puxado¹⁴⁰⁹ na linha de preto velho. Segue abaixo o ponto:

Eu tenho pena,

Eu tenho dó

Ver um galo índio

Apanhar de um carijó

(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Quimbanda, linha de Preto-Velho Quimbandeiro, Diário de Campo, Montes Claros, 17/03/2008)

Essa estrofe se repetiu por várias vezes, sendo cantada pelos médiuns que andavam e dançavam em círculo. As mulheres com as suas saias rodadas de cores preto e vermelho, com suas contas¹⁴¹⁰ no pescoço, mexiam o corpo, sacudiam os braços de forma ritmada; os pés executavam um compasso que, às vezes, eu pensava: “Desse jeito, no próximo passo ela ia cair”. E nada de cair. Os quadris balançavam de um lado para o outro. Além de andarem em círculo, ainda giravam em torno de si mesmas. Uma coreografia única. Algum dos médiuns, às vezes, dava um grito: “Saravou a Quimbanda!!!”. E todos respondiam: “Saravôu!”.

Os gestos, os gritos, a dança eram uma coreografia e um canto de muito significado. Um galo não significa apenas uma ave com penas, com duas asas, um par de esporas, uma crista, um rabo, um bico e outras características físico-biológicas. Ou um galo índio, ser forte, robusto, criado

¹⁴⁰⁸ Denominado também como ponto de força. É uma área localizada no centro do salão que contém encantamentos enterrados.

¹⁴⁰⁹ Puxado é o mesmo que começar a cantar.

¹⁴¹⁰ São colares grandes.

para brigar, treinado para a rinha de galo, sendo um galo perigoso. Tem-se também, um galo pequeno, fraco, domesticado, utilizado para enfeitar um terreiro, que fica ali solto, que não tem muita importância. O galo é muito mais que isso, podendo traduzi-lo como o próprio sertanejo. O próprio adepto em suas relações sociais, econômicas e ambientais.

O ambiente sertanejo é violento, hostil, uma região muito quente, um calor escaldante. Montes Claros mantém ainda nas relações sociais a herança dos tempos dos coronéis, expressa pela violência simbólica. Além disso, tem os seus problemas relacionados à esfera econômica.

Por outro lado, podemos perceber a riqueza mitopoética do ponto cantado. O *mythos* (mito) significa literalmente “fazer através da palavra”. E *theologeïn* (teologia), “fala sobre o divino”. Os pontos cantados nos atestam à experiência de estar vivo, é um exercício vivo “... de *mythopoiëses*, isto é, de criar o mito das entidades a que se referem através das letras dos cânticos a elas dedicados (...)” (CARVALHO, 1997: 95).

É marcante a presença do galo neste ponto. O galo compõe o universo sagrado, mítico do africano, da região do Mali, como pode ser visto em Hampâtê Bâ na sua obra *Amkoullel, o menino fulla*. O livro reconstrói a história de um africano da região do Mali. Ele apresenta o galo em vários momentos da sua história: com os cantos anuncia a aurora e com os gritos, espantado, denuncia que alguém chegou de repente.

3 - Quem promete Exu, demora, mas vai pagar (Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Ritual de Quimbanda, Diário de Campo, Montes Claros, 29/11/2008)

A apresentação que se segue é de um ritual de Exu-Sertanejo, realizado no dia 29 de novembro de 2008. O ritual durou, mais ou menos, cinco horas, sendo uma hora e quarenta minutos dentro da casa de Exu.

O ritual começa antes do dia marcado. Encomenda-se um bode com antecedência, seguindo determinadas características: ser macho, possuir chifres e estar no estado de reprodução. Além do bode, compram-se quatro galos. Eles apresentam as seguintes peculiaridades: esporas, cristas, asas grandes, um rabo empinado e nenhuma das penas apresentam defeito. Os pés e os bicos das aves têm de ser perfeitos. Dessa maneira, serão sacrificados¹⁴¹¹ a Exu.

Além das aves, criação como são denominados pelos adeptos da Quimbanda-Sertaneja, são organizados e arrumados também os temperos de Exu e outros materiais. Entre eles, a cebola de cabeça branca. A cebola, neste ritual, é branca, por ser um ritual de prosperidade e por estar pagando uma demanda que, de acordo como os adeptos, teve êxito devido à força de Exu. Veja o canto:

Exu é moço branco,

Ele é faceiro no andar,

Quem promete Exu

Demora ele vai pagar

(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Diário de Campo, Montes Claros, 29/11/2008)

¹⁴¹¹ Sacrificar significa entre o povo de santo da Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo o mesmo que “cortar para...” ou “fazer um corte para...”. Sacrifício é uma oferenda a uma divindade em sinal de adoração. Consagrar. Devotar-se.

A cebola ainda tem que possuir o formato fálico, por ser um corte direcionado ao Exu-macho. Aparecem, também, os temperos dendê, pimenta, cachaça; o charuto, a farinha, a faca, o alguidar, o carvão e a vela – velas finas e velas de sete dias também fazem parte do ritual.

Todos esses materiais, ingredientes e bichos têm uma função sobrenatural dentro do ritual de reorganização do mundo, são responsáveis pela manutenção do equilíbrio. Para que a cerimônia pudesse ser realizada, as obrigações foram distribuídas entre os médiuns presentes.

Um médium ficou com a responsabilidade de preparar a casa de Exu-Sertanejo, local onde o ritual seria realizado, uma vez que este Exu-Sertanejo a ser agradado tem sua tronqueira¹⁴¹² do espaço em questão. A casa de Exu-Sertanejo é composta de Exu-Sertanejos assentados ou sevados¹⁴¹³, além de possuir tronqueiras de Exu-Sertanejos, bem como seus materiais: bebidas, cigarros, charutos e velas.

É comum a Casa de Exu estar localizada na parte da frente do terreiro e ao lado esquerdo de quem entra. Ela é um espaço sagrado que possui vários objetos em seu interior, além de imagens e cores que criam uma atmosfera que possibilita a transcendência. O templo sagrado representa *imago mundi* de acordo com o simbolismo do centro, “... o Templo é, ao mesmo tempo, o lugar santo por excelência e a imagem do Mundo, ele santifica o Cosmos como um todo e também a vida cósmica” (ELIADE, 2001: 69).

Outros dois médiuns foram limpar o bode e os quatro galos. Limpar significa dar Ossé¹⁴¹⁴ às criações. O ritual de Ossé inicia-se passando a água na boca do bode, em seguida, passa-se a água nas suas patas e depois no rabo e no ânus. As aves passam pelo mesmo procedimento:

... o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contato com as águas supõe sempre uma regeneração: de um lado, porque a dissolução é seguida de um ‘novo nascimento’; de outro lado a imersão fertiliza e multiplica o potencial de vida. À cosmogonia aquática correspondem – no nível antropológico – as hilogenias segundo as quais o gênero humano nasceu das Águas. (...) Em qualquer grupo religioso que se encontrem, as Águas conservam invariavelmente sua função: elas desintegram, eliminam as formas, ‘lavam os pecados’, são ao mesmo tempo purificadoras e regeneradoras. (IDEM, 2002: 151-152)

O ato de lavar e passar a água em algumas partes da oferenda que será sacrificada significa purificar, tornar a oferta digna de ser presenteada. A oferenda mantém a ligação entre o natural e o sobrenatural, é uma espécie de gratidão e retribuição por algo:

A oferenda (do latim *offerre*, "trazer" ou "oferecer") é o tipo mais comum de sacrifício e provavelmente o mais antigo. Oferece-se um presente aos deuses e se espera outro em troca. O intuito do sacrifício se expressa na frase latina *do ut des*, ou seja, "dou para que tu me retribuas o presente". Uma oferenda de agradecimento deve ser vista no mesmo contexto. É uma retribuição a algo que os deuses proporcionaram, talvez algo pedido anteriormente. (...) O ato de dar e receber presentes implica um tipo de associação. Quem dá e quem recebe ficam unidos; e o objetivo das oferendas é também, em parte, alcançar uma comunhão com os deuses. (...) Trata-se de uma expressão de gratidão aos deuses e, ao mesmo tempo, do desejo de que essa proteção continue. (GAARDER, 2000: 27-28)

¹⁴¹² Local onde cuida do Exu-Sertanejo.

¹⁴¹³ Lugar onde alimenta a energia.

¹⁴¹⁴ Limpar.

Outro médium prepara o fogão e a lenha para limpar as aves após o sacrifício e preparar o ximxim¹⁴¹⁵, oferenda para Exu preparada com as seguintes partes do frango ou galinha: coração, fígado e moela. Sobre o sacrifício, escreve Gaarder:

O sacrifício é um elemento central no culto de muitas religiões. Um sacrifício, em geral algo que as pessoas consideram valioso, é oferecido aos deuses. Pode ser constituído de frutas, primícias das colheitas, um filhote de animal; (...) O propósito da oferenda varia, e podemos distinguir entre vários tipos de sacrifício, dependendo daquilo que o sacrificante deseja alcançar. Em todos eles, é constante a experiência do contato e da fraternidade. (2000: 27)

Alguém ainda prepara os padês de Exu: padês de cachaça (mistura de farinha com cachaça), padê de dendê (mistura de farinha com dendê). O padê é uma oferenda para Exu. Tudo isso acontece antes de entrar na Casa de Exu para realização do corte de Exu.

De repente, escuta-se o som do polaque. É o zelador do santo chamando os filhos de santo para o ritual: o corte de Exu-Sertanejo. O corte é para pagar, agradecer a Exu-Sertanejo por uma vitória, um sucesso alcançado. Assim, expressa uma adepta, “Tou pagando Exu, porque Exu me ajudou. Exu disse: se vencer a demanda quero um quatro pé calçado”. Isso quer dizer um bode com quatro galos.

Laroiê Exu... Laroiê Exu... (bis)

Mas quem promete Exu

Demora ele vai pagar

(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Diário de Campo, Montes Claros, 29/11/2008)

Estão todos dentro da casa de Exu. O zelador do santo começa orientando aqueles que vão participar do ritual, dizendo: “Firmeza. Exu é faca de dois gumes”. A fala do zelador vinha acompanhada pelo polaque¹⁴¹⁶. Após a orientação, dá-se um grito “Laroiê Exu... Laroiê Exu... (bis)”, e todos os membros presentes respondem “Laroiê Exu... Laroiê Exu... (bis)”. Neste momento, as palmas saúdam Exu. O ritual foi todo realizado ao som e ao ritmo do polaque.

O ritual é desenvolvido por pontos cantados, acompanhados de palmas e polaque. Os pontos entoados durante o corte de Exu apresentam a seguinte seqüência:

Exu gemeu no tronco do jurema, (bis)

Se virar na Quimbanda, é para trabalhar (bis)

...

Não era meia-noite quando o malvado chegou (bis)

Todo vestido de branco dizendo que era doutor. (bis)

Mas ele era Exu dizendo que era doutor. (bis)

...

Estava dormindo na beira do mar. (bis)

Quando as almas me chamou para trabalhar. (bis)

¹⁴¹⁵ São as partes internas da criação como coração, fígado, moela, rins que são fritos no dendê com cebola, formando uma farofa com pimenta malagueta para Exu.

¹⁴¹⁶ Um tipo de badalo.

Acorda meu Exu vem trabalhar. (bis)
E passa as mãos nas suas armas para guerrear. (bis)
Laroiê Exu... Laroiê Exu... Laroiê Exu...
E coloca inimigo para fora...
Para nunca mais voltar.
Inimigo está invadindo a porteira do congá.
(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Diário de Campo, Montes Claros,
29/11/2008)

O ritual inicia-se com o ponto “Exu gemeu no tronco do juremá”. O que o verso quer dizer? Em que o verso nos faz pensar? Por que o Exu gemeu? Qual a relação entre Exu e o tronco do juremá? Como este ponto chegou ao terreiro de estudo? Quem inventou esta música? Em qual contexto ou em qual ritual este ponto-cantado foi construído? Para ajudar-nos a entender qual o lugar ocupado pelos cânticos no imaginário-identitário do povo de santo sertanejo, vamos realizar análise descritiva e interpretativa dos pontos cantados com o propósito de traçar algumas respostas que nos aproxima da cosmovisão do povo de santo sertanejo.

Para compreensão do ponto cantado, vamos fazer uma primeira aproximação exegética. Temos consciência de que há muito que aprofundar.

Se agruparmos os três primeiros versos de cada estrofe: “Exu gemeu no tronco do juremá”, “Não era meia-noite quando o malvado chegou”, “Estava dormindo na beira do mar”, pode-se perguntar: Qual a relação entre Exu-Sertanejo, noite e, precisamente, meia-noite? Qual é a relação entre Exu-Sertanejo e mar? E qual é a relação entre Exu-Sertanejo, mar e meia-noite? Por que esses pontos são sagrados?

Quando se diz que “Exu gemeu no tronco do juremá”, podemos recordar os maus-tratos, os castigos nos troncos sofridos pelos negros escravos durante a escravidão no Brasil. O ato de gemer sugere dor e sofrimento. A proximidade com o tronco retrata, por exemplo, a imagem de estar amarrado, preso, assim como os negros estavam presos em correntes e grilhões. Gemiam de saudades da terra mãe ou até mesmo pelo desespero de serem violentados a todo instante, tanto fisicamente quanto culturalmente.

Por outro lado, geme-se de prazer. Gemer nos remonta à ideia de criação. Geme-se no sexo, e sexo produz vida, a qual é a continuidade. Exu-Sertanejo é também o inquite da virilidade, da procriação. O ato de gemer retrata o poder e a mística em torno de Exu-Sertanejo. Geme-se para fecundar, para dar continuidade à vida, geme-se de amor. Resumidamente gemer no tronco do jurema, o projeta a ideia de nascimento: Exu-Sertanejo nasce do tronco da cabocla Jurema.

A Jurema (*Acacia Jurema mart.*) é uma árvore que floresce no nordeste brasileiro, na caatinga e no agreste. No período da seca, com seus longos períodos de estiagem, juntamente com o mandacaru e o cacto, mantém-se verde na paisagem cinza do clima semi-árido, com reserva de água. Diferente do mandacaru e do cacto, das quais o sertanejo pode obter a água, a água da Jurema é inacessível ao sertanejo, mas acessível aos milhares de insetos pequenos e a alguns bichos. Por ser uma árvore cheia de espinhos é um lugar procurado por cobras para se protegerem.

Este fato deu margem a uma extensa mitologia popular, cantada em pontos e chamadas tradicionais, em que as cobras protegem espiritualmente a árvore, assim como esta, com seus espinhos, protege os seus répteis guardiões. Assim, centro da resistência da vida orgânica à seca, em torno do qual todo ecossistema ‘não-humano’ (na verdade, não-mamífero) da caatinga gravita, a Jurema reina no sertão nordestino, desde tempos imemoriais, às margens de qualquer socialização: trata-se apenas de um local perigoso e cheio de tabus, sob múltiplos aspectos. (GOMES, s.d: s.p.)

Uma áurea mística envolve a Jurema, da qual é produzida uma bebida sagrada, o vinho da Jurema. Nas palavras de Assunção:

Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o 'reino dos encantados', formado por cidades, que, por sua vez, são habitadas pelos 'mestres', cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as 'coisas-feitas' e os maus espíritos dos corpos das pessoas. O culto da jurema caracteriza-se, ainda, pela ingestão de uma bebida sagrada, feita com a casca da árvore e que tem por finalidade propiciar visões e sonhos (...) (2006: 19)

Gemer pode significar o êxtase devido ao suco produzido da casca da jurema. O vinho, o suco da casca da jurema, é capaz de propiciar sono e êxtase àquele que o ingerir. "Exu gemeu no tronco do juremá". Exu-Sertanejo, em êxtase tomado pelo vinho sagrado da jurema, gemeu, conversou com os inquices. Gemeu, uniu os mundos: Orum - céu - e o Aiyê – terra. O Som une, liga um mundo a outros mundos.

Além disso, a árvore é o símbolo que une o céu à terra, conjuga em si mesma a força dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo. O simbolismo da árvore, a partir dos quatro elementos gera a vida, mantém a vida e dá continuidade a ela. Uma vida que se regenera, que evolui. Ela também representa as mudanças, uma vez que se observa um tempo cíclico na árvore, da sua raiz cravada na terra vem a força. Exu é o elemento da terra, da terra de onde tudo vem.

Ela remonta ao simbolismo do centro do mundo, um centro cósmico, o lugar onde se toca o céu, por onde o sagrado se manifesta, um eixo sagrado. O tronco é um pilar ou uma coluna que liga os três mundos: mundo inferior, terra e céu. Assim escreve Eliade sobre o *axis mundi*, "[ele] liga e sustenta o Céu e a Terra, cuja base se encontra cravada no mundo de baixo (...) Essa coluna cósmica só pode situar-se no próprio centro do Universo, pois a totalidade do mundo habitável espalha-se à volta dela" (2001: 38). Por ser centro, é o umbigo do mundo, de onde o mundo nasceu, outra característica liga a Exu-Sertanejo.

Avançando na análise, "Não era meia-noite quando o malvado chegou". A ideia de meia-noite remonta à concepção de centro. Não um centro parado, fixo. Mas um centro dinâmico, gerador de desequilíbrio, uma possível passagem. Não era nem um dia, nem outro dia. Quando se diz "Não era meia-noite", deixa-se no ar uma ideia de escuridão, de trevas, pois, antes de nascer, há trevas. Assim como é retratada a criação pela mitologia cristã: "E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: haja luz. E houve luz" (BÍBLIA SAGRADA, Gn 1, 2-3: 01).

Ele não chega vestido com qualquer roupa, mas com uma roupa branca. "Todo vestido de branco dizendo que era doutor". Vem vestido, isto é, protegido com a cor branca. O verso reconstrói a tensão entre luz e trevas. O branco lembra a simbologia da luz. "A luz sucede às trevas (...) tanto na ordem da manifestação cósmica como na da iluminação interior (...) Luz e trevas constituem, de modo mais geral, uma dualidade universal (...)" (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993: 568). Ele diz que é doutor e está vestido de branco. Ser doutor é ter conhecimento, e vestido de branco indica que a luz pulsa, mas também é trevas quando está sem a roupa.

O ato de chegar é a ação de criar. Na concepção mitológica cristã, Deus disse "faça-se a luz" e, na concepção Afro-Sertanejo, Exu chegou todo vestido de branco, dizendo que era doutor. Branco lembra o vazio. É no vazio que se dá criação, logo ser doutor implica ter o conhecimento: a junção do branco com a luz, com o vazio e com o conhecimento produz criação. Ou seja, para o imaginário Afro-Sertanejo, sem Exu-Sertanejo, não ocorre criação.

O primeiro verso do terceiro ponto cantado apresenta Exu dormindo próximo ao mar: "Estava dormindo na beira do mar." O que significa dormir à beira do mar? Dorme quando se está

cansado; ao dormir¹⁴¹⁷, perde-se o sentido. O ato de dormir implica meditar, sono do êxtase, a introspecção, sobretudo na beira do mar. Em algumas narrativas, Exu é filho de Iemanjá -, o inquitee amé do mar.

Diz que Exu deseja possuir a própria mãe,
Ela fugiu do filho,
Mas Exu não aceitou,
Ele sai correndo atrás dela,
E na correria ela cai no chão,
Ao cair, bate os seios em uma rocha,
Seus seios eram enormes
Quando bate os seios na rocha, jorra muito leite ,
E a partir dali, Kaiaia¹⁴¹⁸ se tornou um encantado,
Transformou-se em mar.

(Tateto Ria Inkissi Sessy Kiluancy, Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Diário de Campo, Montes Claros, 20/04/2009)

“Na beira do mar” quer dizer próximo ao colo da mãe, deitado em cujo ventre foi gerado. O mar é água, e água é vida. As ondas do mar são fortes. Estar próximo à mãe é estar junto à criação. O mar ainda é o...

Símbolo da dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimentos, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes às realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a de incerteza, de dúvida, de indecisão, e que pode se concluir bem ou mal. (...) o mar é ao mesmo tempo a imagem da vida e a imagem da morte. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993: 592)

O simbolismo do mar liga-se à imagem de Exu-Sertanejo, extremamente dinâmico, com o poder da comunicação e da virilidade. Da mesma forma é o mar, ele comunica e une à terra, é dinâmico como o Exu-Sertanejo que conjuga em si a vida e a morte. Conforme podemos lembrar as orientações iniciais do zelador sertanejo: “Exu é faca de dois gumes”.

Concentramos nossa atenção em alguns pontos cantados, os quais nos apresentam traços característicos dos adeptos do culto Afro-Sertanejo. Estas estórias espelham o viver dos adeptos. Por isso, recorreremos aos pontos cantados e ao ritual para apresentar traços característicos da identidade de Exu-Sertanejo, expressos no imaginário mágico-religioso Afro-Sertanejo contido nas linhas e nos nós.

Bibliografia

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. <http://www.profala.ufc.br/Trabalho7.pdf>. Acesso em: 24 mar 2007.
ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres*. A tradição da jurema na Umbanda nordestina. RJ: Pallas, 2006.

¹⁴¹⁷ Popularmente “dormir” quer dizer deitar-se com alguém para manter uma relação sexual.

¹⁴¹⁸ Kaiaia deusa do mar, de acordo com o Candomblé de nação Angola. E conforme o Candomblé de nação Keto, a deusa do mar recebe o nome de Iemajá.

- BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARVALHO, J. Jorge de. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, RJ, 18/2, p. 93-122, 1997.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 7ª ed. RJ: José Olympio, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Imagem e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. SP: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Sagrado e profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2000.
- GAARDER, J.; NOTAKER, H.; VICTOR, H. Livro das Religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GOMES, Marcelo Bolshaw. Jurema Rainha - A Planta Sagrada do Sertão Nordestino. <http://arcadauniao.org/artigo.php?idEdicao=6&idArtigo=33>. Acesso em: 25 fev 2009.
- HAMAPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- _____. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África*. Trad. Beatriz Turquetti. São Paulo – Paris: Ática – UNESCO, 1982, p. 181-218.
- HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996.
- JÚNIOR SOUSA, Wilson Caetano de. O sagrado, a humanidade e o mundo. *Diálogo – Revista de Ensino Religioso*, São Paulo, ano XI, n. 43, p.20-24, ago 2006.
- MARQUES, Ângela Cristina Borges. *Umbanda Sertaneja*. Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro, 2007. 238 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- PERINE, Marcelo. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, Coleção Os Pensadores.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, RJ, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RAMOS, Denise Gimenez. A vivência simbólica no desenvolvimento da consciência. In: BRITO, Ênio José da Costa. et al. *Religião ano 2000*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 63-75.

“Ensaio de uma nova postura pastoral...”

O discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II: primeiras considerações

Dilaine Soares Sampaio de França¹⁴¹⁹

1. Introdução

A partir do famoso artigo de Kloppenburg Boaventura, pretendo aqui trazer minhas primeiras reflexões sobre o que será objeto de minha tese: o discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras no pós Vaticano II¹⁴²⁰. Portanto, esse trabalho se apresenta de modo bastante despretensioso, haja vista que utilizarei apenas uma pequena parcela de todo material que já coletei sobre o assunto, que vale frisar, é extremamente rico, tanto por sua vastidão quanto pelas polêmicas que giram em torno do tema.

Dentre as fontes católicas, utilizei para este trabalho, além do já mencionado artigo de Dom Boaventura escrito na Revista Eclesiástica Brasileira, as próprias encíclicas do Concílio Vaticano II bem como publicações de outros membros da igreja. Refiro-me ao livro do italiano Heitor Frisotti¹⁴²¹, sacerdote missionário comboniano, que desde os anos 80, dentre outras atividades, atua junto aos Agentes de Pastoral Negros – APN’s. E, à publicação póstuma da dissertação do Pe. Edir,¹⁴²² que foi missionário na África, membro do grupo Atabaque: Cultura Negra e Teologia e um dos fundadores dos Agentes de Pastoral Negros.

O texto de Boaventura, “Ensaio de uma nova postura pastoral perante a Umbanda”,¹⁴²³ que tomei de empréstimo para dar título a esse trabalho, ganhará destaque nesta reflexão, o que

¹⁴¹⁹ Professora do Departamento de Ciências das Religiões - DCR da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, mestre e doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião - PPCIR da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF.

¹⁴²⁰ Tomo o Vaticano II como um evento, no sentido dado por Marshall Sahlins: os eventos não se opõem às estruturas, bem como “não estão apenas ali e acontecem”. Ao contrário, “têm um significado e acontecem por causa desse significado”. “Não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico”. Além disso, mostra que “apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades ‘objetivas’ próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais* (grifos do autor), que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. A partir de outros autores, afirma que o evento é “uma diferença, é algo que se destaca contra um fundo de uniformidade (...) algo que não poderíamos saber a priori. É uma diferença e faz diferença”. “É uma coupure”, e não meramente uma “ruptura epistemológica” pois reconhecemos o evento pela mudança que se segue na ordem existente” (SAHLINS, M, 2007, p. 191; 317-319; 326. A partir dessa considerações o Vaticano II pode ser tomado como um evento, na medida em que repercutiu fortemente em toda sociedade ocidental, adquiriu enorme “significância cultural”, ao extrapolar as fronteiras eclesiais, “fez diferença”, “destacou-se”, conseguiu mudar a ordem até então existente no que se refere às relações internas a instituição eclesial que o promoveu bem como nas relações entre a igreja católica e o mundo a sua volta. Além disso, o “Concílio Ecumênico” não se limita ao que ocorreu entre 1962 e 1965, ou seja, ao que “realmente aconteceu materialmente”, mas inclui também “o significado atribuído a ele pelos atores e espectadores”, de modo que essas duas coisas se mostram “indissociáveis”

¹⁴²¹ FRISOTTI, Heitor. *Passos no Diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras*.

¹⁴²² SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano. *Encontro e Solidariedade. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras no período de 1955 a 1995*.

¹⁴²³ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura pastoral perante a umbanda. In: *REB*.

se justifica por ter sido o falecido franciscano o principal expoente no combate às religiões afro-brasileiras e ao kardecismo nos anos 50, quando a Igreja se empenhou no “combate a heresia espírita”.¹⁴²⁴

Num primeiro momento, ainda que de modo sintético, pretendo trazer um pouco do ambiente vivido pela igreja sob os ecos do Vaticano II. Quais eram as principais mudanças que ali se anunciavam em relação à igreja enquanto instituição e também em relação às religiões não cristãs? De que modo o texto do Concílio anunciava, ou não, um novo comportamento da igreja católica com relação às outras religiões? Num segundo momento me dedicarei ao texto de Kloppenburg, além de mostrar um pouco quem foi esse ícone no contexto da igreja católica e o que ele representou no que tange as relações entre igreja e religiões afro-brasileiras. Farei uma análise de sua “nova postura pastoral” sob uma perspectiva comparativa, ou seja, tomando como referência suas posições pré-conciliares, especialmente nos anos 50 e princípios dos anos 60.

Esse artigo almeja abrir uma reflexão, pontuar, trazer mais questões do que respostas, contudo, a partir dessas primeiras leituras e do levantamento já feito das fontes, pretendo demonstrar que o Vaticano II foi apenas um ponto de partida, uma primeira tentativa de abertura, pois ainda que a questão do diálogo estivesse presente na documentação conciliar, ele não se fará presente na práxis eclesial. Seria preciso aguardar a chegada dos anos 90, na Conferência do Episcopado Latino-Americano realizada em Santo Domingo, para que se abordasse diretamente o relacionamento com as religiões afro-brasileiras.¹⁴²⁵ Pode-se dizer ainda que o Concílio dos anos 60, pelo menos no concernente às religiões afro-brasileiras, teve mais validade pelas reflexões e polêmicas que despertou. Além disso, o discurso católico sobre as religiões de matriz-africana no pós- Vaticano II será marcado pela “ambiguidade permanente”¹⁴²⁶, haja vista as posições de “ida” e “volta”, de “abertura” e “fechamento”, de “avanço” e “retrocesso” da igreja, que não se encontram como lógicas contrárias em momentos distintos ou em períodos demarcados. Ao contrário disso, o que se percebe são essas diferentes posturas ocorrendo de forma concomitante num mesmo período, o que revela uma “contradição inerente” ao catolicismo tendo em vista os diferentes catolicismos abarcados na igreja católica enquanto uma instituição.

2. Sob os ecos do Vaticano II

Os vários autores que estudaram a igreja católica são unânimes em reconhecer que a partir dos anos 60 a igreja inicia um processo significativo de mudanças a nível interno e em relação ao mundo em sua volta. Assim como os anos 60 tiveram, em todo mundo, uma peculiaridade histórica no que se referem às transformações sociais, políticas e culturais, a igreja católica, como instituição, também efetuou mudanças que marcaram profundamente a história do catolicismo.¹⁴²⁷

A igreja católica dos anos 60 se mostrava bem mais progressista do que se poderia prever no início dos anos 50, pois, dentre outras coisas, os teólogos começam a incorporar ao seu pensamento os instrumentos e conquistas das ciências, principalmente das Ciências Sociais,

¹⁴²⁴ Para maiores detalhes sobre a campanha, ver: NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, p.81-88; SAMPAIO, Dilaine Soares. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*, p.79,80.

¹⁴²⁵ SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano. (org). *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras no período de 1955-1995*. (Edir Soares), p.163.

¹⁴²⁶ SAHLINS, M. *Ilhas de História*, p.17.

¹⁴²⁷ MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985*; PRANDI, R. & SOUZA, A.R. A carismática despolitização da igreja católica. In: PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*; PIERUCCI, A. F. de O., SOUZA, B. M. de. & CAMARGO, C. P. F. Igreja Católica: 1945-1970 (Capítulo VII) p. 345-380. In: FAUSTO, B. *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano*. Tomo III, Volume 4: Economia e Cultura (1930-1964), Livro Segundo: Igreja, Educação e Cultura.

de modo que conseguem abandonar a interpretação transcendente do mundo.¹⁴²⁸ Por outro lado, a igreja se vê, ao mesmo tempo, bem mais dividida em sua força como instituição, o que significou simultaneamente freio e estímulo às aspirações populares de diferentes camadas da sociedade.¹⁴²⁹

A causa de tantas transformações se encontra na preparação e na realização do Concílio Vaticano II nos primeiros anos da década de 60. Segundo Beozzo, o Concílio Vaticano II significou para a igreja um divisor de águas, o fim de uma época e o início de outra, pois conseguiu encerrar, de certa maneira, a longa fase iniciada ainda com o Concílio de Trento (1545-1563), marcada pela ruptura com o nascente mundo moderno e pelo confronto com as correntes espirituais, culturais e políticas que emergiram do Renascimento e, de modo peculiar, da Reforma Protestante.¹⁴³⁰ Todavia, o mesmo Concílio rompeu de vez, se é que ainda havia, com a “ingênua visão de um monolitismo de posições dentro da igreja católica”, haja vista que todo o episcopado se viu imerso num imenso debate acerca das estruturas internas da igreja, de suas relações com as outras religiões, tanto cristãs quanto não cristãs, bem como sobre a sociedade moderna e o mundo a sua volta de modo geral.¹⁴³¹

No que tange a igreja católica no Brasil, o Vaticano II representou um momento de reorganização interna bem como a inseriu em um complexo tecido de relações com as demais igrejas de todo o mundo, em especial as da América Latina, e, ainda possibilitou uma redefinição de suas relações com o centro romano. Em outras palavras, pode-se dizer que o Vaticano II tirou o Brasil de uma relativa marginalidade no seio da igreja universal e colocou-a como participante global na complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo. Esse processo de mudança em relação ao lugar da igreja do Brasil se deu em conjunto com o restante da América Latina, que sediou as conferências de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e mais recentemente, em nosso país, a de Aparecida do Norte (2006).¹⁴³²

A partir dessas considerações, é possível percorrermos, ainda que superficialmente, os principais documentos conciliares que de modo mais direto ou até mesmo indireto, trazem elementos que possibilitam compreender a “nova postura pastoral” em relação às religiões afro-brasileiras. Segundo Faustino Teixeira, o tema das outras tradições religiosas está presente de forma explícita em dez documentos do concílio, com cerca de 34 referências. O maior número de recorrências ocorre nos Decretos sobre a atividade missionária da igreja (*Ad Gentes*) e do apostolado dos leigos (*Apostolicam Actuositatem*), assim como na totalidade da Declaração sobre as relações da igreja com as religiões não cristãs (*Nostra Aetate*). Encontram-se passagens importantes sobre o tema, direta ou indiretamente, na Constituição dogmática sobre a igreja (*Lumen Gentium*), na Constituição pastoral sobre a igreja no mundo de hoje (*Gaudium et Spes*) e na Declaração sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*).¹⁴³³

O referido autor observa que muitas referências encontradas tratam as outras religiões a partir de locuções negativas: “religiões não cristãs”, “não batizados”, “aqueles que não acolheram o Evangelho”, “culturas não cristãs” etc. O exemplo mais notório é o título da própria declaração sobre o tema. Apesar de aparecerem outras formas de referências mais gerais, como “outras religiões”, “ritos” e “várias religiões”¹⁴³⁴, antropologicamente pode-se dizer que definir o outro tomando como parâmetro o que ele não tem, ou seja, pelo *critério da falta*, é típico de postura “racionalista”, que traz o risco de se pensar o outro em nossos próprios

¹⁴²⁸ MONTERO, Paula. *O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea*, p.232.

¹⁴²⁹ PIERUCCI, A. F. de O., SOUZA, B. de. & CAMARGO, C. P. F. de., op.cit., p.368.

¹⁴³⁰ BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965*, p.49.

¹⁴³¹ Idem, ibidem, p.51.

¹⁴³² Idem, ibidem, p.54,55.

¹⁴³³ TEIXEIRA, Faustino. *O Concílio Vaticano e o diálogo inter religioso*, s/p. Apud: RACCA, Daniele Il dialogo interreligioso nel concilio Vaticano II: aperture e limiti. *Rassegna di Teologia*, v. 38, n. 5, pp. 637-663, 1997.

¹⁴³⁴ TEIXEIRA, Faustino., op.cit., s/p.

termos e parâmetros, ou seja, de pensar o outro em relação a nós. Assim, num momento em que a igreja se propõe a começar a lidar com o diferente, mostra-se ainda presa a esse tipo de postura.¹⁴³⁵

Na *Lumen Gentium* encontramos essas referências *pela falta* nos números 16 e 17, do Capítulo II, sobre “o povo de Deus”.¹⁴³⁶ Para referir-se aos membros das outras tradições religiosas, o texto diz: “*aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus*” (LG 16). É possível observar na LG uma ênfase na gradualidade da pertença à igreja: os fiéis católicos são a ela incorporados plenamente; os cristãos não católicos gozam de “*certa união*” verdadeira no Espírito Santo e os não cristãos estão “*destinados, de modos diversos*” a serem parte do povo de Deus. O que se verifica como argumento central é o fato de que somente a igreja católica possui a plenitude dos meios de salvação, enquanto “*sacramento ou o sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano*”(LG 1). Ao definir a igreja como sacramento, abre-se espaço para a ação invisível da graça, que supera as fronteiras visíveis da igreja. Desse modo, a LG 16 afirma que “*aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração*” podem, através da “*ação da graça*” conquistar “*a salvação eterna*”. A LG considera o que há de bom e verdadeiro nas outras religiões como uma “*preparação ao evangelho*”. Assim, “*tudo o que há de bom no coração e na mente dos homens, ou nos ritos e nas culturas próprias de cada povo*” não precisa desaparecer, contudo, *cabe a igreja* “*sanar*”, “*elevantar*” e “*aperfeiçoar*” tudo isto em favor da glória de Deus (LG 17).¹⁴³⁷

No decreto *Ad Gentes* há um reconhecimento das ocultas “*sementes do Verbo*” e das inúmeras “*riquezas*” prodigalizadas aos povos pelo Deus munificente (AG 11). Este plano realiza-se tanto no interior secreto dos seres humanos, quanto no dado objetivo das iniciativas religiosas (AG 3), nos “*ritos e culturas dos povos*” (AG 9). Bem próximo ao que já se encontrava na LG, admite-se a presença de “*verdade*” e “*graça*” nas religiões, mas tudo isso deve ser “*sanado, elevado e consumado*” pela atividade missionária. Ou seja, a igreja, através das missões precisa despertar e reelaborar as “*sementes do Verbo*” que estão ocultas entre os povos das mais diversas culturas.¹⁴³⁸

Na Constituição pastoral sobre a igreja no mundo de hoje (*Gaudium et Spes*), encontramos uma perspectiva de abertura ao mundo e aos outros, pois reconhece nas outras tradições “*preciosos elementos religiosos e humanos*” (GS 92). Todavia, é bastante clara a perspectiva marcadamente cristocêntrica do concílio. Ainda que reconheça e valorize os elementos de santidade e verdade presentes nas outras religiões, de acordo com as resoluções conciliares, elas “*não podem ser consideradas canais de salvação para seus membros fora de uma referência ao mistério de Jesus Cristo, sem o qual não há salvação*”.¹⁴³⁹

Outro documento conciliar bastante significativo para a questão da relação do cristianismo com as outras religiões é a Declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa. Por ter sido uma reflexão nova para a igreja e em função das pressões em favor da permanência do pensamento mais tradicional, a discussão desse documento foi uma das mais polêmicas no concílio. Especialistas dizem que talvez tenha sido o documento conciliar mais discutido e que passou pelo maior número de modificações. Foram em número de seis redações até a sua aprovação final em dezembro de 1965.¹⁴⁴⁰

As pressões e temores permanentes da minoria conciliar conservadora, pertencente a cúria romana, permaneceram até os últimos instantes, e para que se conseguisse aprovar o texto, a

¹⁴³⁵ MONTERO, Paula. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo, p.44. In: DAYRELL, Juarez. (org). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*.

¹⁴³⁶ BIBLIOTECA PAULUS. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, Cd-rom.

¹⁴³⁷ TEIXEIRA, Faustino.,op.cit.s/p.

¹⁴³⁹ TEIXEIRA, Faustino.,op.cit.s/p, apud: DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: Faustino TEIXEIRA (Org.) *Diálogo de pássaros*. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 79.

¹⁴⁴⁰ Idem, ibidem, s/p.

condição posta foi a inserção logo no início da Declaração de uma passagem que busca equilibrar a doutrina tradicional católica com a afirmação da liberdade religiosa. Após a afirmação categórica de que “a única verdadeira religião subsiste na igreja católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou a tarefa de difundir-la aos homens todos”, acrescenta-se mais a frente que a liberdade religiosa mantém “intacta a doutrina católica tradicional sobre o dever moral dos homens e das sociedades em relação à verdadeira religião e única igreja de Cristo” (DH 1). Outra modificação significativa se deu na redação, buscando afastar a idéia de que as outras religiões podem ser também caminhos de salvação. Para isso, substituiu-se o termo “vias” (caminhos) por “viam” (caminho). O texto final mostra que “O próprio Deus tornou conhecido ao gênero humano o caminho pelo qual, servindo-o, os homens se possam salvar e alcançar a felicidade em Cristo”¹⁴⁴¹(DH1).

A Declaração *Nostra Aetate*, apesar de sua brevidade: 5 itens apenas, é a que mais interessa diretamente para pensar o discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras, afinal é uma referência direta as *religiões não cristãs*, diferente de outras passagens dos documentos conciliares, que fazem referência aos não cristãos enquanto sujeitos (L.G,16).¹⁴⁴² Em N.A, admite-se que todos os povos formam uma só comunidade, posto que tiveram a mesma origem: todos foram criados por Deus (N.A,1)¹⁴⁴³. Pode-se pensar pelas entrelinhas do documento que a igreja parte do pressuposto de que somos *homus religiosus*, ao considerar que “desde os tempos mais remotos e até hoje, encontra-se nos diversos povos certa sensibilidade a essa força escondida, presente ao fluxo das coisas e aos acontecimentos da vida humana, e não raro reconhece-se uma Divindade Suprema e até mesmo um Pai”. Ou seja, se há uma sensibilidade religiosa intrínseca ao ser humano, faz-se necessário saciar as questões que se originam a partir desta sensibilidade, questões referentes a existência humana. Assim, as “outras religiões universalistas esforçam-se igualmente por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e preceitos de vida, como também ritos sagrado”. Vale notar a expressão “religiões universalistas”, referencial implícito ao budismo e ao hinduísmo, já citados no texto. Em seguida, afirma N.A que apesar da igreja católica não rejeitar “nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões”, e considerar “com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas, que, embora em muitos pontos difiram do que ela mesma crê e propõe, não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens”, tem o dever de “anunciar a Cristo, que é ‘caminho, verdade e vida’ (Jo 14,6), no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa”¹⁴⁴⁴(N.A,2).

Na sequência do texto conciliar, aparecem referências diretas a religião muçulmana (N.A,3) e judaica (N.A,4) e finalmente, o último item da declaração parece uma tentativa de fechar a questão e alargar um pouco o teor do documento, até então mais restrito. Para isso utiliza a chave da “*fraternidade universal*” e levanta a bandeira da não discriminação, seja ela de qualquer tipo: racial, religiosa ou por condição sócio-econômica.

Não há no texto qualquer menção as religiões africanas nem as religiões ameríndias. O próprio teor da N.A não aponta para o diálogo com religiões que saiam do que a igreja entende por “universalistas”. Entretanto, a partir do pontapé inicial dado por Boaventura Kloppenburg, no texto que analisarei em seguida, padres e teólogos ligados a igreja passarão a se debruçar sobre a questão das religiões africanas e afro-brasileiras, a partir dos anos 70.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴¹ TEIXEIRA, Faustino.,op.cit.,s/p.

¹⁴⁴² BIBLIOTECA PAULUS. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, op.cit.

¹⁴⁴³ Idem, ibid.

¹⁴⁴⁴ Idem, ibid.

¹⁴⁴⁵ Dentre muitos outros, destaco os trabalhos de: SPARTA, Francisco. *Dança dos Orixás. As relíquias brasileiras da Afro-Ásia pré-bíblica*, de 1970; CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro*, de 1978; COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda. Os “seres superiores” e os Orixás/santos – Um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica*, de 1983; REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô a luz da teologia cristã*, de 1985.

3. Dom Boaventura antes e depois do Concílio: uma análise

Falecido no primeiro semestre de 2010, o franciscano Boaventura Kloppenburg, que de 1995 até 2009, era bispo emérito da Diocese de Novo Hamburgo, RS, talvez seja um dos nomes mais fortes da igreja, pelo seu conjunto farto de atividades no campo da teologia e da pastoral. Dentre várias outras ocupações, foi redator da Revista Eclesiástica Brasileira (REB) por 20 anos, participou do Concílio Vaticano II como perito na comissão teológica, assim como da organização do Instituto Pastoral do CELAM em Medellín, Colômbia e, durante os nove anos que lá esteve, fundou e dirigiu a revista de teologia e pastoral para a América Latina. Segundo o próprio autor, publicou cerca de 15.000 páginas “*para ajudar no crescimento do Reinado de Deus na terra*”.¹⁴⁴⁶ Independente de nutrir apreço por sua postura como teólogo e intelectual, o seu vigor como tal é admirável.

Não há como falar das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras e do discurso católico sobre elas sem mencionar Dom Boaventura. Nos anos 50, os fortes anos de oposição da igreja em relação a “heresia espírita”, foi ele quem assumiu a chefia do Secretariado Nacional de Defesa da Fé, criado em agosto de 1953, atendendo ao resolvido na primeira reunião ordinária ocorrida em Belém do Pará, durante a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Vale ressaltar que antes mesmo da criação da CNBB, Kloppenburg Boaventura já alertava para o espantoso crescimento do número de espíritas revelado pelo Censo de 1940, na REB¹⁴⁴⁷:

(...) O censo de 1940 deu para o Distrito Federal 75.149 espíritas professos. Em 1950 – apenas dez anos depois! – o número elevou-se a 123.775. Houve, portanto, em dez anos – apenas no Distrito Federal! – um aumento de 48.626 espíritas professos. Isso, sem contar os inúmeros macumbeiros, umbandistas e quimbandistas que, quase todos, se consideram “bons católicos”, nem todos aqueles – e são muitíssimos! – que, sem querer ser espíritas, estão todavia infecionados de idéias espíritas, freqüentam sessões, vão ai buscar remédios, evocam os falecidos, pedem mensagens ou simpatizam com o Espiritismo ou têm por ele uma perigosa curiosidade (...)¹⁴⁴⁸

A questão do crescimento do espiritismo e das religiões afro-brasileiras foi se tornando um problema de grandes proporções para a igreja, a ponto dos bispos terem cogitado a hipótese de pedido de excomunhão dos espíritas ao “Santo Padre,” logo após a reunião de Belém. Nos meses posteriores à reunião, foi lançada a “Campanha Nacional contra a Heresia Espírita”, comandada pelo já mencionado Secretariado, a qual causou grande alarde na imprensa, no rádio e inclusive na televisão.¹⁴⁴⁹ Como relatou o próprio Boaventura, em obra já bastante madura, havia “*a urgente necessidade de tomar uma atitude enérgica, clara e insofismável, promulgando ao mesmo tempo um plano concreto e minucioso de defesa contra a propaganda da herética doutrina dos ‘espíritos’*”. Foi para realizar esse plano que Dom Vicente Scherer, na época arcebispo de Porto Alegre e presidente do Secretariado de Defesa da Fé, nomeou Dom Boaventura.¹⁴⁵⁰

Não pretendo me alongar trazendo mais dados sobre Kloppenburg e o discurso católico no contexto pré-conciliar, o que já fiz em trabalhos anteriores¹⁴⁵¹. Além de meu objetivo aqui

¹⁴⁴⁶ KLOPPENBURG, Boaventura. *Colheita na Vetustez, Fragmentos de Teologia Dogmática*, p.408.

¹⁴⁴⁷ BANDEIRA, Marina. *A igreja católica na virada da questão social*, p.224

¹⁴⁴⁸ KLOPPENBURG, Boaventura. *Contra a Heresia Espírita. Revista Eclesiástica Brasileira*, p.87.

¹⁴⁴⁹ BANDEIRA, M. *op.cit.*, p.224.

¹⁴⁵⁰ KLOPPENBURG, Boaventura. *Colheita na Vetustez...*, *op.cit.*, p.370.

¹⁴⁵¹ SAMPAIO, D.S. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965* e SAMPAIO, D.S. *A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. Sacrilogens*.

ser o de mostrar a questão no pós Vaticano II, vale dizer que a própria análise do texto de 1968, irá trazer mais dados nesse sentido. De modo sintético, vale enfatizar que antes do Vaticano II, as religiões afro-brasileiras não eram tomadas pela igreja enquanto tais. Aliás, Boaventura afirmava em um de seus livros, esse especificamente sobre a umbanda, que justamente aí residia a questão, ou seja, se a umbanda se conformasse em permanecer no plano folclórico “*arreligioso*”, ou fosse um “*movimento puramente cultural ou étnico*”, não haveria necessidade de uma postura pastoral contra a umbanda.¹⁴⁵² Ao invés de religião, eram tomadas como “heresia”, “fetichismo”, “feitiçaria”, dentre várias outras acusações, e deveriam, portanto, ser combatidas.

O contexto posterior a realização do Concílio Vaticano II, com base nos documentos já brevemente analisados no segundo item, é um pouco diverso e é justamente esse o ponto que desejo discutir: até que ponto ele se tornou diferente? Ou, em outras palavras, quais foram os limites do Concílio no que se refere às religiões afro-brasileiras?

O artigo intitulado “Ensaio de uma Nova Postura Pastoral perante a Umbanda” é iniciado com a reafirmação do autor de um conjunto de informações fornecidas em seu livro “A Umbanda no Brasil”, de 1961.¹⁴⁵³ São informações relativas à origem e ao sentido da palavra umbanda, sobre a proliferação dos terreiros no Brasil, sobre o funcionamento dos terreiros e de seus rituais, além do próprio “*sincretismo daquilo que se apresenta como a ‘Religião do Brasil’, sobre a fachada católica atrás da qual se escondem as práticas de magia e necromancia (...)*”. Para o autor essas afirmações ainda possuíam validade sete anos após sua publicação. Bastante interessantes são alguns acréscimos que o autor faz acerca da umbanda em geral. Ressalta que o movimento umbandista se mantinha nos fins dos anos 60, “*em plena e incontrolável efervescência por todo o Brasil*”, junto do pentecostalismo, apontado por Boaventura como o movimento religioso mais popular, especialmente “*entre a grande massa de gente suburbana*”. Destaca que os terreiros ou “*locais de reunião e culto dos umbandistas*”, não eram apenas centenas, mas sim milhares em todo o Brasil.¹⁴⁵⁴

Enfatiza ainda que cada vez mais populações de origem européia eram “*atingidas*” pelo movimento umbandista, chega a afirmar que a maioria dos que freqüentam e até mesmo dirigem os terreiros são brancos, inclusive de classes sociais mais abastadas.¹⁴⁵⁵ Fica intrínseca nas entrelinhas do texto sua posição de espanto e desconforto com a situação constatada.

E, uma terceira observação, a mais significativa delas, resume-se na constatação, por parte do autor, de que o enorme contingente de pessoas que aderiam tanto às religiões afro-brasileiras, no caso do texto, especialmente à umbanda, quanto ao pentecostalismo, poderia ser explicado como uma manifestação de insatisfação das pessoas com as religiões tomadas como tradicionais. Assim, considera essa ampla adesão como:

“um fenômeno de violenta irrupção de uma religiosidade insatisfeita com as formas religiosas oficiais e rígidas, excessivamente controladas e fixas, demasiadamente complexas e intelectualizadas, que não dão suficiente atenção às tendências e exigências profundas das peculiares formas culturais de um determinado povo e impedem a manifestação espontânea da alma religiosa popular. Nem o Catolicismo oficial de Roma, nem o Protestantismo puro dos Reformadores, nem o Espiritismo ortodoxo de Allan Kardec parecem permitir suficiente vazão às necessidades religiosas de nossa gente. A Umbanda dá a impressão de ser um protesto popular contra tôdas as formas religiosas importadas e insuficientemente adaptadas ao ambiente.”¹⁴⁵⁶

Essa passagem mostra um amadurecimento por parte de Boaventura, não só em relação às outras religiões, mas em relação à função da igreja católica propriamente dita. Parece ter

¹⁴⁵² KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*, p.6-8.

¹⁴⁵³ KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*, p.6-8.

¹⁴⁵⁴ Idem, Ensaio de uma nova postura pastoral...,op.cit., p.404.

¹⁴⁵⁵ Idem, *ibid*, p.404.

¹⁴⁵⁶ Idem, *ibid*, p.404,405.

percebido que a igreja não conseguia atender aos anseios da fé popular, principalmente por não ser capaz de fazer a mensagem cristã chegar ao coração das pessoas, devido a sua complexidade, a sua rigidez e ao seu excesso de intelectualismo.

Na sequência, o autor dedica-se em mostrar as conquistas do Concílio Vaticano II e as novas diretrizes trazidas por ele no que se refere à ação missionária da igreja. Não seria válido mostrá-las aqui porque o autor toma como base os documentos conciliares já analisados anteriormente. E, no segundo item de seu texto, o qual se apresenta para este trabalho como o mais importante, Kloppenburg mostra a aplicabilidade dos novos “*princípios*” do Vaticano II para a “*situação da umbanda*”. Assim como enumerou “*seis normas*” principais das resoluções do Concílio, também traz em número de seis suas observações com relação à umbanda.

A primeira observação de Boaventura, que toma como base a *Gaudium et Spes*, diz que se deveria “*tentar valorizar positivamente os ritos, usos e costumes da Religião (pois é como tal que a Umbanda se apresenta) Umbandista*”¹⁴⁵⁷ no Brasil.” Ou seja, finalmente há o reconhecimento, ou um sentimento de conformação, da umbanda como religião, o que era impensável sete anos antes, quando o frei franciscano escreveu seu livro “*A umbanda no Brasil*”.¹⁴⁵⁸ Em seguida o autor lembra que a “*presença da Umbanda no Brasil é a presença da África Negra no Brasil*”, por isso ressalta que a mensagem publicada por Paulo VI sobre a África – *Africae Terrarum*¹⁴⁵⁹ – era válida também para o nosso país. Nesse momento fica clara a observação já feita anteriormente, no que se refere à incorporação por parte dos teólogos da igreja, dos instrumentos e conquistas das Ciências Sociais, pois Boaventura diz que “*à luz da antropologia e da etnologia*” muitos costumes e ritos que eram tomados simplesmente como “*excêntricos e primitivos*”, revelavam-se para igreja pós conciliar como “*elementos de particulares sistemas sociais dignos de estudo e de respeito*”, sob a alegação de que como a antropologia era uma ciência nova, os antigos missionários não tinham tal conhecimento. Assim se para esses missionários do passado não foi possível entender a fundo o “*significado dos costumes e da história não escrita das populações por eles evangelizadas*”,¹⁴⁶⁰ o mesmo não poderia ocorrer após as reflexões trazidas pela antropologia, por isso fazia-se necessário buscar compreender a fundo o significado da vida religiosa dos umbandistas.

Kloppenburger aceita as conclusões da antropologia e da etnologia sobre uma suposta peculiaridade do homem negro, tido como “*essencialmente religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, vital, sapiencial, contemplativo e comunitário*”. Admite que em função de um etnocentrismo “*orgulhoso*” dos europeus cristãos, a igreja queria que o africano escravizado deixasse de ser africano e aderisse a uma mentalidade européia e ocidental. Entretanto, após o processo abolicionista, os ex-escravos não mais aceitaram os ritos católicos, nem se comoveram com o “*harmônio*” da igreja e voltaram “*ao terreiro, ao tambor, ao ritmo de sua origem e aos mitos de sua linguagem*.” Assim “*da profundidade do seu ser, onde vivos e inquietos palpitavam os arquétipos religiosos das gerações anteriores, irrompeu a velha tradição religiosa da África Negra e nasceu a Umbanda no Brasil...*” Essa é a explicação de Boaventura para o “*pulular*” dos terreiros de umbanda, e, desta maneira, ele vê a umbanda com uma origem africanizada, ou seja, como uma herança da tradição africana em nosso país.¹⁴⁶¹

A segunda observação se dá com base na *Ad Gentes*, documento conciliar que se refere à atividade missionária da igreja. Como já vimos anteriormente, é nesse documento que há a idéia de que a igreja, através de seu trabalho missionário, deveria descobrir “*com alegria e respeito o Logos Spermatikós*” existente nos ritos e nas culturas dos outros povos. A partir disso, Boaventura afirma que o mesmo deveria ser feito em relação à umbanda, ou seja, deveria se pensar a aproximação à umbanda a partir das mesmas premissas elaboradas para a missão africana.¹⁴⁶² O autor lembra ainda que assim como os antigos missionários foram vítimas da “*mentalidade do tempo*”, o mesmo se deu no Brasil, pois aqui a igreja também não conseguiu

¹⁴⁵⁷ Grifo meu

¹⁴⁵⁸ KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*, op.cit.

¹⁴⁵⁹ Essa mensagem foi publicada no dia 19/10/1967 e trata da promoção religiosa, civil e social da África.

¹⁴⁶⁰ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit.,p.409.

¹⁴⁶¹ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit, p.410.

¹⁴⁶² Idem,ibid, p.410.

enxergar a “base providencial” sobre a qual se deveria ter construído a igreja, ou seja, a partir dos “fundamentos básicos” cultivados tanto pelos povos aqui já existentes, no caso os indígenas, quanto aqueles trazidos pelos negros africanos. Por isso afirma que “a igreja não conseguiu ser nem fermento nem luz para os negros: conseguiu apenas infundir-lhes a água do santo batismo”¹⁴⁶³.

Em sua terceira observação, Dom Boaventura é bem mais incisivo no sentido de deixar transparecer os limites da “nova postura pastoral” da igreja. Assim, com base na *Nostra Aetate*, que versa sobre a relação da igreja com as religiões não cristãs, e ainda no decreto sobre a atividade missionária da igreja, o autor diz que se deve “respeitar, fomentar, elevar e consumir em Cristo tudo o que na Umbanda” se descobrir de “bom, verdadeiro, belo, justo, santo e amável”. Faz a ressalva de que apesar de haver vários elementos positivos na tradição africana, em muitos pontos eles estão “em desacordo com a doutrina da Igreja”¹⁴⁶⁴ e, por isso precisam ser “libertados dos contágios malignos”. Além disso, enfatiza que a umbanda não é composta apenas da tradição africana, mas de um “curioso sincretismo” que concilia “elementos africanos, ameríndios, espiritistas e cristãos”, por isso recomenda cautela, afinal quando o Concílio defende “a valorização positiva das religiões não cristãs”, não pretende “abrir as portas ao sincretismo”. Muito diferente disso, as resoluções conciliares mandam “afastar toda espécie de sincretismo e falso particularismo” e que essas poderiam ser tentações as quais a igreja poderia “sucumbir” a partir da nova mentalidade do Concílio Vaticano II. Mais adiante acrescenta a necessidade de “purificação do ambiente umbandista”, pois devido ao seu “sincretismo” com o kardecismo, há na umbanda certas “práticas e doutrinas inconciliáveis com a vida e a mensagem cristã”, como a necromancia, a evocação dos mortos, a reencarnação etc. Para o autor, o “fetichismo” continua praticamente “intacto e puro” na umbanda, o que na ótica de Boaventura, faz de várias “práticas e cerimônias verdadeiros atos de magia (inclusive magia negra nos terreiros de Quimbanda)”¹⁴⁶⁵. Diferente do que afirmou Pe. Edir em sua tese, ao enumerar os pontos significativos no processo de mudança de Boaventura com base no mesmo texto¹⁴⁶⁶, mesmo após o Concílio Vaticano II, Kloppenburg continua não só utilizando o termo, mas ainda considerando que na umbanda haja práticas fetichistas.

A quarta “conclusão” de Boaventura, como ele próprio diz, é feita com certo receio de sua parte, pois trata da adaptação litúrgica que deveria ser feita na igreja para que se pudesse “evangelizar o homem negro”, pois como tal ele “exige um rito litúrgico próprio”. Para o autor, esse é o “ponto nevrálgico de toda a questão da evangelização do homem negro”. Nessa passagem de seu texto ele deseja se mostrar mais uma vez como “transformado”, pois assim como a igreja mudou seu modo de pensar, ele também, que fazia “questão de sentir com a Igreja” mudara, por isso declara que inclusive o modo como passou a ir aos terreiros depois do Vaticano II se transformou.¹⁴⁶⁷ Assim, se mostra muito favorável ao “pluralismo litúrgico” que aparece como uma possibilidade e até mesmo uma necessidade nos documentos conciliares.¹⁴⁶⁸

Como uma continuação da anterior, a quinta “conclusão” e a mais curta delas, está mais para um palpite. Boaventura fala brevemente sobre a reforma litúrgica e a vontade do papa, expressa na *Africae Terrarum*, de que tanto essa reforma quanto o ensino da doutrina correspondessem com a “mentalidade das populações africanas”. Todavia, faz a ressalva de que isso dependeria do “ânimo” da igreja em relação ao “rito próprio para o homem negro” e ao “pluralismo litúrgico”. Encerra essa passagem demonstrando o seu não otimismo, pois considerava necessário aguardar mais uma geração, tendo em vista que tudo dependeria “da liberdade de expressão que as próprias autoridades eclesásticas estivessem dispostas a tolerar”. Desse modo, embora o autor tenha enfatizado sua mudança na “conclusão anterior”,

¹⁴⁶³ Idem, ibid, p.411.

¹⁴⁶⁴ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit, p.411.

¹⁴⁶⁵ Idem, ibid, p.412.

¹⁴⁶⁶ SOUSA JÚNIOR. Wilson Caetano.,op.cit.,p.120.

¹⁴⁶⁷ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit.,p.413.

¹⁴⁶⁸ Idem, ibid, p.414.

recua ao demonstrar e reconhecer sinceramente os limites colocados pela proposta de diálogo da igreja.¹⁴⁶⁹

E, finalmente, em sua última observação dessa parte do texto, também bastante breve, atentou para a questão da liberdade religiosa. Após a afirmação orgulhosa de que no Brasil há “*uma tradição notavelmente liberal e ao menos tolerante*”, diz que graças a isso “*as perseguições policiais aos terreiros foram poucas*”.¹⁴⁷⁰ Observação esperada vindo de Boaventura, contudo, infundada historicamente como bem se sabe¹⁴⁷¹. Apoiando-se na declaração conciliar sobre a liberdade religiosa, enfatiza os limites dessa e apela para a questão da ordem e do direito do outro, quando se trata do bem comum. Exemplifica com questão dos ruídos produzidos pelos tambores dos terreiros “*até alta noite*” o que se torna uma questão de ordem pública, ao “*invadir o direito natural dos outros de dormir tranquilamente durante a noite*”. Por isso, termina defendendo que nesses casos, assim como nas “*práticas de magia negra*” a polícia “*pode e deve intervir*”.¹⁴⁷² Ou seja, o Kloppenburg pós-conciliar ainda encontra justificativas para as intervenções policiais em terreiros, sob a alegação das mais usadas tanto pelo Estado, com seu aparato policial, quanto pela própria igreja, ao apoiar a repressão às religiões afro-brasileiras no pós anos 30, especialmente durante a ditadura de Getúlio Vargas, a partir de 1937.

A terceira e última parte do artigo de Boaventura é dedicada à elaboração de uma conclusão geral que se faz em forma de uma proposição de projeto para a igreja e para a “*evangelização do homem negro*”. Para o autor, seria necessário criar um órgão ou uma espécie de organização, que se encarregasse de estudar o homem negro de forma sistemática, o que incluiria “*sua origem, situação social, psicologia, filosofia, religião, correntes de língua, pensamento*” etc. Esse órgão deveria desvendar o que há de “*verdadeiro e bom, justo e santo, de amável e belo (...)*” no homem negro, para a partir disso considerar com toda “*atenção e respeito, examinando com benevolência*” o que poderia ser “*desenvolvido, elevado, assumido na vida cristã, na liturgia, na teologia e consumado em Cristo*”. Do mesmo modo, seria preciso verificar o que há “*nele de incompatível com a lei natural, com os mandamentos de Deus (...), para ser corrigido, purificado e sanado*”. E somente após esse esforço de entendimento da alteridade, a igreja, com uma equipe assim devidamente preparada, poderia “*iniciar o processo de evangelização do homem negro no Brasil*”.¹⁴⁷³

Propõe ainda que se aproveitasse os conhecimentos trazidos pela história, sociologia e etnografia da época, e que se produzisse um inventário, para que se tivesse material de trabalho, o que formaria um centro de pesquisas, equipado com biblioteca, arquivo e museu especializado. E, como forma de “*recompensar*” a África pelo enorme contingente de habitantes dela arrancados no passado para tornarem-se escravos no Brasil, sugere que pelo menos uma parcela deles pudesse ser devolvida “*na forma de missionários*”.¹⁴⁷⁴

É possível notar, principalmente através dessa proposição de Boaventura, que embora ele tenha de fato avançado em alguns aspectos de seu discurso como já o demonstrei, seu famoso ensaio de 1968 está mais próximo de suas concepções pré-conciliares. A visão kloppeburgiana do “homem negro” enquanto sujeito é extremamente preconceituosa e ainda traz as marcas do evolucionismo, pois a destacada “peculiaridade” do “homem negro” é tomada praticamente como uma “patologia”, uma questão a ser “sanada” e, além disso, para o autor pode haver algo na “essência do homem negro” que seja “*incompatível com a lei natural de Deus*”, o que faz cair por terra a igualdade de todos os homens perante Deus, destacada na documentação conciliar.

¹⁴⁶⁹ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit.,p.415.

¹⁴⁷⁰ Idem, ibid, p.415,416.

¹⁴⁷¹ Para mais dados sobre a questão da perseguição policial aos terreiros, há uma vasta bibliografia na antropologia. Ver especialmente: MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* e NEGRÃO L. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*.

¹⁴⁷² KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit., p.416.

¹⁴⁷³ KLOPPENBURG, Boaventura. Ensaio de uma nova postura ...op.cit., p.416.

¹⁴⁷⁴ Idem, ibid,p.417.

4. Considerações finais

Penso que a melhor maneira de tentar amarrar as questões trazidas até aqui é centrar minhas considerações finais em dois pontos principais dessa reflexão. O primeiro seria os reflexos do Concílio Vaticano II e as implicações para o discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras. O segundo seria o significado do artigo de Boaventura nesse processo de relativas mudanças vivido pela igreja pós conciliar.

Pela breve análise feita sobre os principais documentos conciliares que de modo direto ou indireto, podem trazer elementos para pensar o discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras, percebe-se claramente que o possível diálogo anunciado possui extensos limites e, além disso, ele ficou apenas no plano discursivo, não ocorrendo na práxis da igreja, pelo menos a curto prazo. Como afirmei no início deste artigo, o Concílio Vaticano II foi importante pelas reflexões e polêmicas que desencadeou, pois sob a rúbrica de “religiões não cristãs”, as religiões afro-brasileiras estão incluídas na documentação conciliar, todavia, o foco de toda a declaração é referente as outras religiões denominadas de “*universalistas*”, o que não incluiu as religiões de matriz africana.

Ainda que a igreja se proponha em outros documentos conciliares, como já demonstrei anteriormente, a reconhecer as “*sementes do Verbo*” nas outras religiões, continua a considerar que somente a igreja dispõe da plenitude dos “*meios de salvação*” e, ainda que a igreja se disponha a descobrir tudo o que há de “*bom nos outros ritos e culturas*”, faz-se necessário a “*purificação*”, a “*elevação*” desse ritos “*pelo evangelho de Deus*”. O que se percebe nas entrelinhas dos documentos conciliares destacados é um movimento discursivo da igreja, que inclui momentos de avanço e recuo constante, e isso reflete tanto a dificuldade de se conciliar os fundamentos eclesiais com as questões em discussão quanto o esforço de se buscar um discurso único, ou seja, um discurso da “*instituição católica apóstolica romana*” em meio a tantas divergências internas. Em outras palavras, desde a realização do Concílio até a documentação por ele produzida, é visível a imensa dificuldade da igreja em “*costurar*” as diversas posições existentes, afinal, diferentes formas de ver o catolicismo e o papel da igreja no mundo estavam ali representadas.

De modo muito sintético, pode-se depreender que a principal consequência direta e notória do Vaticano II para as religiões afro-brasileiras é o reconhecimento de sua religiosidade, ou seja, a igreja passa a vê-las de fato como religiões, ainda que “*problemáticas*”, “*incorretas*”, mas como religião. A impressão que fica é que se a umbanda, através de sua dimensão acusatória funcionou como um dos postulados de redefinição do conceito de religião vigente entre os anos 50 e 60,¹⁴⁷⁵ no momento pós- conciliar, a igreja se vê obrigada a encontrar caminhos que possam de alguma maneira incluí-la, junto com as demais religiões afro-brasileiras, em sua rígida definição de religião. Apesar disso, elas ainda são colocadas num patamar inferior e como bem mostrou o artigo de Boaventura, há uma série de preceitos que nelas estão presentes que são inconciliáveis com a doutrina da igreja.

Ao trazer o ensaio do frade franciscano para análise, quis mostrar não só a sua relativa mudança de postura, como a sua importância no contexto do discurso católico pós conciliar. Segundo Frisotti, o artigo de Boaventura “*marcou as novas atitudes e preocupações dos católicos*”.¹⁴⁷⁶ E, de acordo com Pe. Edir, ainda nos anos 90, quando escreveu sua tese, o ensaio de Kloppenburg servia de base para os estudos de propostas pastorais para a igreja no Brasil em relação as religiões afro-brasileiras,¹⁴⁷⁷ inclusive de setores da igreja que estão preocupados com a “*questão do negro*”, como o movimento União e Consciência Negra¹⁴⁷⁸ e os Agentes de Pastorais Negros.¹⁴⁷⁹ Vale ainda dizer que na visão de pe. Edir Soares, o artigo de Boaventura é

¹⁴⁷⁵ Trabalhei essa questão com mais profundidade em minha dissertação de mestrado. Ver: SAMPAIO, D. S., op. cit., p. 175-178.

¹⁴⁷⁶ FRISOTTI, H., op. cit., p. 57.

¹⁴⁷⁷ SOUSA JÚNIOR. V. C., op. cit., p. 119.

¹⁴⁷⁸ Segundo Pe. Edir, esse grupo surgiu em 1978, na cidade de São Paulo, na época da preparação para a Assembléia de Puebla. Ligado a igreja, é o primeiro grupo eclesial a trazer a problemática do racismo, tanto na sociedade quanto na igreja. Ver: SOUSA JÚNIOR. V. C., op. cit., p. 121, nota 64.

¹⁴⁷⁹ SOUSA JÚNIOR. V. C., op. cit., p. 121.

“*algo revolucionário*” e funcionou como um ponto de partida para a questão do diálogo da igreja com as religiões afro-brasileiras.

Como se pode ver, no âmbito da igreja, e não poderia ser diferente, o texto de 68 funcionou como um “divisor de águas” e o que torna a questão ainda mais interessante é a leitura de determinados setores da igreja, ligados ao movimento negro, do texto de Boaventura bem como a apropriação que é feita desse texto: ícone no processo de combate ao espiritismo e a umbanda Kloppenburg se mantém como tal, entretanto, após seu artigo tomado como “inovador”, do processo inverso, ou seja, o seu trabalho adquire o status de “pioneiro” no que tange a “*possibilidade de diálogo*”¹⁴⁸⁰ da igreja com as religiões afro-brasileiras.

Ainda vale frisar mais alguns elementos importantes no ensaio de Boaventura. Como já mencionei antes, o reflexo mais significativo do Vaticano II em relação as religiões afro-brasileiras é passar a ver, ou se conformar, com a umbanda enquanto religião, e Kloppenburg, ao “*sentir junto*” com a igreja, também assume essa posição. Essa nova visão do autor traz outra implicação que está no fato de não fazer mais uma separação radical entre religião e cultura, diferente de seus textos pré-conciliares. Todavia, o que não pode passar despercebido é que a aceitação da umbanda enquanto religião se deu pela valorização de sua “raiz africana” e, para isso, Boaventura recorre ao documento papal de 1967 sobre a questão da África (*African Terrarum*). O que estou tentando dizer é que o sincretismo presente na umbanda se mantém como um problema a ser afastado pela igreja. Vale notar que essa questão pode ganhar maior dimensão se lembrarmos o fato de que no movimento dos intelectuais umbandistas – que teve seu ápice na realização dos “Congressos de Umbanda” nos anos de 1941 e 1961 – a valorização da “origem africana” da umbanda foi uma segunda opção, que se deu com a realização do congresso de 1961, visto que a primeira foi localizar as origens da umbanda nas “tradições místicas orientais”, por ocasião do primeiro congresso.¹⁴⁸¹

Em síntese, pode-se afirmar que o discurso católico no pós Vaticano II irá passar por diferentes momentos, que ainda não posso aqui delinear com precisão devido ao caráter inicial da pesquisa. No entanto, como já bem mostrou Paula Montero, a partir dos anos 50 a igreja irá buscar diferentes maneiras de lidar com a diversidade cultural. Se a princípio traz o discurso da *adaptação* da igreja romana aos países não europeus, por considerar essa noção ainda bastante etnocêntrica e eurocentrista, posteriormente, recorre a noção antropológica de *aculturação*. No entanto, a partir do momento que essa definição passa por um declínio dentro da própria Antropologia, por ainda possuir como critério da aculturação os valores ocidentais, a palavra chave do discurso católico passa a ser a *inculturação*,¹⁴⁸² a partir dos anos 70.¹⁴⁸³ Não entrarei nos meandros das significações dessas noções, pois para tal seria necessário um outro artigo, contudo, desejo apenas registrar aqui apontamentos sobre o desenrolar do discurso católico no pós Vaticano II e ressaltar que essa dificuldade de se encontrar um termo apropriado para expressar a relação entre a igreja e as diferentes culturas mostra que a própria natureza dessas relações é por si contorvertida, pois a opção por cada um dos termos não é “inocente”, ao contrário, traz consigo toda uma sutileza, um modo particular de definir as relações entre a igreja romana e as igrejas locais, ou seja, entre centro e periferia, da qual depende a geopolítica vaticana.¹⁴⁸⁴

5. Bibliografia

BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação. RJ:Vozes: Educam, 2000.

¹⁴⁸⁰ Idem, *ibid*, p.119.

¹⁴⁸¹ Para ver mais sobre a questão das origens nos congressos de umbanda: GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner G.(org.) *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*, p.191 e195.

¹⁴⁸² MONTERO, P. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. In: *Estudos Avançados*, p.234.

¹⁴⁸³ Idem, *Diversidade cultural ...op.cit.*, p.50.

¹⁴⁸⁴ Idem, *O problema da cultura...,op.cit.*,p.234.

- BEOZZO, José Oscar. *Banquete da vida*. Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso. Curso de verão – ano XII (Coleção teologia popular). São Paulo: CESEP/Paulus,1998.
- _____. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BIBLIOTECA PAULUS. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. CD-ROM para Windows. São Paulo: Paulus, 2003.
- CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda*. O desafio brasileiro. São Paulo: Paulus, 1985.
- COSTA, V.C. da. *Umbanda. Os seres superiores e Orixás/santos; um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica* SP Loyola 1983
- GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner G.(org.) *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- FRISOTTI, Heitor. *Passos no Diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Contra a Heresia Espírita*. In: Revista Eclesiástica Brasileira, vol.12, fasc.1, p.87, Março. 1952.
- _____. *Posição católica perante a umbanda*. Petrópolis–SP: Vozes, 1954.
- _____. *A umbanda no Brasil, orientação para os católicos*. Petrópolis, Vozes, 1961.
- _____. Ensaio de uma nova postura pastoral perante a umbanda. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.28, fasc.2, junho de 1968, p.404-430.
- _____. *Colheita na Vetustez, Fragmentos de Teologia Dogmática*. Petrópolis,RJ: Vozes, 2005.
- MAIWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985*. (Tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prieto. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1989.
- MONTERO, Paula. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. In: *Estudos Avançados* 9 (25), 1995, p.229-248. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ea/v9n25/v9n25a18.pdf> Acesso em 05 jun. 2009, 01:34:22.
- _____. *Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo*, p.39-61. In: DAYRELL, Juarez. (org). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. B.Horizonte-MG: Ed. UFMG,2006.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, EDUSP,1996.
- PIERUCCI, Antônio F. de Oliveira, SOUZA, Beatriz Muniz de. & CAMARGO, Cândido Procópio F. de. Igreja Católica: 1945-1970 (Capítulo VII). In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1984, p. 345-380.
- PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*. A salvação na religião nagô a luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola,1985.
- SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, [1987] 1990.
- _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- SAMPAIO, Dilaine S. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. PPCIR, UFJF, 2007.
- _____. A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. In: *Sacrilegens*, v. 3, n.1, 2006. Disponível em: <http://www.sacrilegens.ufjf.br>.
- SOARES, Edir. *Encontro e Solidariedade. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras no período de 1955 a 1995*. SP: Atabaque Cultura Negra e Teologia, 2000.
- SPARTA, Francisco. *A Dança dos Orixás. As relíquias brasileiras da Afro-Ásia pré-bíblica*. São Paulo: Herder, 1970.
- TEIXEIRA, Faustino. O Concílio Vaticano e o diálogo inter religioso. Disponível em: <http://empaz.org/dudu/du_art_concilio_diálogo.htm> Acesso em 03 jul.2009, 20:55:42. Publicado em GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. & BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas,2004,pp. 273-291.

Umbanda no Brasil: Breves apontamentos formativos e sócio culturais.

Bruno Rodrigo Dutra¹⁴⁸⁵

A formação cultural do Brasil está intimamente relacionada ao processo de construção de sua história. O encontro e o processo histórico formaram uma cultura rica e com as mais diversas formas de manifestações culturais.

A formação religiosa brasileira apresenta algumas especificidades bem flagrantes. Parece existir duas formas religiosas principais: uma institucional e outra mais particular. A instituição é a instância formal, o espaço sagrado do encontro coletivo, institucionalizado por meio de elementos próprios e organizados. No entanto, o caso brasileiro apresenta uma diferença latente, há uma religiosidade particular e popular. Dizemos particular, não no sentido de ser unitária, culto único e pessoal, mas uma construção coletiva, que não está necessariamente vinculada a uma instituição formal, mas nascida e desenvolvida no seio da sociedade a partir de crenças e práticas populares (BITTENCOURT FILHO, 2003).

Quando os portugueses chegam ao Brasil, não trazem somente o catolicismo institucional e formal. Ao contrário, as pessoas ‘comuns’ que aqui chegam, trazem consigo as crenças que estavam rondando o imaginário popular português, um catolicismo popular, carregado de simbologias próprias e situadas em contextos sociais. Sérgio Buarque de Hollanda aponta em *Raízes do Brasil* essa maneira própria do brasileiro de tratar a religiosidade na intimidade, como algo muito próximo do cotidiano, de forma “quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas...” (HOLANDA, 1963, p. 140); o formalismo não finca bases sólidas. Além de Hollanda, Gilberto Freyre confirma essa ideia apontando que o catolicismo que aportou no Brasil era

Uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e anjos só faltavam tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festas para divertirem com o povo, os bois entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvor ao Menino-Deus; as mulheres grávidas indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos dos cornudos” e as moças casadoras os “rochedos do casamento”; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. (FREYRE, 2004, p. 84)

Os próprios santuários geralmente são idealizados e construídos por leigos. A partir da criação e da crescente devoção popular a esses espaços sagrados, é que a Igreja Católica se apropria e os inclui em sua rigidez institucional (AZZI, 1978).¹⁴⁸⁶

¹⁴⁸⁵ Mestrando em Ciências da Religião, PUC – MG

¹⁴⁸⁶ É notável observar essa característica intimista da religiosidade popular em *Raízes do Brasil* quando Sergio Buarque de Holanda aponta que existe atitude de “transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, até mesmo agora, o traço mais específico do espírito brasileiro”, e continua: “no Brasil, foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor,

Assim, as relações religiosas no Brasil se dão de forma solta e suave, permitindo que os encontros e fusões ocorram com maior facilidade e sejam legitimadas no seio social.¹⁴⁸⁷ Se pensarmos bem, a religiosidade brasileira tem todo um caráter intimista, as casas com seus oratórios, a presença constante de imagens de santos católicos em locais de destaque nas residências, as capelas nas casas de fazenda. Ainda hoje, podemos notar em muitos lares, essa presença intimista com os santos e não só com divindades católicas, mas também com elementos simbólicos de crenças africanas, como a presença de folhas de espada de São Jorge, clamando por proteção de São Jorge ou Ogum. Essas relações de proximidade e intimidade com as divindades são percebidas inclusive em orações, como se representassem diálogos com um ente próximo. Mauro Passos cita em seu estudo, a respeito das festas religiosas, que algumas orações feitas e pronunciadas seriam formas de conjugação com necessidades eminentemente sociais e imediatas. Um bom exemplo se segue: “São Bento, água benta/ Jesus Cristo no altar/ Arreda o bicho do caminho / Deixa o filho de Deus passar.” (PASSOS, 2002, p. 176). Essa oração nos mostra como a religiosidade popular assume um papel preventivo e protecionista. Num ambiente hostil e perigoso, como o encontrado pelos portugueses em matas e florestas tropicais, a invocação do sagrado de forma direta e objetiva procura proporcionar a solução de seus problemas.

Na contemporaneidade, a sociedade brasileira continua valorizando e confirmando o caráter popular de sua religiosidade em orações, rezas, festas, procissões, encontros.¹⁴⁸⁸ Existe uma notável particularidade nas crenças e práticas religiosas brasileiras que são notadas perfeitamente no decurso da história. Mesmo com as características contemporâneas da massificação (VELHO, 1994), a religiosidade brasileira insiste em apresentar essa característica particularista e intimista. Para Bittencout Filho “o mais importante é que o indivíduo tem tomado para si a tarefa de moldar a própria síntese, isto é, construir a sua religiosidade privada, com elementos oriundos de diferentes experiências religiosas, mesmo contraditórias.” (BITTENCOUT FILHO, 2003, p. 32).

A formação cultural brasileira traz a marca da união, conjugação, da relação e reelaboração cultural das três principais etnias aqui presentes. No entanto, a discussão a respeito do ‘mito das três raças’ não consegue, atualmente, estabelecer critérios nítidos de compreensão da vastidão do que podemos considerar o Brasil.

Para pensar a cultura brasileira, limitar sua constituição simplesmente a partir do encontro dos negros, brancos e indígenas é simplificar a complexidade, a riqueza cultural brasileira e o processo de sua formação.

No caso da formação da religiosidade brasileira, a presença dos elementos religiosos estabelecerão novas manifestações, agregando, conjugando e reelaborando elementos presentes nas religiões primitivas. No caso da formação da Umbanda, notamos a presença de diversos elementos simbólicos, fetichistas, míticos e ritualísticos que são flagrantes e sua presença forma um sistema complexo.

As opiniões divergem a respeito do nascimento da Umbanda. Alguns estudiosos relacionam essa religião com as crenças orientais (ORTIZ, 1978), mas podemos dizer que é uma religião predominantemente brasileira, pois conserva traços dos três principais troncos culturais brasileiros, assimilando também elementos do espiritismo e se apropriando de outras crenças e

intimista e familiar, a que se poderia chamar, com aquela impropriedade, ‘democrático’, o culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso.” (HOLANDA, 1963, p. 141). O brasileiro, em si, realmente sente em suas formas mais íntimas ou na convivência social mais próxima ou familiar, esse desejo de proximidade, de relaxamento com as formalidades, um traço importante que contribui para a formação da propriedade religiosa brasileira.

¹⁴⁸⁷ Importante nesse momento não pensar essa ‘legitimação’ no sentido de uma aceitação total. No caso da religiosidade afro-brasileira, há um claro processo em que essas não serão aceitas, serão muitas vezes rejeitadas e associadas a práticas pagãs e demoníacas, sendo, inclusive, proibidas em muitos momentos da história brasileira. Ver PARÉS, 2007, capítulos 02 e 03, onde o autor expõe vários processos de perseguição aos batuques e às práticas de encontros e rituais de africanos e afro-descendentes na Bahia.

¹⁴⁸⁸ Ver PASSOS, 2002.

ritos provenientes de outras regiões. Os estudos de Ortiz (1978) e da pesquisadora Patrícia Birman (1985) podem nortear essa discussão.

A Umbanda é uma religião relativamente nova no cenário religioso brasileiro, tendo tido sua constituição no final do século XIX e início do século XX (mais especificamente na década de 1930), quando estão se estabelecendo uma nova ordem: industrialização, urbanização, sociedade de classes, reorganização da economia, se adequando aos anseios do mundo daquele momento (ORTIZ, 1978). A Umbanda nasce justamente nesse momento de transformações. Analisando o surgimento dessa religião, Ortiz aponta que

A formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social correspondente a um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que o movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. (ORTIZ, 1978, p. 29)

A Umbanda consolida-se sobre o signo do novo, das novas tendências e necessidades sociais. Surge a necessidade de permanência e preservação de cultos e tradições afro-brasileiras, mas com uma nova roupagem e adequada às novas propensões. Nesse mundo “moderno”, industrializado, os padrões dos cultos tradicionais não se encaixam – os rituais de reclusão do candomblé, por exemplo, como o rito de iniciação das filhas-de-santo, a camarinha, segundo o qual a inicianda deve permanecer por dias isolada. Além disso, tem-se propriamente a questão racial, um “quadro dinâmico de um duplo desenvolvimento: primeiro o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas” (idem, p.30). Esse fato está relacionado ao antigo sentimento de inferioridade dos negros em decorrência do longo período de escravidão no Brasil. Ortiz analisa esse fato dizendo que “é somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras” (idem, p.30). Sendo assim, não se pode considerar, ainda nos dias atuais, que as tradições e cultos afro-brasileiros sejam bem aceitos. São no máximo tolerados, reconhecidos; entretanto o próprio governo Vargas na década de 1930 proibiu os cultos de caráter ou referência negra. Os estudos de Ortiz¹⁴⁸⁹ apontam que a religião umbandista teria nascido no Rio de Janeiro no final do século XIX, em decorrência das adequações ocorridas nos cultos das religiões negras, e se espalhado pelo Brasil. Porém, a Umbanda está presente principalmente nas zonas urbanas da região sudeste, a mais avançada industrial e tecnologicamente. Patrícia Birman, também, aponta a cidade do Rio do Janeiro como a primeira; onde, desde os finais do século XIX as práticas religiosas ligadas aos cultos negros,

¹⁴⁸⁹ Waldemar Valente aponta em seu “Sincretismo religioso afro-brasileiro”, que Umbanda poderia ter nascido também de outras práticas presentes no nordeste brasileiro. De acordo com ele, existiam em Pernambuco e na Bahia, seitas denominadas de “candomblés de caboclo”. Essas seitas “era mais uma maneira de disfarçar as seitas de base africana, tidas como inoportunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto, exatamente porque além das misturas com as religiões indígenas, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada *linha de Umbanda*, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos.” (VALENTE, 1976, p. 60-61). Dessa forma, podemos perceber e confirmar que essas práticas não estavam somente fechadas e localizadas no Rio de Janeiro, mas sendo criadas em várias regiões do Brasil de acordo com certas necessidade. Valente aponta sobre a constante perseguição da polícia às práticas religiosas afro brasileiras. Conferir também ROSENFELD, 2007, p. 54, para maiores informações sobre as perseguições da polícia aos cultos afro brasileiros, nesse caso, Rosenfeld analisa o caso das macumbas.

estavam em processo de transformação. Com essas transformações que ocorrem com o passar dos anos, inicia-se um movimento com o objetivo de classificar o que é a umbanda, de impor padrões a serem seguidos. Segue-se uma quebra em duas vertentes: os terreiros mais africanizados e os terreiros cristãos.

Os centros de umbanda que se dizem cristãos tentam disseminar um critério moral para distinguir as diferenças religiosas. E junto com isso acionam também o ponto de vista evolutivo, fazendo uma analogia dos ‘mais evoluídos’ com pessoas de status social superior (...) nesse tipo de centro há lugar para tentativas de dotar a umbanda de um sentido unívoco, vendo a multiplicidade segundo um critério que a apresenta mais como um defeito do que uma qualidade bem-vinda na religião (...) para os umbandistas (...) a umbanda nasceu de um movimento dirigido no início do século por Zélio de Moraes, pessoa de um círculo de intelectuais de classe média em Niterói, que se atribui a missão de salvar a mediunidade das influências ‘nocivas’ advindas das práticas africanas, implantando a ‘verdadeira religião brasileira’. Em tal movimento predominava intenção de fazer da umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados. (BIRMAN, 1985, p. 92-93).

Neste trecho, se percebe como processa a formação da Umbanda, em um emaranhado de crenças e ritos de várias linhas. Sendo uma religião de tendência híbrida, existe a presença de várias linhas ritualísticas e dogmáticas em conflito permanente. A investida de Zélio de Moraes e seu grupo é uma forma de homogeneizar a religião e excluir a parte da população predominante negra e das classes inferiores que insistem em continuar com seus ritos africanizados (considerados inferiores), conservando uma identidade religiosa, em contrapartida dessas investidas intelectualizadas com viés cristão e kardecista. Mas, sem sucesso, Birman continua, “esses umbandistas têm, ao longo do tempo, aprendido a conviver com as diferenças. Se não é e nunca foi possível eliminá-las, o jeito é conviver com elas.” (BIRMAN, 1985, p. 93-94).

Em finais do século XIX e já no início do século XX, além do surgimento da Umbanda, existem as já conhecidas macumbas¹⁴⁹⁰ que são conhecidas no Rio de Janeiro e em São Paulo, as quais foram mencionadas por Roger Bastide (BASTIDE, 1973, 1974). Essas práticas religiosas são bastante comuns ainda hoje em locais de baixa renda, especialmente em favelas. É interessante perceber que essas práticas, muitas vezes hostilizadas pela presença constante de pomba-giras, exus e a magia negra, trazem consigo elementos rituais provenientes das culturas negras e que sobrevivem nos meios urbanos, mesmo com tanta perseguição, seja das autoridades policiais e governamentais como da sociedade em geral. Luz e Lapassade (1972), desenvolvendo valiosa análise, observam com propriedade a rejeição elitista a essas práticas, consideradas de baixo espiritismo, e percebem-nas como a sobrevivência de antigos rituais

¹⁴⁹⁰ Para Rosenfeld, “a palavra ‘macumba’ (originalmente ‘dança’) se refere a uma série de costumes africanos que foram trazidos para o Brasil pelos negros e que ainda hoje são cultivados, de forma ora mais distante, ora mais próxima da original, por parcelas da população crioula. Em seu sentido mais amplo, designa um conjunto de diferentes atos que emanam de uma atitude negro-mística: práticas de evocação dos tipos mais variados empregadas algumas vezes para cura de doentes, outra para a conquista de parceiros amorosos renitentes por meio de feitiços, ou também para o aniquilamento demoníaco do inimigo (...) por fim o ritual e liturgia de religiões praticadas em solo brasileiro que são originalmente africanas, e, por alguns designadas como ‘fetichistas’, tudo isso é chamado na linguagem popular de macumba.” (ROSENFELD, 2007, p. 49-50)

africanos presentes no Brasil. Associam as macumbas a um movimento de contra cultura, um movimento que, ao contrário da Umbanda, tem sentido de retorno aos elementos negros, africanos. Num momento em que a sociedade brasileira se prepara para entrar no capitalismo e se adequar a seus pressupostos comportamentais, as macumbas (também conhecidas como quimbandas), apresentam-se como a maneira ritual que busca uma espécie de ‘reação’ às instituições,

A quimbanda é uma contracultura reprimida. A Umbanda é, ao contrário, uma forma edulcorada, bem comportada, filtrada, da cultura afro-brasileira. Com a rejeição e a repressão tudo se passa ao nível do imaginário simbólico social. A repressão do desejo da coletividade negra produz, assim, um deslocamento político na direção do inconsciente. (LAPASSANDE, 1972, p. 39)

A Umbanda aparece como um momento oportuno para que as práticas negras sejam conjugadas e relacionadas com essa nova ordem que está se estabelecendo no início do século XIX. Enquanto a Quimbanda pretende exatamente confirmar suas práticas rituais africanas e deixar claro que esse é um movimento que pretende resgatar e fixar as identidades rituais africanas, mesmo sob toda a repressão existente. A Umbanda, em contrapartida, deseja se adequar ao Brasil,

A macumba, que é a religião do transe negro, das comunidades faveladas, é uma outra cultura no meio da cultura oficial, que é a cultura branca, burguesa e católica da Europa. Encorajando o desenvolvimento da Umbanda, em consequência o desaparecimento da quimbanda, o “poder banco” no Brasil tenta fazer entrar em sua cultura essa contracultura negra que não pode ser eliminada, integrando-a na chamada cultura mestiça e domesticada. É a tradução simbólica do esforço feito para integrar o proletariado e os antigos escravos ao sistema capitalista Ocidental. (LAPASSANDE, 1972, p. 40)

Assim, observamos uma polarização. De um lado, a Quimbanda e sua maneira de afirmar sua identidade negra, e a Umbanda, procurando se adequar a realidade sócio cultural brasileira. Para Prandi,

A Umbanda já surgiu como religião universal (...) a Umbanda procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava. (PRANDI, 1999, p. 95)

Então, a Umbanda contribuiu para a integração do negro à sociedade. Como dito anteriormente, os negros precisam se adequar ao mundo capitalista e a conjugação de suas práticas com elementos do catolicismo (religião das elites, dos brancos) e elementos do espiritismo kardecista (considerado civilizado, racional, que procura eliminar de suas práticas, os rituais e simbologias tão presentes nos cultos africanos e afro-brasileiros), se apresenta como uma maneira de inserção social dos elementos negros. Dessa maneira, a religião umbandista surge como uma alternativa possível e necessária à sociedade brasileira.

A Umbanda, além do que foi exposto, conserva a tradição dos cultos afro-brasileiros, aliando elementos que estão em afinção com elementos de nossa sociedade.

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos, é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver

suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. (ORTIZ, 1978, p. 63)

Entre essas divindades e espíritos, encontramos elementos que identifica o mundo místico com o mundo real: os exus, figuras boêmias do meio urbano (mensageiros), muito associados à malandragem, as pomba-giras que são prostitutas, mulheres que estão em círculos sociais inferiores, os caboclos que representam as forças indígenas da natureza e as crianças, espíritos infantis brincalhões, muitas vezes sincretizados com os santos Cosme e Damião.

O processo de sincretismo é uma construção de grande importância para a formação do que se define como cultura brasileira. De qualquer maneira, os orixás africanos têm certa aproximação, mesmo que lúdica, com os santos católicos. O sincretismo, inicialmente se deu com o contato do indígena da terra com a cultura portuguesa européia, daí justifica-se a presença de caboclos, mas com o passar do tempo, novas religiões como o espiritismo kardecista a partir do século XIX, e outras formas religiosas vão surgindo. O processo de sincretismo também traz em si certa conotação de dominação e aculturação, para Ferreti,

Sincretismo traz uma ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando a aceitação pacífica da classe subalterna de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sabemos que a pregação de missionários e a catequese encontram-se na raiz desta imposição de uma religião sobre outra. (FERRETI, 1999, p. 115)

Mesmo tendo sido um processo de suma importância para a constituição cultural brasileira, a imposição e sobreposição de elementos culturais dominantes, foi, no passado, factual. Entretanto, a partir desses encontros (em que, para os negros foi fundamental devido sua necessidade de aceitação e inserção social) foram se processando informações, elementos ritualísticos e simbólicos que permitiram a sobrevivência da cultura africana no Brasil.

Embora a palavra e o sentido do sincretismo sejam muito questionados e criticados por uma gama considerável de pesquisadores e intelectuais brasileiros da atualidade, considera-se esse processo fundamental para a compreensão do objeto do presente estudo, sobretudo no que tange a especificidade do sincretismo afro-brasileiro. Ferreti lembra, baseando-se em Roberto DaMatta, que o sincretismo brasileiro é de caráter relacional, pela capacidade que esses denotam de conseguir separar tradições distintas, relacionando-as. De acordo com ele, o afro brasileiro é “ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões” (FERRETI, 1999, p. 125), o que permite a essa população trazer, livre de conflitos, diversas práticas que agregam seu *corpus* religioso, influenciando, inclusive, na construção de sua identidade (ou identidades), enquanto afro brasileiro, e na construção de suas identidades religiosas.

Embora exista essa “facilidade” de assimilação religiosa entre os brasileiros, atualmente o fenômeno do sincretismo religioso não é visto somente neste viés. O campo religioso brasileiro é diverso e suas identidades são múltiplas, e, como diria Sanchis, temos uma “predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão – das identidades (SANCHIS, 2001, p. 25)”. Dessa maneira, o sincretismo brasileiro se configura como um processo – inscrito na longa duração -, mas não somente de uma simples assimilação, mas na absorção de múltiplas identidades religiosas, o que possibilita a criação e da recriação de elementos simbólicos presentes em diversas religiões. No caso das religiões afro, temos uma dinâmica própria que, como aponta Sanchis,

O mundo religioso afro (...) recria-se constantemente, dinâmica e conflituante segundo um eixo complexo de representação identitária que por vezes o fez reivindicar a exclusiva autonomia dos “fundamentos” de sua tradição, e outras, joga-os nos caminhos da assimilação das demais influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso brasileiro. (SANCHIS, 2001, p. 15-16)

O campo religioso brasileiro se veste de peculiaridades estruturais, que estão inscritas no processo formativo de sua história e cultura, que ainda estão em processo e sendo

constantemente reelaboradas de forma dialogal. Sanchis continua, apontando que o campo religioso brasileiro

Atravessa hoje a quase totalidade do espaço social da religião – mesmo se desigualmente – uma atitude subjacente que caracteriza o ato religioso – ou simplesmente social – contemporâneo: uma relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções, que, na verdade, vem questionar as chaves de inteligibilidade disponíveis para ajudar a mapear este “campo” (...), tendendo, ao mesmo tempo a acentuar e a abrandar a diversificação (...), e a redistribuir as tarefas de atribuição do sentido religioso da vida, e mais de uma emoção “que tenha o som da verdade”. (SANCHIS, 2001, p. 34)

Podemos perceber que de uma forma ou outra, era necessária a fusão para que permanecessem e preservassem as suas culturas originais. Os cultos, aos que a população leiga conserva tanto terror, guardam uma beleza inconfundível de símbolos, de alegria e respeito às suas divindades. São irmandades de pessoas negras e demais, que participam de todo um processo místico estreitando os laços terrenos com os míticos, através dos orixás, espíritos dos ancestrais, uma marca muito interessante, pois também serve de um laço de união, algo que reforce a identidade afro-brasileira.

Referências bibliográficas

- AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BASTIDE, Roger. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, Roger. As Américas negras. São Paulo: EDUSP, 1974.
- BASTIDE, Roger. Religiões africanas no Brasil. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BIRMAN, Patrícia. O que é umbanda. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinomia, 2003.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. RJ: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e senzala. São Paulo: Global, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 4 ed. Brasília: Editora UNB, 1963.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. O segredo da macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2007, 2 ed.
- PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (org). A festa na vida. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- ROSENFELD, Anatol. Negro, macumba e futebol. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org) Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil. RJ: edUERJ, 2001.
- SANCHIS, Pierre. Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da “missa afro” no Brasil. In: SANCHIS, Pierre (org) Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil. RJ: edUERJ, 2001.
- VALENTE, Valdemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. 2 ed. SP: Companhia editora nacional, 1976.

A Resiliência da População Negra Presente Nas Festas Religiosas

Maria da Conceição dos Santos¹⁴⁹¹

1. Introdução

Este artigo tem como objetivo mostrar a manifestação da resiliência no momento da realização das festas religiosas. Para entendermos este fenômeno conceituo a resiliência sob a ótica das ciências humanas, visto que esta categoria é normalmente utilizada pela física, que a define como a capacidade que um metal tem de absorver energia quando deformado elasticamente, isto é, dentro da zona elástica, e liberá-la quando descarregado.

Em seguida faço uma breve apresentação do estudo da resiliência no Brasil, bem como dos principais estudiosos. Mostrando como cada um analisa este fenômeno no ser humano. Depois mostro outros termos, cuja manifestação indica se tratar da mesma força que leva pessoas a refazer-se após um grande trauma. Já é possível saber como identificar um indivíduo resiliente.

Após este momento faço um breve estudo da festa e da sua importância da mesma na vida das pessoas, sobretudo aquelas que estão na diáspora, pois será através dela que muitos farão memória dos seus ancestrais e de sua cultura. Além disto, será uma forma que os governantes do passado, e guardadas as devidas proporções, de agora também de controlar a massa.

A festa será utilizada pela população negra para articular-se contra a escravidão e depois para mostrar sua força e poder, quando a realizam no espaço público. Para chegarmos a esta análise recupero a importância da festa na vida dos povos, para mostrar que através do culto ao sagrado é possível se contrapor a um sistema opressor e, organizados comunitariamente, refazer-se apesar da pressão que pode ser social ou moral.

A vida é uma festa. Os negros e negras africanos e seus descendentes souberam beber desta máxima para, mesmo diante da opressão da escravidão e depois da discriminação social e racial, reinventar forma de refazer cada vez que o mundo lhe disse não. Vamos à festa que ela é de preto.

Palavras chaves: Resiliência, Irmandades, Confrarias

2. Resiliência, o que é?

A palavra resiliência é usada comumente pelas ciências duras, como a Física e a Engenharia, assim como também pela Odontologia, porque são áreas de pesquisa que trabalham a partir da resistência de materiais¹⁴⁹². Nesta perspectiva, resiliência, é, pois, a capacidade que alguns corpos

¹⁴⁹¹ Maria da Conceição dos Santos é mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Bacharel e Licenciada em Geografia pela PUC-SP, leciona no Centro Paula Souza e na Secretaria de Estado da Educação, membro do Centro Atabaque Cultura Negra e Teologia. Foi membro do Grupo de Pesquisa “Religião & Cidade” do Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP (2003 – 2006).

¹⁴⁹² Por exemplo: uma barra de ferro, uma vez sofrendo uma pressão atinge um ponto de compressão. Quando a pressão cessa, ela devolve a energia depositada, retornando não ao seu ponto inicial, mas a um terceiro, equidistante, entre sua origem e o de compressão. No entanto, vale salientar que, cf. Yunes, “não há como comparar a resiliência de materiais com a resiliência enquanto um processo psicológico, mesmo porque os conceitos de ‘deformação’ em Física e Psicologia são incomparáveis. {Ressalta ainda que} a Psicologia apropriou-se de um conceito construído dentro de um modelo matemático, e devemos ter muita cautela para não incorrer em comparações indevidas”. (...)Como por exemplo, dizer que a relação tensão/pressão com deformação não-permanente do material corresponderia à relação situação de risco/estresse/experiências adversas com respostas finais de adaptação/ajustamento do indivíduo, (...)”.

apresentam, após terem sido submetidos a uma deformação elástica, de retornar à forma; mas, não à forma original. Ou seja, é a capacidade de recuar, dobrar-se, encolher-se ou expandir-se, mas que ao cessar a deformação o corpo retorna, porém a uma segunda forma. Conforme José Job, “a partir da década de 1960, este termo passou a ser aplicado às Ciências Sociais e Humanas, no campo da psicopatologia, com o conceito de ‘resiliência do ego’, que inclui dois aspectos: 01) a capacidade de resistência a pressões patogênicas; 02) sua habilidade de se recobrar rapidamente de um colapso temporário, ainda que sem ajuda externa e retornando para um funcionamento normal ou mesmo superior ao inicial. (...)Fatores físicos, biológicos e psicológicos, o enfrentamento às ameaças e principalmente, o estímulo a uma visão otimista do mundo – como esperança e fé – sustentam a resiliência das crianças e do adulto (...)¹⁴⁹³ .

O conceito, portanto, abrange não apenas a cura física, mas também uma força interior, cujo movimento se orienta em direção à reorganização corpo-mente-espírito. Na realidade, ainda há muita controvérsia sobre o que vem a ser resiliência. Várias pesquisas desenvolvidas por estudiosos estrangeiros, principalmente nos Estados Unidos e Reino Unido, e cujo objeto central é a criança ou adolescente, focam traços e disposições pessoais. Por causa desta tendência, o Projeto Internacional de Resiliência define resiliência como uma capacidade universal que permite que uma pessoa, grupo ou comunidade previna, minimize ou supere os efeitos nocivos das adversidades.

2.1 Resiliência, Agbara, Enkratéia, ... Axé.

A presença de uma força, que se manifesta em algumas pessoas ou grupos, é motivo de observação e estudo nas mais diversas áreas científicas há muito tempo. No Brasil, após o fracasso da Revolta dos Malês (Bahia – 1835), “quando os líderes achavam-se na prisão à espera da morte, era freqüente pessoas da comunidade negra irem visitá-los em busca daquilo que os mulçumanos chamam de *baraka*, isto é, de força de vida, poder transformação e realização”¹⁴⁹⁴ ; o que identifico como resiliência, se considerar as explicações sobre este fenômeno relatados acima. No entanto, esta força especial, que se encontra nos seres humanos, não se manifesta em todos.

Encontramos referência a esta força, já na antiguidade, onde os romanos designavam essa propriedade pela palavra *vis*. No antigo indo-europeu, *vi* era o termo usado para designar a fibra com que o arqueiro vergava a madeira para atirar a flecha. O arco, fonte de ação e movimento, constitui-se na tensão entre a madeira e a fibra, o resistente e o flexível. Vem dessa luta de contrários a palavra *vis* (força, violência, compulsão), assim como *vir* (homem varão), aquele capaz de se apropriar do poder realizante da força. Derivam também daí palavras como *velle* (querer) e *voluntas* (vontade). {Sendo a resiliência a capacidade de se recobrar após um momento de tensão e pressão, a força *vis*, própria da cultura romana, pode representar resiliência}. É possível ainda, “entender essa força por meio de juízos substancialistas, como o de uma irradiação física das pessoas e das coisas (a exemplo do prana, ou força vital, dos hindus), mas na verdade ela sempre implicou um processo configurativo, capaz de determinar conteúdos, de gerar fato, seja no nível material, mental, ou simbólico. Sempre foi, em consequência, objeto de desejo ou busca para o grupo humano. Mas sempre foi também objeto de barreiras, pois o grupo contém ou repele, de acordo com sua forma de relacionamento com o real, a livre movimentação das forças¹⁴⁹⁵ . Sobre esta energia especial, que provoca mudança no destino de povos e nações, René Girard denomina-o de *Kýdos*, que é “uma doação dos deuses, uma multiplicação da potência. Desse modo, se traduziria também como ‘força’ ou ‘energia’, embora essas palavras costumem corresponder, em grego, a *zoé* (força vital, animal), *krátos*

Maria Ângela YUNES, *A questão triplamente controvertida da resiliência em famílias de baixa renda*, p. 6 – 7.

¹⁴⁹³ José R. JOB, *A escritura da resiliência*, p. 41.

¹⁴⁹⁴ O autor continua dizendo que “Todas as sociedades humanas privilegiam essa noção e em torno dela fazem articulações especiais. Os índios Dakota chamavam-na de *wakanda*; os iroqueses, de *oki*; os algonquins, de *manitu*; os melanésios, de *mana*; os nagôs, de *axé*, e assim, por diante”. Muniz SODRÉ, *O terreiro e a cidade*, p. 79.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.79.

(força mental ou imaterial), *enkratéia* (força interna), *bia* (força física, de resistência), *dýnamis* (força de propulsão)” (Apud)¹⁴⁹⁶.

O estudo da energia como força, é encontrado na escola grega, onde com Heráclito de Éfeso, a noção ganha destaque: força é um constituinte primário da realidade física, mas principalmente um elemento regulador da ordem do mundo, do cosmo¹⁴⁹⁷.

Ainda no alvorecer do estudo da força – energia, no tempo moderno, o conceito que mais se aproxima do fenômeno resiliência é aquele que diz que a “força deriva-se da consciência que temos das operações de nossa mente, especialmente da consciência de nossas ações voluntárias no sentido da produção de efeitos. (...) o ego seria gerador da ação individual”¹⁴⁹⁸. Essa força, energia – vital encontrada em algumas pessoas ou grupo também é identificada na cultura banto¹⁴⁹⁹, para quem (...) assegurar o fortalecimento da vida ou a transmissão da força de vida à posteridade é objetivo explícito de muitas práticas ritualísticas.

É como se os bantos dissessem: ‘Nós agimos assim para nos protegermos do infortúnio, de uma diminuição da vida ou do ser, ou ainda nos protegermos das influências que nos aniquilam ou nos diminuem’. (...) esta visão banta, equipara ser a força. A força não é um atributo do ser, mas o próprio ser, encarado numa perspectiva dinâmica (...) ¹⁵⁰⁰.

É interessante frisar também que, para os Yorubás, a força – denominada *axé* – é também um princípio-chave de cosmovisão. O *axé*, (...) ‘assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *axé*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É princípio que torna possível o processo vital’. (...) ‘Não é o supranormal, mas o eficaz, o poderoso, o criativo’. (...) A posse do *axé* implica algo que se pode chamar de ‘poderoso’ ou ‘potente’, uma vez que se trata de uma força de realização ou de engendramento. A palavra pode ser mesmo traduzida como ‘aquilo que deve ser realizado’, assim como a palavra *tuma* (força) em *akan* (língua do grupo étnico majoritário em Gana e também importante na Costa do marfim) significa ‘a capacidade de se produzir um efeito buscado’. Os Yorubás distinguem *axé* de *agbara* que equivale ao conceito corrente de poder no Ocidente, ou seja, a subordinação de um indivíduo a outro, por meios legítimos ou ilegítimos. Poder é na verdade um fluxo diferencial de forças – uma força assimétrica captada por um equivalente geral, um ponto centralizador. *Agbara* é propriamente poder físico, enquanto *axé* é a autoridade emanada de uma vontade coletiva, do consenso atingido por uma comunidade ¹⁵⁰¹.

2.2 O uso do termo resiliência no Brasil

No Brasil, a resiliência às vezes é confundida com a invulnerabilidade, o que de certa forma é compreensível, visto que invulnerável, “compreende todos aqueles que ultrapassam e continuam a saltar por sobre os altos riscos e vulnerabilidades que enfrentam os que se aferram aos seus ideais, os que jamais esgotam a esperança. Desenvolvendo uma filosofia de vida ou

¹⁴⁹⁶ Ibid., p.80.

¹⁴⁹⁷ Ibid., p. 81.

¹⁴⁹⁸ Ibid., p.82.

¹⁴⁹⁹ Como a cultura Banta foi uma das que mais influenciou na formação da cultura brasileira e, também é citada nesta dissertação, é importante conhecê-la. Assim, conforme Marina de Mello e Souza, foi W. H. Blek que, analisando as línguas africanas, atribuiu a um grande grupo lingüístico este nome genérico em 1860, ao identificar uma série de similitudes entre as estruturas e os vocabulários de muitas línguas e constatar que em quase todas elas existia(sic) a palavra *ntu*, com o sentido de gente, indivíduo, pessoa, sendo *banto* seu plural. Designação nascida do estudo lingüístico, *banto*, entretanto, não é o nome de nenhuma língua ou povo específico, designando um macrogrupo com características lingüísticas e culturais semelhantes. *Reis negros no Brasil escravista*, p. 135.

¹⁵⁰⁰ Muniz SODRÉ, op. cit, p.85.

¹⁵⁰¹ Ibid., p. 87.

uma perspectiva religiosa, conseguem ser altamente efetivos em se construírem resilientes frente às vulnerabilidades”¹⁵⁰².

Ainda com relação à resiliência, percebe-se que ela se refere aos aspectos positivos do indivíduo, o que possibilita que ele supere situações de crise e adversidade. E ser positivo é ter competência e habilidades/estratégias para lidar com situações de pressão ou estresse.

Para entender este fenômeno alguns pesquisadores da resiliência no campo da Psicologia focalizaram seus estudos nas respostas individuais à situação estressora, demonstrando como idade, sexo, temperamento, inteligência, habilidade na resolução dos problemas, interferem e frente a situações adversas, muitos sucumbem; outros, porém, não só mostram resiliência, mas ainda se beneficiam com o estresse. Para estes estudiosos, “a resiliência é um processo dinâmico e contínuo: é um tempo e um caminho em que o corpo enfrenta e ultrapassa uma situação nociva, com mudança e sucesso. Não é a evitação dos riscos nem invulnerabilidade. É a estratégia de estabelecer mecanismos para estimular o enfrentamento dos riscos e suportar as adversidades futuras e administrar as seqüelas dos danos psicossociais ultrapassados”¹⁵⁰³.

2.3 O indivíduo resiliente

Com relação à presença de resiliência em indivíduos, ela varia de acordo com o risco sentido; ou seja, “(...) os mesmos estressores podem ser experienciado de maneira diferente por diferentes pessoas; não pode ser vista como um atributo fixo do indivíduo e se as circunstâncias mudam a resiliência se altera; resiliência é um fenômeno de superação de estresse e adversidade; (...)”¹⁵⁰⁴. Para Yunes, a pessoa resiliente é aquela capaz de se transformar, de superar as situações de que para muitos seria de morte. Ela se transforma, se metamorfoseia. Neste aspecto, a superação citada pela autora, não é reposição, nem tampouco mesmice, mas mesmidade, identidade.

Esta autora diz também que, “a introdução de diversos estudos que investigam resiliência traz questões relativas a estas ‘habilidades individuais’ ilustradas com pequenas histórias de pessoas que, apesar de terem trajetórias semelhantes, algumas conseguem superar os momentos de crise e outros sucumbem. Desta forma, a perspectiva no indivíduo busca identificar resiliência a partir de características pessoais, tais como sexo, temperamento e background genético, apesar de todos os autores acentuarem em algum momento o aspecto relevante da interação entre bases constitucionais e ambientais da questão da resiliência. Muitos destes trabalhos situam-se na área da psicopatologia do desenvolvimento, a qual tem sido descrita como a ciência que estuda as origens e o curso dos padrões individuais de comportamento de desadaptação, cuja ênfase está no desenvolvimento dos comportamentos patológicos ao longo do tempo. Em muitos casos o patológico estudado nos trabalhos sobre resiliência refere-se tão somente a população em desvantagens social ou a minorias étnicas”¹⁵⁰⁵.

Em se tratando da população negra, aponto como uma característica positiva do indivíduo; ou seja, como superação e inserção, e não adequação, que suscita conformidade. Fato é, que a resiliência acontece de maneira diferente nas pessoas. O meio no qual a pessoa vive, influencia seu surgimento: ser aceita em um grupo, ser compreendida, bem vinda; além, da maneira como se vive e se relaciona com o sagrado; ou seja, ter fé, acreditar na existência de um ser superior, vivenciar o mistério provocam a manifestação de resiliência. A inserção em um

¹⁵⁰² José R. JOB, op. cit., p. 42.

¹⁵⁰³ José R. JOB, op. cit., p. 44.

¹⁵⁰⁴ Maria Ângela YUNES, *A questão triplamente controvertida da resiliência em famílias de baixa renda*, p. 08.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

grupo social, neste caso a comunidade religiosa, faz o povo negro acreditar mais em si mesmo, individualmente e coletivamente, pois vivencia uma situação positiva nas relações sociais que mantém. Ali se sentem parte integrante de um mesmo corpo, onde atua livremente, pois é aceito.

3. A resiliência presente nas festas religiosas: *Celebrar o Deus da vida, com festa e comida*

A realização de festas é comum em todas as culturas. Nas festas religiosas, sobretudo as promovidas pelas irmandades¹⁵⁰⁶ havia uma justaposição de sagrado e profano: missas, procissões, acompanhadas pelo toques de tambores, danças e comilanças. As festas, cujo centro é o “culto a divindade protetoras da natureza estão na origem das festas portuguesas, transplantadas mais tarde para a colônia”¹⁵⁰⁷, {onde adquiriram um} sentido mais amplo e mesmo inovador. (...) “As festas permitiam o encontro, a visibilidade, a coesão dentro de comemorações que recriavam os padrões metropolitanos, dando a identidade desejada, trazendo o descanso, os prazeres e a alegria e introjetando valores e normas da vida em grupo, partilhando sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários”¹⁵⁰⁸.

Por isto mesmo, elas estão presentes em todo o Brasil-colônia, pois era uma das formas que negros e colonos encontraram para fugir, mesmo que momentaneamente da realidade em que se encontravam. Para os negros a festa terá uma importância impar porque servirá inclusive como espaço de articulação de suas lutas. Para os colonos era o momento do encontro da vida social.

Voltando um pouco mais distante na história, veremos que, segundo Muniz Sodré, “os antigos gregos reconheciam na dança, evidentemente articulada à música, uma arte divina. De sua aurora ao declínio civilizatório, eles sempre colocaram a dança no centro dos ritos mítico-religiosos, (...). Para os africanos, igualmente, a dança é um ponto comum entre todos os ritos de iniciação ou de transmissão do saber tradicional. Ela é manifestamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana”¹⁵⁰⁹.

Outro ponto de vista que achei importante mostrar, sobre as festas, encontramos no trabalho de Vera Ferlini, cujo argumento diz que as festas religiosas abriam espaço para demonstrações do poder e da autoridade, elas eram importantes porque à necessidade de sociabilidade da colônia, interpunha-se o trabalho escravo, pela necessidade de inseri-los nas comemorações, de harmonizá-los ao ritmo da produção, de normatizar as festividades de acordo com os novos padrões, de estabelecer enquanto parada na produção, um espaço positivo, uma interrupção favorável à produção, de firmá-las como recreação de trabalhadores, de lazer¹⁵¹⁰.

Por tudo isto é que no Brasil - colônia, os senadores da câmara, os bispados e ordens religiosas, as irmandades e santas casas de misericórdias impeliavam os moradores aos constrangimentos da vida festiva. Inseridas na lógica da cultura política do Antigo regime, as

¹⁵⁰⁶ Segundo João José Reis, as irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedade nas hierarquias sociais”¹⁵⁰⁶, cuja administração ficava a cargo de uma mesa, presidida por juizes, presidentes, provedores ou priores; {elas podiam ser de pretos, pardos ou de brancos, e, que} foram, pelo menos até o Brasil-Império, os principais veículos do catolicismo popular. Conforme Carlos Rodrigues Brandão, catolicismo popular é aquele que expressa os sentimentos e os valores do povo; é alguma coisa de que o povo se apropriou ao longo dos anos.

¹⁵⁰⁷ Vera L. A. FERLINI, *Folguedos, feiras e feriados*, p. 449.

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 450.

¹⁵⁰⁹ Muniz SODRÉ, *op. cit.*, p.124.

¹⁵¹⁰ Vera L. A. FERLINI, *op. cit.*, p. 449.

pessoas recebiam, davam e retribuíaam nas ocasiões festivas, pondo em circulação solidariedades, mercadorias, os costumes e as regras que orientavam a vida social¹⁵¹¹.

As festas em solo brasileiro estavam presentes nos primeiros momentos de evangelização, ligadas ao sistema econômico e à urgência de se conquistar os nativos. A festa foi usada pelos jesuítas, inclusive como veículo de evangelização, pois eles realizavam uma espécie de procissão, onde pequenos índios, enfileirados, levavam bandeiras, seguidos por religiosos que cantavam e tocavam instrumentos para atrair outros indígenas para a catequese.

3.1. A festa na rua

As festas da igreja, sempre começam com palmas e vivas a santa ou santo padroeiro. Comum nesta ocasião e depois do comentário inicial um grande viva ao santo festejado. E neste momento vai se repetir o mesmo fenômeno de milênios, onde os ritos festivos, buscavam interferir nos ciclos naturais para o provimento da subsistência, eram momentos de agradecimento ou de súplicas à natureza, elos de ligação entre o imponderável, visto como divino, sagrado e o homem impotente. (...) A necessidade de sobrevivência, de melhor domínio dos recursos naturais, levou os seres humanos à vida em grupo. Esta, se bem geradora de melhores condições, implica renúncias, tensões, competições e conflitos. As festas, neste caso, constituem importante espaço de sociabilidade, representações e elaborações dos conflitos, uma espécie de válvula de escape, que torna possível a vida comunitária. Por meio da fantasia, da criação/re-criação livre, as revanches são trabalhadas em espaço lúdico, as frustrações e reivindicações são expressas. É o momento de desarranjo/rearranjo que equilibra a sociedade e torna possível sua manutenção e reprodução¹⁵¹².

A festa tem sempre o papel de ser um meio através do qual a população, sobretudo as camadas populares, extravasa suas frustrações, seus medos e anseios, suas inquietações e protestos contra o sistema em que estão inseridos. Mas é também ali que se agradecem os benefícios recebidos dos acordos feitos com o divino.

A realização do culto, que suscita impressão de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças {é o ápice deste momento de desafogo, pois o} “culto não é apenas um sistema de signos pelos quais a fé se traduz de fora; é a coleção dos meios pelos quais ele se cria e se recria periodicamente¹⁵¹³”, conforme a necessidade do grupo. Sodré diz também que, “os cultos negros são, de fato, reservatórios de ritmos e jogos suscetíveis de confluência para o âmbito da sociedade global. No rito nagô, a palavra *xiré* designa a ordem em que são entoadas nas festas as cantigas para os orixás, mas também a própria festividade, o ludismo”¹⁵¹⁴.

3.2. De quem é a festa?

As festas realizadas pela população negra no Brasil têm uma história que para muitos é semelhante às contadas sobre todas as sociedades. A festa é de preto, não precisa dizer mais nada, é tudo igual. Ledo engano. Assim, como vieram africanos de diversas regiões e nações, as festas promovidas por eles, também terão características próprias, de acordo com a nação a qual pertence seu líder.

A festa terá um papel muito importante na vida dos negros em nosso país. Segundo J. J. Reis, “os negros estiveram envolvidos em quase todo tipo de festa na Colônia e no Império. Mesmo nas festas privadas ‘de branco’ eles figuravam no mínimo como serviçais e em alguns casos até como músicos. Das celebrações públicas, fossem cívicas ou religiosas, eles com

¹⁵¹¹ István JANCÓS e Iris KANTOR, *Falando de festas*, p. 11.

¹⁵¹² Vera L. A. FERLINI, op. cit, p. 449.

¹⁵¹³ Muniz SODRÉ, op. cit, p.127.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 128.

freqüência participaram, segregados ou misturados com gente de outros setores sociais e raciais. Além disso, quando faziam suas próprias festas, elas não eram sempre as mesmas. Algumas tiveram mais, outras menos densidades propriamente africana”¹⁵¹⁵.

Reis nos aponta nesta passagem uma das formas que o negro usou para adentrar no espaço determinado como do branco. Aí tecia negociações que resultariam em benefícios para ele mesmo e para o grupo no qual estava inserido. Guardadas as devidas proporções, as festas mesmo as dos brancos foram espaço de articulação da luta pela liberdade para negros e negras.

Assim, e a partir do exposto acima, ao observar uma festa negra, faz-se necessário, considerar o índice de africanidade de seus participantes. Havia festas exclusivamente de africanos natos, o que amiúde aprendemos dos autores dos documentos que as noticiam. O que estes raramente noticiam é de que africano se trata, qual sua origem específica na África, o que distingue, na festa, o africano nagô do angola, por exemplo. A troca de experiência festiva entre os africanos, que certamente ocorreu a rodo, pode ser no máximo entrevista, ou vista sem seus detalhes. Outro elemento diferenciador de interesse: festa de africano *escravo* ou de africano *liberto*? De africano *novo* ou *ladino*? E o que dizer da mistura de africanos de várias origens, novos e ladinos, escravos e libertos? A mistura leva a mudança. O problema é saber a direção da mudança. Quando incluímos na folia o negro nascido no Brasil, o chamado *crioulo*, escravo livre, o detalhe continua perdido, mas a imaginação faz supor que estamos diante de um processo maior de transformação cultural, de transculturação se preferir. Mesmo de festas mais densamente africanas, mesmo as de caráter religioso, como calundus e candomblés, os brancos e mestiços livres de além-mar e da terra podiam participar, durante o tempo apenas como observadores curiosos, para mais tarde se incorporarem, lentamente, sem, no entanto ameaçar a hegemonia negra já firmada. Apesar da mudança a festa foi referência básica de identidade étnica e também escrava, desde que se entenda que identidade não é um ponto fixo da experiência de um grupo, como não é do indivíduo. Identidade também muda e é múltipla. O que permanece é seu sentido de alteridade e freqüentemente de oposição conflituosa. Daí porque toda festa negra, embora uma mais que outras, constituíram um meio de expressão de resistência escrava negra, e, portanto, motivo de preocupação branca”¹⁵¹⁶.

É interessante perceber, que, seguindo o autor, dizer que a festa é de africano, não esclarece que tipo de festa será. Pois, falar simplesmente da festa tradicional africana, se coloca toda a diversidade cultural-linguística-religiosa do continente africano num único cesto, como se fosse tudo igual. Assim, também no Brasil como vieram africanos de várias regiões da África as festas realizadas por eles terão características de acordo com a origem do grupo realizador. Nesta ótica passa-se a entender melhor as diferenças culturais e religiosas dos afro-brasileiros, principalmente no que se refere às religiões de origem afro, que terão nomes e símbolos religiosos diferenciados, dependendo da região do Brasil.

Um dos fatores que auxilia no reconhecimento destes grupos é a identidade étnica de cada um. Porém, antes de falar em identidade é preciso conceituar etnia, visto que muitas vezes ela é confundida com cultura. Assim, um grupo étnico é identificado como uma coletividade de pessoas que partilham alguns padrões de comportamento normativo, ou cultura, e que representam uma parcela de um grupo populacional mais amplo. {É importante frisar também que} (...) os grupos étnicos não lutam apenas pelo direito à diferença, mas se envolvem em questões relativas à distribuição e ao exercício do poder no interior do sistema social do qual fazem parte. Assim, (...) o etnicismo é um fenômeno político, uma tendência de interesses, sendo os símbolos da cultura tradicional usados como elementos de articulação e composição de forças diante dos grupos dominantes. Mais ainda, o etnicismo é uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, não produto do conservadorismo e da continuidade cultural, pois os símbolos não expressam as mesmas mensagens do passado,

¹⁵¹⁵ José J. REIS, *Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista*, p.339.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 340.

mas se transformam no decorrer dos processos históricos, adequando-se às situações do presente¹⁵¹⁷.

Outro elemento que explica esta postura dos negros na diáspora é a identidade étnica, que pode ser mantida mesmo em situações de transformações culturais decorrentes dos contatos entre os grupos sociais, pois o que a sustém não é a imutabilidade dos caracteres culturais, e sim a fidelidade aos acontecimentos fundadores da história do grupo, reais ou míticos, antigos ou recentemente criados, mas aceitos como base de uma história comum. {Assim}, a identidade étnica é construída, não pelas diferenças em si, mas pela tomada de consciência das diferenças, que ganham significados ao se inserirem em sistemas sociais¹⁵¹⁸

4. Levanta, sacode a poeira, dá volta por cima

Os negros que vieram para o Brasil na condição de escravo e, que viveram durante mais de trezentos anos sob o regime de submissão, nunca aceitaram esta realidade, como foi propagada pela historiografia clássica, pois sempre lutaram contra ela, seja praticando o suicídio, ou fazendo levantes nos navios negreiros, ou ainda através do banzo, estando já no Brasil, e também assassinando seus algozes. Ou seja, inventou e reinventou formas de se auto-reconstruir diante das constantes tentativas de desconstrução do ser homem/mulher negro/negra. Um dos meios que eles utilizaram foi a realização das festas, seja no terreiro das fazendas, ou nas ruas das cidades.

A realização da festa, promovida por eles, sempre preocupou as autoridades civis e eclesiásticas. As civis, porque na época da escravidão, se os negros estavam festando não estavam produzindo; e as religiosas porque achavam um momento de grande afluxo de símbolos considerados pagãos, que a Igreja condenava, e perseguia, além da sensualidade das danças negras que eram proibidas. O fato é, que quando realizavam sua festa, a província ou freguesia onde moravam, “se tornava espaço de liberdade”¹⁵¹⁹, pois, enquanto a festa durasse, a escravidão estava suspensa. Ainda assim, esta prática foi preservada ao longo da história do Brasil, adentrando o século XXI.

Sobre a dinâmica das festas promovidas pelos negros no Brasil, conforme Marina de Mello e Souza, a eleição de reis por comunidades de africanos e seus descendentes foi costume amplamente disseminado na América Portuguesa. Existiu nas organizações de trabalho, geralmente organizadas por grupos que se identificavam como pertencentes a uma mesma etnia, e nas quais se elegiam e festejavam reis e capitães. Estes mesmos títulos eram atribuídos aos cabeças de levantes de escravos, muitas vezes tramados (...). Nos quilombos também havia reis que governavam as comunidades rebeldes (...). Mas onde os reis negros assumiram maior visibilidade foi nas festas em homenagem aos seus santos padroeiros. Escolher reis ou capitães foi uma das formas encontradas pelos africanos escravizados para recriarem uma organização comunitária.

Normalmente, os reis negros conhecidos, e amplamente propagados pela historiografia, é Congo. Mas, sabe-se que vieram pessoas de diversas regiões e nações africanas, então por que o rei mais comum é o Congo? Conforme Marina de Mello e Souza, as “novas relações construídas nos percursos das caravanas pela África, na travessia do Atlântico, na chegada a América portuguesa e na ocupação de um dado lugar no sistema produtivo colonial, os colonizadores atribuíram aos africanos uma identidade pelo porto de embarque e pelas regiões nas quais haviam sido adquiridos. Ao serem nomeadas pelo colonizador, as diferentes etnias foram identificadas por caracteres gerais e mais evidentes, comuns a diversos grupos embarcados no mesmo porto. Assim, a partir de similitudes culturais, dos mercados em que foram comprados e do lugar de procedência do navio negreiro em que foram transportados, os africanos foram agrupados em determinadas ‘nações’. Designação freqüentemente incorporada

¹⁵¹⁷ Marina de Mello e SOUZA, *Reis negros no Brasil escravista*, p. 141.

¹⁵¹⁸ Ibid, p. 142.

¹⁵¹⁹ José J. REIS, *Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista*, p. 342.

aos nomes recebidos com o batismo, as nações congo, angola, benguela, caçanje, cabinda, para ficar somente nas mais conhecidas da África centro-ocidental, (...) são atribuições do colonizador, incorporadas pelo africano e adequadas ao processo por que passavam, de construção de novas comunidades, fundadas em bases diversas das existentes em suas terras de origem {Assim}, os reis, capitães e governadores negros (...), eram eleitos, no século XVIII, por comunidades negras que eram identificadas e se identificavam como de determinadas nações”¹⁵²⁰.

4.1 A festa de santo dos pretos

Para a realização da festa do santo ou da santa de devoção, celebrada anualmente em data pré-determinada, são eleitos os que serão responsáveis pela busca de fundos. Os homens pretos elegem reis e rainhas. Às danças, executadas durante a festa daqueles que são da nação Congo, denominou-se de congadas. Em “Minas Gerais, eram sempre reis do Congo os eleitos. E foi pelo nome de congada, que as danças realizadas por ocasião dos festejos em torno dos reis e dos santos padroeiros ficou conhecida a partir século XIX”¹⁵²¹.

Dentro do contexto de escravidão na América portuguesa, através das ações das irmandades, nos espaços cedidos e conquistados pela população negra, o rei eleito “teve um papel de aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal ao mesmo tempo em que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados”¹⁵²². Esta foi uma das formas que os africanos encontraram para preservar suas tradições.

5. Qual a importância das festas na vida do povo?

É por tudo o que foi apresentado anteriormente que as referências mais marcantes da cultura negra no Brasil serão as festas, sejam elas sagradas ou profanas. Não obstante a importância das diversas formas de luta e resistência foi através das festas que a cultura africana abriu espaço no processo de formação cultural brasileiro e se fixou, pois através delas negras e negros adentravam nos mais diversos espaços da sociedade.

Assim, “as festas de reis negros foram freqüentemente vistas, por administradores coloniais e por estudiosos, como momentos de liberação das tensões acumuladas ao longo do cotidiano de cativo e por isso importantes, já que permitiam uma vez encerradas, que a ordem fosse retomada com mais tranquilidade. {Mas, para a população escravizada, este era o} “momento de reforço de identidades e laços de solidariedade. Com a escolha de determinadas pessoas para ocuparem os cargos de destaque e responsabilidade na realização das diversas atividades festivas, eram reafirmadas hierarquias internas ao grupo e também reforçados os canais de comunicação entre este e a sociedade senhorial”¹⁵²³, fundamentais para as negociações entre escravos e senhores.

De acordo com Muniz Sodré, “as congadas, os cordões, os cucumbis, as diversas festas processionais ou dramáticas de origem africana representavam possibilidades temporárias de se penetrar coletivamente em território proibido – eram re-territorializações que também asseguravam a co-presença de tempos e espaços civilizatórios diferentes. Essas festas davam também ensejo ao registro, entre certos grupos escravos, de notáveis habilidades na execução de instrumentos musicais, capazes de surpreender visitantes estrangeiros que aqui aportavam armados de preconceitos”¹⁵²⁴.

¹⁵²⁰ Ibid., p. 250.

¹⁵²¹ Ibid., p. 251.

¹⁵²² Ibid., p. 252.

¹⁵²³ Ibid., p. 256.

¹⁵²⁴ Muniz SODRÉ, op. cit., p. 133.

Outro fator presente na realização da festa, e muito importante para a população negra escrava, era o fato de os reis se tornarem ‘símbolos importantes na construção de uma identidade da comunidade negra no Brasil, que, ao mesmo tempo em que afirmava seu catolicismo, estreitava laços com um passado que unia a todos e que remetia à África natal. O rei Congo representava uma africanidade comum a todos, independentemente das origens étnicas particulares de cada um. Tal processo ficou mais evidente a partir do século XIX, quando os reis de nação cederam lugar ao rei Congo e as memórias particulares foram agrupadas numa memória comum que unia os grupos bantos”¹⁵²⁵.

5.1 Comunidade negra: espaço de fé e luta

Através da realização da festa, não obstante os obstáculos que enfrentaram até este momento, “os africanos e seus descendentes definiam para si um espaço simbólico na sociedade colonial, no qual eram agentes de sua própria história. Apesar de terem criado a festa, os ritos e os mitos a ela relacionados no contexto da sociedade colonial, associavam o cristianismo ao mundo dos ancestrais e a um passado anterior à escravização. No momento da festa, a comunidade negra se afirmava como portadora de cultura e história própria, mesmo tendo adotado formas portuguesas para expressar valores africanos. Mas, como aos olhos dos senhores e administradores coloniais, ao festejarem Nossa Senhora do Rosário e outros santos, mesmo que com danças de origem africana, os negros estavam praticando o cristianismo, – o que justificava a sua escravização e confirmava a sua integração à sociedade colonial –, essas foram aceitas, assim como muitas outras ligadas a uma religiosidade popular, para as quais confluíam grande variedade de elementos culturais”¹⁵²⁶.

Conforme Marina Souza, “no final o século XIX e começo do XX, quando entraram em vigor novas relações sociais de produção e dominação, muitas vezes as congadas passaram a expressar a identidade de um grupo definido pela sua condição social, de pobres, havendo crescente participação de pessoas mestiças e brancas nas festas, sendo os cargos de rei e rainha sempre reservados aos negros. Dotadas de grande capacidade adaptativa, as coroações de rei Congo, mesmo menos disseminadas que em épocas passadas, acontecem ainda hoje em muitos lugares do Brasil e são prova da complexidade que rege os processos culturais, nos quais novos significados são constantemente incorporados a formas tradicionais”¹⁵²⁷.

6. Conclusão

Um dos meios de resistência dos negros no Brasil foi a realização das festas dos(as) padroeiros(as), pois ao prepará-la e realizá-la, principalmente no espaço público, mostravam-se como parte da sociedade, pois apesar de não serem, no período da escravidão considerados cidadãos, eram sujeitos no processo de construção da história de nosso país, pois detinham subjetividade e agiam no espaço.

Também ali, com o consentimento do senhor, podiam protestar contra a forma como que eram tratados. Naquele espaço, através do canto e da dança manifestava toda sua indignação, mas principalmente sua força; se não força política, apesar de também o ser, mas força física, através da qual renovavam a esperança¹⁵²⁸ de um dia aquela festa não ter mais fim, no sentido de não precisar aguardar o dia da festa do santo para livremente sair às ruas e festejar a vida e a liberdade.

No momento da realização da festa, os pretos se mostravam não só resistentes, mas, sobretudo, resilientes, pois manifestavam ali a capacidade de, diante das pressões e dificuldades, refazer-se continuamente e reinventar formas de superação. Para este povo, bem como para aqueles que estão na diáspora, a realização das da festa religiosa ou não, promovida por eles

¹⁵²⁵ Marina de Mello e SOUZA, História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil, p. 256.

¹⁵²⁶ Ibid., p. 258.

¹⁵²⁷ Ibid., p. 259.

¹⁵²⁸ Segundo o Dicionário Aurélio, significa “fé, confiança em conseguir o que se deseja”.

“pretende afirmar a presença dos deuses – algo maior do que a auto-referenciação humana e seu trabalho material – e a inseparabilidade dos pólos vida/morte. {O que }(...) implica sempre soberania e força para o grupo¹⁵²⁹ .

A festa religiosa promovida pela população negra tende a mostrar que a presença do sagrado e do profano pode coexistir sem prejuízo de culto de um, ou de subtrair a presença do outro até porque se olharmos, buscando celebrar a vida, é impossível dissociar uma coisa da outra. Vida – morte, sagrado – profano, amor – ódio, coabitam um mesmo pólo. A ausência e/ou excesso de um ou outro causa anomalias e desavenças. A harmonia está na crença e na presença de ambos.

A realização das festas organizada pela população negra no Brasil se perpetua ao longo do tempo, sendo sempre um espaço onde negros e negras adquirem visibilidade e podem mostrar para uma sociedade excludente seu poder e valor. As festas dos terreiros de candomblé e das igrejas cristãs continuam sendo este espaço onde a população negra reunida comunitariamente manifestam sua resiliência.

Referência Bibliográfica

- AMARAL, Joviano R. *Os Pretos do Rosário de São Paulo* (subsídio histórico no IV Centenário da Cidade). São Paulo: Edições Alarico, 1954.
- AZEVEDO, Célia M. M. de. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial – um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial. In: *Historia da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. São Paulo: Paulinas, 3ª edição, Tomo II/1, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo: Edusp - Difel, 1974.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil - contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/USP, Volume I-II, 1971.
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder – Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986. .
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Festa do Santo de Preto*. Goiânia: Fundação Nacional de Arte, 1985.
- _____. Elite e massa na religiosidade do povo. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira. (et al.); José J. Queiroz (orgs). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BRITO, Ênio J. da Costa. Cultura popular, literatura e religião, in: *Religião Ano 2000*. São Paulo. CRE/PUC – São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- _____. Herança cultural africana e experiência de cativo. PUCviva Revista. In: *Saber descascar mandioca – Parte do material que serviu para estrutura e feitura do curso Estrutura Simbólica e Experiência Religiosa Afro-Brasileira*. Programa de Estudos Pós Graduados em Ciências da Religião. 2001.
- CONSORTE, Josildeth. Perspectiva antropológica da religiosidade do povo. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira. (et al.); José J. Queiroz (orgs). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.,
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FERLINI, Vera L. do Amaral. Folgedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. In: István, Iris Kantor (orgs.). *Festa – cultura e sociabilidades na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1ª edição.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo - estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp – S. Luís, Fapema, 1995.

¹⁵²⁹ Muniz SODRÉ, op. cit., p. 116.

FRISOTTI, Heitor. *Religiões afro-brasileiras: caminhos de fé e libertação*. Caderno de Formação Permanente. Missionários Combonianos. Brasil – Nordeste, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOONAERT, Eduardo. *A Evangelização do Brasil Durante a Primeira Época Colonial*, In: *Historia da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. São Paulo: Paulinas, 3ª edição, Tomo II/1, 1983.

_____. *Historia da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. São Paulo: Paulinas, 3ª edição, Tomo II/1, 1983.

JANCSÓ, István e Kantor, Iris (orgs). Falando de festas. In: *Festa – cultura e sociabilidades na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

JOB, José R. P. Pereira. *A escritura da resiliência, testemunhas do holocausto e a memória da vida*. Tese de doutorado. Núcleo de psicologia hospitalar e psicossomática. Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 2000.

KANTOR, Iris. Festividades públicas em São Paulo colonial: memória e colonização na segunda metade do século XVIII. In: Maria Angela Vilhena e João Décio Passos (orgs.). - *A Igreja de São Paulo: presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MORAIS, M.C.L. e Robinovich, E. P. Resiliência: uma discussão introdutória. *Revista Brasileira do Crescimento e Desenvolvimento Humano*. 1996: 6(1/2). 10-13.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (et al.); José J. Queiroz (orgs). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe – gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. 357p

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Irmandades negras – outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870 – 1890)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. 155 p.

_____. *Lá vem o meu parente*. As Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002. 228p.

RAMOS, José Tinhorão. *As festas no Brasil colônia*. São Paulo: Editora 34, 2000

_____. *Cultura popular: temas e questões*. São Paulo: editora 34, 2001. 192p.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: István, Iris Kantor (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1935.

_____. Irmandades e confrarias na São Paulo colonial. In: *A Igreja de São Paulo – Presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANTOS, Ronaldo Marcos dos. *Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo (1885 – 1888)*. São Paulo: Publicado para o Instituto de Pesquisas Econômicas pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, 1980. (IPE/USP – Ensaio Econômicos, 5)

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão – a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito de Diamantina no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, vol. 357, 2ª edição, 1978. 178 p.

SILVA, Antônio Aparecido da. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.

SOARES, Afonso. M. Ligório. *Interfaces da Revelação – pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003, 286p.

_____. *Sincretismo e síntese: lições de um povo em exílio*. <http://www.pucsp.br/rever/rv3>.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Melo. *O diabo na terra de santa cruz*. São Paulo: Cia das Letras.

SOUZA, Marina de Mello. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: István, Iris Kantor (orgs.). *Festa – cultura e sociabilidades na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

_____. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, 387p.

TAVARES, José (org.). *Resiliência e educação*. São Paulo: Cortez, 2001.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. Antigas irmandades e novas associações. *Revista da SBPH*, pp.19ss

YUNES, Maria Ângela Mattar. *A questão triplamente controversa da resiliência em famílias de baixa renda*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Psicologia da Educação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 2001.

INTERPRETANDO OS ACONTECIMENTOS A PARTIR DE WATUNNA.

Eleusa Socorro do Carmo Ferreira¹⁵³⁰

Afonso Maria Ligório Soares¹⁵³¹

RESUMO: A presente comunicação parte da Tradição Religiosa do povo indígena Ye'kuana que pertence à família lingüística caribe e habita na Amazônia venezuelana. Pretendemos demonstrar a interpretação que os Ye'kuana fizeram da Colonização espanhola e do conflito que tiveram com os Yanomamis à luz do mito do primeiro ciclo da criação. Esta narrativa apresenta o ser humano criado por Seduje Wanadi, enviado do Outro Wanadi para criar gente na terra, gente boa iguais as que existem em Kajuña (céu); apresenta também o surgimento de odosha, o causador de toda maldade que existe sobre a terra e o culpado pelo fato das pessoas criadas por Seduje terem sido transformadas em animais. Mostraremos também de que maneira este mito continua sendo interpretado no cotidiano da vida do povo Ye'kuana.

PALAVRAS-CHAVE: Watunna, conflitos, interpretação, Ye'kuana.

INTRODUÇÃO

Depois de alguns anos de convivência com o povo Ye'kuana na Venezuela viemos para a academia, com o objetivo de sistematizar o conhecimento adquirido através da experiência, isso nos permitirá compreender a dinâmica dos encontros culturais. Portanto, a presente é parte de uma pesquisa mais ampla que estamos realizando sobre os Ye'kuana.

Geralmente quando lemos a história da conquista dos povos indígenas ficamos indignados porque nos deparamos com as brutalidades que sofreram, nos dá a impressão que não tenha sobrado nada que foram completamente destruídos. Em nosso ensaio propomos um olhar a partir do universo daqueles que sobreviveram, no nosso caso o povo Ye'kuana que desde sua tradição oral conhecida como Watunna releram a colonização espanhola.

Rer os acontecimentos desde Watunna parece ser uma habilidade do povo Ye'kuana, pois o mesmo aconteceu na guerra contra os Waikas. Isso vai fazer dos Ye'kuana um povo com uma forte identidade cultural o que representaria uma destruição cultural como na colonização espanhola, eles interpretam desde dentro e essas interpretações são agregadas a Watunna. Desse modo, Watunna não é algo acabado, mas vai sendo construída de acordo com os acontecimentos.

Iniciamos com uma definição de Watunna e seu significado para os Ye'kuana.

A apresentação dos ciclos de criação nos situa no universo religioso Ye'kuana; a narrativa do primeiro ciclo de criação nos fornece elementos para compreender a narrativa kajiuru e shidishana.

A descrição da colonização espanhola nos apresenta a realidade vivida pelos Ye'kuana na metade do século XVIII; a narrativa kajiuru é a interpretação Ye'kuana da amarga experiência vivida durante a colonização espanhola.

A descrição da guerra contra os Waikas e a interpretação Ye'kuana da mesma, nos permite compreender porque o povo Sanemá é considerado inferior pelos Ye'kuana.

¹⁵³⁰ Missionária da Consolata, mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: eleusasol@gmail.com

¹⁵³¹ Livre docente em Teologia e doutor em Ciências da Religião, é pesquisador do Programa de estudos pós-graduados em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: sofona@uol.com.br

Concluimos com um paralelo entre a narrativa do primeiro ciclo de criação, de kajiuru e de shidishana, onde aparece com evidência que a colonização espanhola e a guerra contra os Waikas foram interpretadas a partir da narrativa do primeiro ciclo de criação.

O QUE É WATUNNA?

É o conjunto da tradição oral que se refere aos atos dos antepassados celestes. De watunna derivam as normas religiosas, rituais e éticas da comunidade e dos indivíduos. É importante realçar que a experiência do contato com os espanhóis e holandeses foi interpretada a partir do próprio universo Ye'kuana e gerou relatos que foram incorporados a watunna.

Os depositários do conhecimento de watunna e seus guardiões são chamados watunnei. Esses têm todo o conhecimento da tradição e é sempre um homem idoso. Watunnei orienta os demais anciãos e anciãs que não tem o conhecimento completo porque nem todo ancião é um watunnei. Na hierarquia religiosa Jöwai (xamã) é considerado o primeiro porque já não pertence ao gênero humano, é um autêntico espírito com aparência de homem. Sua missão particular é cuidar da vida dos Ye'kuana, pois está constantemente sendo ameaçada pelos poderes maléficos. É o único que tem acesso direto ao mundo invisível, nada lhe impede de ir e voltar de Kajuña (Céu). O céu das estrelas é o céu dos Jöwai, cada estrela que vemos piscando é um Jöwai depois que deixou de viver na terra. O mais importante de todos é Medattia que é o ancestral de todos os Jöwai. Depois que Áttá Wanadi voltou para Kajuña os Ye'kuana ficaram desprotegidos, foi quando surgiu Medattia como o primeiro Jöwai.

A vida de um (a) Ye'kuana está fundamentada em watunna, se refere a ela com frequência para ilustrar os acontecimentos da vida cotidiana.¹⁵³²

OS CICLOS DE CRIAÇÃO.

Na Religião Ye'kuana existe a figura de um ser supremo chamado Wanadi que “é uma força solar”.¹⁵³³ Habita em kajuña (céu), que está além desse que vemos. O imaginam como um sol que brilha sempre. É eterno. É referido como o “Outro Wanadi” para não ser confundido com as divindades enviadas por ele. No princípio não havia separação entre kajuña e nono (terra). A luz do Outro Wanadi iluminava diretamente a terra. Nunca veio à terra, mas quis fazer que existisse nesta tudo que existe em Kajuña. Queria que a terra fosse uma continuação de kajuña. Para isso enviou três personagens ou divindades que eram o seu próprio espírito. Cada uma dessas divindades é responsável de governar uma região em Kajuña, que corresponde ao mundo que veio criar na terra. Os Wanadi históricos são os únicos que têm contato direto com o Outro Wanadi e são os intermediários entre ele e os Kajuñana (pessoas boas e sábias que vivem em Kajuña desde o princípio).¹⁵³⁴ Para cada uma dessas divindades temos uma narrativa correspondente. Autores como Daniel De Barandiarán, Marc De Civrieux, interpretam essas narrativas como ciclos de criação. Em nosso trabalho nos apoiaremos nas obras desses dois autores que dedicaram anos de suas vidas pesquisando o universo Ye'kuana.

Primeiro ciclo de criação

A primeira divindade enviada foi **Seduje Wanadi** que significa wanadi pensante. Caracterizava-o uma língua compridíssima que atravessava o pescoço e saía pela nuca. Ele era a palavra pensante de Wanadi. Pensava, logo as coisas existiam. Criou a vida na terra como cópia do Céu. Os seres humanos foram criados como seres eternos, sábios, os alimentos sempre estavam preparados, não precisavam caçar, pescar e semear; não se enfermavam e nem faziam guerra; eram

¹⁵³² DE CIVRIEUX, Marc. Watunna: un ciclo de creación en el Orinoco. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970. p. 16-22.

¹⁵³³ DE BARANDIARÁN, Daniel. Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Maquiritare. Caracas: Montalbán, 1979. p.797.

¹⁵³⁴ Ibid. p. 801-802.

iluminados pela luz de Kajuña, pois não existia este céu que vemos. Não havia animais, espíritos maus, nuvens, tormentas. Da placenta de Seduje Wanadi enterrada surgiu **Odosha**¹⁵³⁵ que é essencialmente maligno, quando nasceu se proclamou o dono da terra, com ele surgiu a maldade que levou ao fim o primeiro ciclo de criação. Como veremos na narrativa a seguir.

“O Outro Wanadi disse: quero fazer gente la embaixo. Enviou seu mensageiro, um damodede. Nasceu aqui para fazer casas e gente boa como no Céu. O damodede era espírito do Outro Wanadi. Ele foi o primeiro Wanadi da terra, feito pelo outro Wanadi que vive em Kajuña. Aquele Outro Wanadi nunca desceu à terra, esse que veio aqui era o espírito do outro. Vieram aqui, depois, outros dois damodede, outras formas do espírito de Wanadi. O primeiro Wanadi daqui se chamava Seduje Wanadi era inteligente. Quando chegou, trouxe sabedoria, o tabaco, o chocalho e os **widiki**.¹⁵³⁶ Fumava, cantava. Fumando, cantando, fez gente, o povo antigo. Isso foi muito antes de nós o povo de agora. Quando nasceu aquele espírito, cortou seu umbigo e enterrou a placenta ela apodreceu e apodrecendo nasceu um homem feio e mau coberto de pelos como um animal. Era Odosha que ao sair disse: esta terra é minha. Ele é o ancestral de todos os odoshakomo (gente de Odosha). Não deixou em paz a Seduje Wanadi. Odosha enganou aos que acabavam de nascer; lhes ensinou a matar. Havia um homem pescando, tinha pegado muitos peixes. Odosha disse aos outros: se o matais, tereis muitos peixes. Mataram-no. Odosha se alegrou. Aquelas pessoas foram transformadas em animais como castigo. Seduje Wanadi já não podia fazer nada na terra por causa de Odosha. Por isso voltou para o céu. Aquelas pessoas ficaram com Odosha, como animais. Não ficou gente de Wanadi na terra”.¹⁵³⁷

Esta narrativa é atualizada no cotidiano da vida dos Ye'kuana cada vez que acontece uma desgraça, quando alguém se enferma ou quando a morte visita a aldeia porque o causador de tudo isso é Odosha que assim como perseguia os Wanadi históricos, hoje persegue o povo Ye'kuana.

Segundo ciclo de criação:

A segunda divindade enviada pelo Outro Wanadi foi **Nadei Wanadi** que significa útero de Wanadi. Trouxe do céu huehanna, descrito como algo redondo, duro como pedra e oco. E dentro continha as pessoas vindas do Céu para povoar a terra. Porém, por causa da maldade que existe na terra huehanna não pôde se abrir. Então, Nadei Wanadi pegou huehanna e a escondeu no alto de uma montanha chamada Waruma'jödö. Quando acabar a maldade sobre a terra, Nadei Wanadi voltará e vai recolher huehanna, esta se abrirá e nascerão os povos de Wanadi que não puderam nascer naquela época por causa da maldade de Odosha.¹⁵³⁸

Terceiro ciclo de criação.

É o ciclo atual, para este veio **Ättä wanadi** enviado do Outro Wanadi, é assim chamado porque sua obra principal foi a construção de ättä, casa comunitária dos Ye'kuana que é a cópia do universo. Ättä wanadi criou os Ye'kuana com a terra ocre da montanha Ye'kuanajödö no Alto

¹⁵³⁵ Odosha: Representação das forças negativas do universo, a pior das criaturas. Dono do bosque escuro, das tempestades, dos redemoinhos, dos sonhos, chefe dos odoshankomo, ladrão noturno do akato humano, inimigo de Wanadi. (De Civrieux, M., 1870. P. 258). Akato: Espírito pessoal e eterno do ser humano, poderoso e sábio. É invisível, porém material. Sobrevive à morte. O akato comunica vida ao corpo do ser humano, é seu guardião, seu dono, seu protetor contra os espíritos malignos. (Ibid. P. 237).

¹⁵³⁶ Widiki: São pequenos cristais transparentes de quartzo conhecidos como as pedras mágicas dos Jōwai colocadas no interior do chocalho. Com seu som foi criado o próprio Wanadi por Shi (sol), seu pai. Durante sua iniciação o Jōwai viaja ao céu para receber seus próprios wiriki, por isso quando morre seu chocalho permanece na terra, mas os wiriki voltam para o céu acompanhando seu akato. (De Civrieux, M., 1970. P. (268).

¹⁵³⁷ DE CIVRIEUX, M., 1970. p. 41-42.

¹⁵³⁸ DE BARANDIRÁN, D., 1979. p. 802.

Cuntinamo, afluente do Padamo, que é afluente do Orinoco. Depois que concluiu sua obra, cansado de ser perseguido por odosha, voltou para kajuña.¹⁵³⁹

Como acenamos anteriormente, o povo Ye'kuana interpreta o cotidiano, os acontecimentos à luz de Watunna. A seguir veremos a história da colonização espanhola e o conflito com os Waikas sendo interpretados a partir do primeiro ciclo de criação.

A COLONIZAÇÃO ESPANHOLA E O PRIMEIRO CICLO DE CRIAÇÃO.

A colonização dos povos indígenas que habitam hoje o Estado Amazonas foi um acontecimento tardio que se deu na metade do século XVIII. Havia uma grande atração pelo cacau, um dos produtos que estava impulsionando o desenvolvimento econômico da Venezuela naquela época; também, a ameaça de invasão dos portugueses que estavam entrando pelo sul e dos holandeses que entravam pelo lado leste, levou os espanhóis ao encontro do povo Ye'kuana.

O primeiro contato como já foi dito anteriormente, foi através do Jesuíta Pe. Manuel Román em 1744. Quando desde a missão de Cabruta, no Médio Orinoco fez uma expedição até ao Alto Orinoco para comprovar a invasão dos portugueses ao espaço espanhol. A viagem durou oito meses e 11 dias. Durante todo esse tempo esteve na companhia dos Ye'kuana que tinham a fama de bons navegadores e com certeza os lugares percorridos lhes eram bem familiares. Manuel Román aproveitou para fazer um mapa de toda a zona percorrida que foi usado mais tarde pela Comissão de Limites.¹⁵⁴⁰

Os Ye'kuanas se queixaram a Manuel Román das invasões dos portugueses que entravam através dos rios: “*Negro, Cababuri, Bária, Pasimoni, Casiquiare, e chegavam até ao Alto Orinoco em busca de escravos, cacau, vainilla e zarzaparrilla*”.¹⁵⁴¹ E também das invasões de grupos Caribe aliados dos holandeses que entravam através dos rios: “*Ventuari, Erebató, Caura, Paragua, Caroni, Uraricoera, Rio Branco, Takutú, Rupununi-Esequibo*”.¹⁵⁴² E os levavam como escravos para suas comunidades como também para os holandeses em troca de mercadorias. Manuel Román fez amizade com os Ye'kuana e lhes prometeu solucionar os problemas das invasões.¹⁵⁴³ A partir de então todos os espanhóis que apareceram foram identificados como Yaranavi que significava bom, rico, possuidor de bens materiais, gente de Wanadi em quem podia confiar.

Em 1758 já estava consolidada a fundação do povoado San Fernando de Atabapo como sede da Comissão de Limites. E supomos que os Ye'kuana visitavam esse povoado porque foi através deles que o então Governador José Solano soube da existência de cacau na região em que habitavam.

Também em 1758 Francisco Fernández Bobadilla foi enviado ao Alto Orinoco, Padamo e regiões circunvizinhas pelo Governador General José Solano que residia em San Fernando de Atabapo. Para certificar a informação da existência de cacau e ver a possibilidade de construir um forte na entrada do rio Casiquiare para barrar as invasões dos portugueses.

No ano seguinte 1759, outra expedição saiu em busca do contato com os Ye'kuana com a finalidade de ver a possibilidade da extração de cacau, convencer os Ye'kuanas a viver reduzidos e também para escolher na entrada do rio Casiquiare um lugar livre de inundações para construir um forte militar. Desta vez o porta-voz do Governador foi o sub-tenente Díez de la Fuente.

Ao chegar à beira do rio Yguapo um afluente do rio Orinoco já em território Ye'kuana, Díez de la Fuente se acampa e envia mensageiros ao cacique da aldeia mais próxima. O cacique wasaja recebe com agrado o convite para uma conversa, como prova de aceitação envia a yaranavi: beijú, banana e carne de caça assada. E convoca os caciques da região para uma reunião com o Capitão espanhol.

¹⁵³⁹ Ibid. p. 802-803.

¹⁵⁴⁰ Ibid. p. 751-755.

¹⁵⁴¹ Ibid. p. 747.

¹⁵⁴² Ibid. p. 747.

¹⁵⁴³ Ibid. p. 751-755.

No dia 14 de janeiro de 1760, acontece a esperada reunião e Díez de la Fuente lhes pediu que reconhecessem a autoridade do Rei da Espanha e que se reunissem em redução. Responderam-lhe que a resposta a daria mais tarde só depois de consultarem os caciques que não estiveram presentes. O Capitão espanhol conquistou a amizade e a confiança dos Ye'kuana que o acompanharam às cabeceiras do rio Padamo para ver os cacauais e encontrar com os caciques que não estiveram na reunião. Na aldeia do cacique Wadena foi acolhido com festa e este mandou construir um grande rancho para que se hospedassem, que serviu também de espaço para a reunião. Antes de começar a reunião Díez de la Fuente lhes distribuiu presentes: “*facção, contas de vidro, fazenda*”. Com isso certamente aumentou a admiração por yaranavi que durante a reunião lhes disse que:

“Tinha vindo dizer-lhes em nome do grande Capitão Solano e do Rei da Espanha que sentiam muito pelas agressões que estavam sofrendo dos caribes que instrumentalizados pelos holandeses escravizavam seus filhos e mulheres, como também pelos portugueses e Indígenas do Rio Negro e do rio Casiquiare. Avisava-os que para conter a ousadia dos inimigos iam construir uma fortaleza na boca do rio Casiquiare, com artilharia e soldados para defendê-los para que pudessem viver com toda confiança, segurança e sem medo. E que fossem viver em povoados juntos com espanhóis”¹⁵⁴⁴.

Aceitaram a proposta e se puseram de acordo em avisar todos os demais Ye'kuana. Com essa reunião ficou formada a aliança entre Ye'kuana e espanhóis que representou a possibilidade de libertação de duas forças opressoras: uma que vinha da direção leste: os holandeses e caribes e outra que vinha do sul: os portugueses com seus aliados indígenas. No dia seguinte 01 de fevereiro de 1760 Díez de la Fuente acompanhado pelo Capitão wadena caminhou pelos cacauais e comprovou que eram silvestres, então deu as instruções ao cacique Wadena sobre a próxima colheita.

Logo foi construído o forte militar “Buena Guardia” na entrada do rio Casiquiare, de propósito o fizeram perto de uma aldeia de indígenas Urumanabi e Manóas para que servissem os soldados.

Em 1761 Díez de la Fuente voltou ao Alto Orinoco com o objetivo de fundar a Esmeralda, uma redução que seria uma Vila de povos mistos Ye'kuanas, outras etnias e espanhóis, perto do forte Buena Guardia. Junto com os caciques Wasaja e Wadena e dezenas de famílias começaram a construção da redução. No dia 14 de novembro de 1761 Díez de la Fuente recebeu a notícia de sua transferência para a Espanha. E deixou a construção da Vila Esmeralda sem ter concluído.

Em 1764 foi fundada a Vila de Angostura, num ponto estratégico para frear a entrada dos holandeses, que passou a ser também a sede do Governador. Foi construída sobre um monte rochoso onde o rio se apresenta mais largo, por isso recebeu o nome de Angostura que no espanhol é derivado da palavra angosto. Com a mudança da sede do Governador para Angostura, San Fernando de Atabapo ficou abandonada.

Em 1764 Iturriaga na condição de Governador enviou Francisco Fernandez Bobadilla desde a recém fundada Angostura para ver como andava o projeto de construção da Vila La Esmeralda. Temos indicações que a construção não seguiu em frente, pois muitas famílias Ye'kuana tinham voltado para suas comunidades de origem.¹⁵⁴⁵ Bobadilla ouviu queixas sobre os ataques dos Caribes e holandeses, assim lhe disse um Ye'kuana:

“Olha wañe (cunhado) os caribes me pegaram com meus dois filhos e minha mulher e outras pessoas também, mataram minha mãe e muitas outras pessoas, depois nos levaram ao rio Caura onde eles tinham sua comunidade; lá estive lhes servindo por muito tempo: fui ao Esequibo várias vezes para vender meus parentes (Ye'kuanas); e com medo que fizessem o mesmo comigo ou me matassem, porque são muito cruéis me escapei”¹⁵⁴⁶.

¹⁵⁴⁴ Ibid. p. 756.

¹⁵⁴⁵ Ibid. p. 751-764.

¹⁵⁴⁶ Ibid. p. 762.

O dia 6 de agosto de 1764 Bobadilla voltou à Angostura acompanhado de alguns caciques Ye'kuana. Certamente conhecer Angostura terá sido uma grande descoberta, foi descobrir a origem do ferro, da fazenda e das contas de vidro.

Em 1766 morre Iturriaga e foi substituído por Centurión que governou de 1766 a 1777. Sua política foi formar em toda a região vilas de povos mistos: indígenas e espanhóis para a assimilação hispânica. Sua política trouxe graves conseqüências para os povos indígenas.

Em março de 1767 Díez de la Fuente voltou à Esmeralda enviado por Centurión com a finalidade de construir a famosa Vila de povos mistos.¹⁵⁴⁷ Conseguiram reunir um total de 3000 indígenas entre eles os povos: “Ye'kuana, Wainavis, Catarapena, Macos”.¹⁵⁴⁸ Não demorou muito e já estavam construídos: “casas, igreja de pedra, casa do missionário e a casa forte também de pedra”.¹⁵⁴⁹ A Vila de povos mistos foi chamada de Missão de São Francisco da Esmeralda. Depois de tudo pronto chegaram os Capuchinhos para catequizar os indígenas. Fundam-se mais duas missões em território Ye'kuana que serão também atendidas pelos Capuchinhos: San Félix no baixo rio Padamo e Santa Gertrudis no alto rio Padamo. Em 1773 os habitantes das duas missões somavam 335 habitantes. Tinha 17 casa e 58 roças.

A imagem positiva que tiveram dos espanhóis mudou completamente quando foram viver na redução Esmeralda, onde foram forçados a trabalhar e submetidos a uma catequese que demonizava suas expressões religiosas. Os Ye'kuana e outros grupos reduzidos responderam com toda fúria a essa situação depois da construção da Estrada Esmeralda – Angostura.

Como parte do desenvolvimento da região Díez de la Fuente executou o projeto de abrir uma estrada Esmeralda-Angostura metade terrestre, metade fluvial. Assim os 1600 km numa viagem só por água passariam a ser 800 km. Os indígenas entre eles os Ye'kuana foram obrigados a trabalhar nas construções desses acampamentos, a morar com os espanhóis e a trabalhar para eles. No percurso foram construídos 30 acampamentos, alguns eram vilas de povos mistos,¹⁵⁵⁰ como veremos a seguir:

“1. SAN FRANCISCO DE LA ESMERALDA

2. hurichahani

3. Kilawena

4. Wahama

5. Inamaho

Do acampamento Ihurichahani até o Inamaho foi pelo rio Iguapo e parte do pé da montanha Marawaca.

6. Mariwihane no Padamo

7. Santa Gertrudis do Alto Padamo

8. Matahi

9. Kowimena

10. Dudejamahe

11. Machahure

12. Aurichaha

13. Tuhudi-Tuhudi

De Matahi a Tuhudi-Tuhudi foi ao longo dos rios Hacha e wesete.

14. waramamu-none

15. Terihiaja

16. Shanamahado

17. Periquita

18. Rio Ventuari

De waramamu-none ao Ventuari pelo morro Parú

19. Waiketuna: Serra da Anta.

20. Koitinama: Alto afluente do Erebató

¹⁵⁴⁷ Ibid. p. 763.

¹⁵⁴⁸ Ibid. p. 764.

¹⁵⁴⁹ Ibid. p. 764.

¹⁵⁵⁰ Ibid. p. 764 – 766.

21. San Vicente de Erebató, na entrada do Erebató com o Caura: Com 50 famílias de espanhóis e indígenas.
 23. Inmaculada Concepción Del Caura: enfrente de São Luis, para proteger a navegação do Caura contra as invasões dos caribes: 50 famílias espanholas e indígenas.
 24. Puerto Del Rio Paulo: afluente direito do Caura, Com 17 famílias espanholas e indígenas.
 25. Pueblo de Guaypa: Na metade do trajeto terrestre entre os nascimentos do rio Paulo e do rio Aro.
 26. Pueblo de Tapia no rio Aro
 27. La Carolina
 28. Guarátaro: a esquerda e perto da La Carolina.
 29. Orocopiche
 30. ANGOSTURA
- Em cada acampamento havia construções em madeira, com armazém, quartos e cozinha”.¹⁵⁵¹

Todos esses projetos realizados por Díez de la Fuente foram financiados pelo Rei da Espanha Carlos III que lhe deu 6.000 pesos quando voltou da Espanha. Depois de todas essas construções Díez de la Fuente foi transferido para Quito como Governador da Província de Quixos e Mocas. Em seu lugar ficou o fiel sub-tenente de Centurión o Capitão Antonio Barreto que veio de Cumaná.

O Capitão Barreto veio com o firme propósito de levar a Esmeralda ao padrão de Vila e para isso trouxe os criollos (venezuelanos não indígenas) para conviver com os indígenas. Chegou também com o objetivo de continuar a obrigação ao trabalho, a domesticação e catequização dos indígenas.

Era evidente a revolta entre os indígenas, pois até o Governador Centurión temia uma rebelião que logo se concretizou. Foi desde o Alto Cuntinamo que os Ye’kuana juntamente com outros grupos indígenas organizaram um enfrentamento contra os espanhóis, destruíram com fogo 19 dos 30 acampamentos.¹⁵⁵² Com estes acontecimentos os espanhóis se foram, deixando suas fundações abandonadas.

A seguir veremos a narrativa do primeiro ciclo de criação resignificando os acontecimentos acima e ao mesmo tempo agregando à Watunna uma nova narrativa.

KAJIURU

Depois de Wanatu nosso primeiro ancestral. Wanadi fez outras gentes, outras casas. Em Maipures, nas margens do rio Orinoco; Ele fez os fañuru, os espanhóis. Não teve tempo de construir casa para eles porque Odosha seu inimigo chegou. Odosha falou aos Fañuru, os homens brancos que estavam tristes porque não tinham casa: Wanadi é mau, Ele os fez pobres, os deixou sem casa. Agora fez uma casa bem bonita para outro povo, rio abaixo. Isso não está bem. Vocês devem fazer guerra contra eles para tomar suas casas. Vocês devem matar a Wanadi.

Quando os Fañuru escutaram a Odosha, marcharam em seguida para Marakuhaña e espancaram os Winavi com paus, os mataram e ficaram com a aldeia deles.

Foi assim que começou a guerra, a injustiça, o roubo. Então veio a maldade. Os fañuru deram ouvidos a odosha e deixaram de ser gente de Wanadi. Kajiuru era o capitão deles. Odosha o mandou contra Wanadi.

Wanadi estava em sua Comunidade Kushamakari quando chegaram Kajiuru e sua gente. Vinha de Karakaña para buscá-lo. Pegaram-no, o amarraram e o levaram preso para Karakaña.

¹⁵⁵¹ Ibid. p. 766-767.

¹⁵⁵² Ibid. p. 767-770.

Vieram muitos soldados. Eles tinham algo para matar chamada pólvora. Queriam matar a Wanadi, mas ele soprou sobre a pólvora e formou uma nuvem. Ficaram como cegos; depois não houve mais pólvora. Pensaram: que fazemos? Aquele homem é forte. Como matá-lo?

Muito tentaram. Veio um, outro, outro, outro a matá-lo. Não podiam. Depois chegaram juntos muitos soldados, o rodearam. Quando chegaram, Wanadi sonhou com uns animais desconhecidos. Primeiro com porcos. Em cada casa de Karakaña havia soldados escondidos. Wanadi pensou: vacas, gado. Em gado os transformou. Foi à outra casa. Estava cheia de soldados. Abriu a porta, sonhou: cavalos. Não saíram soldados, mas cavalos. Assim em outra, outra, em todas as casas. Quase não ficou gente nem soldados. Só havia rebanhos, porcos, vacas, cavalos. Então, os Fañuru tiveram logo muitos animais descendentes daquelas pessoas.

Outros soldados se salvaram, se esconderam. Não eram muitos. Kajiuru saiu com eles e o pegaram de surpresa. Agora saíram outros homens escondidos, chamados Frades, Missionários.

- Quem es? Perguntaram-lhe. De onde vens? Quem é teu pai?

- Sou Wanadi. Respondeu. Venho de Kajuña. Meu pai é Wanadi.

Os Frades não gostaram de como ele respondia. Então lhe disseram: é um embusteiro! Não es Wanadi. Es odosha.

Sou Wanadi. Disse-lhes outra vez. Wanadi iñedi, filho de Wanadi. Sou mensageiro, espírito do Outro Wanadi. Ele me mandou aqui como chefe. Mentira! Por essa mentira vamos te matar.

Então lhe bateram com chicotes de cipó, perguntando: De quem é este povoado, estas casas? De quem é esta terra?

Tudo é meu. Disse Wanadi. Eu fiz tudo isso e a vocês também.

Embusteiro! Tudo isso é nosso, nada é teu, por isso vamos te castigar. E lhe bateram outra vez.

Kajiuru disse: Bom, com pólvora não o matamos. Agora tentemos outra vez.

Mandou buscar um pau para pendurá-lo. Tinha a forma de uma furquia. Kruza ake, pau de cruz, assim o chamavam. Quando trouxeram Kruza ake, o cravaram com pontas de ferro. Assim não escapará, pensaram. Está feito! Disseram. Agora o deixamos em um caminho até que morra. Bom! Disse Kajiuru: Agora vai morrer. Kajiuru também era forte, sabia muito, ele não gostava de Wanadi. Chamou a wamedí, o galo e o mandou ao monte a vigiar Kruza ake, a avisar quando Wanadi morresse. Wanadi morreu. Assim debes cantar lhe disse Kajiuru.

Ficaram esperando o galo cantar em karakaña. De madrugada o galo cantou, avisou: wanadi nõtama! Wanadi se foi. Assim cantou o galo. Não cantou a morte, cantou: Se foi. Nada mais.

Kajiuru, os Frades, os soldados, vieram a ver o que se passava. Olharam Kruza ake: ali estava pendurado Wanadi. Não se mexia. Estava morto. Ali estava. Aqui está. Disseram. O galo continuava cantando; cantava: Wanadi se foi. Não foi. Diziam eles, repreendendo o galo. Aqui está. Wanadi se foi. Assim cantou o galo três vezes. Cala-te. Disse Kajiuru. Es um mentiroso. Não prestas para avisar.

Wanadi estava como morto. Era engano: já tinha ido embora. Havia tirado seu espírito do corpo. E tinha voltado a Kushamakadi. O galo sabia. Os Frades, os Fañuru não sabiam. Wanadi só deixou seu corpo pendurado como uma casca vazia. Ele tinha voltado a Kushamakadi. O galo não cantou mais. Castigaram-no a golpes e pauladas.

Quando Wanadi chegou, seu sogro e Kaweshawa sua esposa se alegraram. Chamaram todo o povo. Gritavam: Wanadi não morreu. Muita gente chegou de outras aldeias para celebrar.

Em Karakaña, os Fañuru não o procuraram mais. Matamo-lo. Diziam os Frades. Não era Wanadi. Era odosha. Castigamo-lo a golpes, a pauladas.

Guardaram Kruza ake como prova, como sinal. Isso é uma recordação. Depois fizeram muitas cruces para mostrar para as pessoas, dizendo: Neste pau, morreu.

Eles não sabiam, não sabem. Dizem que o mataram. Não é verdade; não puderam.
Ele os enganou para livrar-se deles.¹⁵⁵³

Segundo a narrativa, o mesmo Wanadi que criou o povo Ye'kuana, criou também os espanhóis. Estes foram bons no princípio, porém ao escutarem os conselhos de Odocha deixaram de ser gente de Wanadi. No cotidiano a palavra fañuru é usada para caracterizar a maldade de uma pessoa. É comum quando uma criança chora para fazê-la calar a mãe diz: "está vindo fañuru". Assustada, a criança olha ao redor e pára de chorar.

Quando os criollos (venezuelanos não indígenas) cometem maldades e injustiças contra os Ye'kuana, perdem a denominação criollo e ganha a de fañuru.

A GUERRA CONTRA OS WAIKAS E O PRIMEIRO CICLO DE CRIAÇÃO.

A informação mais antiga que temos a respeito da relação dos Ye'kuana com os Waikas é de 1838, ano em que Robert Schomburgk realizou uma expedição desde a Guayana Britânica em direção ao Alto Orinoco através do rio Merevari (alto Caura) y Padamo. Em seu relato de viagem observou que grupos de Waikas estavam invadindo o território Ye'kuana empurrando-os em direção norte.

A situação foi resolvida entre 1939-1940. Depois de vários ataques dos Waikas contra aldeias Ye'kuana nas regiões do Alto Ventuari, Erebató e Caura um cacique chamado Kalomera do Alto Erebató organizou com todas as comunidades afetadas um ataque contra os Waikas. Os Ye'kuana venceram o enfrentamento conhecido por eles como "a guerra contra os Waikas", pois tinham como armas aracuzá (espingarda), enquanto os Waikas lutaram com flechas. Às regiões dos rios Ventuari, Erebató e Caura os Waikas só voltaram 10 anos mais tarde, mas na subordinação econômica-laboral¹⁵⁵⁴ que permanece até os dias atuais.

Os Waikas daquele tempo são hoje os conhecidos Sanemá que são subordinados aos Ye'kuanas. São também os Yanomami que permaneceram em seu próprio território e com quem atualmente não existe nenhuma hostilidade.

O conflito com os Waikas foi interpretado à luz da narrativa do primeiro ciclo de criação. O culpado dos ataques foi Odocha. Ele enganou os Waikas que lhe obedeceram pensando estar obedecendo a Wanadi, aquele quem os havia criado. Como veremos a seguir.

SHIDISHANA

"Wanadi pegou terra vermelha; soprou fumaça de tabaco, fez cantar os wiriki de seu chocalho. Agora fez Shidishana, os indígenas Waikas – Yanomami. Esse povo foi bom, no princípio, quando Wanadi lhes soprou vida. Fez casa grande para eles na beira do rio Orinoco. Um dia Odocha chegou disfarçado de Wanadi na casa de Shidishana e disse: cheguei, sou Wanadi. Agora sereis fortes e sábios. Lá em Wanaiojödö, monte Guanayo, mora um Jöwái (Xamã). Seu nome é Mamaku. Tem muitos poderes. Si vocês o comerem, sereis sábios e poderosos. Mamaku não era Xamã bom, era mau, feiticeiro. Quando o comeram, Shidishana ficou louco. Conservou sua forma humana, mas seu espírito se converteu em animal. Como animal se movimentavam, como animais pensavam. Perdeu a inteligência. Esconderam-se no mato, despídos; já não sabiam fazer nada mais do que matar e roubar aos verdadeiros seres humanos. Assim ficaram seus descendentes. Andam sem tanga, não constroem casas, não tem redes, sebucanes, cestas, cerbatanas, canoas. Por isso vem nos roubar porque nada têm a nos dar em troca de nossas coisas. Não cultivam, só comem carnes e frutas silvestres. Pegam o que vêem. Quando comeram Mamaku, vieram roubar e matar nossos avós. Nossos avós os perseguiram no mato para os castigar e resgatar as mulheres que lhes tinham roubado. Procuraram suas casas, suas aldeias, mas não tinham. Como porcos do mato viviam. Nossos avós os surpreenderam de noite, com as mulheres que haviam roubado. Os flecharam, os dispararam. Eles se escaparam e se reuniram

¹⁵⁵³ Ibid. p. 204-206.

¹⁵⁵⁴ DE BARANDIRÁN, D., 1979. p. 787-789.

outra vez. Nossos avós colocaram fogo em uma casa de cupim e jogaram neles. Todo o bosque se encheu de fumaça; os shidishana choravam, tossiam e soltaram as mulheres”¹⁵⁵⁵.

Esta narrativa constantemente é atualizada no cotidiano da vida do povo Ye’kuana, através da relação com o povo Sanemá. Estes são considerados inferiores, brigões, ladrões, como animais. Pois perderam a humanidade depois que comeram mamaku. Podemos perguntar o que está por baixo desse olhar sobre os Sanemá? Para os Ye’kuana a agressividade expressa nas brigas, o roubo de alimentos nas roças alheias são próprios de animais. Este é o motivo pelo qual o povo Sanemá é considerado inferior.

Na tabela a seguir destacaremos os elementos do primeiro ciclo de criação que permanecem nas narrativas que interpretam a colonização espanhola e a guerra contra os Waikas.

Primeiro ciclo de criação

O primeiro Wanadi daqui se chamava Seduje Wanadi era inteligente. Quando chegou fez gente, o povo antigo. Quando nasceu aquele espírito, cortou seu umbigo e enterrou a placenta ela apodreceu e apodrecendo nasceu um homem feio e mau coberto de pelos como um animal. Era Odosha Não deixou em paz a Seduje Wanadi. Odosha ensinou as pessoas que acabavam de nascer a matar. Havia um homem pescando, tinha pegado muitos peixes. Odosha disse aos outros: se o matais, tereis muitos peixes. O mataram. Odosha se alegrou. Elas foram transformadas em animais como castigo.

Kajiuru

Depois de Wanatu nosso primeiro ancestral. Wanadi fez outras gentes, outras casas. Em Maipures, nas margens do rio Orinoco; Ele fez os fañuru, os espanhóis. Odosha falou aos Fañuru, os homens brancos que estavam tristes porque não tinham casa: Wanadi é mau, Ele os fez pobres, os deixou sem casas. Isso não está bem. Vocês devem matar a Wanadi. Os fañuru deram ouvidos a odosha e deixaram de ser gente de Wanadi. Kajiuru era o capitão deles. Odosha o mandou contra Wanadi.

Shidishana

Wanadi pegou terra vermelha; soprou fumaça de tabaco, fez cantar os wiriki de seu chocalho. Agora já Shidishana, os indígenas Waikas – Yanomami. Esse povo foi bom no princípio. Um dia Odosha chegou disfarçado de Wanadi na casa de Shidishana e disse: cheguei, sou Wanadi. Agora sereis fortes e sábios. Lá em Wanaiojödö, monte Guanayo, mora um Jöwai (Xamã). Seu nome é Mamaku. Tem muitos poderes. Se vocês comerem, sereis sábios e poderosos. Mamaku não era Xamã bom, era mau, feiticeiro. Quando o comera Shidishana ficou louco. Como animal se movimentavam, como animais pensavam. Perdeu a inteligência. Esconderam-se no mato, despidos; já não sabiam fazer nada mais do que matar e roubar aos verdadeiros seres humanos. Assim ficaram seus descendentes. Quando comeram Mamaku, vieram roubar e matar nossos avós.

O primeiro elemento presente nas três narrativas é a existência de uma divindade criadora, tudo que cria é bom. No primeiro ciclo de criação uma divindade vinda de Kajuña chamada Seduje Wanadi é criadora do ser humano, fez o povo antigo. Na narrativa Kajiuru fez os espanhóis e em Shidishana fez os indígenas Waikas ou Yanomami.

Um segundo elemento é a figura de Odosha que é o oposto das divindades vindas de Kajuña. Cumpre o papel de destruidor das obras realizadas pelas divindades. No primeiro ciclo ensinou as pessoas que acabavam de nascer, a matar. Em Kajiuru convenceu os espanhóis que Wanadi era mau e que deveriam matá-lo. Em Shidishana disfarçado de Wanadi os convenceu a comer mamaku para serem fortes e sábios.

Um terceiro e último elemento são as conseqüências das obras realizadas pelas divindades serem destruídas por Odosha. No primeiro ciclo de criação a terra era continuação de Kajuña (um paraíso), as pessoas criadas para habitá-la eram boas, gozavam da mesma paz que os kajuñano. Porém ao seguir as instruções de Odosha, de matar para adquirir muitos peixes, foram transformados em animais. Em Kajiuru deram ouvidos a Odosha, por isso deixaram de ser gente de Wanadi. Em Shidishana, obedeceram a Odosha pensando que este era Wanadi. Desde então

¹⁵⁵⁵ DE CIVRIEUX, M., 1970. p. 201-202.

perderam a humanidade, de humano só ficou a aparência, porque na realidade pensam e agem como animais.

Percebemos que a estrutura do primeiro ciclo de criação está presente no segundo e terceiro ciclos como também na narrativa Kajiuru e Shidishana.

ESTRUTURA

Força criadora ← Força destruidora → Conseqüências

Existe uma força criadora representada nas divindades vindas de Kajuña; uma força destruidora representada no personagem Odosha e as conseqüências quando a força destruidora vence a criadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de tudo consideramos a complexidade de Watunna. Pois as narrativas apresentadas são como uma gota d'água dentro do oceano diante da amplitude de seu conjunto. O nosso ensaio foi apenas uma pincelada na tentativa de compreender como os Ye'kuana interpretam os acontecimentos a partir de sua própria tradição.

É evidente a importância de Watunna para os Ye'kuana. É Watunna que os caracteriza, lhes permitem diferenciar de outros povos, ou seja, sem Watunna não existe Ye'kuana.

O fato de interpretarem a colonização espanhola e a guerra contra os Waikas a partir de Watunna nos revela a habilidade que têm de ye'kuanizar os elementos externos. Por isso, o tema "perda de identidade" não cabe aos Ye'kuana porque ao fazerem uma interpretação desde dentro fortalece a identidade do grupo.

A colonização espanhola e a guerra contra os Waikas foram interpretadas a partir da narrativa do primeiro ciclo de criação. Por isso, supomos que para compreender o universo religioso Ye'kuana é necessário aproximar-se de Watunna.

Percebemos que os três ciclos de criação são chaves que nos permitem compreender de modo mais amplo o universo Ye'kuana. A estrutura das narrativas representa o modo pelo qual os Ye'kuana formatam a realidade.

Pelo fato da narrativa do primeiro ciclo de criação, de kajiuru e shidishana serem resignificados na vivência do dia a dia, podemos afirmar que o cotidiano da vida dos Ye'kuana é vivido desde Watunna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE CIVRIEUX, Marc. **Watunna: un ciclo de creación en el Orinoco**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

DE BARANDIARÁN, Daniel. **Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Maquiritare**. Caracas: Montalbán, 1979.

SINCRETISMO RELIGIOSO POTIGUARA

Eliane Silva de Farias ¹

Almir Batista da Silva ²

Lusival Antonio Barcellos ³

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar o sincretismo religioso existente entre os indígenas Potiguara que habitam no litoral Norte do Estado da Paraíba. Trata-se de um povo que tem uma população de aproximadamente, 15 mil habitantes, distribuídos em trinta e duas aldeias. Durante o ano inteiro existem festas sacras de matriz indígena, africana, cristãs, dentre outras, perfazendo um contexto variado de sincretismo religioso e ecumênico. Os índios professam diversos credos, mas cultivam sua devoção nos elementos que emanam da natureza, denominados por eles de “crença tradicional”. Trata-se de estudo etnográfico, com abordagem prioritariamente, qualitativa, que está sendo realizada pelos mestrandos do PPGCR, da UFPB, tendo em vista a elaboração de suas dissertações, focada na problemática indígena.

Palavras-chave: Índio Potiguara. Sincretismo. Religioso.

1 INTRODUÇÃO

As pesquisas recentes mostram que o ser humano tem um desejo de contemplar o transcendente independente de sua descendência ou etnia. Em todos os povos pesquisados essa temática está sempre presente. E o que faz as pessoas recorrerem a essa dimensão? Uma das hipóteses é porque a pessoa se sente desprotegida frente aos perigos, as catástrofes naturais, as intempéries e aos mistérios da vida.

O povo indígena está dentro desse contexto. Desde século XVI, com a chegada dos europeus na América, tem-se registro que a população que aqui habitava realizava diferentes práticas religiosas (BARCELLOS, 2005). Cada povo apresentava uma riqueza extraordinária de ritos, com seus mitos, suas celebrações e uma espiritualidade bem específica. Com o processo de colonização houve uma mudança drástica na sociedade por causa da chegada de diferentes povos vindo da Europa e da África. Vários estudiosos mostram como foi o encontro multifacetado dessas etnias, dos ritos e de conflitos gerando uma grande miscigenação entre o índio, o branco e o negro (OLIVEIRA FILHO, 1988).

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba.

E-mail: eliafarias@hotmail.com

² Mestrando do programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba

E-mail: almirtupi7@gmail.com

³ Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões e do Departamento de Educação do CCAE, da Universidade Federal da Paraíba.

E-mail: lusivalb@gmail.com

O indígena em seu mundo, vivência uma relação singular com a natureza manifestando sua espiritualidade, suas crenças no contato com o divino, dimensionando para o sagrado que está impregnado em todo seu ser. Nessa grandeza espiritual é natural que depois de cinco séculos de imposição e de evangelização cristã esses povos professem outros credos além do seu tradicional.

Esse estudo está focado no povo indígena Potiguara da Paraíba que residem no litoral norte da Paraíba e tem o objetivo investigar toda riqueza presente na religiosidade Potiguara. No movimento de pesquisador de ver, ouvir e escrever percorremos todos os eventos que acontecem nas aldeias para uma fundamentação maior da pesquisa empírica. Conforme Oliveira (2006, p.18),

[...] chamar a atenção para três maneiras [...] de apreensão dos fenômenos sociais, tematizando-as [...] como algo merecedor de nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção do conhecimento. Tentarei mostrar como *o olhar, o ouvir e o escrever* podem ser questionados em si mesmos, [...] esses *atos cognitivos* delas decorrentes assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é como tais atos que logramos construir nosso saber.

Assim, aguçando a sensibilidade no controle do ver, ouvir e escrever a apreensão dos dados de nosso estudo será colhidos e produzidos com mais eficácia. Essa pesquisa de está sendo desenvolvida desde setembro de 2009, em meio a este povo que tem revelado uma complexidade e sabedoria na realização de suas práticas religiosas, dentre as quais podemos citar a novena dedicada aos caciques Potiguara, na igreja de nossa Senhora do Guadalupe, na Aldeia do Forte, Baía da Traição. Naquela noite, os índios Potiguara, realizaram uma celebração bem diferente das que normalmente acontecem nos novenários católicos. Todos trajados, com grande respeito, entraram na igreja tocando e cantando as músicas que são utilizadas no ritual do Toré. Em seguida, se celebra todo ritual da novena católica. A celebração foi presidida pelos caciques das várias aldeias circunvizinhas, mas contou com a presença de diversas lideranças Potiguara, além de vários indígenas de todas as idades.

O ritual da novena é um momento onde há toda uma comunhão da comunidade indígena na busca do sagrado, invocando o pai Tupã e a santa padroeira Senhora de Guadalupe para agradecer as graças recebidas e para pedir bênçãos das mais diversas naturezas.

Estudar o fenômeno do sincretismo religioso Potiguara é um tema instigante por que o encontro das religiões e a dinâmica decorrente da aceitação das práticas católicas junto com a preservação das tradições indígenas, traz muitos elementos para serem investigados.

2 O POVO POTIGUARA

A história do povo Potiguara é reconhecida por muita opressão, luta, resistência e pela autodeterminação de não se deixar destruir pela sociedade dos não índios. Potiguar é a denominação dada aos povos indígenas de língua Tupi, que habitavam o litoral do Nordeste brasileiro desde a chegada dos europeus. O termo Potiguar é de origem tupinambá, com diversas traduções adotadas pelos pesquisadores, como: comedores de camarão (MONEEN; MAIA, 1992), comedores de bosta (SAMPAIO, 1987) e mascadores de fumo (PINTO, 1935). De acordo com Barcellos (2005, p. 42),

Na Paraíba, ocupavam todo o Vale do rio Mamanguape, do litoral até a atual Serra da Raiz (na época, Serra da Cupaoba). De acordo com Baumann (1981), os índios possuíam aldeias na *terra do caju azedo*, também conhecida como *Acakutibiró*, hoje, baía da Traição.

Os Potiguara, atualmente habitam os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, no Litoral Norte da Paraíba, chegando a ocupar uma área de aproximadamente 35.000 hectares, segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), contam uma população de 15.000 mil pessoas, distribuídos em 32 aldeias. Segundo Barcellos (2005, p. 60), “As aldeias, no atual contexto Potiguara, são os povoados que existem em toda a área indígena, independente da quantidade de pessoas existentes, tendo como representante local uma liderança chamada Cacique.” As aldeias são constituídas por uma quantidade de casas sem que tenha um número determinado, geralmente casas bem simples de tijolos ou taipa onde abriga as famílias indígenas.

Em cada aldeia existem diferentes maneiras de praticar seus rituais religiosos, e na sua grande maioria são cristãs. Em todas elas existem duas ou mais igrejas (templos) com diferentes

práticas religiosas, tendo também números variados de participantes. O quadro abaixo revela os santos padroeiros da igreja católica:

ALDEIA	PADROEIRO(A)
Caieira	Santa Edvirgens
Camurupim	Santa Luzia
Cumarú	São José
Estiva Velha	Santo Antônio
Forte	N. Sr ^a Guadalupe
Galego	São João
Grupiúna	N. Sr ^a Conceição
Jacaré de César	Nossa Sr ^a Conceição
Jacaré S Domingos	São Domingos
Jaraguá	São Sebastião
Lagoa Grande	São Miguel
Laranjeiras	Santa Ana
Monte - Mór	N. Sr ^a Prazeres
São Francisco	N. Sr ^a Conceição
São Miguel	São Miguel
Silva de Belém	N. Sr ^a Conceição
Tramataia	São Sebastião

No período dos séculos XIX e XX a tentativa de estagnação das culturas indígenas com a Lei de Terras (1850), este povo continuou firme nos seus propósitos. Referindo-se ao século XIX, Cunha (1992, p.133 apud Barcellos, 2005, p. 46) afirma que “[...] a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras.” E a partir de 1980, se reafirmam como etnia indígena em uma sociedade que por todos os tempos negou a sua existência. O desafio é a contínua afirmação da indianidade, valorização da cultura tradicional e religiosa como parte integradora da identidade brasileira. Assim, um dos principais elementos de sua auto-afirmação são as práticas religiosas como o ritual do Toré e as festas dos santos padroeiros.

2.1 A ALDEIA FORTE

Faremos uma pequena contextualização da aldeia Forte, lócus do ritual estudado. O contingente populacional é de 462 índios segundo os dados da FUNAI. A aldeia está localizada no município de Baía da Traição uma das mais belas praias do litoral norte paraibano. Muito visitada por sua beleza natural e pela curiosidade dos turistas em conhecerem a população indígena, pois ainda preservam muitas de suas tradições. A aldeia é liderada por um cacique local, podendo ser homem ou mulher. Não existe um período determinado para se cumprir um mandato, podendo ficar na função por vários anos ou por apenas alguns dias. Tudo vai depender do seu compromisso e desempenho, enquanto representante do seu povo e da sua aceitação no meio dos índios (BARCELLOS, 2005).

A aldeia é cortada por uma estrada de terra que dá acesso as aldeias do Galego, São Francisco, Lagoa do Mato, Cumarú e Silva de Belém. Sua população vive economicamente da agricultura de subsistência, do cultivo da cana-de-açúcar e da pesca. Lá encontramos o posto de apoio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que promove as políticas indigenistas. Possui escola até a primeira fase do Ensino Fundamental. Os estudantes da segunda fase se deslocam através de ônibus municipal, a pé ou de bicicleta para a Escola de Educação Diferenciada Indígena Pedro Poti, na aldeia São Francisco ou nas escolas municipais na cidade de Baía da Traição. Essa aldeia é o núcleo atual onde estão as principais lideranças indígenas Potiguara e tem, não só divergências internas, mas também discordâncias partidárias acirradas e de disputa entre grupos familiares tradicionais: os Cassianos e os Gomes (PALITOT, 2005).

A atual igreja de Nossa Senhora do Guadalupe, teve sua construção iniciada em agosto de 2003, com a participação efetiva da comunidade, tendo o incentivo muito especial da Irmã Juvanete Justino dos Santos, freira da Congregação das Dorotheias e missionária representante do Conselho Indígena Missionário (CIMI). A irmã, com seu carisma e liderança, estimulou os indígenas a colaborarem na construção da igreja e conforme relato de Barcellos (2005), as divergências partidárias foram apaziguadas e, em 15 meses, o Santuário estava construído.

3 SINCRETISMO POTIGUARA

A concepção de sincretismo traz a idéia de mistura, de mutação de desvio de identidade. Sincretismo palavra que vem (do grego συγκρητισμός, originamente “coalização dos cretenses”, composto de σύν “com, junto” e Κρήτη “Creta”) é uma fusão de doutrinas de diversas origens, seja na esfera das crenças religiosas ou filosóficas. Na História das Religiões o sincretismo é uma fusão de concepções religiosas diferentes ou a influência exercida por uma religião nas práticas de uma outra. Para Manzatto (1994, p. 278), “Existem diferentes compreensão para o que seja o fenômeno do sincretismo. Todo sincretismo implica mistura; o importante, então, é ver qual o tipo de mistura que o sincretismo opera, e como essa mistura acontece.” Analisando a história das religiões no tempo, pode-se dizer que nenhuma foi imune ao sincretismo, a própria religião cristã resulta da contribuição de outras religiões, principalmente da judaica.

Examinando a formação histórica do Brasil, no caso em estudo o fenômeno do sincretismo indígena, pode-se dizer que configura-se em decorrência do processo de formação sócio-cultural. No nosso país seria inevitável, pois temos uma base de formação que conta com a influência de três elementos: o índio (nativo), o branco (europeu) e o negro(africano), e logo depois vieram os orientais e tantos outros que fomaram esse “caldeirão” étnico, cultural e religioso. Quanto ao contato entre as três culturas aqui abordadas, não poderíamos deixar de salientar que ocorreu de forma híbrida, somando aspectos característicos destas. Basta constata que o sincretismo religioso no Brasil nasce do encontro mais ou menos violento, dos universos mágicos de brancos e negros (MANZATTO, 1994)

Entre a população indígena Potiguara, observa-se que o cristianismo é muito presente, contudo isso não é suficiente, para os índios abandonem sua religião “tradicional”. Passaram-se gerações, mas a tradição milenar continua sendo perpetuada, repassada e exercitada entre eles. As formas de aproximação ou distanciamento do não-índio mudam de acordo com o contexto e com a realidade histórica. As táticas são utilizadas de acordo com conjuntura onde estão inseridos.

Entre os Potiguara há uma necessária presença de elementos que compõem o ritual do Toré na celebração da novena católico. Nesse contexto, fica patente que estamos tratando de uma celebração tributária para uma legitimação cultural e social ou mesmo ritualmente do ponto de vista devocional. Assim, o sincretismo não é simplesmente um dado observável, mas um processo sócio-cultural. Segundo Brandão (1994, p. 310),

[...] não se trata de um puro e simples sincretismo religioso, mas de uma duplicidade confessional que sugere a cada sistema de crença e culto não apenas uma função, mas a atribuição de significados a uma dimensão desigual de experiência de relações sociais e simbólicas da própria vida cotidiana.

Nesse processo ocorre uma reconstrução da religiosidade social e de identidade deste povo. Em uma rápida viagem pelo universo da cultura indígena, mais precisamente no âmbito religioso, descobre-se uma pluralidade de emoções e crenças ritualísticas. Um ponto comum era confiança em entidades que tanto podiam ser boas quanto más, equivalendo a espíritos de antepassados e dos encantados (índios do nordeste) que influenciavam o cotidiano daquela comunidade. Adeptos de crenças anímicas acreditavam que o mundo pós-morte se localizaria depois das “distantes montanhas”, sendo uma terra sem mal, onde o morto encontraria seus ancestrais (KROEMER, 2002).

O Pajé chefe religioso era o regente da comunidade, mensageiro direto daqueles entes. A quantidade de deuses era significativa, sendo que os principais elementos cultuados eram o Sol e a Lua; as divindades mais conhecidas eram Itapuã, Tupã, Jurupari e Jaci; além delas, havia o grande curandeiro, Xaramundy; Curupira, protetor das florestas; Comadre Fulozinha (como é chamada pelos índios), protetora das matas; Pai do mangue, Iara e Mãe d'água, protetores dos mangues e dos rios; a prática de ir às matas e rios invocar os espíritos para estabelecer contato com os ancestrais é uma tradição deixada pelos mais velhos, denominados “tronco velho” para os mais novos denominados “fim de rama”. Conforme ARRUTI (1995, p.77), “[...] os troncos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade- trazendo em si um passado real ou imaginário, que passa fazer de parte do presente, o informa, o justifica o organiza-, e não apenas como lembrança ou resgate.”

Dessa forma os Potiguara procuram preservar suas tradições culturais e religiosas se apoiando nos “troncos velhos”. A tradição religiosa “tradicional” é praticada de forma muito reservada por conta dos preceitos das religiões cristãs que condenam suas práticas. Percebe-se que na população indígena o sincretismo é um fenômeno bastante comum, mas os estudos quase sempre focam as religiões afro, onde é especialmente relevante na Bahia, que buscou-se adaptar nas crenças de religiões tradicionalmente africana aos rituais da fé católica religião predominante no Brasil. Prandi (2002), escreve:

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros no Brasil que cultuavam as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial.

Analisando a citação de Prandi, podemos nos reportar para os indígenas que também sofreram e vivenciaram similar situação para poderem preservar suas tradições religiosas.

Com os Potiguara, a dimensão da religiosidade católica se manifesta principalmente na grande devoção que têm aos santos padroeiros se estendendo na prática ritualística da missa, da procissão e da novena. Além destes, cultuam tradições e rituais de seus ancestrais vivendo sempre em sintonia com a natureza, com a “mãe terra”, com os espíritos dos antepassados e dos encantados, e na prática do Toré. Alguns índios em especial, desenvolveram uma espiritualidade maior e conhecem orações mais poderosas, capazes de curar doenças, quebrantes e outros males. Segundo PEREIRA (2001, p.11) e seus estudos, podemos verificar que:

Dentro das matas, à beira dos inúmeros lagos, rios, igarapés, furos, [...], ainda existem aqueles que acreditam nos deuses e demônios, nas histórias que falam de estranhas e incríveis metamorfoses de gente em bicho, [...], ainda é possível conversar com aqueles que acreditam no sobrenatural.

Analisando a citação podemos nos reportar para os Potiguara que lutam pela preservação de suas crenças tradicionais.

4. AS FESTAS SACRAS

As festas dos padroeiros, como fenômeno cultural e religioso têm sido preservadas e revitalizadas pela população indígena Potiguara, transcendendo sua visibilidade e revelando crenças e vivências demarcadas de uma identidade coletiva que por imposições do tempo estiveram adormecidas. Os Potiguara é uma população de hábitos bem simples, mas milenares e as festas dos padroeiros, tornam-se um momento de destaque no cotidiano da aldeia, além das

inúmeras outras atividades que eles realizam continuamente. A festa tem o seguinte sentido para TABORDA (1987, p.51):

“A festa é assim um distanciamento do dia-a-dia que permite olhar [...]. É uma vivência de totalidade, pois expressa dimensões abrangentes de experiência e de esperança humana: aspirações, temores, tensões, conflitos, vitórias e utopias.” Na festa do padroeiro os índios encontram-se para compartilhar suas alegrias, esperanças. Momento livre da pressa cotidiana, e de renovar seus valores e tradições.

Com o novenário se intensifica o ritual religioso católico e aumenta a presença de muitas pessoas de toda a região durante nove dias, com os mais variados objetivos. É momento de celebração da vida e do rompimento da monotonia do cotidiano, onde todos se encontram, se reconciliam experimentando novos afetos e novas emoções. Estas festas são marcadas por procissões, missas, novenas e o festejo profano. Segundo Durkheim (1937, p. 547),

A própria idéia de uma cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, mesmo que seja puramente leiga em suas origens, possui certas características de cerimônia religiosa, pois tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar massas em movimento e suscitar assim um estado de efervescência, algumas vezes mesmo de delírio, que não é sem parentesco com o estado religioso.

Para os Potiguara todo evento, seja de natureza cultural, política ou religiosa é momento de dançar o Toré, com isso constitui-se quase sempre um momento de festa. Esses rituais trazidos pelos cristãos e incorporados à cultura indígena acabaram por adaptar certos hábitos, demonstrando um dinamismo próprio, mas sem abrir mão de sua principal essência: a fé genuína. De acordo com BARCELLOS (2005, p.32), “O rito tem como finalidade estabelecer o ser humano ou a comunidade no seu habitat, na sua práxis, possibilitando encontrar-se, criar e recriar seus costumes, paixões, hábitos, valores.” O rito é a ação de um mito que em prática são os desejos, os sonhos de uma comunidade, de um povo como os Potiguara.

4.1 O RITUAL DA NOVENA

Novena é um ritual religioso católico, onde há o encontro para oração que acontece durante nove dias, daí a palavra novena. Tradicionalmente é realizada por devoção a algum santo. Entre a ascensão de Jesus ao céu e a descida do espírito santo, passaram-se nove dias. A comunidade cristã ficou reunida em torno de Maria, de algumas mulheres e dos apóstolos. Foi a primeira novena cristã. É repetida todos os anos, orando, de modo especial, pela unidade dos cristãos. Esse rito é padrão em todas as novenas.

Em 05 de dezembro de 2009, na Aldeia Forte, no município da Baía da Traição participamos da novena em homenagem a Nossa Senhora de Guadalupe, padroeira da aldeia. Durante a novena se reza o terço e outras orações como as ladainhas, se canta e se faz a queima de fogos, sendo tradição entre os Potiguara, cada noite ser dedicada a uma pessoa da comunidade. Essa noite foi dedicada aos caciques.

Nesse dia, a igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, de portas abertas, aguarda os protagonistas que seriam os caciques. A igreja é de uma arquitetura muito simples, bem ao estilo interiorano, fachada triangular com cruz e nave única, duas portas de frente e duas pequenas portas e janelas laterais, com capacidade para receber mais de 100 pessoas. No interior, o altar central onde fica a imagem da santa, Senhora de Guadalupe e bancos de madeira onde abriga os devotos. Ainda ao lado de fora da igreja uma gruta de pedras com a imagem da virgem, onde os fiéis ascendem velas e fazem suas orações, representando a luz, a devoção e a fé. O cortejo chegou à igreja com os caciques à frente e os fies (mulheres, jovens e crianças) acompanhando-os adentraram a igreja e se dirigiram ao altar, no qual se posicionaram em círculo.

A abertura da novena é feita por uma das lideranças conhecido por Sandro, que faz saudação ao deus Tupã e Nossa Senhora de Guadalupe e afirma suas tradições religiosas se expressando da seguinte maneira: “Hoje, vamos fazer a novena ao nosso modo.” O cacique e todos entraram em adoração. O principal objetivo da novena era agradecer ao deus Tupã e a Nossa Senhora de Guadalupe pelo restabelecimento do cacique Anibal, da aldeia Jaraguá, que sofreu um atentado de morte. Diante de sua recuperação louvam e agradecem pela graça alcançada. O cacique Alcides, da Aldeia São Francisco, faz a leitura da palavra e faculta a palavra ao cacique Aníbal, que relata toda a história e como Deus Tupã o livra de todo infortúnio. Durante toda celebração a cada leitura da palavra foi entoada a música do Toré se observando na seqüência do ritual religioso, a presença intercalada da prática litúrgica católica com as práticas ritualísticas indígenas.

A novena dos Caciques ou a “noitada dos caciques” foi um momento *sui generis* da cultura religiosa Potiguara, quando noventa por cento dos caciques todos trajados a caráter, com os corpos pintados, vestindo saiotos, ornamentados com cocares de penas e/ou de palha, colares de sementes no pescoço ou cruzando o tórax, braceletes de penas e ao som do toque de instrumentos como: maracá, gaitas, tambores e cantos do ritual do Toré. Adentram na igreja, soando um eco que faz estremecer todo o ambiente, irradiando uma energia espiritual muito intensa e contagiante.

Neste contexto, percebe-se na celebração da novena uma prática ritualística que envolve duas matrizes religiosas, a católica e a indígena. “Celebrar é sempre um ‘fazer ou tornar público’ ligado a uma comunidade, que é geralmente realizado com certa solenidade e que se destaca do cotidiano” (BARCELLOS, 2005 apud SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 186). A celebração termina com a saída, em procissão, das pessoas presentes, tendo a frente os caciques presentes, entoando cantos do Toré.

4.2 TORÉ: RITUAL CULTURAL, RELIGIOSO E POLÍTICO

Os ritos estão presentes no cotidiano das pessoas, referem-se à ordem do cosmo e da relação dos humanos com as divindades e entre si. De acordo com Vilhena (2005, p. 22),

Conforme as circunstâncias e as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados, ou re-criados ou re-significados, e outros ainda podem desaparecer quando não tiveram mais sentido para uma comunidade ou para sociedade no geral.

Nesse contexto, os ritos são praticados como elo de celebração, memória, renovação e tradição. Os povos indígenas do nordeste têm o ritual do Toré como o principal sinal diacrítico (GRUNEWALD, 2004). O Toré pode ser uma dança, uma brincadeira, expressão simbólica, mas, sobretudo, um ritual para os Potiguara e constitui-se em uma das suas principais práticas religiosas. O Toré é uma expressão lúdica e organizadora, íntima e emblemática, definida pelos indígenas como ‘tradição’, ‘união’ e ‘brincadeira’, que é atualmente uma prática conhecida e presente na maioria das coletividades que se reivindicam como indígenas (OLIVEIRA FILHO, 2004).

O ritual é constituído por um conjunto de elementos: música, coreografia, instrumentos musicais (gaita e bombo), vestimentas (saiote de palha de embira, colar de sementes, bracelete de palha e penas, cocar de pena ou palha), corpo pintado (nos Potiguara é pintado a folha da jurema que simbolizando a espiritualidade e favos de mel simbolizando a união dos Potiguara). Geralmente a ritualística tradicional do Toré Potiguara obedece a uma ordem: Os instrumentistas e os puxadores das músicas colocam-se ao centro do círculo, envoltos por um círculo composto pelas crianças e por outro ainda maior formado pelos adultos. Os caciques e as lideranças das aldeias posicionam-se no círculo próximo aos instrumentistas. Dependendo da ocasião, do local e do motivo pelo qual o ritual está sendo realizada, essa ordem tradicional, não é uma constante nas apresentações. De acordo com ARRUTI (1995, p. 82-83), “[...] podendo ser realizá-lo, a princípio, em muitas e distintas situações e lugares, com diferentes objetivos: festas religiosas ou profanas, dentro da aldeia ou em cidades, em locais reservados, como terreiros, ou em locais públicos, [...]” Em todas essas situações o ritual se reveste de natureza cultural,

política e religiosa. Diversas são as músicas que faz parte do ritual Toré (BARCELLOS, 2005), citamos duas que foram executadas durante a novena:

Reina, reiná, reinar ê, reina ô(2x)
Oh mãe de Deus, oh rei dos mares (2x)
Oh mãe de Deus, minha mãe soberana (2x)
Oh mãe dos curumins,
Eu sou morubijaba ela é sinhá Tahim

Sou Potiguara nessa terra de Tupã
Tem uma arara, gaxaúna e xexeú, todos pássaros dos céu
Quem mim deu foi Tupã foi Tupã
Sou Potigura.

Na atualidade, o Toré tem algumas variações de uma aldeia para outra. Em certas ocasiões, forma-se apenas um círculo, composto por adultos e crianças, enquanto apenas os instrumentistas ficam ao centro, e ainda se pode formar um círculo menor, composto pelas lideranças indígenas e outro maior, formado, tanto por adultos, quanto por crianças, estando os instrumentistas sempre ao centro. Para compreender o valor do ritual do Toré, é necessário vivenciar a experiência, para perceber a riqueza de que são portadores, do sentido que os anima.

5 METODOLOGIA

O presente estudo trata-se de pesquisa etnográfica buscando um enfoque qualitativo por considerar uma abordagem mais adequada, visto que estamos lidando com fenômeno sócio religioso, tendo o sujeito histórico suas subjetividades, valores e crenças. Os instrumentos de pesquisa utilizados para coleta de dados são: a observação participativa, procurando uma visão de dentro, mediante a integração na celebração através da observação, da escuta e conversas. Segundo Trivinos (1994, p. 121), “[...] o pesquisador não fica fora da realidade estudada, à margem dela, dos fenômenos aos quais procura captar seus significados e compreender.” Também nos apropriamos do diário de campo para registramos várias anotações que se fizeram necessárias na hora de escrever o texto. Durante esse evento foram utilizados a câmera fotográfica e a filmadora. Esses instrumentos nos proporcionaram reter vários aspectos dos riquíssimos momentos de grande espiritualidade vivenciados ali, para depois nos debruçarmos sobre os registros e analisar os movimentos, as falas, os cantos, enfim procurar compreender melhor esse sincretismo religioso tão latente e vivo na comunidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No ritual da novena, comprovamos uma dualidade de fervor religioso. Percebemos um sincretismo entre os católicos e os indígenas onde há respeito ao credo de todos. Mergulhados numa só energia em busca do sagrado, da percepção neste momento é que emana de uma espiritualidade em que todos, num todo vivenciam uma só crença. Confraternizam-se, no abraço de paz permanecendo a irmandade e o laço consanguíneo.

A celebração dos rituais católicos e os de tradição indígena têm dimensões diferentes, visto que, a crença indígena se prende na busca pelo divino Deus Tupã, na natureza e nos ancestrais. O católico busca o divino, neste contexto, através dos santos, porém observa-se que nesta cerimônia religiosa houve um sincretismo com uma reinterpretação de seus elementos ritualísticos. Uns pedindo ajoelhados frente ao altar, outros em transe com as músicas do Toré. É como se cada agradecimento, cada pedido, cada palavra dedicada a Senhora de Guadalupe ou a Deus Tupã ou mesmo aos ancestrais idealizassem um mundo, uma vivência espiritual única. Assim, conseguimos ver práticas de rituais indígenas em meio ao espaço católico, como se fossem arautos de uma identidade, sem com isso o índio sofra repreensão de suas práticas

religiosas. Conclui-se que na prática religiosa dos indígenas Potiguara, os preconceitos em sua maioria não impedem de vivenciar a tolerância e a paz.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, J. M. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista de Estudos Históricos*. V.8, n. 15, p. 77, jan./jun. 1995.
- BARCELLOS, Lusival Antonio. *As práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. 2005. 310 f., principalmente il. color. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos águas puras*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- DURKHEIM, Émile. A educação como processo socializador: função homogeneizadora e função diferenciadora. In: PEREIRA, Luiz; FORACCHI, Marialice M. *Educação e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEALD, R. A. *Toré: regime encantado do índio no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2004.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O olhar, o ouvir e o escrever. In: _____. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1998.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. Edições Loyola. São Paulo, 1994. coleção: perspectivas teológicas.
- PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. (Org.); BARBA, Bruno (Org.); FALDINI, Luiza (Org.). *Sincretismo o africanizzazione? Di namiche delle religione brasiliane*. 1. Ed. Gênova. Edizione ECIG, 2002. V. 1. 180p.
- TABORDA, Francisco S. J. *Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. 2. ed. Vozes: Petrópolis, 1990.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1994.
- VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Temas do Ensino Religioso)

OS TRONCOS VELHOS POTIGUARA

Lusival Antonio Barcellos¹⁵⁵⁶

José Mateus do Nascimento¹⁵⁵⁷

RESUMO: O povo Potiguara da Paraíba valoriza sua ancestralidade e os “troncos velhos” são referenciais do ritual do sagrado Potiguara chamado TORÉ. Na última década, está havendo uma grande revitalização liderada pelos adultos e pelos anciãos para envolver as crianças e os jovens numa valorização da cultura e da tradição deixada pelos antepassados. A escola é um dos espaços privilegiados onde todo esse processo está sendo gerado e conscientizado, tendo a participação efetiva da comunidade. A cada dia pode-se perceber como essa dinâmica está se expandido em todas as aldeias. Trata-se de uma pesquisa etnográfica, com abordagem qualitativa, vinculado ao Grupo de Pesquisa KUABA ATAGBÁ, do PPGCR da UFPB, que está voltado para pesquisadores que estão interessados em aprofundar seus conhecimentos nos estudos das religiões, prioritariamente, afro-indígena da Paraíba, mas extensivo a todas as áreas do conhecimento.

Palavras-Chave: Toré. Troncos velhos. Índio Potiguara.

1 UM POUCO DA HISTÓRIA DOS TRONCOS VELHOS

Desde 1501 que povo Potiguara é historicamente conhecido e ocupava um território que se estendia pela costa do Nordeste, entre as cidades de Fortaleza/CE até João Pessoa/PB, conforme Cunha (1992) e Schaden (1989). Na Paraíba, ocupavam todo o Vale do rio Mamanguape, do litoral até a atual Serra da Raiz (na época, Serra da Cupaoba). De acordo com Baumann (1981), os índios possuíam várias aldeias na terra do caju azedo ou cajueiro bravo, também conhecida como Acakutibiró, hoje, é a cidade da Baía da Traição.

A Baía da Traição, ficou assim conhecida, porque foi o local onde aconteceram os primeiros contatos entre os europeus e os ameríndios de maneira singular. De acordo com episódio narrado por Américo Vespúcio, capitão da nau espanhola, alguns marinheiros aproximaram-se da costa paraibana e adentraram para o Continente. Depois de um tempo, algumas índias, que estavam despidas, apareceram na praia, e um outro marinheiro, encantado pelas nativas, aproximou-se delas, e, ali mesmo, foi esquartejado e devorado num rito de antropofagia. Esse fato ficou conhecido como uma *traição* por parte dos índios com relação aos tripulantes que aqui chegaram.

Potiguar é a denominação dada aos povos de língua Tupi, que habitavam toda costa do litoral do Nordeste brasileiro no século XVI. É uma palavra de origem tupinambá, termo de difícil tradução¹⁵⁵⁸ e, por isso, existem diversas versões adotadas pelos pesquisadores, como: comedores de camarão (MONEEN; MAIA, 1992), comedores de bosta (SAMPAIO, 1987) e mascadores de fumo (PINTO, 1935).

¹⁵⁵⁶ Prof. Dr. do Programa de Pós-Graduação, em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

¹⁵⁵⁷ Prof. Dr. do Programa de Pós-Graduação, em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

¹⁵⁵⁸ Existem também diferentes grafias sobre o termo Potiguara: Pitikajara, Potiguar, Pitiguara, Potyuara, Pitaguary, Potivara, Pitagoar, Buttugaris, Petinguaras, Potygoar, Potyguara. Aqui optamos por Potiguara porque é o termo mais conhecido e adotado entre os índios.

Os Potiguara se consideram índios guerreiros¹⁵⁵⁹, que eram muito temidos pelos portugueses. Os lusitanos precisaram fazer várias incursões para ‘conquistar’ a Paraíba, na última década do século XVI. Segundo Terezinha Baumann (apud. MOONEN; MAIA, 1992, p. 158), os índios foram violentamente rechaçados para além do rio Paraíba, em direção ao Rio Grande do Norte. É a partir desse momento que se inicia o processo de catequização pelas ordens religiosas entre os Potiguara.

O cristianismo foi se expandindo por meio das ordens religiosas trazidas pelo invasor-dominador que, em nome de Deus, tinham suas estratégias de evangelização, para fertilizar a fé católica na colônia. A religião difundida no Brasil poderia ter sido completamente diferente se os holandeses ou os franceses aqui tivessem logrado êxito. Após a expulsão dos holandeses, os índios que não foram exterminados foram reunidos em torno de aldeias missionárias por todo o litoral do Nordeste (PORTO ALEGRE, 1998). A política de aldeamento foi marcada por inúmeros conflitos entre índios, religiosos, governantes e barões da época. A presença missionária das ordens religiosas está diretamente associada ao primeiro processo de territorialização, que é definida por Oliveira Filho (2004b, p. 22)

[...] como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Junto com o processo de territorialização, é adotada a política de aldeamento, tendo a “[...] intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogêneas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho.” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 23). Na Paraíba, foram criadas as aldeias Preguiça e São Miguel, hoje Vila de Monte-Mór e Baía da Traição, respectivamente. E foi nessas aldeias que se deu o processo dito civilizador dos Potiguara. Segundo Estevão Palitot (2005, p. 20), “Estas instituições vão ser responsáveis pela conversão dos índios ao cristianismo, pela sua integração ao mercado e por associar de forma radical um rótulo étnico a um status jurídico possuidor de uma contrapartida territorial.” Os padres que administravam as aldeias contribuíram para apagar as crenças e a tradição indígena, obrigando-os a seguir rigorosamente o catolicismo oficial.

O processo de catequese das congregações religiosas funcionou como grande aliada da Coroa Portuguesa, com o objetivo de converter os índios remanescentes das sucessivas conquistas em cristãos mansos para serem explorados como mão-de-obra nas atividades agrícolas. A categoria *índio manso* ou *caboclo*, no período colonial, segundo Palitot (2005), é resultado da mistura de índios de várias etnias no espaço das missões. “Durante os séculos XVII, XVIII e XIX, ser caboclo era ser vinculado a um determinado espaço, referenciado pela igreja e pelo santo padroeiro, e que derivava de uma circunscrição administrativa do Estado, as aldeias, vilas ou povoações de índios.” (PALITOT, 2005, p. 21).

Na segunda metade do século XVIII, quando começam a vigorar as leis do Diretório Pombalino, os aldeamentos passaram a Vilas, e os índios perderam a tutela eclesiástica. Segundo Baumann (1981), os aldeamentos de Baía da Traição e de Monte-Mór, pelo que tudo

¹⁵⁵⁹ Um dos maiores inimigos Potiguara foram as doenças trazidas pelos colonizadores europeus no século XVI, como a gripe, o sarampo, etc., uma poderosa arma de destruição que causou uma tragédia para a população indígena, na época. A epidemia provocada pelas doenças entre os índios teve com a devastação no meio ambiente um aliado mortal que quebrou um equilíbrio ecológico milenar do território latino-americano. O ecossistema que sempre fora equilibrado, servindo de fonte de espiritualidade e de vida para a população, começou a sofrer uma violenta intervenção humana com objetivos comerciais, sem a preocupação da preservação da natureza.

indica, passaram a ser Vilas e receberam terras em Sesmarias. Os índios, agora livres, são controlados pelos administradores dos povoados e da Coroa portuguesa. São estimulados os casamentos interétnicos, para acabar com todos os empecilhos em relação a questões fundiárias extremamente cobiçadas já naquela época. Uma vez brasileiros, seriam confundidos com a massa geral da população e acabariam todos os empecilhos em relação a questões fundiárias extremamente cobiçadas já naquela época. A mestiçagem tornou-se padrão oficial, e as populações indígenas passaram por profundas modificações no seu modo de vida, nas suas tradições e na maneira de lidar com a dimensão sagrada.

Os índios, agora tidos como civilizados, pouco a pouco seriam despojados de suas terras e dos benefícios que lhes eram garantidos legalmente. Dos antigos aldeamentos, começa a surgir um campesinato indígena constantemente pressionado pelas pressões patronais e de particulares. Referindo-se ao século XIX, Cunha (1992, p. 133) afirma que “[...] a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras.” O esbulho das terras indígenas estava impedindo até mesmo a sobrevivência daquela população. Na Paraíba, segundo Moonen, as terras dos Potiguara estavam sendo invadidas tendo inúmeras alegações:

[...] de compra aos mesmos índios ou àqueles que estavam na obrigação rigorosa de defender a respectiva propriedade; de aforamentos que não tencionavam pagar; de doações, heranças e outros títulos de transferências, e, finalmente, de prescrições de mais ou menos anos de posse (MOONEN; MAIA, 1992, p. 99).

Vários atores sociais, como legisladores, políticos, polícia, fazendeiros, vão se apoderando das terras dos Potiguara de forma lícita e ilícita, através de ‘compra’, do arrendamento ou tomando a ferro e fogo. Dentro de um conjunto de processos políticos e sociais mais importantes do segundo Império, Palitot (2005) afirma que a Lei de Terras, criada em 1850, é um instrumento dessas políticas responsável pela regularização da propriedade fundiária no Império.

Na segunda metade do século XIX, os índios Potiguara estavam com suas terras ameaçadas e apelaram para o Imperador D. Pedro II que, numa das suas passagens pela Paraíba, em dezembro 1859, segundo a memória indígena, “redoou” aos Potiguara 57.600 ha de suas terras, nas duas sesmarias de São Miguel e Monte-Mór. Essa área os Potiguara reconhecem como sendo seu território tradicional.

As diferenças que a história reservou para os Potiguara de Monte-Mór e da Baía da Traição serão palcos decisivos, segundo Palitot (2005), para duas poderosas agências entrarem em cena, tornando-se divisor d’águas em duas distintas realidades vividas pelos índios da Paraíba durante todo o século XX: de um lado, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que procura conter o crescimento dos grileiros no território Potiguara (PERES, 1992); do outro, a Companhia de Tecidos Rio Tinto acentua e acelera a invasão das terras indígenas.

Em 1910, é criado o SPI pelo governo federal, com um dos objetivos de integrar os índios à sociedade brasileira. Em 1913, acontece a primeira visita oficial de um representante do órgão na Baía da Traição. Mas é somente em 1932 que é fundado o Posto Indígena (PI) entre os Potiguara, na Aldeia São Francisco. Dez anos depois, em 1942, o posto foi transferido para a Aldeia do Forte, com o nome de PI Nísia Brasileira, que permanece até hoje. Segundo Estevão Palitot (2005, p. 29),

[...] o SPI vai estabelecer um regime tutelar de controle dos recursos territoriais e populacionais na Baía da Traição, normatizando o acesso

de particulares às terras, através de arrendamentos e buscando controlar a população indígena através do regime de *indianidade*¹⁵⁶⁰.

Em fins da década de 1960, o SPI foi extinto, sendo substituído pela FUNAI. A CTRT, de propriedade da Família Lundgren, que ficou nacionalmente conhecida pela extinta rede de lojas denominadas de Casas Pernambucanas, foi instalada na Sesmaria de Monte-Mór, na década de 1920. Está muito presente na memória dos Potiguara daquela localidade por causa das violentas atrocidades, barbaridades, enfim, por um verdadeiro terror, praticado pelo Coronel Frederico Lundgren, sobretudo, nas décadas de 1930/40/50, época que ficou conhecida como Tempo da Amorosa¹⁵⁶¹. Nesse tempo de terror, são muitas as lembranças de torturas e de execuções sumárias praticadas pelos vigias, capatazes do Coronel Frederico. Praticamente todas as terras indígenas de Monte-Mór foram apoderadas pelos Lundgrens que também passaram a imperar na região, controlando os recursos econômicos, os mandatos políticos, o aparelho repressor, as congregações religiosas e o lazer da cidade (Cf. PANET et al, 2002).

Na década de 1980, com a decadência da CTRT, as “terras da Companhia” foram repassadas para os usineiros de cana-de-açúcar, um poderoso grupo econômico industrial emergente que contou com o apoio do governo federal, através da criação do Programa Nacional do Alcool (PROALCOOL) que, no final da década de 1970, passa a ser fonte alternativa de combustível. Dessa forma, a Agropastoril Rio Vermelho, a Destilaria Miriri e a Usina Japungu passaram a controlar todas as posses de terras da antiga CTRT. O inimigo dos Potiguara mudou de nome e de estratégia. Os usineiros desmataram as áreas de terras agricultáveis, expulsaram um remanescente pequeno número de arrendatários, foreiros e agricultores (não-índios) que sobreviveram às pressões da CTRT, mudando todo o cenário geográfico, num imenso ‘mar de cana’, e também o cenário político, por causa da organização das categorias dos grupos oprimidos, com o objetivo de defender o direito do uso pela terra.

É nesse contexto que os índios reformulam suas mobilizações e organizações políticas para demarcar suas terras e expandir seus direitos. O povo Potiguara, no início dos anos 1980, é o primeiro no Brasil a fazer a auto demarcação de terras, conforme Palitot (2005), Moonen e Maia (1992), Vieira (2001). Em 1983, no final da Ditadura Militar, a Terra Indígena (TI) Potiguara é demarcada pelos militares que, em consonância com a FUNAI, deixaram de fora do território indígena aproximadamente 14.000 ha de terra, ao longo do Rio Camaratuba, e 12.500 ha da antiga Sesmaria de Monte-Mór, que inclui Jacaré de São Domingos. Durante o processo da Constituinte (1986-1988), não só a sociedade brasileira esteve mobilizada para assegurar seus direitos constitucionais, como também os povos indígenas fizeram o mesmo. Como consequência desse momento histórico, após a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, o movimento criou fôlego e fomentou uma maior e melhor organização e mobilização dos povos indígenas, com a criação, no Nordeste, da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Isso deu uma nova dinâmica à luta pela demarcação das terras e ao fortalecimento das fronteiras interétnicas.

Na segunda metade da década de 1980, os índios da aldeia Jacaré de São Domingos, liderados pelo Cacique Domingos Barbosa dos Santos, começam uma difícil luta pela demarcação de suas terras (SILVA, 1993). A mobilização começou por causa da tentativa de umas famílias índias venderem suas terras para a Usina Miriri. No ato da venda, foi descoberto

¹⁵⁶⁰ O nosso entendimento é o mesmo de João Pacheco de Oliveira (1988, p. 14, grifos do autor) que define indianidade: “Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que se eu poderia chamar aqui de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um.”

¹⁵⁶¹ Alusão à fábrica de tecido de Rio Tinto, do Coronel Frederico Lundgren.

que se tratava dos lotes recebidos na divisão fundiária do século XIX, feita pelo engenheiro Justa Araújo. O impedimento dessa transação foi o precedente para os índios de Jacaré de São Domingos, apoiados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), da Arquidiocese da Paraíba, iniciarem a demarcação de suas terras, conforme Azevedo (1986) e Moonen e Maia (1992). Em 1988, a Terra Indígena de Jacaré de São Domingos foi demarcada e tornou-se o estopim para o início do processo de demarcação da Terra Indígena de Monte-Mór.

A gente começemo... porque, quando Seu Domingos começou tirar ... as primeiras picadas de Jacaré de São Domingos. Aí nós vimos que tava na hora também de nós fazer do mesmo jeito que Seu Domingos fez, nós faça aqui também. (PALITOT, 2005, p.116).

O pequeno embrião gestado na luta pela demarcação da terra foi crescendo e, pouco a pouco, as pessoas foram aderindo, e o grupo indígena foi se fortalecendo. Atualmente a TI Potiguara de Monte-Mór é formada pelas aldeias Lagoa Grande, Marcação/Três Rios e Ibykuara, no Município de Marcação; Vila Monte-Mór e Jaraguá, no Município de Rio Tinto. Em 1993, é encaminhado a FUNAI, por meio do Ministério Público Federal, um pedido de solicitação de alguns índios de Jaraguá e da Vila de Monte-Mór, para que fossem tomadas as providências de identificação e delimitação da Terra Indígena de Monte-Mór.

Nos anos 1995-96, foram feitos os estudos de identificação de 5.300 ha da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór. Em Julho de 1999, num despacho ministerial, o então ministro da justiça desaprova a identificação e a delimitação da Terra Indígena de Monte-Mór e solicita que a FUNAI realize nova identificação e delimitação, excluindo todas as propriedades dos plantadores de cana e da Companhia Rio Tinto (Palitot, 2005). Posteriormente, novos estudos foram realizados, e a área territorial indígena foi ampliada para 7.487 ha, conforme o Relatório de Peres (2004).

Nos últimos anos, um dos momentos de grande repercussão social foi a *retomada*, pelos índios, no início de agosto de 2003, de dois talhões¹⁵⁶² de cana da Usina Japungu, que ficam em frente à cidade de Marcação e contíguos com áreas que já haviam sido retomadas, no ano 2000. A Usina Japungu, desrespeitando uma liminar da Justiça Estadual de um Termo de Ajustamento de Conduta, realizado no Ministério Público Federal, que impedia qualquer plantio no terreno em questão, passou o trator e destruiu o roçado dos índios, os quais, por esse motivo, apreenderam o trator, um caminhão e uma saveiro (pick-up) da empresa, dando início a um acampamento para retomada da terra. Os índios das aldeias de Jaraguá, Monte-Mór, Marcação, Ibikuara, Lagoa Grande e do Forte revezaram-se 24 horas por dia, enquanto as lideranças movimentavam-se para acionar a FUNAI, o Ministério Público Federal, o Conselho Estadual dos Direitos Humanos, o CIMI, a Universidade Federal da Paraíba, a Polícia Federal e a imprensa, evitando assim qualquer repressão por parte da usina, chegando até a viajar com vários representantes para Brasília, a fim de resolver o impasse criado.

Os índios de Marcação queriam um espaço, fora da zona urbana, para plantar e morar, uma vez que a cidade é território de não-índios, estabelecendo assim claramente as fronteiras de etnicidade. Três Rios é lugar de memória de famílias indígenas que moravam até na década de 1980, quando foram expulsas pelo usineiro, de acordo com Palitot (2005). As marcas físicas da estrada velha e dos lugares das casas com seus quintais, a presença imponente de três coqueiros e de uma centenária árvore sapucaia são símbolos que testemunham a etnicidade Potiguara, que resistiu, por décadas, às chamas do fogo abrasador, anualmente, ateado pela usina, na tentativa de apagar a memória dos caboco velhos. Anualmente todos os índios festejam esse grande momento de retomada.

¹⁵⁶² ‘Quarteirões’ de cana que são feitos durante o plantio para facilitar o trabalho da monocultura açucareira.

1.1 A ATUALIDADE POTIGUARA

Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o território Potiguara ocupa atualmente um espaço de 33.757 hectares, distribuídos em três áreas contíguas, nos Municípios paraibanos de Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação. A primeira, a Terra Indígena (TI) Potiguara, demarcada em 1983 e homologada em 1991, está situada nos três municípios e possui 21.238ha. A segunda é a TI Jacaré de São Domingos, homologada em 1993, tem 5.032 ha e está localizada no município de Marcação. A terceira TI Potiguara de Monte-Mór está localizada nos municípios de Marcação e Rio Tinto e tem uma área de 7.487ha.

O povo Potiguara é a maior população indígena do Nordeste etnográfico¹⁵⁶³, uma das maiores populações do Brasil. Atualmente tem aproximadamente 15.000 habitantes, que vivem em 32 aldeias. As aldeias, no atual contexto Potiguara, são os povoados que existem em toda a área indígena, independente da quantidade de pessoas existentes, tendo como representante local uma liderança chamada Cacique.

Entre os Potiguara as famílias são extensas, e a maioria é liderada pelo homem mas, em muitos casos, a mulher assume essa atribuição. Nas últimas décadas, tem havido um crescimento na população indígena, e novas aldeias surgiram, quase todas constituídas a partir de uma família que decide morar numa área sem nenhuma vizinhança. Com o passar dos anos, esse embrião vai crescendo, os filhos se casando, depois os netos e, assim, sucessivamente.

Toda a população Potiguara é falante do idioma Português. Em 2000, o Professor Eduardo Navarro, da Universidade de São Paulo (USP), começou um estudo do *tupi antigo*, com um grupo de professores Potiguara. O “tupi antigo”¹⁵⁶⁴, que não era mais conhecido nas aldeias, atualmente está sendo ensinado nos colégios e é um dos componentes curriculares do Ensino Fundamental nas escolas diferenciadas indígenas. Em várias aldeias, está acontecendo a adesão de muitas pessoas adultas e idosas interessadas em aprender o tupi antigo que constitui um sinal diacrítico muito expressivo de afirmação étnica e religiosa Potiguara.

A terra Potiguara está localizada numa planície, no litoral Norte da Paraíba, e tem em seus limites 75% de águas: ao Norte, o rio Camaratuba; ao Sul, o rio Mamanguape, e a Leste, o Oceano Atlântico. Possui belas praias, próximas dos recifes naturais; Esse paraíso abarca também profundas grotas, multicoloridas falésias, canais e vales que se entrelaçam por chapadas com poucas elevações, cobertas com uma diversificada vegetação e um solo muito fértil.

Todo território é rico em um manancial de água doce, com muitas nascentes espalhadas ao longo dos vales, nas grotas, nos planaltos, formando dezenas de *fontainhas* (parte molhada entorno de um olho d’água) que jorram de verão a verão, sem nenhuma vegetação ao redor. Ao longo do curso d’água, são encontrados os tabuleiros, os paús (terrenos alagados), as camboas¹⁵⁶⁵ e os manguezais, formando uma vasta biodiversidade vegetal e animal de um rico ecossistema tropical.

Existem várias bacias hidrográficas no território Potiguara, formadas pelos rios Jacaré, Sinimbu, Estiva, Vermelho e Grupiúna e os riachos São Francisco e do Silva. Não se pode esquecer também de várias lagoas, como a Encantada, na Aldeia Monte-Mór, a Lagoa Azul, na Aldeia Lagoa do Mato.

Há uma diversidade de biomas que, associados ao clima, tipo de solo, índice pluviométrico, formam restingas altas e baixas, caatingas litorâneas, mata atlântica e o mangue.

¹⁵⁶³ Ver maiores informações sobre esse espaço etnográfico em Oliveira Filho (2004) e Schettino (2005). Essa região compreende os estados nordestinos da Bahia (Oeste e Norte), Sergipe, Alagoas, Ceará, Pernambuco e Paraíba, onde vivem cerca de 60 povos indígenas.

¹⁵⁶⁴ O “tupi antigo”, que está sendo ensinado aos Potiguara, é que foi traduzido pelos Jesuítas na época dos aldeamentos.

¹⁵⁶⁵ Local onde o leito do rio fica cheio durante a maré alta e seca com o refluxo do mar.

Os manguezais representam fonte de sobrevivência importante para os índios que se alimentam e comercializam caranguejos, siris, mariscos, sururus, guaiamuns, aratus e diversos tipos de peixes (PERES, 2004). A maioria da população próxima do litoral pesca na maré de forma muito artesanal. Existem índios que são donos de barcos pesqueiros, mas a grande maioria vende sua força de trabalho em barcos alugados. As aldeias ribeirinhas complementam a alimentação familiar com a pesca dos rios e dos lagos.

As matas são pouco encontradas porque a preservação da vegetação de toda a área Potiguara está muito comprometida. Praticamente existem poucas áreas onde são encontrados fragmentos da vegetação no seu estado natural. Nas Aldeias de Jacaré de São Domingos e em Grupiúna, é encontrada uma extensão considerável de dezenas de hectares de mata, que está novamente se recompondo com a vegetação original. Os índios chamam de mata de renova.

Mas, de maneira geral, o meio ambiente está muito afetado pela ação do ser humano. São inúmeros os fatores que contribuíram para o agravamento do atual estágio de devastação da vegetação natural Potiguara, dentre os quais, a monocultura canavieira, que tem provocado desaparecimento das restingas, das matas e dos tabuleiros costeiros, o empobrecimento do solo, bem como a gradativa extinção de toda a biodiversidade.

Além da pesca marítima e fluvial, o extrativismo vegetal é a atividade econômica dos Potiguara, o qual consiste na coleta da mangaba, caju, dendê, batiputá etc; A agricultura de subsistência é uma outra atividade econômica Potiguara, realizada no início do período chuvoso, também chamado de inverno (mês de março). Próximo das residências é possível encontrar o cultivo de hortaliças, plantas medicinais e até de pequenas lavouras. Nas encostas dos mangues e dos rios, em algumas aldeias, são encontrados tanques com criação de camarão em viveiros. Os viveiros trouxeram um prejuízo para o meio ambiente Potiguara (PERES, 2004). A pecuária é bastante elementar e conta com a criação de pequenos rebanhos de bovinos, caprinos, ovinos, muares, equinos e suínos. Em quase todas as aldeias, existem plantios da cana-de-açúcar para fins comerciais, normalmente feitos pelos usineiros. Muitos índios sobrevivem do trabalho como assalariados rurais, do empreguismo público municipal e estadual e das aposentadorias dos idosos.

Com relação à política local, o município da Baía da Traição foi administrado por três legislaturas consecutivas, entre 1992 e 2004, por executivos indígenas. Tanto a Câmara de Vereadores de Marcação, quanto a Baía da Traição possuem vereadores indígenas, na atual gestão. A política partidária causa divisões, desavenças entre os Potiguara e isso interfere diretamente nas práticas educativo-religiosas.

Os Potiguara vivem em situação de pobreza. O território Potiguara é rico em água, e o solo é fértil, mas faltam políticas públicas que incentivem a produtividade e a geração de renda que beneficiem a população indígena. Em diversas aldeias, o artesanato é o meio de sobrevivência de muitas famílias, mas elas necessitam de um incentivo para melhorar e escoar a produção. Existem conquistas com relação à saúde, mas ainda são muito tímidas as iniciativas para contemplar toda a área indígena. A FUNASA dá assistência 'diferenciada' para saúde dos índios, mas está longe de atender a todas as necessidades da população.

A escola desempenha um papel essencial para a formação cidadã de um povo. Em 2003, depois de muita insistência e persistência junto aos órgãos competentes para fazer valer o cumprimento da Resolução 003/99 do Conselho Nacional de Educação, foram inauguradas duas Escolas Estaduais Indígenas Diferenciadas e Específicas: uma, na Aldeia Tramataia - Escola Cacique Iniguaçu, e a outra, na aldeia São Francisco - Escola Pedro Poti. A partir de 2005, foi implantada o Ensino Médio na Escola Estadual Indígena Pedro Poti, na Aldeia São Francisco.

Mesmo com todas essas amarras estaduais e municipais, as conquistas educacionais na área indígena vão acontecendo, e ganhos, nos últimos anos, vêm paulatinamente mudando aquela realidade educacional. Em 2004, houve uma série de iniciativas que ampliaram os horizontes voltados para a ação dos docentes, como os Encontros de Formação, na aldeia São Francisco e na aldeia Tramataia, período em que foi criada a Organização dos Professores Indígenas Potiguara (OPIP). Atualmente existe uma outra conjuntura educacional e, com o apoio dos pais e da OPIP, vai-se fortalecendo cada vez mais uma nova política educacional

indígena. Encontros sistemáticos de formação para os docentes indígenas, continuam fazendo parte de uma nova realidade educacional Potiguara. Foi criada em 2009, o Curso de Graduação de Professor Intercultural, ministrado pela Universidade Federal de Campina Grande. Existem dezenas de indígenas que cursam Ensino superior nas universidades públicas e particulares. Para melhor articulação dos índios universitários, em 2010, foi criada a Associação dos universitários Potiguara (AUP).

Consequência desse atual momento histórico educacional é o trabalho de ‘resgate’ das tradições culturais indígenas, associado ao estudo dos principais problemas que hoje estão acontecendo com o povo Potiguara e que culminaram com várias apresentações dos discentes para toda a população presente, durante várias programações, como a semana do índio, que acontecem anualmente. Várias escolas protagonizaram diversas atividades culturais, tendo o Toré como eixo central que alimentava as apresentações.

2 OS TRONCOS VELHOS

Entre os Potiguara os troncos velhos são os anciãos que sabiamente perpetuam toda uma riqueza e uma sabedoria milenar. É muito comum encontrar nas famílias pessoas que convivem numa grande harmonia com esses guardiões de toda ancestralidade. Os valores, o tempo, a maneira de viver são conservadas e repassadas no tempo oportuno fazendo com que haja continuidade de tudo o que os antepassados concebiam.

Entre os índios não existe asilo e nem orfanato. O idoso é alguém que na família tem destaque e é cuidado com respeito e carinho pelos parentes. Alguns por motivos de doenças dão mais trabalho, mas a forma como a sociedade indígena concebe a vida na aldeia, faz a diferença na convivência. Nas famílias existem muitas crianças e o convívio com o ancião vai gestando nas novas gerações a base de uma consistência muito sólida e com raízes profundas. Diariamente o ancião vai dando todo embasamento vital para a criança ter sedimentado uma formação bem ampla. Ele não apenas ensina, mas junto constrói uma teia de valores, de princípios que serão fontes que jorrarão para sempre na vida do curumim (criança Potiguara). São ensinamentos envolvendo todas as temáticas e todas as áreas.

Nessa confiança e na sutileza tudo vai sendo repassado e assimilado de uma maneira bem natural e prazerosa. A alegria e a descontração, junto com a ousadia e com a confiança, vão construindo um cidadão diferenciado e equilibrado. As desavenças, os conflitos, as dificuldades são encaradas como situações antropológicas que acontecem onde existem seres humanos interagindo. Nada é escondido, nem omitido, mas tudo partilhado e comentado, num processo de lapidação continua que só tempo é capaz de sedimentar e mostrar o valor dedicado para edificar essa maneira de ser e de viver.

Não existem momentos específicos para aprendizagem separando da convivência da família. O ‘ninho’ familiar é onde se gesta as relações e se bebe do que é ser Potiguara. Quanto mais natural são atividades do cotidiano, mais a essência vai sendo encorpada.

Os troncos velhos têm uma intimidade com a mãe natureza e sabe fazer uma leitura de todos os sinais que ela constantemente revela. A cada mudança de lua ou de maré, o início do período das chuvas ou do inverno, a força e a direção do vento, tudo tem uma ciência profunda que precisa ser respeitado. Segundo o ancião Pedro Máximo (jan. 2005): “[...] quando o arco-íris sai na boca da barra é uma experiência de muita chuva, pode esperar”. O Cacique Bel (jan. de 2005) complementa essa temática, falando sobre as experiências dos animais: “O sapo é o bicho mais cientista que tem. A semana passada eles estavam cantando e eu disse: vai chover, como de fato choveu. O rapa-coco (gia verde) aquele jeito que ela faz, é chuva na certa”.

Segundo Nilda (set. 2003, grifo nosso), “[...] os animais são os *olhos da natureza*”. O canto de um pássaro, aparentemente muito bonito, pode elucidar mais transformações que ocorrem na mãe terra.

Cauã é um pássaro indígena, muito bonito. Quando ele canta, ele dá sinal. Ele canta cauã! cauã! Quando ele canta na tarde de verão, é bom verão. E quando ele canta no inverno, é bom inverno. E quando ele canta num pau seco, é verão. E quando ele canta num pau verde, é inverno (NILDA, set. 2003).

A criação é algo divino. Não só os reinos animal e vegetal estão integrados nesse universo indígena. A *comadre florzinha*¹⁵⁶⁶ é uma *entidade mitológica* muito conhecida, não só dentro da etnia, como em toda a região. Os anciãos Potiguara a descrevem como uma índia que é do bem, um espírito de luz, mas quer respeito para não atrapalhar a vida de ninguém porque a natureza também exige ser respeitada.

A comadre florzinha é uma moça, uma jovem, é uma índia. Ela é mansa. Agora as pessoas não brincam com ela não. Ela corre nos cavalos, brinca com os cavalos, quando o povo amarra os cavalos lá nas capoeiras pra passar a noite. Ela vai, monta num e sai correndo. Ela depois volta e amarra no mesmo canto. Ela faz uma trança, mesmo que uma pessoa normal. Ela faz uma trança bem feita no cabelo do pescoço do cavalo. Impressionante! Ela é do bem, mas também ela pode atrapalhar as pessoas, caso as pessoas não respeite ela. Ela quer respeito, a natureza quer respeito (NILDA, set. 2004).

A mãe terra abriga animais como a cobra grande, da Grota do Aratu que, segundo Seu Marcelino (nov. 2004), “[...] ninguém até hoje teve coragem de atirar porque dá medo só em ver.” Dona Antônia, da Aldeia Monte-Mór (jan. 2005), acrescenta que essa cobra é cobra de encanto. “Mãe pegou nessa Cobra do Aratu, pensando que era uma outra coisa. É cobra de encanto, não é todo mundo que vê não. Ela desaparece e apresenta um homem todo de branco”. No mangue, o grande aliado da mãe terra, espírito de luz, é o pai do mangue.

O pai do mangue é feio, ruim e é malvado. As pessoas têm que respeitar ele. Se respeitar, ele é bonzinho. Tem que respeitar a mata, o mangue, a água do mangue, as horas que pode tá lá. Se não respeitar ele mata. A pessoa pode morrer afogada, sem destino nenhum, pode tá ali, na biqueira de casa. Mas se ele não quiser que a pessoa se toque onde tiver, a pessoa vai pra outro canto, bem longe, sem saber nem onde tá. Fica ariado, porque sempre pega as pessoas sozinhas. Então, tem que a pessoa ir atrás. Aí tem as pessoas que quando vão atrás, se achar que a pessoa tá assim ariado, tem um apito que faz assim (faz o gesto): fecha a mão e sopra com força, que se chama ciricora. Dá um assvio bem alto, aí a pessoa onde tiver, escuta. Ouve com daqui lá... lá no mangue escuta, tanto na beira do mangue, como lá pra dentro. Aí a pessoa vai saber onde é que o outro tá chamando. Aí vem em direção, vem, vem até chegar perto. Não tem quem veja ele não. Ele é invisível. Os primeiros índios eles deixavam fumo (NILDA, set. 2004).

¹⁵⁶⁶ Também conhecida como caapora ou caipora.

A mãe terra é venerada em rituais sagrados realizados muito discretamente. Dona Maria da Aldeia do Forte, muitas vezes, sem que as pessoas de casa fiquem sabendo, sai para os matos para esse contato direto com a divindade. Segundo a sua filha, Iolanda, ela “Inventa que vai comprar alguma coisa na cidade, para não ficar dando explicações pra ninguém. Em algumas ocasiões, leva consigo um neto para fazer a iniciação junto à mãe terra.” (mar. 2003). O contato com a natureza renova a vida biológica e espiritual indígena. Os anciãos fazem essa integração planetária em comunhão com o universo, por perceber a vida na sua plenitude cósmica.

O Cacique Aníbal afirma que “[...] os espíritos estão todos dentro da mata. Se derrubar as matas, tudo se acaba.” Essa dimensão sagrada é confirmada também pelo Cacique Djalma, quando diz que “[...] as matas são onde os ancestrais vivem lá dentro.” A etnia Potiguara tem a convicção do valor sagrado presente nas matas. Nas várias oportunidades em que estivemos nas matas junto com caciques, anciãos, jovens e crianças Potiguara, durante a pesquisa de campo, sempre nos foi confirmada essa convicção desse lugar sagrado de maneira muito incisiva.

Em muitos povos, no Nordeste, como Xukuru, Pancararu, Funi-ô, todos em Pernambuco, as matas são lugares onde acontecem os rituais sagrados (SOUZA 2004; SILVA, 2002). Entre os Potiguara, não existe essa prática coletiva, mas as matas são lugares de rituais sagrados feitos pelos índios individualmente ou por pequenos grupos da mesma família. O exemplo citado pelo Cacique Djalma (dez. 2004) confirma a necessidade desse contato com a natureza.

Eu vou por lá, nos pé de árvores, perto de casa ou distante, converso, faço minhas orações e meus pedidos e aí eu me entrego. Me sinto livre: eu peço pela paz, para meu povo Potiguara. Eu peço muito a Deus Tupã, nosso Pai, que dê força a minha pessoa, que olhe para o meu povo.

Existe, na memória da maioria dos Potiguara, sobretudo, dos adultos e dos anciãos, a lembrança das inúmeras matas que cobriam todo o território indígena. Os Potiguara herdaram dos antigos a capacidade de discernir as mudanças que acontecem com algumas plantas, códigos naturais que podem ajudar nas decisões que precisam ser tomadas para continuar o espetáculo da vida dentro da etnia. O ancião Pedro Máximo (Aldeia Monte-Mór, jan. 2005) revela que,

[...] se depois de uma chuva, a roça (mandioca) virar a folhinha todinha, pode esperar que vem outra chuva pesada, logo em seguida. Também tem o carrapatinho (planta), quando cai aquele pozinho no chão, quando você vê isso, pode esperar que sol vai apertar.

A mata¹⁵⁶⁷ é, para os índios, lugar poderoso, capaz de renovar e transmutar tudo o que é ruim em energia vital. Quanto mais o índio penetra na natureza, mais solidifica e fortalece sua aliança sagrada com a mãe natureza. A sinfonia dos animais, agregada com a fertilidade da natureza, os aromas das plantas e toda a atmosfera espiritual dos ancestrais, dos encantos e dos

¹⁵⁶⁷ Segundo Brandão, entre os guaranis, as florestas nem sempre foram local místico e de religião. “Somente depois de submetidos ao poder colonial da Conquista, conduzidos contra a vontade à *redução* ou à *encomenda*, é que os guaranis transformaram um lugar conhecido da natureza – a floresta – em um local desejado da religião: uma terra desconhecida, mas simbolicamente real, livre, além de tudo e mais do que tudo, dos poderes da presença maléfica dos homens brancos. Assim, a terra sem brancos, lugar ancestral de caça, passa a ser o lugar místico da negação de todos os males, a começar pelo mal da morte” (BRANDÃO, 1994, p. 291).

espíritos de luz, renovam e purificam suas vidas. As matas são a garantia da circulação da água doce, não só nas aldeias Potiguara, mas em todo o mundo.

A água sempre acompanhou a vida humana e é um dos elementos centrais quando os anciãos índios Potiguara fazem memória de seus rituais sagrados. Nas nascentes do rio Vermelho, próximo da BR 230, existem várias cachoeiras e cascatas, de rara beleza, no meio de uma mata de renova, quase intocada pelas pessoas da região. A maioria dos índios não conhece esse local sagrado que, segundo o Pajé Zé Espinho, "[...] é o centro onde todos os espíritos têm o seu lugar de repouso." (jan. 2005). Há um consenso entre os Potiguara de que as cachoeiras têm um grande poder espiritual. "Os espíritos moram nas cachoeiras, lá é que é o lugar da morada dos espíritos, lugar de poder. O banho nessa água recupera o espírito, fortalece o espírito, renova a vida" (Pajé ZÉ ESPINHO, jan. 2005). Segundo Marcelo Barros (2003, p. 113),

[...] todas as culturas antigas adoravam a água como manifestação divina, ou morada dos Espíritos. Do norte ao sul, cânticos e preces indígenas reverenciam o avô Sol, a avó Lua, a mãe Terra e a irmã água. Os rios e as fontes são lugares sagrados.

Um outro lugar considerado pelos índios de muita energia espiritual é um olho d'água localizado na mata do Pinga-Pinga. Segundo ancião Paulo Machadeiro, liderança da Aldeia Monte-Mór (jan. 2005), "[...] é uma verdadeira obra da natureza. Está localizada dentro de uma gruta profunda e, quando alguém se aproxima, ouve uma zoadá muito forte, parecida com um avião. O eco é envolvente e encantador." A água brota debaixo de uma barreira de aproximadamente 30 m de altura e já nasce majestosa, com toda força da natureza. Possui uma aparência imponente, contribuindo, muito provavelmente, pela sua transformação em lugar de muito poder espiritual. Nesse sentido, Marcelo Barros (2004, p. 178-179) afirma que "[...] devemos lidar com a terra e com a água, como vasos sagrados do templo cósmico de Deus [...] Mantendo com ela uma relação de amor, participaremos do 'cio da terra' e dela receberemos saúde e vida."

O fato de estar dentro da mata, ouvindo o murmúrio das águas, segundo a sabedoria dos anciãos indígenas, há uma grande renovação espiritual em quem quer receber aquela energia vital. "O silêncio da mata, o barulho da água, a zoadá da cachoeira fortalece o espírito.", segundo o Pajé Zé Espinho (jan. 2005). Nem todos os índios se deixam guiar pelos espíritos presentes na mãe natureza. É preciso acreditar e ter conhecimento da tradição indígena para invocar os espíritos de luz, como comadre florzinha (POVINA CAVALCANTI, 1969). Na versão do Cacique Aníbal (jan. 2005), quando os espíritos são invocados, eles aparecem.

A comadre florzinha quando começa a vir, ela vai logo dando àqueles assobios dela, bem fortes, vai chegando e a gente logo sente. Quando a gente está colocando os covos no mangue pra pegar moreca (peixe), na mesma hora a gente vê ela assim, colocando junto com a gente. A gente sabe que é os espíritos que estão acolá.

Além da comadre florzinha, muitos índios acreditam e têm um grande respeito pela mãe d'água, uma jovem índia, espírito de luz, grande aliada da natureza.

Várias pessoas daqui já viram e aquelas mais puras ainda vê chegar na beira do rio a mãe d'água. Ela chega como se fosse uma pessoa, uma menina, uma jovem, nova assim, aparentando uns 12, 13 anos, cabelo comprido, morena clara, que só tem a roupa como o cabelo, muito bonita (NILDA, set. 2004).

A prática indígena de ir para as matas, cachoeiras, mangues e rios invocar os espíritos e estabelecer contatos com os ancestrais não é algo fácil de ser exercitado e, muito menos, revelado. Isso porque a tradição deixada pelos antigos é conservada de forma muito reservada, mas é transmitida de geração para geração.

Nilda (set. 2004), referindo-se a esses lugares sagrados, afirma que: “Os **mais velhos** creava nessas coisas: a natureza, o relâmpago, o trovão, as águas, a força das águas, o espírito de luz, acreditava no sol, no raio, na água, nas matas”. Segundo Berger (1985, p. 38, grifo nosso), a qualidade *sagrado*,

[...] pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como pode ser sagrado um costume ou instituição particular. Pode-se atribuir a mesma qualidade ao espaço e ao tempo, como nos **lugares** e tempos sagrados. A qualidade pode finalmente encarnar-se em seres sagrados, desde os espíritos eminentemente locais às grandes divindades cósmicas.

A mãe terra é lugar sagrado onde acontece o Toré - o grande ritual Potiguara. O contato com o pé no chão gera uma integração do índio com a terra e com os espíritos. “Todo Toré é dançado com o pé na mãe terra. Ninguém dança calçado não. Todo mundo tem que dançar com o pé no chão, sentindo a mãe terra” (Pedro Ka’aguassú, jun. 2003). Nesse instante, uma invisível energia contagia os presentes que passam a evocar, sentir e a entregar-se completamente à mãe terra. “Quando saímos para o ritual, nós temos que pedir força à natureza. A gente entrega a vida das pessoas à mãe natureza. É a natureza que vai manobrar tudo” (Cacique Djalma, dez. 2004). A grande anfitriã acolhe cada índio nas suas entranhas para estabelecer momento de densa espiritualidade. “Quando começa o Toré, o contato com a mãe terra me faz arrepiar todinho. Fico todo arrepiado!” (dez. 2004), concluiu Josafá. A energia do Toré que emana da natureza traz renovação para a vida Potiguara. Segundo Boff (2004a, p. 116),

Os povos indígenas nos dão o melhor exemplo de como escutar a natureza. Por uma afinidade profunda com ela, com os solos, as chuvas, as nuvens, os ventos, as águas, as plantas e os animais sabem, de golpe, o que vai acontecer e que atitude tomar. Estão tão unidos à Terra como seus filhos e filhas, como a própria Terra falante e pensante, que captam, imediatamente, o que vai ocorrer na natureza. Ou melhor, a natureza fala com eles e por eles.

A mãe terra é lugar sagrado e apresenta sinais vitais que são percebidos somente por quem está atento e escuta os segredos da natureza. “Pra os mais velhos, a *terra* significava coisa de muito poder, infinito poder. Só vê isso quem tem o espírito limpo, quem é puro de coração.” (NILDA, set. 2004, grifo nosso). Essa pureza se refere ao índio, que tem a sensibilidade para perceber os sinais manifestados na natureza.

3 OS TRONCOS VELHOS E O TORÉ

O ritual do Toré é a principal característica dos povos indígenas do Nordeste, segundo Grünewald (2004). trata-se de uma expressão lúdica e organizadora, íntima e emblemática, definida pelos indígenas como ‘tradição’, ‘união’ e ‘brincadeira’, que é atualmente uma prática

conhecida e presente na maioria das coletividades que se reivindicam como indígenas (OLIVEIRA FILHO, 2004a).

Entre os Potiguara, o Toré é uma das principais práticas religiosas, como também um dos principais sinais de diacriticidade e de referência paradigmática de etnicidade. A dimensão religiosa do Toré tem significados profundos para os índios, sobretudo para os anciãos, porque, de acordo com a Pajé Fátima (abr. 2003), eles mantêm “[...] contato com os ancestrais, os parentes que já se foram. Aí a gente tá com uma energia muito boa.” Há um consenso entre os anciãos de que, quando se está dançando, “[...] não existe tristeza, não existe nada; tudo está bom” (Josafá, abr. 2003). O ritmo, a batida do bombo, alteram o estado de consciência: “[...] a gente incorpora; quase todo mundo dança incorporado (manifestado). A dança traz muitos benefícios, pois quem tiver com problema de saúde, começa a suar e começa a sair as energias ruins.” (PAJÉ FÁTIMA, abr. 2003).

Hoje o Toré Potiguara é uma das principais fontes de expressão de vida física (saúde, alegria) e espiritual. Para cada um tem um significado específico: para a criança, “[...] traz alegria e felicidade.” (Aldeia São Francisco, abr. 2003); para o jovem, “[...] é maior alegria que sinto na minha vida. Gosto e acho bonito.” (Aldeia São Francisco, abr. 2003); Josafá, uma das lideranças Potiguara (abr. 2003), afirma: “[...] expressa todo sentimento de alegria, todas as conquistas; quando estou dançando, parece que toda aquela coisa ruim, todos problemas, tristeza, tudo que está acontecendo, vai embora. Na hora que estou dançando, esqueço tudo.”; para o tocador do bombo Veridiano (abr. 2003) “[...] é uma alegria muito grande, porque é a canção da gente, dos meus pais, dos meus avós.”; para o cacique Djalma (abr. 2003) “[...] traz muita energia para meu povo, muita saúde. Eu me sinto muito feliz graça a Deus TUPÃ. Tem vez que estou preocupado com minha vida, mas quando danço fico muito feliz.”; a Pajé Fátima (abr. 2003) se expressa dizendo: “[...] quando estou dançando não existe tristeza, não existe nada. Tudo é alegria.”

O Toré é um ritual expressivo, vivo, envolvente e mexe com as emoções, com a subjetividade, com a intimidade, com a espiritualidade, com o que há de mais sagrado e até possibilita às pessoas mais sensíveis passarem para a um outro nível de consciência e entrarem em transe. Seu Tonhô (nov. 2003) afirma que antigamente não existia essa cobrança entre os parentes. “Antigamente, esse ritual sagrado era dançado nas matas, debaixo das árvores, perto das cachoeiras, junto à natureza e não havia cobrança de ninguém. Cada um tinha toda liberdade de deixar as entidades se manifestarem.”

Entre os Potiguara, muitas lideranças que estão à frente das igrejas não dançam Toré. “As igrejas evangélicas não deixam os índios à vontade para a prática do nosso costume (o Toré), a nossa cultura. Não é que eles não deixam, fica a critério do índio, mas dentro do que eles querem, não é pra praticar a cultura do índio.” (MAGALHÃES, 2004, p. 79). Por outro lado, quem está envolvido na luta da etnia pouco participa e não assume cargos na igreja. Isso significa que dançar Toré e ser cristão hoje, na aldeia, nem sempre são práticas conciliáveis. Ruffaldi (2002) acha que é possível beber das duas fontes. Os ritos cristãos têm uma atuação no cotidiano muito maior, se comparado ao Toré, que é dançado nas escolas pelas crianças, com uma certa frequência, mas, em algumas aldeias, chega a ser só anualmente. Em contra-partida, os cristãos, todos os dias, rezam individual e/ou coletivamente. São situações bem diferentes, e o tempo vai se encarregando de fazer os contornos das práticas religiosas dos Potiguara.

Em diversas ocasiões, a dança sagrada do Toré faz abertura e/ou encerramento das atividades programadas nas escolas, nas igrejas, nas aldeias, nos encontros, nas assembléias, nos seminários, nas semanas de estudos e nos momentos em que estão presentes representantes do povo Potiguara. O Toré também é ensinado e ensaiado nas escolas, nas aldeias, no pavilhão; é utilizado em dramatizações teatrais, nos velórios, nas reivindicações, na luta pelos direitos indígenas. Em todas essas situações, o Toré segue sempre o mesmo cerimonial.

Mas, em determinadas circunstâncias, esse ritual tem uma performance diferente da que normalmente é dançada na Aldeia, por ter objetivos específicos a serem alcançados. O nosso entendimento de performance é o mesmo de Costa (2005, p. 22), que relaciona o termo à “pedagogia performática, quer dizer, que se realiza mediante o concurso do sensível, da imaginação, da arte; que afasta a exclusividade do racional, [...]”. O ritual passa a ter certas seqüências no cerimonial que não são utilizadas quando normalmente dançadas, além de, numa

futura ocasião, essa mesma seqüência poder ser novamente utilizada durante o ritual. Isso poderá ser feito a cada ano ou num momento que for oportuno.

A realidade na aldeia é muito dinâmica, flexível e está sempre em movimento, superando os impasses e os obstáculos. com a presença de crianças, jovens, adultos e anciãos dançando o Toré. Esse salto qualitativo tem um significado especial para a etnia, uma vez que, dançando Toré, cada vez mais se fortalecem as raízes e se tonificam a seiva espiritual e as fronteiras de etnicidade do povo Potiguara.

4 FINALIZANDO SOBRE O TORÉ E OS TRONCOS VELHOS

O Toré é a vitalidade da etnia por solidificar não só as fronteiras étnicas, os sinais diacríticos, mas ser o oceano para onde confluem todas as águas do cotidiano Potiguara, traduzidos em rituais sagrados de agradecimento, luta, festa, brincadeira, contestação, comemoração, dor, reivindicação e esperanças. Os troncos velhos sabem como lidar com todo ritual do Toré. É nesse espaço sagrado que cada vez mais vão fortalecendo as raízes fincadas pelos antepassados. É preciso maturidade e respeito para entender toda mística da espiritualidade Potiguara. Os anciãos têm afinidade com os lugares sagrados e com a presença do Deus Tupã. Muitos deles afirmam que é preciso pedir licença aos espíritos de luz para entrar nos espaços..

Os troncos velhos tem grande responsabilidade em ajudar as novas gerações a se manterem fiéis aos princípios deixados pelos antepassados. Muitos dos seus ensinamentos são de grande sutileza e precisam do momento certo, do lugar certo e da pessoa certa para serem repassados, compreendidos e perpetuados.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Ana Lúcia L. de. A Terra como nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. 1986. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.

BARROS, Marcelo. O encanto das águas, segredo da vida. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). Água é vida: Dom de Deus e Responsabilidade Humana. São Paulo: CESEP; Paulus, 2003, ano 17, p.109-142. Curso de Verão.

_____. O Espírito vem pelas Águas. Goiás: Rede, 2004.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1981.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. [Organização Luis Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2004a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Somos águas puras. São Paulo: Papirus, 1994.

COSTA, Nivaldete Ferreira da. A Boneca Emília: por uma pedagogia performática. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2005.

CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAESP; SMC; Companhia das Letras. 1992. 608 p.

GRÜNEWALD, R. A. “Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã.” In: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. Tupi or not Tupi: religiosidade e processos de atribuição étnica na comunidade indígena Potiguara. 2004. 97 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais-Bacharelado) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004.

MOONEN, Frans.; MAIA, Luciano Mariz, (Orgs.). Etnohistória dos índios Potiguara. João Pessoa : PR/PB; SEC/PB. 1992.

PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

PANET Amélia. et. al. Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.

PERES, Sidnei. Arrendamento e terras Indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960). 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

_____. A identificação da T.I. Potiguara de Monte-Mór e as conseqüências (im)previstas do Decreto 1775/96. Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/geri/boletim06-port.htm>>. Acesso em: 17 maio 2004.

PINTO, Estevão. Os Indígenas do Nordeste. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PORTO ALEGRE, M. S. Rompendo o silêncio: por uma revisão do ‘desaparecimento’ dos povos Indígenas. Revista Ethos, [S. l.], ano 2, n. 2, 1998.

POVINA CAVALCANTI, H. F. Volta à infância. Rio de Janeiro: Edições Correio da Manhã, 1969.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

_____. Uma etnografia dos ‘Índios Misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999: p. 11-41.

_____. Prefácio. In: GRÜNEALD, R. A. Toré: regime encantado do índio no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2004a.

_____. (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004b.

RUFFALDI, Nello. Teologia índia: caminho novo e desafiador. In: RUFFALDI, Nello; SPIRES, Rebeca. (Org.). A terra sem males em construção. Belém, PA: Mensageiro, 2002. 147 p.

SAMPAIO, Teodoro. O tupi na Geografia Nacional. CDU, 1987.

SCHADEN, Egon. A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. São Paulo: EDUSP, 1989.

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. Áreas etnográficas: Propostas de reestruturação do Departamento de Identificação e Delimitação com base na atuação em Áreas Etnográficas. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/ultimas/e_revista/artigos/areas_etnograficas_marco.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2005.

SILVA, Edson. “Nossa Mãe Tamanin”: Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xucuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Silvana (Org.). História das Religiões no Brasil. Recife: UFPE, 2002.

SILVA, Maria Salete Horácio da. Resistência indígena potiguara: o caso de Jacaré de São Domingos. 1993. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1993.

SOUZA, Liliane Cunha de. “Doença que rezador cura” e “doença que médico cura”: modelo etiológico Xukuru a partir de seus especialistas de cura. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba. 2001. 137f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

Veredas da pesquisa: matrizes indígenas

Ênio José da Costa Brito*

Duas preocupações enucleam esta comunicação, a epistemológica e a bibliográfica. Na vertente epistemológica procurar-se-à identificar como essas matrizes eram estudadas (perspectiva diacrônica) e como estão sendo estudadas hoje (perspectiva sincrônica). Na vertente bibliográfica apresentar-se-à textos que dão suporte teórico às novas perspectivas de estudo. Este duplo movimento traz no seu bojo uma intenção bem definida: traçar um breve “status quaestionis” dos estudos sobre as missões e oferecer subsídios para que as missões cristãs no passado e no presente possam ser vistas como um espaço mediador de relações interétnicas, de reconstruções identitárias e de redefinição da alteridade cultural e religiosa.¹⁵⁶⁸

This paper deals with two intertwined concerns: epistemological and bibliographical. In the epistemological trend one has in mind how these sources were studied in the past (a diachronic point of view) and how they have been studied nowadays (a synchronic point of view). In the bibliographic trend one deals with some texts which stand as theoretical ground to this new research perspectives. This double movement brings inside a clear intention: to draft the ‘status quaestionis’ of the research on missions and bring altogether data granting that Christian missions in the past and in the present time could be seen as a *locus* that could be as an interethnic mediator, where the identities could be reconstructed and where religious and cultural alterity (otherness) redefinitions could take place.

1.1. Vertente epistemológica

a) As fontes

Uma leitura pouco cuidadosa dos documentos quinhentistas (crônicas, Cartas, etc...) sustentou imagens distorcidas e simplistas da sociedade colonial, sociedade extremamente dinâmica, “em movimento” na expressão de Sheila de Castro Faria¹⁵⁶⁹. A colônia brasileira não pode ser tratada como um bloco rígido, mas como um espaço em movimento.

As pesquisas recentes sobre a sociedade, economia colonial e religião vivida na colônia deixam transparecer uma visão mais refinada, menos redutiva do universo colonial¹⁵⁷⁰. Superou-se uma visão bipolar da sociedade colonial que passou a ser vista como constituída por indígenas, escravos, senhores, libertos, imigrantes das mais variadas origens étnicas, inseridos em diversos contextos. Explicitando, a visão bipolar-índios-europeus-, não dá conta de uma realidade complexa, polimorfa e polifônica da colônia.

¹⁵⁶⁸ Neste Comunicado sou devedor das idéias defendidas por Cristina Pompa em seu magnífico livro *Religião como tradução*. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Outro texto inspirador é o livro organizado por Paula Monteiro. *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. Estes dois livros introduzem os leitores na moderna antropologia das missões.

¹⁵⁶⁹ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*: fortuna e família no cotidiano colonial.

¹⁵⁷⁰ Os estudos da vida cotidiana desses homens e mulheres começam a ser desenvolvidos dentro de um quadro teórico no qual não se vê a Colônia apenas como “extrovertida”, mas também como “introvertida”, isto é, aqui na Colônia era possível investir e enriquecer. Para aprofundar ver FRAGOSO, J.L.; FLORENTINO, M. *O arcaísmo como projeto*: Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790, c.1840. Para os autores: “a estrutura de produção colonial gera os seus mercados de homens e alimentos, o que, por sua vez viabiliza a aparição de círculos internos de acumulação para além das trocas com a Europa”, p. 28.

Pompa pontua que refletir sobre a atividade missionária como choque entre “blocos monolíticos”, no qual um procura impor um esquema cultural e religioso visando a aculturação e o outro apenas resiste, esteriliza a reflexão no seu nascedouro.¹⁵⁷¹

Daí, a necessidade de um olhar cuidadoso para as fontes. A título de exemplo, vejamos as fontes quinhentistas¹⁵⁷². Num primeiro momento, o que sobressai nos relatos de André Thevet, Jean de Léry, Hans Staden e Gabriel Soares são as *semelhanças*, mas há diferenças de estilo literário, de contextos gerais e específicos, religiosos e culturais.

Para Cristina Pompa, “os viajantes perceberam a diversidade antropológica e constroem as categorias pelas quais a pensam e escrevem: há diferenças internas nestes olhares, há percepções diferenciadas e estratégias específicas, com que cada cronista apreende e transcreve o “outro” para o papel”¹⁵⁷³.

Sem perceber as diferenças dos universos culturais, de olhares desses viajantes não se compreende a construção do “eu ocidental” através da conceptualização do outro; a percepção e posturas diversificadas do “outro”, do indígena diante do colonizador e de suas ações. Longe de serem um bloco monolítico, como deixa transparecer a leitura superficial das fontes, os indígenas reconstróem permanentemente seu universo simbólico¹⁵⁷⁴. Esses textos nos dizem algo sobre um processo de encontro, um processo de “tradução em andamento”.

Lentamente, os pesquisadores (as) abandonam o paradigma dominador/dominado, resistência / assimilação forçada, uma vez que não dava conta da complexidade das relações históricas e dos processos de definição identitária. Abandono que não deve assustar ninguém, pois, como diz Eduardo Silva “as idéias, assim como a História e a vida, não são estáticas no tempo e no espaço, não são *topoi* imutáveis, nem são invariáveis, infalíveis e eternas”¹⁵⁷⁵.

Assim, na realidade colonial se harmonizavam ou se justapuseram de forma contrastante as vozes, por exemplo, dos Tupinambá, dos Potiguara, dos Tupi, dos franceses, dos portugueses, dos católicos, dos protestantes e dos mamelucos.

Portanto, uma leitura pouco cuidadosa dos documentos que não tenha presente a análise histórico-antropológica-religiosa:

- nega ao indígena toda a possibilidade de mudança;
- fossiliza e pretende definir de fora o que faz parte da “cultura indígena” e “somente indígena”;
- perpetua relações de poder dos colonizadores e da igreja;
- entende a conversão como um processo linear de abandono de uma religiosidade e assunção indolor de outra e não como encontro entre uma necessidade simbólica, ou criada pelo novo e a oferta do novo rito.

Compreende-se, então a preocupação e o esforço da atual antropologia das missões para superar a velha leitura de sociedades ocidentais e indígenas como duas totalidades fechadas.

b) A conquista

Como pensar as “culturas nativas”, indígenas no bojo da conquista? Um primeiro passo é não reduzir a relação entre índios e brancos ao total desenraizamento cultural, sem negar a

¹⁵⁷¹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*, p. 21-22.

¹⁵⁷² Ver THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1978 [1557]; LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980 [1578]; STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Edições de Outro, 1968 [1557] e SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825]

¹⁵⁷³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*, p.40.

¹⁵⁷⁴ Cristina Pompa tem contribuído no processo que revê o paradigma da conquista, tanto na vertente da “perda” quanto no da “resistência”. Para o paradigma da conquista resta aos nativos o papel de vítimas ou de mártires.

¹⁵⁷⁵ PAIVA, Eduardo Silva. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.17.

violência e a relação assimétrica de forças presentes nos encontros, nas relações que se estabelecem. Na conquista, vive-se uma permanente tensão dinâmica, entre *sistemas simbólicos e contingências históricas*. Tendo presente esta constatação, pode-se perguntar:

- Como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frente à diferentes problemas sociais, históricos e religiosos as culturas indígenas elaboraram respostas originais e imprevisíveis?
- Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar dando sentido (fazendo sentido) ao mundo indígena?
- Que estratégias indígenas, missionários e colonos empregaram diante das mudanças rápidas para *ressignificar* seus sistemas simbólicos?

A “*Conquista Espiritual*” que lida apenas com as categorias de resistência /oposição não dá conta da dinâmica presente no encontro marcado por perdas e lucros, uma vez que permite vislumbrar apenas ou a “assimilação” ou a “aculturação”, ou seja, o desaparecimento dos traços culturais originais das sociedades indígenas, junto na maioria das vezes com os próprios grupos portadores desses traços¹⁵⁷⁶.

Inúmeras leituras da “*Conquista Espiritual*” trilharam por esse caminho, e deve-se notar que já entendiam “por resistência algo distinto do que a sociologia e a historiografia mais influenciadas pelo pensamento marxista e pela dimensão mais ortodoxa de Política apresentavam”¹⁵⁷⁷.

Sabemos, que nunca houve do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários e tão pouco houve um fenômeno de resistência, entendida como negação total da cultura ocidental e da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais.

O que houve então? O que houve foi um processo de *negociação* ou para dizer melhor de *tradução*: o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema lingüístico e cultural, de reconhecimento no “outro” de elementos redutíveis ao mundo cultural do eu¹⁵⁷⁸.

“As convergências de horizontes simbólicos que as fontes mostram repetidas vezes, não são dados preexistentes ao impacto colonial, mas construções nascidas do interior das relações históricas deste último; devemos pensar, portanto, que os elementos ‘alheios’ foram absorvidos pela cultura indígena porque inseriam-se num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. A criação de um sistema original de representações (uma ‘cultura híbrida’, diria Vainfas ou uma ‘cultura mestiça’ diria Gruzinski) foi uma tentativa da cultura nativa de refundar o sentido”¹⁵⁷⁹.

Assim, os processos vivenciados pelos grupos indígenas, pelos colonizadores e especialmente pelos missionários podem emergir de uma análise cuidadosa das fontes, acompanhadas de uma recontextualização dos conjuntos mítico-rituais de ambos.

c) Aplicação

Para aplicar as pistas hermenêuticas que acabamos de delinear, pensamos nos contatos entre índios e brancos, ocorridos no final do século XIX e no século XX, especialmente no

¹⁵⁷⁶ Ver GOMES, Mércio Pereira. *O Índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. O autor neste livro volta a uma antiga obsessão: refutar o paradigma da aculturação, isto é, contradizer a perspectiva segundo a qual desde sempre teria sido impossível evitar a extinção dos índios no Brasil. Pereira relembra que não é a primeira vez que o povo Tenetehara rompe a dinâmica destrutiva. Entre 1760 e 1840, graças a criação de uma singular rede de contatos com a sociedade colonial a etnia sobreviveu às epidemias, à exploração e à aculturação.

¹⁵⁷⁷ PAIVA, Eduardo Silva. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.18.

¹⁵⁷⁸ Julgo ser importante, analisar processos de encontros e negociação mais do que constatar definitivas perdas. Não se trata de negar que o encontro foi assimétrico e sacrificial em toda a América.

¹⁵⁷⁹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*, p.25.

norte-amazonico.¹⁵⁸⁰ Uma abordagem mais correta dessas relações faz-se necessário ter presente alguns pré-requisitos:

1-O contato interétnico (situações de contato) e a “consciência histórica” dessas sociedades se expressam na criatividade: simbólica, (índigenas falam sobre seu próprio passado); na criatividade política (índigenas se reconhecem como agentes históricos); na dialética de transformação e reprodução e nos projetos de continuidade religiosa, social e cultural.

2- Na análise do contato interétnico (índigena-branco), faz-se necessário considerar integralmente: a cosmologia (teoria simbólica da alteridade), a história (processo colonial), religião (estruturas mítico-rituais) e política (estratégias de reprodução social).

No fundo, o que se pede é uma reflexão sobre os modos indígenas (cognitivo, simbólico e político) de construção da história remota ou imediata do contato e de interpretação da alteridade do branco. Trata-se de reconciliar a análise dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato: rearticular o mítico e o histórico; o ritual e o etno-político.

A história indígena não parou no tempo, os contatos vem acontecendo de forma acelerada e muitas vezes dramática. Cada sociedade indígena teve experiências diferentes e elaborou/vem elaborando a sua maneira esse contato, posicionando-se como sujeito e não só como vítima do contato¹⁵⁸¹.

A “pacificação do branco” é um dispositivo de domesticação simbólica da alteridade que cada grupo, declara ter realizado de forma diversa, situando o branco e seus objetos na sua visão de mundo, esvaziando a agressividade, malignidade e letalidade, enfim, domesticando, entrando em relação com ele, reconstruindo-se como sociedade não contra mais através dela.

Sabemos que a introdução de manufaturados trouxe e traz grandes mudanças para as culturas indígenas. Essas modificações são mediadas por formas sociais e princípios culturais (sistema de trocas). Portanto, não há uma “assimilação passiva” dos povos indígenas ao sistema econômico ocidental ou não há uma “assimilação passiva” dos povos indígenas de elementos do sistema econômico ocidental¹⁵⁸².

O intercâmbio de bens não é apenas uma troca de objetos utilitários, aceitos com um fascínio passivo; os bens introduzem novos significados/poderes/fazer. A linguagem ritual das trocas constitui para os Waiwai, por exemplo, o instrumento de domesticação dos “selvagens enigmáticos ameaçadores” que são os brancos¹⁵⁸³.

Breve, a moderna antropologia para superar a visão bipolar aprofunda a temática da transculturalidade, que estuda as relações índios-missionários/colonizadores como processos contextuais de traduções múltiplas: resistência, abertura ao outro, tradição e modernidade. A etnologia brasileira tem como tema relevante às interpretações nativas das relações interculturais. Identificar como as sociedades indígenas constroem o contato tem sido uma preocupação permanente da agenda antropológica

A título de exemplo, Cristina Pompa com sua pesquisa contribui para consolidar o incipiente processo de renovação de compreensão desses contatos, superando o binômio interpretativo dominante ao explicitar a dialeticidade do encontro¹⁵⁸⁴.

¹⁵⁸⁰ Seguiremos de perto as reflexões elaboradas no instigante livro, *Pacificando o branco*. Cosmologia do contato no Norte-amazônico, organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos que apresenta-nos uma significativa contribuição para a superação de uma visão bipolar das relações missionários e indígenas.

¹⁵⁸¹ Eleusa Ferreira, profunda conhecedora da história e da vida do povo Ye’kuana, que habita a Amazônia venezuelana, relembra que este povo sobreviveu no encontro com os Arawakos e os espanhóis, “graças à capacidade que eles tem de solucionar os conflitos através do diálogo, da negociação e não da violência”. Cf. FERREIRA, Eleusa Socorro do Carmo. *Sichukä jiaädö*. Nenê vem tomar banho. Uma análise de um rito de proteção Ye’kuana e sua inculturação no batismo católico. Texto mimeografado, 2010, p.7.

¹⁵⁸² ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco*,

¹⁵⁸³ *Ibidem*, p. 25s.

¹⁵⁸⁴ Cf. POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia*, p.111-142.

1.2-A vertente Bibliográfica

Nossa estratégia na apresentação da vertente Bibliográfica será a de apresentar, brevemente, alguns textos que prepararam a perspectiva analítica que acabamos de sintetizar, e tem um cunho propedêutico nos estudos das relações interétnicas, das reconstruções identitárias e da redefinição da alteridade cultural e religiosa. Haveria outros textos a serem apresentados, mas infelizmente o tempo não possibilitou uma preparação mais ampla.¹⁵⁸⁵

1-“*A terra dos Brasis*”. A natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596) de Paulo Assunção.

O objetivo do autor é o de compreender a mentalidade dos primeiros missionários, compreendê-los, assim, como eles se compreendiam. Para alcançá-lo, examina as Cartas e Regimentos. Para Assunção, a natureza criada por Deus é a chave de leitura para uma compreensão da ação missionária, uma espécie de pressuposto básico.

Suas principais questões: Como viram o mundo natural (compreensão)? Como se comportaram diante da natureza da “terra brasilis” (ação)? A tese defendida pelo autor pode ser assim formulada: Os primeiros missionários imbuídos de uma visão medieval viram e leram a natureza sob o prisma da fé. A natureza fora criada por Deus para ser útil ao homem.

2- *Índios e Jesuítas no tempo das Missões – Séculos XVII e XVIII* de Maxime Aubert

O autor visa compreender o encontro cultural entre missionários e guarani e suas conseqüências para o cotidiano dos indígenas e missionários. Dentre as grandes aventuras coloniais européias a dos missionários da Companhia de Jesus junto aos índios Guarani, no território do atual Paraguai e sul do Brasil, sem dúvida foi uma das mais singulares e controvertidas.

Para muitos historiadores essa experiência que durou 150 anos (1610-1768) foi a concretização de uma utopia cristã, para outros foi uma radical experiência na qual o colonialismo era agravado pelo fanatismo religioso.

Máxime Aubert afirma que para entender a natureza das “reduções”, é necessário situá-las nas circunstâncias de tempo e lugar que presidiram o seu aparecimento. Analisa o encontro entre as culturas à luz da história e da etnologia.

Ao longo da leitura dos sete capítulos somos convidados a refletir sobre nosso tempo: refletir sobre as relações entre as sociedades culturalmente diferentes, refletir sobre os confrontos entre religiões e refletir sobre o pluralismo religioso.

Estes dois textos, o de Assunção e o de Haubert apresentam reflexões e dados que abrem pistas para se pensar na presença ao longo do processo da “conquista espiritual” da dimensão utópica e escatológica das missões. As missões realizadas em nome de verdades reveladas veiculavam críticas as estruturas sócio-políticas da sociedade na qual estavam inseridas e no seu agir visavam uma sociedade perfeita.¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸⁵

Outros textos poderiam ser apresentados, textos que sob perspectivas diversas contribuem para se repensar as relações interculturais como: AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá; ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro; BARTOMEU, Meliá. *El Guarani conquistado e reduzido*; EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas; WRIGTH, Robin.(org.). *Transformando os deuses*: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil e SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de Missiologia.

¹⁵⁸⁶

Máxime Haubert traça paralelos entre “estados teocráticos” e as “cidades utópicas”. Paula Monteiro, num artigo recente reafirma esta perspectiva utópica ao dizer que: “as missões representam uma estruturação historicamente datada das esperanças coletivas de um segmento social da sociedade européia”. MONTEIRO, Paula. Utopias missionárias na América, p.58.

Os missionários ao chegarem no “Novo Mundo” se esforçaram para compreender as culturas diferentes em termos de “religião” e “civilização”, enquanto estruturas fundamentais da vida social e de construção de sentido.

3-*Negros da terra*. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo de John Monteiro.

O livro é uma primorosa contribuição aos estudos sobre a formação de São Paulo e ao papel do índio na história social e econômica da Colônia. Reconstitui a evolução da escravidão indígena (negros da Terra) e do Bandeirantismo (sertanismo). As incursões bandeirantes ao sertão, estão ligadas à demanda de mão-de-obra no planalto de Piratininga, que produziu trigo e não cana de Açúcar (auge século XVII). O planalto paulista deixa de ser uma das regiões mais pobres da colônia e assiste à prosperidade agrícola, em razão da mão-de-obra indígena. O sertanismo aparece como máquina de recrutamento forçado de escravos, gentílicos ou “negros da terra”. Nas palavras do autor, “O sertanismo predador, sem dúvida, não constituía um negócio no sentido de que se revestiu o tráfico negreiro. De qualquer modo, descontadas as diferenças em termos de organização, cada qual teve uma importância fundamental na elaboração de uma sociedade escravista”¹⁵⁸⁷

O livro relata as questões legais e teológicas que envolveram a escravidão indígena, os conflitos entre missionários envolvidos com a defesa dos índios e os colonos.

Nesse texto, Monteiro mostra com clareza que estudar as sociedades indígenas não é só responsabilidade de antropólogos, como dizia, em 1854, o Visconde de Porto Seguro referindo-se aos índios: “não há história, há apenas etnografia”.

No entanto, mesmo com o enorme avanço da história antropológica no país, a história indígena ainda é pouco estudada, gradualmente, rompe-se um tabu. Para Vainfas, “os historiadores em geral sempre deram muito pouca atenção a tudo que se refere aos nossos indígenas... O índio era visto apenas como mão-de-obra, obstáculo à civilização, alma a ser ganha pelos jesuítas. Poucos tinham detido no impacto que o índio teve sobre o colonizador”¹⁵⁸⁸. Graças à relação entre história e antropologia tem melhorado e muito as relações entre história e etnologia.

Negros da Terra é um estudo sobre os povos indígenas como protagonistas da história. Livro fundamental para todos aqueles que desejam, ainda hoje, compreender essa “cultura de longa duração” que não deixou, nunca de ser indígena. Essa compreensão exige uma desconstrução da imagem do índio presente no imaginário brasileiro. Então, a palavra e a história do índio serão perceptíveis. Resgate imprescindível, pois, sem história indígena não há encontro, tradução.

4-*Religião como Tradução*: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial de Cristina Pompa.

Uma das motivações da autora é superar o binômio, as simplificações, os rótulos classificatórios que por muito tempo foram hegemônicos na compreensão das relações entre indígenas e missionários do período colonial. Explicitando a *dialeiticidade* do encontro no “plano das práticas e dos símbolos, as primeiras veiculando os segundos e sendo ao mesmo tempo determinadas por estes”¹⁵⁸⁹.

Entre as perguntas que a autora procura responder pode-se apontar: Como universos simbólicos distintos se relacionam? Como identidades são reformuladas? Como surgem novas formações sociais e culturais? Como se constrói o sentido do outro?

Seu objetivo é de reconstruir o processo de encontro, que sabemos ter sido opressor, assimétrico, violento e genocida entre a religião cristã ocidental e os sistemas míticos e rituais indígenas. Missionários e Indígenas utilizaram de diferentes estratégias de reconstrução simbólica e prática do mundo.

¹⁵⁸⁷ MONTEIRO, John. *Negros da Terra*. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo, p. 98.

¹⁵⁸⁸ VAINFAS, Ronaldo, in: ONETO, João Domenech. Os historiadores esqueceram os índios, p.6.

¹⁵⁸⁹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*, p. 23.

Pode-se apontar uma tese geral: a nova realidade colonial exigiu de índios e missionários que dessem significado ao “outro” e ao “eu”, e uma específica: a linguagem religiosa é o terreno de mediação, onde cada cultura pode ler a alteridade da outra e onde a alteridade pode encontrar o seu sentido, a sua tradução em termos culturalmente compreensíveis¹⁵⁹⁰.

Sem negar a assimetria do encontro, volta-se para o emergente desafio da comunicação entre sistemas simbólicos diferentes. Pompa elege a categoria analítica da “tradução” para deslindar as diferentes estratégias de reconstrução simbólica e prática do mundo, construídas no dia-a-dia colonial por missionários e indígenas.

Esta perspectiva possibilita a reconstrução de um universo simbólico em constante renovação e não apenas retraído para manter e preservar sua identidade (indígena); possibilita perceber as transformações internas ao projeto missionário seja em relação aos objetivos catequéticos, a realidade política colonial e às estratégias evangelizadoras.

A perspectiva antropológica presente no texto de Pompa reveste-se de importância, pois entende o espaço das missões como lugar privilegiado para estudar as relações interculturais. A compreensão do “religioso” como espaço preferencial para dizer tais relações, realça a ação missionária enquanto lugar de compreensão histórico-antropológica dos mecanismos simbólicos presentes nos processos de “interpenetração de civilizações”.

5-Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil-1580-1620 de Charlotte de Casteneau-L'Éstoile.

Obra magnífica, que utiliza os recursos metodológicos da antropologia histórica, e se insere numa perspectiva historiográfica renovada dos estudos acerca da Companhia de Jesus¹⁵⁹¹.

É aos jesuítas, operários dessa “vinha estéril”, que a autora consagra sua obra. Trata-se de estudar as mudanças ocorridas no projeto jesuítico de conversão dos índios- razão de ser da presença da ordem na Colônia-, frente a uma “colônia em movimento”.

A autora explicita assim sua opção: “O projeto de conversão dos índios não é analisado do ponto de vista de seus resultados (em que medida os índios são cristianizados?) mas como projeto e como prática: que significa, para um missionário, o fato de ir converter os índios? Que significa buscar sua salvação procurando a dos outros?”¹⁵⁹².

Para responder a estas questões utiliza dois corpus documentais, constituídos por textos administrativos e textos literários escritos pelos próprios jesuítas, não só para informarem seus superiores mas para conservar “os testemunhos de sua ação para a história”. Na análise tem presente os textos fundadores da ordem e o contexto colonial.

O tema das missões tem gerado muitas polêmicas e não poderia ser de outra forma. As relações entre missionários e índios abre uma porta para a compreensão da questão da alteridade, questão complexa em si mesma e mais ainda no âmbito de relações assimétricas.

Operários de uma vinha estéril trilha essa vereda com equilíbrio, ou nas palavras da autora, “sem recorrer a julgamentos de valor feitos a posteriori, mas usando as próprias categorias de análise e de percepção dos missionários”¹⁵⁹³.

Digno de nota, o exame cuidadoso das fontes históricas, lidas com rigor, articulando sempre histórias particulares com contextos vastos e globais, o local com o geral. Esta dinâmica capta com nitidez as tensões que se manifestam no governo da província, nas suas relações com o centro, como na resistência das congregações provinciais a certas imposições romanas sobre questões vitais para a identidade jesuítica.

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹⁵⁹¹ A história da historiografia sobre a Companhia de Jesus tem percorrido caminhos polêmicos. Durante muito tempo marcada por uma polaridade renitente, visibilizada nas perspectivas apologética ou polêmica. A recente historiografia tem apontado para mudanças metodológicas importantes: do modelo da tradicional história eclesiástica para modelos mais recentes de história social e cultural.

¹⁵⁹² CASTELNAU- L'Éstoile, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*, p. 17.

¹⁵⁹³ *Ibidem*, p. 534.

Castelnau-L'Étoile mergulha nas entranhas da missão, mostrando ser ela um campo árido que acabou exigindo possíveis modificações no projeto missionário além de exigir uma certa especialização. A percepção das especificidades da missão em terras bráslicas leva a autora a desvelar os complexos desafios do encontro cultural ocorrido entre indígenas, missionários e colonos.

6- *Civilização e revolta*. Os Botocudos e a catequese na Província de Minas de Izabel Missagia de Mattos.

Em *Civilização e Revolta*, Mattos apresenta e analisa as ações e interesses de todos os agentes envolvidos no processo de catequese dos Botocudos na Província de Minas. Considerados os índios mais ferozes do Brasil, eles habitavam a região delimitada pelo rio Doce e Jequetinhonha. Imagem gestada ao longo do processo de contato, no qual identidades e visões de mundo são reformuladas.

Nos contatos, códigos cosmológicos são reavivados, possibilitando não só a interpenetração do Outro, como o posicionamento político diante dele¹⁵⁹⁴.

A “noção de força” reveste-se de importância na cosmovisão dos Botocudos que atribuem ao poder político uma dimensão sobrenatural. Atribuição que transforma os problemas de saúde e de proteção em problemas políticos. Esta cosmovisão, encontra-se na base das revoltas ocorridas entre os Botocudos.

Durante vinte anos, o aldeamento de Itambacuri (1873) “civilizou” com sucesso os Botocudos. Os capuchinhos na missão priorizavam o “modelo indigenista leigo”, neste o civilizar era mais importante que cristianizar. A miscegenação possibilitaria a integração dos botocudos especialmente, das crianças na sociedade civilizada. Os capuchinhos eram muito respeitados. Os problemas começaram com a grande seca de 1890, retirantes nordestinos buscaram refúgio no aldeamento, trazendo doença e semeando a morte. Este fato, ocasiona a perda do poder simbólico dos frades e o retorno dos indígenas às suas antigas práticas rituais (danças noturnas).

A revolta de 1893, reprimida pela polícia por pouco não exterminou os Botocudos. “As situações impactantes e traumáticas vividas pelos Botocudos não impediu, “ que elementos simbólicos da “civilização cristã” fossem apreendidos e apropriados segundo os termos de suas próprias categorias- fato que, por sua vez, aponta para a importância do acervo de conhecimentos tradicionais enquanto fontes de referência para a dinâmica identitária”¹⁵⁹⁵.

O ponto de partida de Mattos é o exame cuidadoso e aprofundado das fontes históricas e etnográficas, o que possibilitou “vislumbrar formas indígenas, ainda que em constante movimento de dissolução, mistura e reconstituição”¹⁵⁹⁶. Ela não só recupera mas problematiza as maneiras pelas quais o “ complexo sistema sociocosmológico nativo” se fazia presente ao longo do processo de mudanças introduzidas pela missão. Todavia pontua que: “o esforço teórico de articular as perspectivas processual e estrutural na investigação sugere que as *formas indígenas* não podem ser definidas de forma autônoma, isto é, sem que a mistura e a incorporação da história seja devidamente equacionada”¹⁵⁹⁷.

Fornecer visibilidade aos atores indígenas esteve sempre presente na dinâmica interpretativa da autora, visualizando nos processos de “mistura” possibilidades de permanências desses grupos indígenas

Mattos na sua pesquisa exemplifica muitas das questões, dos pressupostos e considerações tecidas na apresentação da perspectiva hermenêutica.

07- A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da Palavra de Graciela Chamorro.

¹⁵⁹⁴ MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta*, p. 409.

¹⁵⁹⁵ *Ibidem*, p.30.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*, p.30.

¹⁵⁹⁷ *Ibidem*, p.27.

A autora propõe o diálogo da comunidade cristã e dos institutos teológicos com a rica religiosidade guarani, dando continuidade ao cuidadoso trabalho realizado em 1995, intitulado *Kurusu Ñe'ëngatu: Palavra que la Historia no podria olvidar*. Chamorro registrou com fidelidade cânticos dos Kaiová, indígenas guarani do Mato Grosso do Sul e mostrou que escutar as palavras divinas tem sido para os Guarani o principio do seu ser e de sua sabedoria. Para o antropólogo Bartomeu Meliá, um dos mais importantes estudiosos do mundo Guarani: “o certo é que a vida do guarani, em todas as suas instâncias críticas-concepção, nascimento, recepção do nome, iniciação, paternidade e maternidade, enfermidade, vocação xamânica, morte e post-mortem- define-se a si mesma em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, que de certa forma consubstancia a pessoa”¹⁵⁹⁸. O Guarani nasce quando a palavra toma lugar no novo ser. A palavra é voz, fala, nome, vida, personalidade e origem.

O eixo articulador, deste segundo livro de Chamorro, é a palavra. A força do povo e de cada um está na palavra, palavra boa (ayvú). A palavra tem a capacidade de curar, ressuscitar os ossos e impedir a morte. A palavra possibilita a imortalidade.

O livro tem uma intencionalidade bem definida: “...descrever, a partir das categorias indígenas e através da linguagem teológica, a experiência religiosa dos grupos guarani e de considerar, com base na já mencionada preponderância da palavra nesses grupos, a possibilidade de um diálogo entre religião indígena e a cristã”¹⁵⁹⁹.

Primeiramente, situa os guarani históricos e tematiza a identidade dos guarani atuais, este esboço do panorama histórico-antropológico levanta a questão da identidade. A identidade étnica é construída, na diáspora, o grupo preserva-a conservando o que é operativo. Em seguida, resgata a profecia guarani. O profetismo guarani dos séculos XVI e XVII, ao perceber que o cristianismo desestruturava a nível ritual, cômico e simbólico a sociedade, não só reagiu radicalizando sua xamanidade como tentou uma fusão cultural, a cruz e o mito do Pa'I Sumé foram integrados no imaginário indígena.

A apresentação do profetismo é seguida da teocosmologia e da cosmoteologia guarani, explicitando os desafios para a religião cristã e os pontos de convergência entre a cosmologia guarani e a teologia que reflete cosmologicamente. Examina, em seguida, o problema do mal e da salvação e da liturgia da palavra guarani, trazendo preciosas informações.

Espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da Palavra inaugura um diálogo entre a experiência religiosa Guarani e a tradição judaico-cristã, pautado pela escuta e pelo respeito à alteridade. O livro emociona ao deixar falar a sensibilidade de um povo extremamente religioso, só isso já tornaria o convite à leitura irrecusável.

Considerações finais

Os dois movimentos por nós realizados, o epistemológico e o bibliográfico deixam alguns indicativos importantes para quem atualmente deseja estudar as relações interétnicas, as reconstruções identitárias no espaço das missões.

Faz-se necessário entender a missão como mediação intercultural, caminho seguro para superar a perspectiva analítica marcada pela oposição de dois blocos impermeáveis, pois esta compreensão da missão pressupõe que a construção da alteridade não é privilégio da cultura européia. Os povos indígenas foram e vão buscar nas suas tradições cosmológicas as matrizes para pensar suas relações com o outro, o que lhes possibilita compatibilizar universos simbólicos.

Daí a necessidade de preocupar-se mais com o contato das culturas entre si e menos com o contato entre cultura indígena e cultura européia, para não deixar escapar a dinâmica interna cultural responsável por modificações nas visões de mundo dos agentes históricos. Modificações que não podem ser reduzidas a meras estratégias seja dos indígenas como dos

¹⁵⁹⁸ MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, M. (org.). *Rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.293-357 (309). Na opinião de Cristina Pompa: “a obra de Bartomeu Meliá é a pesquisa mais cuidadosa sobre a etnohistória guarani, pesquisa que se baseia principalmente na análise atenta da primeira documentação jesuítica. Deve-se principalmente ao padre Meliá a crítica mais fundamentada à interpretação ‘clássica’ de Métraux, bem como à abordagem moderna de Hélène Clastres, ao mito da Terra sem Mal”. Cf. POMPA, Cristina. Op. cit., 126.

¹⁵⁹⁹ CHAMARRO, Graciela. *A espiritualidade guarani*, p.13.

missionários mas devem ser pensadas como um processo em curso no espaço de um complexo sócio-cosmológico mais amplo.

A religião oferecia aos colonizadores, em especial, aos missionários elementos para decifrar e definir o outro, constituindo-se numa mediação privilegiada e a linguagem religiosa era um campo fértil da tradução. Não se pode esquecer que a incorporação cultural é uma forma de resistência simbólica ao contato que busca coexistir com outras formas de luta.

Breve, as pesquisas realizadas no âmbito da antropologia das missões tem desvelado a dinâmica das relações interculturais no processo de tradução e de controle da linguagem para a reconstrução de sentido tanto no mundo indígena quanto no missionário, especialmente, quando se tem um contato de longa duração.

Para concluir, aponto um deslocamento recente indicado com muita acuidade por Melvina Araújo no instigante texto intitulado *Natal na Maloca*, a religião gradualmente deixou de ser a única linguagem para se pensar a alteridade e o meio privilegiado de mediação.¹⁶⁰⁰ A missão vem adotando a gramática da cultura como linguagem de negociação de sentidos, mudança que não acontece por geração espontânea mas como fruto de um longo processo de inserção de missionários e missionárias no mundo e na cosmovisão indígena.

Bibliografia

- AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcinda Rita (org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- MELVINA, Araújo. *Do corpo à alma*: missionários da Consolata e Índios Macuxí em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2006.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos Brasis*. A natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596) São Paulo: Annablume, 2000.
- BARTOMEU, Meliá. *El Guaraní conquistado e reduzido*. Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios na Brasil 1580-1620. Bauru: EDUSC, 2006.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guaraní*: Uma teologia Ameríndia da Palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FERREIRA, Eleusa Socorro do Carmo. *Sichukã jiaakädö*. Nenê vem tomar banho. Uma análise de um rito de proteção Ye'kuana e sua inculturação no batismo católico. Texto mimeografado, 2010.
- FRAGOSO, J. L.; FLORENTINO, M., *O arcaísmo como projeto*: Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1840, c.1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- GOMES, Mércio Pereira. *O Índio na História*: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HAUBERT, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*- Séculos XVII-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.
- LANGER, Protasio Paulo. *Os Guaraní-Missionários e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional*. Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798) . Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 2005.
- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta*. Os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Bauru: EDUSP, 2004.
- MARZALL, Manuel M., et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, Paula. *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

¹⁶⁰⁰ Cf. ARAÚJO, Melvina. *Natal na Maloca*. In: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia*, p.472-455.

- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. Estratégias de resistência através dos Testamentos. 3ª edição. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte-PPGH-UFMG,2009.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários,Tupi e Tapuia no Brasil colonial.Bauru: EDUSC, 2003.
- PREZIA, Benedito. *Os indígenas no planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas-FFLCH-USP, 2000.
- WRIGHT, Robin.(org.). *Transformando os deuses*: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp,1999.
- SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de Missiologia. São Paulo:Paulus,1995.
- VAINFAS, Ronaldo, in: ONETO, João Domenech. Os historiadores esqueceram os índios *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 17jun., 1995, Idéias/Livros.

GT 9 - Cristianismo: história e contemporaneidade

Coordenação: Vitor Galdino Feller

Um Panorama do Catolicismo Tradicional no Brasil¹⁶⁰¹

Augusto de Carvalho Mendes¹⁶⁰²

Os estudiosos do catolicismo do Brasil pouquíssimas vezes se preocuparam com o chamado catolicismo tradicional existente atualmente em nosso país. Nosso breve estudo tem por objetivo preencher esta lacuna da forma mais completa possível. Não temos grandes pretensões, não apresentar pesquisas eruditas ou interpretações luminosas de um fenômeno religioso, queremos apenas levar ao conhecimento dos estudiosos um assunto interessante e de importância crescente.

Afirmamos que os estudiosos poucas vezes se debruçaram sobre o catolicismo tradicional em nosso país e isto pode ser confirmado facilmente pela ausência de estudos nesse campo. Pelas publicações, parece-nos que os pesquisadores da temática não chegam a cinco. A falta de conhecimento do fenômeno é fica patente quando vemos Rodrigo Portella (2006) qualificar os Arautos do Evangelho e a Toca de Assis de movimentos tradicionalistas. Não que a qualificação de tradicionalista seja livre de discussão, sabemos das múltiplas acepções que o termo pode ter. Não cremos, contudo, que ela tenha sido aplicada com rigor pelos estudiosos brasileiros, aliás, parece que se contentam em aplicar em suas análises a terminologia corrente nos telejornais. Para contribuir com um melhor conhecimento da situação religiosa atual, pretendemos aqui apresentar uma divisão das correntes católicas que nos parece mais apropriada. Esperamos proporcionar aos pesquisadores um conhecimento básico sobre os grupos tradicionalistas e fornecer uma classificação mais rigorosa deles.

Essa classificação tomamos do uso corrente nos meios católicos tradicionalistas, com algumas adaptações nossas. O ponto da divisão entre os católicos é o Concílio Vaticano II, é a posição frente a ele e aos desenvolvimentos que o seguiram que divide os católicos atualmente. Um dos desenvolvimentos históricos mais significativos, e que tem grande importância para os diversos grupos católicos e para a classificação que fazemos deles, é a substituição do *Ordo Missae* de São Pio V pelo de Paulo VI.

Os que aceitam o Vaticano II são considerados nos meios tradicionalistas como progressistas. O progressismo comporta graus e abrange grupos com muitos elementos opostos entre si mas concordes na aceitação das doutrinas do Concílio. São a maioria dos católicos de hoje. São os entusiastas da Renovação Carismática Católica e os teólogos da Libertação. De conservadores poderiam ser chamados aqueles que aceitam as doutrinas novas do Vaticano II e o *Novus Ordo*, mas se apegam a algo da Tradição, seja no campo doutrinal, seja no litúrgico ou em ambos. Nesse grupo teríamos, por exemplo, o Opus Dei e os grupos ligados à Comissão Ecclesia Dei. O Opus Dei se ligaria à Tradição principalmente através da hermenêutica da continuidade, a Administração Apostólica São João Maria Vianney, além da hermenêutica da continuidade, se ligaria à Tradição conservando a liturgia tradicional, mesmo que não se opondo ao *Novo Ordo*. Os católicos tradicionais ou tradicionalistas seriam aqueles que não aceitam as mudanças doutrinárias ocorridas com e após o Vaticano II e não aceitam o *Novus Ordo Missae*. É deles que iremos falar.

¹⁶⁰¹ Muitas das informações foram obtidas dos sites dos grupos em estudo, algumas outras de correspondência com representantes de alguns deles. Agradecemos aos que colaboraram e tomamos para nós a responsabilidade pelo que aqui foi escrito. Com essa nota nos desobrigamos de citar todos os sites na bibliografia.

¹⁶⁰² Graduado em História e Mestrando em Literatura pela PUC-MG, bolsista da FAPEMIG.

Apresentaremos os diversos grupos, algo de suas histórias e suas atividades atuais. Primeiro falaremos das associações eclesíásticas, depois das associações de leigos e por fim das que tem o principal de sua atividade concentrado nos ambientes virtuais da internet.

Fraternidade Sacerdotal São Pio X

A Fraternidade Sacerdotal São Pio X é o mais importante grupo tradicionalista do mundo, contando com quatro Bispos, 509 sacerdotes, 215 seminaristas e quase 400 religiosos. Seu fundador foi o Arcebispo Marcel Lefebvre. Nascido em 1905, em França, estudou no em Roma e foi ordenado em 1929 e entrando para a Congregação do Espírito Santo. No ano de 1938 tornou-se missionário no Gabão e em 1947 no Senegal, nesse mesmo ano foi sagrado Bispo. O Papa Pio XII o incumbiu de importantes missões no continente africano e em 1962 foi eleito Superior Geral da Congregação do Espírito Santo. Em 1968, após o Concílio Vaticano II, Dom Lefebvre renunciou ao posto de Superior por se recusar suas determinações conciliares. No ano seguinte foi procurado por vários seminaristas que procuravam uma formação tradicional, passado um ano Dom Lefebvre fundou a FSSPX a fim de acolhê-los. A Fraternidade teve reconhecimento oficial por parte do Bispo de Lausana, Genebra e Friburgo no ano de 1970, no ano posterior ela declara não aceitar as mudanças ocorridas na liturgia. Essa não aceitação trará uma série de dificuldades para Dom Lefebvre e seus Padres, pois cardeais do Vaticano passaram a persegui-lo de diversas formas. As perseguições e percalços foram se acumulando sofregamente, em 1976 o Papa Paulo VI o proibiu de ordenar novos sacerdotes, no mesmo ano Dom Lefebvre ordena vários sacerdotes e é suspenso *a divinis*, não podendo mais ministrar os sacramentos. Passados alguns anos, já se vendo nos umbrais da morte, Dom Lefebvre decide ser necessário sagrar Bispos que continuem sua obra. Não obtendo aprovação de Roma, e vendo a necessidade premente de agir, já contava 82 anos, sagra, com auxílio de Dom Antônio de Castro Mayer, Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Alfonso de Galarreta e Richard Williamson. Dois dias depois João Paulo II, na Carta Apostólica *Ecclesia Dei*, declara terem eles praticado um “ato cismático” e afirma estarem excomungados¹⁶⁰³. Dom Lefebvre morreria três anos depois, em março de 1991, com mais de 100.000 pessoas acompanhando seu funeral. Em 1994 o governo da FSSPX é assumido por Dom Bernard Fellay com mandato, renovado em 1996, até 2018.

No Brasil a FSSPX possui dois priorados, um em Santa Maria, Rio Grande do Sul e outro em construção na capital paulista. Na cidade gaúcha foi instalado, no começo da década de 90, o Priorado do Imaculado Coração de Maria, onde atualmente residem dois sacerdotes, o Prior Padre Luis Cláudio de Toledo Camargo e o Padre Jean Devaulx de Chambord. As Missas são diárias e atendem uma população de aproximadamente 100 fiéis. A igreja em estilo neogótico possui um salão de festas onde são realizadas algumas atividades culturais, no mês de maio foi ministrado um curso sobre os Dons do Espírito Santo e em junho esta sendo proferido um sobre o escritor Tolkien.

Em São Paulo a capela do Priorado Padre Anchieta ainda está em construção. Missas são rezadas diárias diariamente, sendo duas nos domingos e festas de modo que possam participar mais pessoas. Essa divisão não ocorre porque, como a capela do Priorado ainda não esta pronta, as Missas são rezadas na sala de uma casa alugada. São três os sacerdotes residentes ai, o Prior Padre Alejandro Daniel Maret, o Padre Alejandro Rivero e o Padre Hélio Buck, que recentemente deixou a Administração Apostólica São João Maria Vianney, e que se encontra gravemente doente. O número

¹⁶⁰³ A FSSPX nunca aceitou a validade de tais excomunhões, pois afirmam que nunca tiveram a intenção de praticar um ato cismático. O estado de necessidade justificaria a iniciativa. Bento XVI, em 2009, retirou essas excomunhões.

dos fiéis de todo estado gira em torno de 100 na capital paulista. Atividades como procissões, batismos, crismas, retiros e conferencias sobre temas religiosos são freqüentes. Atividades culturais também são promovidas em São Paulo, atualmente o professor de Ciências Políticas da PUC-SP Cláudio de Cicco, profere o “Curso de História Política: a monarquia francesa antes da revolução”. O site da FSSPX no Brasil é um tanto deficiente quanto a facilidade de acesso, contudo disponibiliza alguns materiais interessantes e difíceis de serem obtidos, como é o caso dos livros de Dom Antônio de Castro Mayer. A FSSPX publica o periódico “Guarde a Fé” com matérias jornalistas e doutrinárias. O Priorado de São Paulo é o principal ponto de partida dos Padres da Fraternidade que saem em missão pelo Brasil. Saindo da capital paulista atendem, com periodicidade variável, as cidades de Campinas, Santos, Jaguariúna, Campo Grande, Varre-Sai, Passos e Belo Horizonte. Nessas missões atendem pequenos grupos de fiéis ouvindo confissões, rezando a Missa e proferindo palestras sobre temas eclesiais ou espirituais. A título de exemplo citemos o grupo de Belo Horizonte que é atendido a cada dois meses e conta com cerca de 20 fiéis.

A FSSPX fomenta o Movimento da Juventude Católica do Brasil, cujos pilares são a amizade entre os membros, a oração, a formação doutrinária e a ação na sociedade. O aprendizado se dá de modo especial nos encontros de Formação do MJCB. Em janeiro de 2010 o grupo fez sua oitava Formação com o tema “A Igreja: Mãe da Civilização”. Nesses encontros que costumam acontecer em casas de retiro e durar entre três e quatro dias, são proferidas palestras pelos Padres da FSSPX e convidados, a Missa é rezada e atividades recreativas são promovidas. As conferências dos encontros mais recentes foram gravadas e disponibilizadas na internet.

Administração Apostólica São João Maria Vianney

A Administração Apostólica é resultado do acordo formal da União Sacerdotal São João Maria Vianney com a Santa Sé em 2001, trataremos primeiro da última e de seu fundador Dom Antônio de Castro Mayer.

Antônio de Castro Mayer nasceu em Campinas, em 1904, no seio de uma família bastante devota e pobre. Seu pai, um alemão da Bavária, faleceu quando ele tinha apenas seis anos, obrigando-o a assumir responsabilidades bastante cedo. Não obstante pôde ir, aos doze anos, para o Seminário menor e aos dezoito entrar no Seminário Maior de São Paulo. Devido os bons resultados como aluno é enviado para a Gregoriana completar sua formação, foi ordenado em 1927 e obteve o doutorado em Teologia pela prestigiosa universidade italiana. Retorna ao Brasil e exerce o magistério no Seminário de São Paulo por três anos, quando passa a exercer funções administrativas na Arquidiocese de São Paulo. O Papa Pio XII o faz Bispo em março de 1948, é sagrado neste ano e no ano seguinte assume a Diocese de Campos, no Rio de Janeiro.

Participa do Concílio Vaticano II fazendo parto do grupo de Bispos mais resistentes às correntes progressistas. Ao término do Concílio Dom Mayer não aceitou as mudanças doutrinárias e litúrgicas promovidas, em todo mundo apenas a sua diocese não aderiu à nova forma do Rito Romano o que lhe valeu vários descontentamentos e perseguições. Foi autor de diversas Cartas Pastorais e escritos, alguns atingindo fama internacional. Em 1981 foi substituído como Bispo de Campos por Dom Carlos Alberto Navarro. O novo Bispo não tolerava os Padres tradicionais de sua diocese e os expulsava de suas paróquias perseguindo-os. Afim de proteger seus Padres e manter a doutrina tradicional em sua diocese Dom Mayer funda a União Sacerdotal São João Maria Vianney. A diocese se divide entre os católicos ligados à Tradição Católica e os que aceitaram o Concílio Vaticano II e as mudanças posteriores. Em 1988 Dom Mayer é excomungado por participar das sagrações de Ecône, sua saúde estava bastante debilitada, em três anos faleceria.

Em agosto de 2001, Dom Licínio Rangel fez um acordo com a Santa Sé que erigiu canonicamente a União Sacerdotal São João Maria Vianney, tornando-a Associação Apostólica São João Maria Vianney. No início de 2002 Dom Licínio morreu e foi sucedido por Dom Fernando Arêas Rifan, atual administrador apostólico. Nos dias correntes a Administração conta com cerca de quarenta Padres, trinta seminaristas, setenta e cinco religiosos e cerca de 28.000 fiéis na região de Campos. Seus Padres partem em Missa por várias regiões, rezando Missas em doze dioceses do Brasil, inclusive de São Paulo e Belo Horizonte. A Administração tem sob sua direção 24 colégios na região de Campos e trabalha para a construção de seu Seminário cuja capela já esta pronta. Ao contrário dos outros grupos principais, seu site, mesmo sendo muito visitado apresenta um conteúdo pouco expressivo. Após os acordos com a Santa Sé, Dom Rifan tem progressivamente abandonado certos pontos defendidos pelos tradicionalistas. Já afirmou, em canal de televisão e por escrito, a validade do *Novus Ordo*, e não mais apresenta críticas ao Concílio Vaticano II. Podemos dizer que, apesar de atender comunidades tradicionais desprovidas de sacerdotes que ministrem os sacramentos segundo a tradição, a Administração Apostólica vai deixando de ser uma entidade católica tradicional.

Associação Civil Santa Maria das Vitórias

A Associação Civil Santa Maria das Vitórias, fundada em Anápolis em 2007, é dirigida pelo Padre João Batista Ferraz, professor de Filosofia na Faculdade Católica de Anápolis, tendo o conhecido Bispo Dom Pestanha, nas palavras do dito Padre, como “grande amigo e guia”, mas não como membro da Associação. Nela encontram-se, além do dito Padre outros dois eclesiais e seis leigos. A Associação mantém um site onde se pode ler os interessantes textos do Padre Ferraz sobre a doutrina católica, atualidades políticas e eclesiais, literatura, história e filosofia. No ano de 2007 a Associação inaugurou sua capela feita no estilo das pequenas igrejas do Brasil colônia. Na capela são celebradas Missas todos os dias, sendo as de domingo assistidas por uma centena de pessoas de todas as condições sociais. Além das Missas, a Associação promove a oração do santo Terço aos domingos, a adoração Eucarística às quintas-feiras e a Via Sacra às sextas-feiras. Os membros da Associação ministram cursos do Catecismo Romano para os adultos e de História Sagrada e do Catecismo de São Pio X para as crianças, promovem um curso de latim fundamental e cultivam a música sacra. Vale dizer que Padre Ferraz trabalha como tradutor para uma das poucas editoras católicas tradicionais existentes no país, a Editora Pinus, criada em 2010 na cidade de Brasília.

Instituto do Bom Pastor

Mencionemos, de passagem, o Instituto do Bom Pastor. Fundado em 2006, na França, por Padres saídos da FSSPX, teve forte apoio do Papa Bento XVI. Sua estadia no Brasil, cerca de seis meses, foi bastante breve, mas proveitosa: dos seus 35 seminaristas 11 são brasileiros. O número dos candidatos falantes do português é tal que recentemente seu superior geral mandou que fosse aberto um seminário no Chile para atende-los em conjunto com os de língua espanhola. Especula-se a volta do Instituto ao Brasil.

Mosteiro da Santa Cruz e outros grupos monásticos

A tradição católica também possui algumas instituições monásticas. A mais conhecida é o Mosteiro da Santa Cruz, localizado em Nova Friburgo, Rio de Janeiro. Dom Gérard Calvet, da abadia beneditina de Notre-Dame de Madiran, situada em Tournay, perto de Lourdes, vem ao Brasil em 1963 para ajudar uma fundações religiosa. Nessa ocasião conheceu Gustavo Corção, com quem teve bastante afinidade. Em 1970 voltou à França e não aprovando a crescente presença do modernismo em seu mosteiro

de origem foi autorizado a fundar “*ad experimentum*” o priorado Sainte Marie-Madaleine perto de Avignon. Nessa época conhece Dom Marcel Lefebvre e passa a receber vocações dos meios tradicionalistas de França. O mosteiro cresce e muda-se para a localidade de Le Barroux, cresce de modo que Dom Gérard resolve abrir uma nova casa, agora no Brasil fundando assim, em maio de 1987 o Mosteiro da Santa Cruz. O prior era Dom Tomás de Aquino Ferreira da Costa, que fora monge na casa francesa desde 1974. Os monges receberam o apoio dos católicos tradicionais do Brasil, inclusive Dom Antônio de Castro Mayer, mas passado um ano rompeu com seu fundador pois ele fizera acordos com a Santa Sé, aceitando o *Novus Ordo* e o Vaticano II. O mosteiro brasileiro seguiu no seu caminho com certo êxito, sendo capaz de mandar membros para fundar um mosteiro na França, mesmo tendo não muitos membros (cerca de 10) em sua comunidade. Os monges que são chamados ao sacerdócio fazem seus estudos no seminário argentino da FSSPX, são apenas dois no momento. A vida dos monges segue a regra beneditina fazendo diversas orações e alguns trabalhos manuais. Fazem apostolado entre as famílias da região e mantêm a pequena escola São Bento-Santa Escolástica. A interação com a vizinhança leiga se dá também através da Capela São Miguel-Santo Antônio, onde as famílias da localidade assistem a Missa. Em novembro de 2009 os monges começaram a rezar a Missa Tridentina no centro de Nova Friburgo, pois alguns fiéis tinham dificuldades de chegar até o mosteiro. Monges missionários que são, mensalmente vão a Vitória (ES) atender os fiéis. Por falta de recurso as Missas são rezadas nas casas dos fiéis.

Os monges possuem uma pequena editora, cada vez mais profissional, responsável pelo lançamento de livros piedosos e eruditos. No ano de 2010 lançaram o primeiro número de sua revista eletrônica “Co-Redentora”, trata-se de uma publicação de quase duzentas páginas com artigos escritos por religiosos e leigos, algumas poesias e reproduções de trechos de livros de santos.

Ligado ao Mosteiro da Santa Cruz surgiu no ano de 1999 o Mosteiro do Sagrado Coração de Jesus, de monjas beneditinas. As monjas tiveram parte de sua formação na França e são dirigidas pela Madre Lutgarda. Duas monjas residem no Rio Grande do Sul.

Em Salvador, no ano de 1969, começou a ser reunido entorno do futuro Padre Jahir Britto de Souza o que seria a *Familia Beatae Mariae Virginis*. Em 1974 os marianos, assim são chamados os membros da FBMV, se estabeleceram na região rural de Candeias, cidade próxima à capital baiana. Atualmente contam com 13 membros, sendo dois sacerdotes. Atualmente finalizam a construção da igreja do Mosteiro Nossa Senhora da Fé com poucos recursos. A afluência de fiéis é razoável, os sermões são gravados e disponibilizados no site dos religiosos. Os marianos mantêm boas relações com a FSSPX e o Mosteiro da Santa Cruz, seguindo a mesma linha doutrinária.

Podemos dar breves notas sobre outras casas religiosas tradicionais no Brasil. Em Anápolis há também o Instituto do Santo Rosário cujo diretor é o Padre Fernando Conceição Lopes. O Instituto congrega vinte e cinco freiras que cuidam de um internato para meninas e de duas escolas. Em Campo Grande, MS, localiza-se o Convento Domina Nostra Regina Pacis, dirigido pela Madre Joana d’Arc. Os Padres da FSSPX se dirigem com certa periodicidade de Santa Maria para lá, rezando as Missas, abertas aos visitantes, na Capela Santa Teresinha do Menino Jesus e da Santa Face. Atibaia (SP) conta com o Eremitério Santo Elias, cujo prior é Frei Tiago de São José. Pertencente a Ordem Carmelita, Frei Tiago reza a Missa no rito tradicional da Ordem. A Missa é rezada todos os dias, sendo a de domingo aberta ao público. Esta em processo de fundação o Carmelo de Santo Elias, será uma casa feminina seguindo a doutrina e os ritos tradicionais, Irmã Maria do Sagrado Coração é a responsável.

Finalizamos aqui nosso breve relato sobre os grupos eclesiais. Começaremos a expor algo da história e da atualidade dos grupos leigos.

Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade - TFP

É o movimento tradicionalista mais antigo do Brasil, foi fundada pelo professor paulista Plínio Correa de Oliveira em 1960. Plínio Correa de Oliveira nasceu em 1908 em São Paulo da confluência de duas famílias tradicionais. Já na época de estudante foi militante católico com influência nos meios universitários de sua cidade, a precocidade de sua carreira fica patente quando o vemos ser eleito Deputado aos 24 anos, permanecendo nesse cargo por pouco tempo. Formado em Direito, Plínio passou a advogar, ministrar aulas de História na PUC-SP e dirigir o jornal católico Legionário. Em 1951 o jornal Catolicismo foi fundado por Dom Antônio de Castro Mayer tendo Plínio como dirigente, os envolvidos nesse jornal formaram a base da TFP que só será fundada em 1960. Um ano antes é lançada sua obra mais famosa Revolução e Contra Revolução onde defende que a modernidade é um processo revolucionário contra a civilização cristã medieval.

A TFP promoveu uma série de atividades de cunho político em prol da propriedade privada e da família e também algumas ligadas a manutenção das tradições católicas, que, segundo viam, estavam mal guardadas por parte da hierarquia nacional mesmo antes do Vaticano II. A sociedade promovia publicações, manifestos, abaixo-assinados, passeadas e um série de eventos públicos para defender suas causas com a luta contra a reforma agrária defendida pela CNBB, que foi uma das suas principais ações. A associação conheceu grande êxito na sua difusão, chegando a estar presente em vários países do mundo e tendo os livros de seu fundador vertidos para diversas línguas. No ano de 1983 a TFP sofreu certo revés ao ver seu fundador atacado por um ex-aluno, o professor de História Orlando Fedeli que o acusava de promover um culto secreto e esotérico a si mesmo. Cremos que a consequência mais grave desse ataque foi a retirada do apoio que Dom Antonio de Castro Mayer dava a instituição. Golpe ainda mais duro foi a morte do fundador em 1995. Com ela a instituição se desmantelou e entrando numa espiral de processos jurídicos perdendo quase toda sua influência na sociedade brasileira. Alguns grupos tentam continuar a obra da TFP publicando livros inéditos de Plínio Correa de Oliveira e mantendo a revista Catolicismo. Um dos seus principais discípulos, João Scognamiglio Clá Dias, fundou os Arazos do Evangelho, mantendo certa continuidade com a obra de Plínio, mas não se trata de uma associação tradicionalismo, segundo os critérios expostos no principio do trabalho.

Permanência

Antigo grupo tradicionalista em atividade no Brasil é a Permanência, fundada por Gustavo Corção e outros egressos do então importante Centro Dom Vital em setembro de 1968. Gustavo Corção, engenheiro de formação, foi, após sua conversão ao catolicismo, personalidade das letras nacionais. Autor de livros ficcionais, históricos e doutrinários foi também colunista do Globo e figura admirada por nomes importantes da literatura nacional como Nelson Rodrigues e Ariano Suassuna. Foi vice-presidente do Centro Dom Vital, onde vários alunos compareciam para ouvir suas aulas. A causa da separação foi a adoção da parte do presidente do Centro Dom Vital, Alceu Amoroso Lima, de uma posição paulatinamente mais alinhada com esquerda política e o modernismo teológico.

Com o rompimento com Alceu e o Centro Dom Vital, Corção e alguns alunos fundaram a Permanência para manterem suas aulas na mesma linha doutrinária. O surgimento da Permanência foi alvo de comentários na imprensa nacional e teve o apoio do clero, a Missa de fundação foi rezada pelo Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Jaime de Barros Câmara. A conferência de inauguração foi proferida por Gustavo

Corção e lotou o auditório do Ministério da Educação. O objetivo era continuar o apostolado entre os intelectuais e combater os comunistas, para tanto continuaram as aulas de Corção e foi iniciada a publicação da revista Permanência. Na época, Gustavo Corção não tinha percepção do que ocorria no Concílio Vaticano II, a fundação de sua associação não se relaciona diretamente com as mudanças conciliares. Mas se relacionava indiretamente, visto que Alceu Amoroso Lima, com maiores conhecimentos do que se passava no Vaticano, foi mudando de posição, alinhando-se como que seria a posição pós-conciliar.

No início da Permanência a posição de Corção quanto as novidades litúrgicas e doutrinárias era a de aceitação. Ainda não compreendia com clareza o que estava acontecendo. Não gostava da nova Missa, mas a frequentou durante alguns poucos anos. O que vinha das autoridades eclesiais Corção e seus companheiros tentavam receber as novidades harmonizando-as com as doutrinas e práticas tradicionais. Em algum tempo Corção e seu grupo, não suportando frequentar a nova Missa e os ambientes onde eram celebradas, procuraram Padres que rezassem a Missa na forma antiga. Alguns Padres se disponibilizaram, um franciscano rezou por um tempo mas depois foi para a Europa, um jesuíta aceitou o pedido e rezou até ser proibido por seu superior, finalmente encontraram um Padre holandês que rezou por certo tempo numa capela de irmãs carmelitas. Essa Missa era escondida e em 1978 foi denunciada ao Cardeal Dom Eugênio Sales que a proibiu. Os membros da Permanência ficavam a procurar Padres que rezassem a Missa, nem sempre tinham êxito e voltavam a frequentar a nova Missa ou não iam a nenhuma. A situação só se resolveria em alguns anos.

Foi só em 1972 que Gustavo Corção começou a Santa Sé, primeiramente por questões políticas e mais tarde, estudando o Concílio Vaticano II, por questões teológicas. Como era um escritor conhecido foi um grande escândalo, o Cardeal Arcebispo fez circular um documento proibindo que se lesse ou seguisse Corção, colocando-o no ostracismo. Em 1976 Corção conheceu Monsenhor Marcel Lefebvre tendo grande admiração por ele, mas a amizade não pode durar porque dois anos depois o escritor brasileiro faleceu.

Com sua morte, Julio Fleischman, convertido do judaísmo por Corção, assume a presidência do grupo. A edição da Revista Permanência continuou até 1990. Por volta de 1987 conseguiram no tradicional bairro do Cosme Velho, no Rio de Janeiro, a capela São Miguel cujo capelão foi Dom Lourenço Fleischman, filho de Julio Fleischman e monge do Mosteiro da Santa Cruz. As Missas atraíam os fiéis da capital e também algumas famílias de Niterói. Dada a dificuldade de deslocação das famílias algumas Missas foram rezadas, na casa de um fiel, a partir de 1991. Com um ano essa celebração em Niterói reunia mais de sessenta pessoas. A procura de um lugar mais apropriado se concretizou em 1993 com a compra, muito facilitada pelo vendedor, de um sítio numa região isolada de Niterói. Em pouco mais de um ano conseguiram construir a capela Nossa Senhora da Conceição, salas de aula e quartos para retiros, em torno dessa capela famílias cresceram aprendendo a doutrina e os costumes tradicionais. Atualmente cerca de 250 pessoas frequentam essa duas capelas, onde trabalham Dom Lourenço e um Padre da FSSPX.

Em 2003 Dom Lourenço assume a presidência da Permanência no lugar de seu pai que faleceu dois anos depois. Atualmente a Permanência conta com dez pessoas envolvidas ativamente nas suas atividades e, como dizemos, cerca de 250 pessoas ligadas a ela. Mantém um site com artigos sobre a atual situação da Igreja, sobre a Doutrina Católica, História, Filosofia e temas relacionados com a religião. Além dos artigos de redação atual, o site abriga alguns escritos de Corção. Há também a Editora

Permanência que conta com um catálogo não muito extenso, mas em constante expansão.

Associação Cultural Montfort

A Associação Cultural Montfort foi formalmente fundada no ano de 1985 pelo professor de História Orlando Fedeli a partir do grupo que o acompanhou na sua saída da TFP em 1983 e de outros alunos que teve ao longo de sua carreira como professor em colégios estaduais. Fundada em São Paulo, a Montfort existiu como uma Associação de importância local até 1999, quando lançou seu site. Ele a projetou no cenário nacional, visto que é, sem dúvida, o mais importante entre os sites de linha tradicional em língua portuguesa, contando com 230 mil acessos mensais. Tendo isto em mente, pensamos que poderíamos dividir a história da Montfort em três fases, a primeira de sua fundação até o lançamento do seu site, a segunda do site até a morte de seu fundador e a terceira daí em diante.

A primeira fase da Associação Cultural Montfort é marcada pelo rompimento de Orlando Fedeli com a TFP. Nascido em 1933 no seio de uma modesta família de imigrantes italianos vindos para São Paulo, Orlando Fedeli estudou no Colégio dos Irmãos Maristas e formou-se em História na PUC daquela cidade. Lá teve como professor Plínio Corrêa de Oliveira, que o levou a fazer parte do grupo do jornal *Catolicismo*. Fazendo parte deste grupo e ensinando em escolas e faculdades de São Paulo, Orlando Fedeli foi um profícuo agente de captação de membros para o grupo de Plínio que veio a formar a TFP, como já foi dito, em 1960. Ao que parece, a função de Fedeli na TFP foi somente esta, em vários dos seus escritos ele afirmou ter vivido “no gelo” dentro daquele grupo, ou seja, se via excluído de certas atividades, por lhe ser permitido participar de apenas algumas reuniões aos sábados, chamada reunião de “recortes”, em que os membros da TFP analisavam as notícias do Brasil e do mundo.

Orlando Fedeli deixou a TFP em 1983 após constatar a existência de um culto secreto e esotérico a Plínio Corrêa de Oliveira e sua mãe Dona Lúcia. Denunciou tal culto em jornais de São Paulo, o que provocou a publicação do livro “Refutação de uma investida frusta” pela TFP, em que se procura provar estar esse culto de acordo com a doutrina católica. Ao sair, foi orientado por Dom Antônio de Castro Mayer, a quem convenceu do culto que se prestava a Plínio e a sua mãe, a fundar alguma associação que assistisse doentes em hospitais ou um jornal. Orlando Fedeli, professor, optou pela segunda, fundando o jornal *Veritas* com alguns dos ex-tefepistas e outros alunos. Recém formado, o grupo com cerca de vinte elementos se encontrava para as aulas do professor Orlando e dos outros membros e distribuía o dito jornal numa tiragem de 500 exemplares com pouca divulgação.

Nessa fase, Orlando Fedeli ainda atuava como professor em colégios estaduais, dando aulas na FGV e no colégio Alexandre de Gusmão, onde converteu mais um série de alunos ao catolicismo. Convidado por alguns alunos, também deu aulas na PUC, não como professor da universidade, apenas ia ao prédio, onde converteu outra série de alunos. Com essa atuação, a Montfort foi crescendo. Quando da abertura do site em 1999, a grande maioria dos seus membros já não eram ex-tefepistas.

Além de grupo de estudos, a Montfort, nessa primeira fase, foi se transformando também num grupo de famílias, devido aos casamentos que foram surgindo entre os

alunos do professor. A Montfort, nessa primeira fase, voltava-se principalmente para a formação de seus membros e dos filhos de seus membros.

A segunda fase do grupo, que caracterizamos pela expansão de seu raio de ação através da internet, começou em 1999. A internet ainda contava com poucos usuários quando a primeira versão do site Montfort foi ao ar. No site havia a coluna *Veritas* onde eram publicados artigos curtos, os Cadernos Montfort agrupavam os estudos mais longos (vários com mais de cem páginas), uma seção de notícias e uma polêmica seção de cartas. Parece-nos que, para muitos essa seção é a de maior interesse visto o grande número de cartas, hoje cerca de 14 mil, respondidas, nem todas publicadas. É possível encontrar cartas de várias regiões do Brasil, escritas por pessoas de diversas religiões, sobre uma grande variedade de assuntos: História, eclesiástica, geral e do Brasil, Teologia, apologética, dogmática e pastoral, Filosofia, Arte, Literatura, Política e afins. As respostas, na maioria das vezes de Orlando Fedeli, variam de algumas linhas a várias páginas, algumas se tornando verdadeiros artigos. Quanto aos artigos, eles abrangem, de modo geral, os mesmos assuntos das cartas, na maioria das vezes, com mais profundidade. Outro aspecto concorde entre os artigos e as cartas é o caráter polêmico. Existem estudos contra a teoria da evolução, contra o jornalista e filósofo Olavo de Carvalho, contra o Instituto Paulo VI de Brescia. e contra a visionário e beata Ana Katharina Emmerich. O último trabalho é uma parte de sua tese de Doutorado em História “Elementos Esotéricos e cabalísticos nas visões de Ana Katharina Emmerich” escrita com o intuito de provar que a visionária elogiada por Plínio Correa de Oliveira não era católica e sim esotérica. Com isso queria provar aos membros da TFP que Plínio Corrêa de Oliveira não era inerrante como muitos desta associação acreditavam. Além dessa Tese, ainda não publicada, Orlando Fedeli escreveu alguns livros que estão em processo de publicação e dois que já foram lançados: Nos Labirintos de Eco, uma espetacular interpretação do Nome da Rose de Umberto Eco e Cartas a um Padre. No primeiro livro, Fedeli vê o romance de Eco como uma descrição simbólica das relações entre o Papado e os fraticelli no final da Idade Média e, ao mesmo tempo, do comunismo e a Igreja no século XX e das relações pessoais do italiano com o escritor argentino Luis Borges. No segundo livro mostra que o Concílio Vaticano II foi gerado sob influência de Teólogos modernista, lugar comum entre tradicionalistas, e, no que nos parece inédito, com forte lastro na teologia eslavófila da quenosis. Há ainda o último livro de Fedeli, lançado no seu site, mas ainda não em versão impressa, que é seu derradeiro ataque a Plínio Correa de Oliveira: No País das Maravilhas.... Acusa Plínio de promover para si um culto, de criar a sociedade esotérica Sempre Viva para esse fim, sociedade na qual ele ensinaria suas reais doutrinas, e de, negando a legitimidade dos Papas pós-conciliares, conspirar contra eles. Segundo Orlando Fedeli, tudo isto estaria presente nos Atrios do Evangelho, movimento criado por João Clá Dias, ex-alunos seu e de Plínio Correa de Oliveira. Não abortaremos tal Associação por ela não ser tradicionalista e sim conservadora.

Logo após a publicação do livro entramos na terceira fase, segundo nossa divisão, da Associação Cultural Montfort. Essa fase é marcada pelo falecimento do fundador em junho de 2010, vitimado por um infarto. Nessa fase a Associação tem como presidente Alberto Zucchi, um dos mais antigos alunos de Fedeli, com ele desde os 12 anos de idade, um de seus alunos do colégio estadual Plínio Barreto, e tenta se recompor numa nova estruturação mais institucionalizada. Nos fins de 2009 um membro da Montfort, Guilherme Chenta, anunciou o projeto Legado Montfort, em que vinha trabalhando desde setembro de 2008; o projeto, que continua em vigor, é

multifacetado. Pretendia reformar o site Montfort, publicar os livros de Orlando Fedeli e gravar mais de cem aulas em vídeo que resumissem seus ensinamentos e que seriam publicadas gratuitamente na internet. Até sua morte apenas duas aulas foram gravadas, as outras aulas agora serão gravadas por alguns de seus alunos. Vale dizer que o grupo, composto por quase 300 pessoas, a grande maioria com formação universitária, contando com diversos mestres e doutores, realiza reuniões três vezes por semana para palestras, aulas de Catecismo e cursos. Organizam também um Congresso anual com uma série de palestras organizadas por temas.

Com a morte de Orlando Fedeli ficou patente, pelas várias mensagens de todo o mundo lusófono escritas em sites e *blogs*, o alcance internacional suas atividades. Essa influência era exercida de modo mais direto nas constantes palestras que fazia pelo Brasil – e às vezes pelo exterior – formando pequenos grupos locais, constituídos na maior parte por jovens. Alguns desses grupos se consolidaram alcançando meios próprios de difusão como o Apostolado Defesa Católica, sediado em Campo Grande e Dourados, e o Grupo São Pio V que divulga em seu site os sermões dominicais do Padre Paulo Iubel e livros doutrinário não mais publicados.

Somos inclinados a pensar que Orlando Fedeli foi o principal agente na difusão do Catolicismo tradicional no Brasil pós-conciliar. Afirmamos isso não só pelo grande número de visitas a seu site e pela quantidade de pessoas que afirmam terem se convertido a partir dos seus ensinamentos, também pelo fato de que muitos tradicionalistas que aderem a outras posições tenham tornado-se tradicionalistas sob a influência de Fedeli.

Vimos que a Associação Cultural Montfort ganhou importância especialmente por seu site. Trataremos agora das empresas tradicionalistas que se concretizam de modo especial no meio virtual.

Blogs e Comunidades virtuais

Como já tivemos a oportunidade de dizer, é nos meios virtuais que os grupos católicos tradicionais encontraram meio de se expressar. Esse fenômeno é visível no número de *blogs* tradicionais presentes na internet. Cerca de uma centena seriam de brasileiros, sendo a maioria de pequena monta. Alguns, contudo, atingem sucesso considerável. Neste grupo poderíamos citar o *blog Fratres in Unum*, formado por um grupo do estado de São Paulo, que é especializado em notícias nacionais e internacionais relacionadas à Igreja Católica. Essa notícias, na quase totalidade, não são objeto de comentário nos veículos de informação, nem mesmo nos católicos não-tradicionais. Outro diferencial importante é a constante tradução de matérias do alemão, língua pouco conhecida no Brasil. Também entre os *blogs* de maior sucesso podemos falar do *Blog do Angueth*, escrito pelo professor da UFMG Antônio Emílio Araújo Angueth. No seu blog o professor Angueth publica comentários relacionados à Igreja Católica, periodicamente critica a ortodoxia dos folhetos litúrgicos “O Domingo”, responde pergunta de leitores e publica suas traduções de escritores ingleses como G. K. Chesterton e Hilare Belloc. Um *blog* de primeira grandeza é o *Contra Impugnantes* de Sidney Silveira e do premiado tradutor Carlos Nougué. Trata-se de um *blog* escrito por dois seguidores de São Tomás de Aquino. O pensamento tomista informa cada postagem, trate ela de música ou de algum evento atual. Sendo assim, é claro que muitas matérias são de temas estritamente filosóficos e teológicos. Os dois amigos dirigem a editora Sétimo Selo que, assim como o *blog*, é marcadamente tomista. Fundada em 2007, a editora conta com 10 publicações no catálogo. O professor Carlos Nougué ministra desde 2009,

pela internet, um longo curso de História da Filosofia, a ênfase é dada no pensamento de São Tomás.

De modo geral poderíamos dizer que, salvo a exceção que comentaremos em breve, os *blogs* se caracterizam por comentarem acontecimentos eclesiais e políticos atuais e buscarem reproduzir o magistério eclesial anterior ao Concílio Vaticano II. Não é raro encontrarmos textos sobre o papel positivo da Igreja Católica na formação da cultura ocidental na Idade Média e, já no campo da filosofia, que busquem resgatar pensadores tomistas hoje menos lembrados. Fogem desse modelo a maioria dos *blogs* feitos por mulheres. Nesses *blogs* a temática dominante é a virtude da mulher, tendo como mote a modéstia, sua relação com as vestimentas e o lugar da mulher católica no mundo de atual.

Ainda no ambiente virtual devemos falar da comunidade “Apologética Católica” criada no site de relacionamentos Orkut. A comunidade não é propriamente tradicional, mas seu dono, Thiago Santos de Moraes, é e é esta a posição que comumente prevalece. A comunidade conta com 2.580 participantes, a grande maioria é de leitores, apenas alguns poucos escrevem suas opiniões. Nela uma infinidade de assuntos é discutida, dos mais complexos problemas teológicos aos últimos sucessos musicais, sob a luz da doutrina católica. Dessa comunidade nasceu o projeto “Obras Raras do Catolicismo: campanha de digitalização”. O projeto consiste em digitalizar e disponibilizar gratuitamente obras católicas que não mais se publicam; podemos encontrar livros de Teologia Dogmática (muitos do tomista Reginald Garrigou-Lagrange O.P.), Espiritualidade, Apologética, Filosofia, História e outros assuntos.

Conclusão

O leitor já deve ter percebido que os grupos católicos tradicionais vêm progredindo no Brasil, ganhando mais adeptos e arquitetando vários projetos. É possível que alguns deles não tenham sido contemplados pelo autor. Mas essas páginas são apenas um esboço, esperamos, destinado a ser preenchido por pesquisadores mais dedicados. Muitas pesquisas poderiam ser feitas sobre tais grupos. O historiador poderia buscar suas inspirações remotas, poderia contar suas histórias de forma mais detalhada e precisa. O sociólogo poderia estudar como e em quais meios sociais esses grupos florescem, como é feita a adaptação de costumes antigos às novas formas de vida. O psicólogo poderia estudar, a sugestão é do primeiro psicólogo da religião brasileiro, o Padre Leonel Franca S.J., os efeitos psicológicos da repressão da religiosidade que muitos tradicionalistas sentiram. O teólogo, enfim, deveria examinar o conteúdo das assertivas desses grupos porque, se eles sobrevivem e até mesmo crescem num meio por vezes tão hostil, não é senão pelo que defendem.

Bibliografia

- PORTELLA, Rodrigo. Em busca do dossel sagrado. In **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. Belo Horizonte, v.4, n.8, 2006, p.77-96.
- PADRES DE CAMPOS. **Católicos Apostólicos Romanos: nossa posição, na atual situação da Igreja**. Campos dos Goytacazes, 1999.

O sagrado e a individualidade no cristianismo primitivo

Edson Matias Dias¹⁶⁰⁴

O ser humano percorreu um longo caminho em seu desenvolvimento cultural, saindo de sua união com a natureza, do 'aqui-agora', para a relação com esta mesma mãe grandiosa, santificando-a. Objetos e seres se tornaram deuses. Na Grécia antiga, o ser humano delegou seu destino aos deuses do Olimpo. Já no mundo do Oriente Médio, num clima cultural favorável, devido à intersecção de culturas, surge a mensagem cristã, na qual a divindade se humaniza. A individualidade passou a ser desenvolvida a partir da idéia de encarnação. O ser humano percebe-se divino. Pode-se dizer que a mensagem primitiva cristã é um aceno de um processo histórico do desenvolvimento da identidade humana, em que o homem se descobre divino, vislumbrando sua própria individualidade, situação que ocorre também em outras experiências religiosas em um período histórico próximo.

Palavras-chave: sagrado; individualidade; identidade; cristianismo primitivo.

Introdução

Ao tratar sobre o sagrado e a individualidade, no cristianismo primitivo, devemos compreender a relação entres esses dois elementos na vida do homem ao longo da história. Em cada momento sócio-cultural se constatará mudanças na vivência dos mesmos. Entretanto, antes de começar, lembremos que nosso estudo parte da concepção simbólica. Fazemos aproximações tentando, por meio do estudo de metáforas e símbolos, entender a 'lógica' da construção de sentido do homem no mundo. Não se trata de um estudo rigoroso nos temos cartesianos, iremos tratar do mundo simbólico que está no substrato humano. A racionalidade nos auxiliará, pois não podemos ficar sem sua ajuda, todavia será para nós um aceno, um apontamento ou uma seta que indica nesta análise aquilo que é mais importante para dados momentos históricos e para certas circunstâncias culturais. No mundo de construção de sentido, o que se considera é aquilo que é importante, ou seja, que as construções culturais ao longo dos tempos seguem uma 'lógica' afetivo-simbólica.

J. C. Avelino Silva se refere a dois momentos no desenvolvimento da humanidade: "A construção da humanidade é um processo que envolve pelo menos duas dinâmicas históricas: a humanização e a individuação". (SILVA, 2009, p. 41). As teorias avelineanas serão úteis em nossa discussão. A humanização é o primeiro passo da individuação. Veremos que, para a construção da cultura e da individualidade foi necessária a diferenciação do ser humano x natureza e do ser humano x outro ser humano. Ou seja, a constituição da identidade social e individuação têm em si a diferenciação em seu bojo. Vemos nesse caso que os conflitos da espécie com a natureza e com outros semelhantes são de fundamental importância nessa dinâmica cultural.

No desenvolvimento da humanidade veremos que humanização e individuação não estão completamente separadas, e sim, imbricadas. Desde o início da interferência na natureza pelo homem primitivo o processo de individuação estava em curso, como hoje também se encontra de forma culturalmente específicas.

¹⁶⁰⁴ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC.

2 Processo de humanização

Antes de ser cultura o “ser humano”, (aqui entre aspas, pois não havia se constituído como tal), vivia em confusão com a natureza. Ou como diz C. G. Jung, quando tratou da “participação mistyque” (JUNG, 1991, p. 30), conceito que refere ao homem quando confundido com um outro, seja a mãe, seja a multidão, vemos a fusão inicial do ser humano com a natureza. Neste primeiro momento, o ser humano não conhecia tempo ou espaço e vivia como os animais, atuando no mundo simplesmente, como dizia Vigotski (2003, p. 27 ss.), ao estudar o desenvolvimento infantil, com sua “inteligência prática”. Esse ser era determinado pelos instintos.

A “participação mistyque” com a natureza nos relembra que nesse período não há ainda indícios de desenvolvimento de humanização e individualidade. As condições biológicas não favorecem esse processo. Será preciso, a partir das necessidades que surgem – clima, alimentos, reprodução, etc. –, o desenvolvimento de habilidades físicas que possibilitará novas formas de sobrevivência, não somente sociais ou físicas, mas também a interação dessas duas e posteriormente a ênfase no social e, em primeiro lugar, de percepção de espécie. Nesse período não existe sagrado ou profano, pois essa percepção-vivência somente nasce quando esse ser se diferencia da natureza.

Na vida prática desse ser primitivo tudo era o que se tinha à vista. Obedecia-se aos instintos, ou seja, a natureza seguia seu caminho. Da mesma forma que os animais têm suas transformações hormonais no cio, semelhantemente o homem-animal vivia nessa natureza. J. C. Avelino Silva (2009, p. 194) fala desse período como um eterno presente ou um “aqui-agora” que prevalecia. Não havia ainda desenvolvido tempo ou espaço. O salto no desenvolvimento se dá quando esse ser consegue usar um pedaço de pedra, de pau ou de osso, para interferir na natureza, iniciando-se assim, o processo de humanização. Nesse estágio, o homem passa a se diferenciar da natureza, nascendo assim o processo de culturalização. Aqui o ser humano foi fundado, ainda não como ser individual, mas como espécie.

Não sabemos exatamente como se deu esse salto no desenvolvimento, nem o período de tempo e ou as condições que foram necessárias. Alguns teóricos dizem que esse momento ocorreu quando esse animal começou a andar sobre dois pés. Uma coisa é certa: o início da utilização de instrumentos foi central para o desenvolvimento humano.

Todavia o homem conseguiu interferir em apenas uma ínfima parte da natureza. Havia coisas grandiosas que não se podia controlar. Assim, à medida em que foi se diferenciado da natureza, santificou-se essa mesma realidade. Começa surgir então os elementos sagrados: eventos da natureza, como raios trovões, árvores, rochedos, etc. O totalmente outro é constituído. Em outras palavras, à medida em que se faz diferente da natureza como espécie, o ser humano se constitui a si mesmo. A diferenciação é uma chave para entender esse primeiro momento da humanização e posteriormente da individuação. Podemos dizer que a identidade, como espécie, e milhares de anos depois como indivíduo, é “marcada pela diferença” (WOODWARD, 2000, p. 9). E assim, as portas culturais se abrem para o processo de individuação.

3 Surgimento da individualidade

Para falar de individuação devemos olhar para o contexto sócio-cultural, pois se trata de uma construção humana. A cultura, criada pelo homem, é transformada constantemente e ao mesmo tempo modifica seu próprio criador. Não se trata de uma entidade metafísica, mas de uma dialética constante entre os seres humanos.

A cultura pode ser vista como aquilo que dá os fundamentos da individualidade. Sobre essa base, eleva-se um conteúdo construído pela vivência pessoal, marcada pelo confronto com o

outro. O desenvolvimento da individualidade é um redirecionamento da atenção que, dirigida ao cosmo natural num primeiro momento, passa a ser dirigida para o outro, para o cosmo social e para si mesmo. O processo de individuação é a transferência de prioridade da relação do homem com a natureza para a relação do homem com outro homem. O outro do ser humano passa a ser outro ser humano. (SILVA, 2009, p. 152).

A formação das aldeias e a divisão do trabalho vão marcar a construção da individualidade. O outro passa a ser a referência e, na medida que esse “outro” de diferencia do “eu”, também se diferencia o “eu” do outro. Vai se formando a idéia de individuo que, devido a suas funções nessas aldeias, vai se isolando dos demais como identidade única. Vemos que “Estudar a individuação significa estudar o ser humano no contexto da sexualidade cultural, da divisão social do trabalho e do convívio urbano. A cidade é o local privilegiado da diversidade, é o local de trânsito entre as diferenças”. (SILVA, 2009, p. 145). Cidades aqui está no sentido de primeiros agrupamentos de indivíduos. É nesse lugar que vai se constituindo a noção de individualidade.

Em tais transformações culturais, o ser humano deixa de santificar elementos da natureza e passa a se relacionar com deuses antropomórficos. Percebemos que essa mudança na relação sagrada é outro desenvolvimento do ser humano. Os deuses deixam de ser animais e passam a se constituírem semelhantes ao homens. Temos, nesses momentos, deuses e deusas. A criação dos mesmos vai depender das relações sociais que são estabelecidas no convívio de homens e mulheres. Em tribos matriarcais, as deusas terão seu predomínio e nas patriarcais, os deuses masculinos com suas características próprias. Mesmo que uma tribo estruturada a partir do masculino tenha uma deusa, essa vai sendo configurada de forma masculina.

Na configuração dos deuses, na Grécia antiga, os mesmos tinham sentimentos e atitudes humanas. Eram distintos por seus poderes e sua interferência na vida do homem. Entretanto, não escapavam ao destino e podiam morrer. A Individualidade pertencia aos deuses, pois o homem entregava seu destino nas mãos deles. Um exemplo da relação grega com seus deuses são as esculturas. Elas não eram representações dos deuses, elas eram os próprios deuses. Todavia, o escultor reverenciava esse ser que estava ali, diante dele e a ele remetia a responsabilidade por seu destino. A individualidade está bem desenvolvida, mas ainda fora do homem. Podemos dizer que se trata de uma individualidade latente, mas diferentemente do período de humanização, descrito anteriormente. Nesse período era a natureza a responsável pela vida, aqui na Grécia eram os deuses, mas à semelhança do ser humano.

4 Sagrado e individualidade

Como vimos, no processo de humanização o ser humano se diferenciou da natureza, fazendo dessa o totalmente outro e assim a santificou. Depois, no processo de individuação, deu outro passo na diferenciação e na constituição de si mesmo como individualidade, diferenciando-se do outro ser humano. Nesse momento, se deu a constituição dos deuses antropomórficos, pois santificou-se a si mesmo, mas delegando isso, como reflexo da cultura, para um outro externo.

Em outro momento da individuação, em algumas manifestações da religiosidade humana, o ser humano passou a santificar não somente algo externo, deuses nos céus ou andando sobre a terra, mas passou a santificar a si mesmo, a partir da subjetividade. A divindade passa a constituir uma dialética entre externo e interno. Podemos dizer que esse é um segundo passo na evolução da individualidade. Agora não são os deuses externos, longe, ou que recebiam a responsabilidade do mundo e da própria constituição

de indivíduo. O sagrado agora está dentro, na constituição do próprio indivíduo. É o momento da máxima concepção de indivíduo que se tem até então.

Até aqui nossa investigação vinha na mesma direção do pensamento de J. C. Avelino Silva, entretanto é necessário teorizar esse segundo passo da individuação. As idéias desenvolvidas a partir desse novo ponto não desqualificam as anteriores, proposta pelo autor, mas as reforçam e por muitas vezes as tornam mais compreensivas. O segundo passo, no processo de individuação, aqui optado, é uma tentativa de clareamento do tema discutido.

Esse segundo passo pode ser visto nos novos modos de ser no mundo de algumas religiões, como o budismo, confucionismo, taoísmo e na mística do cristianismo e islamismo. Por exemplo, no cristianismo, a passagem “façamos o homem à nossa Imagem, como nossa semelhança”. (Gn 1, 26), é interpretada como uma metáfora capaz de se realizar. Metáfora enquanto aposta para outra realidade que não é passível de racionalização. Despertar a realidade crística é a realização maximizada da individuação. Não se está preso à natureza, nem ao mundo social e nem na projeção da individualidade a outros deuses. Os mitos antigos “morrem” para se constituir outra mitologia: o deus encarnado.

Nessa dinâmica, Sagrado e individualidade se associam em uma dialética simbólica. Ser indivíduo é sacralizar-se. A diferenciação passa a ser meta fundamental desse processo. Quem não está diferenciado não pode passar pelo conhecimento do totalmente outro em si mesmo. O totalmente outro não é mais o externo, mas habita o próprio indivíduo. Esse processo já se havia iniciado no pré-cristianismo e nas religiões orientais por um processo cultural-simbólico. Na modernidade e contemporaneidade ele ressurge nas críticas, por exemplos, dos mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud). Agora a própria razão instrumentalizada questiona sobre sua onipotência e lança o ser humano à busca de si mesmo, por uma via simbólica. A razão passa a reconhecer que não abarca todo o conhecimento e percebe que existe outra forma de acessar a realidade além de seu método.

O sagrado é o próprio homem. Agora que superou as projeções advindas do medo e da ansiedade, perante aquilo que não entendia, assume sua vida no mundo. Mas não se trata de um mundo dessacralizado como teorizaram vários autores e sim, ao contrário, é um mundo totalmente sacralizado e repleto de significado. A dessacralização ocorre para a razão onipotente e não para o mundo simbólico.

O ser humano, na divinização de si mesmo pelo “conhecimento simbólico”, adentrou em um novo patamar evolutivo. A ansiedade é da razão e não da perda do sentido, quem perde o sentido na contemporaneidade é o método instrumental na forma de ver a totalidade do mundo. Todavia antes mesmo de adentrarmos na moderna razão dos cientistas dos últimos séculos, tivemos o vislumbre desse segundo passo no processo de individuação nas diversas manifestações religiosas do mundo. Assim, optamos neste trabalho por investigar o cristianismo, que é nossa mitologia ocidental, para perceber como se deu esse início de sacralização do ser humano, em nossa cultura. As discussões sobre a contemporaneidade ficarão para outro trabalho.

5 A individualidade e o sagrado na cultura judaico-cristã

5.1 Mitologia subjacente do povo de Israel

Como vimos, para que ocorresse o desenvolvimento da individualidade foram necessárias as transformações culturais. A divisão social do trabalho, a sexualidade cultural e a convivência em tribos. Esses elementos se encontram presentes na história

do Israel antigo¹⁶⁰⁵ e os mitos que davam suporte a essa cultura foram reeditados pelo cristianismo originário.

No oriente médio, vários povos se desenvolveram no milênio que antecedeu o início de nossa era. O povo de Israel vagava por terras em busca de um lugar onde pretendia se estalar. Foram séculos de submissão a invasores e de proposta de libertação. Sua mitologia se desenvolveu, num longo processo, a idéia de indivíduo. Desde sua fundação, segundo a história sagrada desse povo, se configurou o chamado, ou vocação divina individual. Abrão foi chamado de Ur para ir a outra terra, a terra prometida. O chamamento foi pessoal e intransferível. A idéia de individualidade está presente, pois o “vacionado” assume sua missão mesmo contrariando a vontade da maioria do povo. O profeta assume pessoalmente a intuição e para isso, se diferencia dos outros e se constitui indivíduo, com uma missão (função) específica. Por muitas vezes, as angústias desses líderes eram justamente a solidão e a não compreensão de sua tribo. Diz um trecho do Antigo Testamento: “Não tomarás o partido da maioria para fazeres o mal, nem deporás, num processo, inclinando-te para a maioria, para torcer o direito, nem serás parcial com o desvalido no seu processo”. (Ex 23,2).

Os profetas propunham e pregavam a conversão pessoal a deus, em outras palavras: existia o cultivo de uma individualidade, demonstrando que esse aspecto estava desenvolvido nessa cultura. A experiência do sagrado, nessa sociedade, ainda tinha características de uma entidade externa. O povo deve ser fiel para que a divindade se acalme ou mude de idéia. A mudança na divindade requer a mudança de atitude do que professa a fé. A responsabilidade estava com Deus. Entretanto, em sua mitologia, já havia a deificação do homem, pois a promessa de um messias remete à proximidade dessa realização.

5.2 Movimento de Jesus

A figura carismática de Jesus de Nazareth foi a responsável por uma reviravolta na cosmovisão, de parte da religião judaica. Pelo que a história indica, Jesus não queria fundar uma religião e sim levar a cumprimento, a lei judaica. O cristianismo nasce como seita dentro do judaísmo. As brigas de poder dentro da religião judaica, que havia se tornado injustas para os pobres era grande, afora a associação que se tinha entre a religião e o Império Romano. O próprio Sumo Sacerdote do templo de Jerusalém era indicado ou aceito pelo Imperador.

As pessoas mais pobres não podiam fazer suas oferendas ou expiação dos pecados, pois não tinham condições de comprar os animais necessários para o sacrifício. A purificação era apenas apanágio dos mais favorecidos. Segundo Crossan (2007) é devido a essas diferenças sociais, que afastavam os necessitados dos ritos de purificação, que leva os escritores sagrados a resgatarem o nome de João Batista. Esse profeta batizava com água no rio Jordão, para a purificação dos pecados. E não precisava comprar ou pagar nada. A pregação de Jesus é apresentada pelos escritores dos evangelhos, vindos dessa linha.

No cristianismo, a construção da identidade muda radicalmente com a idéia da encarnação da divindade. Deus não está mais no templo, nos céus, nas montanhas, em nenhum lugar específico, mas os relatos acentuam uma divindade imanente.

“Nossos pais adoraram sobre esta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar”. Jesus lhe disse: “Crê, mulher, vem a hora em que nem sobre esta

¹⁶⁰⁵

História cultural de Israel foi escolhida por pertencer a nossa tradição ocidental, entretanto não se pretende nesse trabalho qualificar qualquer ideologia e/ou religião. As possibilidades de investigação do desenvolvimento da individualidade se torna mais acessível para os fins desse trabalho. Outras culturas também podem ser investigadas da mesma forma, como por exemplo, o budismo, o taoísmo, etc.

montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade”. (Jo 4, 20-24).

“E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. (Jo 1,14). A “descida” de Deus entre seu povo transforma profundamente a relação com o sagrado, bem como a construção da individualidade. O que é sagrado não diz respeito mais à concepção anterior. As mesmas palavras podem ser usadas, mas seus significados são totalmente transformados, até mesmo em seu oposto.

O sagrado não está fora e nem pode ser concebido como necessitando de mediadores. Os sacerdotes e mestres da lei são desabilitados de sua autoridade. Os conflitos são inevitáveis. Questionados os poderes o resultado é a perseguição e a morte. Mas a nova rede simbólica que nasce, já em ação germinatória há séculos, não se sufoca pela repressão social e cultural. A imposição de idéias, seja de impérios e/ou religiosa, é ação a ser combatida por esse movimento carismático nascente, pois apaga a emersão do divino. Divino e encontro com a própria individualidade estão associados. É uma retomada da experiência do eterno. Não temporal, mas experiencial: “Replicou-lhe Jesus: não esta escrito na vossa lei: Eu disse: Vós sois deuses”. (Jo 10, 34). Essa constatação não se dá por uma percepção racional ou sentimental apenas, mas por novas configurações simbólicas. A percepção de divino, em si mesma, é a elevação em mais alto nível da individualidade. Não é individualismo e sim, noção clara da diferenciação-integração. De acordo com Silva (2009, p. 146, “o ser humano tem assim uma dimensão universal e uma dimensão particular”.

A diferenciação de cada indivíduo possibilita a integração posterior. Sem a diferenciação, que começou nos tempos pré-históricos, não se daria a integração. É um processo dialético, em que se percebe como ser único e irrepetível, entretanto, pertencente a um Todo maior: o social. O semelhante se reconhece para reconhecer o outro. O que sente e pensa, o outro também o faz, e agora, sem uma confusão entre um e o outro. É solidão máxima, com encontro máximo, sem confusão de identidades.

6 Conclusão

Podemos dizer, como vimos até agora, nessa investigação, que o desenvolvimento humano se deu a partir da diferenciação. Quanto mais se diferencia mais encontra a individualidade. A experiência do movimento de Jesus parece apontar para essa nova formulação do sagrado e da individualidade. O que se deu depois, é outra história. Mas vemos que o deus transcendente deixa de existir como simplesmente fora do homem, em algum lugar. A concepção de deus, nesse movimento, ganha outros contornos. Não é celeste e nem somente terrestre. As parábolas apontam para um comportamento divino. Todo aquele que se encontra na atitude do espírito de deus, se torna divino, se cristifica. Quem revela não é o Sumo Sacerdote, mas o próprio espírito que habita o coração do homem. Deus está dentro, “mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse”. (Jo 14, 26).

7 Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
JUNG, C. G. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1991.
SILVA, J. C. Avelino. *O sagrado e a individualidade*. Goiânia: Editora UCG, 2009.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

VIGOTSKI, L. S. *Formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MITO, RELIGIÃO E CURA: DEVOÇÃO À ROMARIA DO BOM JESUS DA LAPA

Daniela Socorro Mendonça; Frank Evilácio de Oliveira Guimarães; Raimundo Cleber Sousa Santos; Randson Souza Rosa; Ricardo Bruno Santos Ferreira¹⁶⁰⁶; Sandra Célia Coelho G.S.S.de Oliveira¹⁶⁰⁷

RESUMO: Os movimentos religiosos consistem em um dos apoios psicossociais humanos mais antigos que se conhece. Mediante seus ritos, promessas e curas proporcionaram através dos séculos, uma aliança entre o homem com o divino, o finito e o infinito, tangível e o intangível. É esse equilíbrio desejado em forma de paz que faz com que ultrapassemos os limites racionais da ciência. Dessa forma incompreensível, mas convictamente aceita, a fé, que aqui imbuída no nome religiosidade, é a responsável por levar pessoas de todas as classes sociais, cor, e raças, no quente mês de agosto às ruas de Bom Jesus da Lapa no sertão baiano. A famosa Romaria do Bom Jesus da Lapa por seu largo espectro de conhecimento em fé é rota fixa de peregrinação de milhões de fiéis do Brasil e do mundo. O presente artigo trata-se de uma breve reflexão sobre a correlação existente entre os mitos, religião e conseqüentemente a cura através dos mais diversificados tipos de promessas realizados ao Senhor Bom Jesus da Lapa.

Palavras-chave: Religiosidade; Devoção; Mito; Romaria do Bom Jesus da Lapa; Cura.

ABSTRACT: The religious movements consist in one of the oldest human psychosocial supports known. Through their rites, promises and cures provided throughout centuries, an alliance among man and divine, finite and infinite, tangible and intangible. This intended balance like peace makes us cross the rational lines of the science. In this incomprehensible way, the faith, here named religiosity, is the responsible for taking people of all the social levels, skin colors, and ethnic groups, on the warm August on the Bom Jesus da Lapa's streets, Bahia's countryside. The Bom Jesus da Lapa's Romaria is famous because of its large knowledge about faith and it's a route of pilgrimage of million people in Brazil and around the world. This paper discuss a short reflection about the known correlation among myths, religion and consequently the healing throughout the more diversified types of promises asked to Senhor Bom Jesus da Lapa.

Keywords: Religiosity; Devotion; Myth; Pilgrimage of Bom Jesus da Lapa; Cure.

1. INTRODUÇÃO

As discussões e o interesse existencial em torno das questões de espiritualidade ligada à saúde, a um viver saudável e feliz, possuem tanto referências científicas pregada pela medicina ou defendida através da fé, movimentadas pelas igrejas e seguidas por milhares de pessoas, não importando se estas possuem ou não referência ao mundo transcendente.

Segundo Pessini (2007), o conceito de fé é descrito como uma crença numa força superior, não identificada **retamente** com Deus, tampouco vinculada necessariamente com a participação nos rituais ou crenças de uma religião organizada específica; essa fé pode identificar tal força como externa à psique humana ou internalizada; é o relacionamento e a ligação com essa força, ou esse espírito, que é o

¹⁶⁰⁶ Graduandos do Curso de Enfermagem pela Universidade do Estado da Bahia/UNEB/Campus XII/Guanambi-Ba. E-mail: ricardo_brunno@hotmail.com

¹⁶⁰⁷ Professora Orientadora, Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais (UNIVALE), especialista em Sociologia (UFMG), professora auxiliar (UNEB), Departamento de Educação, Campus XII, Guanambi-Ba. Mestranda em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC- GO). E-mail: sandraccgs@hotmail.com

componente essencial da experiência espiritual, estando vinculados com o conceito de sentido.

A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). Em uma revisão da literatura produzida por Gaarder (2000), o mesmo classifica a religião como a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual ele se sente dependente. Relação essa expressada através de emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crenças) e ações (culto e ética) (Tiele, s.d., citado por Gaarder, 2000). Tal definição é aperfeiçoada com o conceito de Glasenapp (s.d.), que considera a religião como a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo e se expressam por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação.

As primeiras formas de religião eram baseadas em mitos, rituais mágicos e simbologias que sempre visavam o acesso e a comunicação com o sobrenatural (Campbell, 2000). As religiões, portanto, com o decorrer do tempo assumiram uma característica universal, a aceitação do sagrado na experiência vivida por cada um (Coelho & Mahfoud, 2001). Apresentando assim, uma possível solução para se harmonizar com o invisível.

Em busca desta harmonia os mitos tornam-se parte da construção histórica do ser. Podemos caracterizá-lo tanto no sentido de “ficção” “ou” “ilusão” como no sentido familiar de tradução sagrada, revelação primordial, modelo exemplar; Mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem, uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar; O mito não é uma garantia de bondade e de moral; Graças ao mito que desponta a idéia de realidade, de valor, de transcendência; Ao narrar fatos, os mitos revelam como as coisas foram feitas, por que e por quem, em quais circunstâncias. Essas revelações se tornam sagradas.

Contar uma história sagrada, descrever um acontecimento ocorrido no tempo primordial; relatar de que modo algo foi produzido e começou a ser, possuem características principais como: fornecer modelos para a conduta humana; falar apenas o que realmente ocorreu, o que se manifestou plenamente. Os personagens do mito são os entes sobrenaturais, revelando assim histórias verdadeiras e falsas, histórias essas que constituem um conhecimento de ordem esotérica, possuindo estrutura e função definida, revelando modelos e fornecendo ao mundo uma significação da existência humana. Ouvir os mitos, implica, pois, uma experiência religiosa, distinguindo assim da experiência cotidiana da vida.

Alguns aspectos principais do mito: todas as grandes religiões possuem embasamento místico, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e atividade do homem. A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas. O valor do mito é periodicamente confirmado pelos rituais.

Antes de qualquer discussão que necessite um maior grau de aprofundamento sobre o pensamento religioso, faz-se necessário o conceito de pessoa, povo ou população religiosa. Segundo Worthington, Kurusu e McCullough (1996), pessoa religiosa é aquela que possui crença religiosa e que valoriza, em alguma medida a religião como instituição.

Vários pensadores denominam de “Interdisciplinar” a Antropologia Sociocultural, não somente por causa do entrecruzamento com as ciências da saúde, mas também por seu caráter de estudar as redes de organizações formais e de relações informais onde se interligam religião e doença/saúde, corporeidade e doença/saúde, a cultura em geral de um povo ou comunidade, suas relações e/ou concepções de doença/saúde.

A eventual vinculação da fé com a religiosidade transcreve significados que vão além dos relatos, experiências, repetições e conclusões defendidas pela ciência. Trata-se de uma crença em algo que talvez jamais seja provado, como dizia Píer Luigi Luisi, bioquímico italiano: “O dilema sobre Deus não pode ser solucionado com lógica. Ou você tem fé ou você não tem”.

O uso de práticas populares no cuidado com a saúde significa a percepção da doença de um modo mais abrangente, promovendo a totalização homem – natureza - cultura. Para muitos médicos, a doença é acima de tudo um fenômeno físico; já para os leigos, a doença se expressa no corpo, mas o ultrapassa indiscutivelmente (LAPLANTINE, 1991). Segundo Ribeiro, (1997, p. 44) “A concepção da doença e conseqüentemente da cura como elemento sujeito à ação de forças sobrenaturais fazia parte do universo das elites e dos estratos populares”.

A esperança de viver bem e saudável, vem levando um número cada vez maior de pessoas a buscarem, através da religião, as curas de suas doenças sejam elas físicas ou psicológicas (Andrade, 2007). As promessas se tornam cada vez mais presentes na vida de devotos de vários santos católicos, como por exemplo, o Bom Jesus da Lapa, foco deste estudo.

Tillich (2000), ao falar sobre saúde e doença, cura e salvação, em sua interpretação dos paradoxos humanos entre alienação existencial ilusória e a superação pela presença do divino Espírito, coloca que é por meio do equilíbrio restabelecido na conexão Deus, homem e mundo que se estabelece a cura divina. Tal relato aponta a doença sempre como origem externa, como o pecado.

A depender da gravidade da doença, quando a saúde encontra-se debilitada é comum nos sentirmos fragilizados e assustados. Chega-se caracterizar tal debilidade como “determinativa de um mal” ou uma punição para os pecados eventualmente cometidos. Estar doente remete automaticamente à busca da cura do corpo e do espírito, tendo como uma das fontes terapêuticas, desta cura, a oração e, conseqüentemente, a religião. (TERRIN, 1998).

Diante disso, os vários Santos do catolicismo são alvos de devoção milenar feito pelos fiéis. E essa busca de cura leva milhares de pessoas anualmente às ruas de Bom Jesus da Lapa. Tal romaria e as promessas feitas nela identificam-se como objeto de estudo desta revisão literária, com o objetivo de relatar as crenças e a influência do Bom Jesus da Lapa no tratamento e na busca pelo equilíbrio psicofisiológico.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO DE BOM JESUS DA LAPA

A cidade de Bom Jesus da Lapa está localizada no centro-oeste do estado da Bahia, a 900 km de Salvador, em direção ao oeste, e a 800 km de Brasília, dentro do polígono da seca. Possui uma população em torno de 48.000 habitantes, que vive em sua maioria ao pé do morro. Sua origem se confunde, em grande medida, com a do santuário que lhe deu o nome e seu desenvolvimento até hoje esteve diretamente ligado à organização e ao crescimento do culto (STEIL, 1996).

De acordo com Steil (1996), o Santuário de Bom Jesus Da Lapa está situado no Médio Vale do São Francisco onde a terra é arenosa, com uma vegetação baixa e rala, características da caatinga e do cerrado. O clima é tropical, quente e seco. No período da estiagem, entre abril e outubro, não há chuvas e toda paisagem se reveste de cinza claro. A bacia hidrográfica da região, no entanto, é formada por muitos rios permanentes que correm em meio ao sertão, banhando cidades, vilas e povoados que se formaram às suas margens. O vale do São Francisco teve uma grande importância econômica no século XVII, durante o ciclo de ouro, ocupando uma posição estratégica

na ligação entre o litoral e o interior do país, quando “grande número de pessoas das Províncias de beira-mar se transportavam com seus escravos para Minas”. Esta migração, no entanto, foi tão intensa que chegou a ameaçar o despovoamento do litoral, levando as autoridades a proibirem as comunicações da Bahia para Minas e a considerar contrabando o movimento de gado. Mas “as leis não foram respeitadas, “ porque na Bahia estava o alimento com boi e nas Minas gerais a riqueza com ouro.”

O Santuário se traduz principalmente em termos econômicos para a cidade que vive basicamente do fluxo anual deromeiros. A romaria não apenas colocou a Bom Jesus da Lapa como uma das principais cidades religiosas do Brasil, como também constitui a base da sua economia (STEIL, 1996). A cidade vive em torno do santuário que, de certa forma, é responsável pela sua diferenciação em relação aos demais municípios da região.

Falar do santuário e não citar a gruta existente próximo a ele é considerado por muitos um grande erro. A Gruta do Bom Jesus da Lapa está localizada numa caverna natural, onde funciona como matriz e catedral da Lapa, em que são celebradas as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. Formada pela infiltração das águas da chuva que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, esta gruta teria sido descoberta no século XVII de acordo com por um vaqueiro ou pelo Monge Francisco de Mendonça Mar, mediante duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário (STEIL, 1996).

No interior se encontra o principal objeto do culto da romaria, a imagem do cristo crucificado. Nos dias de romaria forma-se uma extensa fila de devotos que passam diante da imagem par rezar, deixar sua oferta em dinheiro ou apresentar por escrito, ao santo, seus pedidos ou os de parentes e vizinhos que lhe confiaram tal missão quando partiram em romaria. Mas, o seu momento apoteótico é a procissão, quando a imagem do Bom Jesus sai pelas ruas da cidade, acompanhada pela multidão.

Considerada como a “Meca dos sertanejos” no livro Os Sertões de Euclides da Cunha, Bom Jesus da Lapa é o mais celebrado dos santuários sertanejos de peregrinação popular, o que transforma a Cidade em um berço cultural baiano. Sendo a terceira maior romaria do Brasil.

3. ROMARIA DO BOM JESUS DA LAPA

Gente de todos os povos, de todas as raças, que geralmente pertencem às classes mais populares se dirige anualmente a Bom Jesus da Lapa, em busca de paz, curas, quitação de promessas. Vindo das mais variadas formas como caminhões, ônibus, transformam a cidade num verdadeiro canteiro religioso, que é admirado em todo o mundo.

Na concepção de Steil (1996), a romaria dos peregrinos pelos lugares sagrados dentro e em torno do Morro aponta para uma narrativa sobre o Bom Jesus que é mais extensa do que aquela que a racionalidade construída pelo clero é capaz de abarcar. Os relatos bíblicos inculturados no sertão, os valores e princípios morais que forma sendo sedimentados na cultura popular, os mitos católicos e milenaristas anunciados nos púlpitos e difundidos na tradição oral, os rituais e orações repetidas nos cultos oficiais e nos espaços clandestinos, os santos e heróis do catolicismo colonial e moderno, as cosmologias religiosas e as visões de mundo tradicionais e secularizadas são alguns elementos desta narrativa inscrita na geografia da Lapa e continuamente atualizada nos discursos de peregrinos, moradores e dirigentes do santuário.

Completando, o mesmo Steil (1996) ao recuperar uma perspectiva tradicional da cultura, conecta a romaria ao conteúdo universal do catolicismo local e situa o seu significado num espaço concreto que se torna portador dos mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário. Atribuindo ao espaço uma função

metafórica, apresentando-se como um texto que possibilita um acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funda esta sociedade onde homens, santos e anjos se encontram diretamente implicados, através de diferentes formas de trocas e de convivências.

Pode-se então atribuir um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das romarias para Bom Jesus Da Lapa. No movimento de milhares de pessoas que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna tal lugar mais próximo de Deus do que outros. A sua consciência está associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão. (STEIL, 1996)

A romaria é constituída por uma multiplicidade de discursos que são trazidos para o santuário por diferentes categorias de peregrinos, pelos moradores da Lapa e pelos especialistas religiosos. Qualquer recorte que se faça estará enfocando apenas algumas dimensões desse evento complexo e plural. (STEIL, 1996, p. 113).

A idealização da religião dos romeiros é utilizada como um antídoto contra os constrangimentos da modernidade e a concorrência religiosa. Trata-se da busca nostálgica de uma religião popular idealizada que se articula com uma idéia romântica da natureza.

As romarias para o Bom Jesus da Lapa são portadoras de uma tradição que é continuamente reinventada por romeiros, moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar e enaltecer ações e normas de comportamento que cada uma destas categorias considera centrais dentro de suas redes de convenções. Entre a integração da tradição e a convivência com o novo, podemos perceber que na romaria do Bom Jesus da Lapa essa questão se faz bastante presente, para alguns críticos tais modelos alienam ainda mais o ser, já para os romeiros, são diretrizes salvadoras.

A romaria abre os canais da sensibilidade e permite que os seus atores entrem em contato com sua própria subjetividade, tentando transformar a fé, no único fator importante e eu portando deva ser sempre seguido.

A romaria conecta o conteúdo universal do catolicismo local e situam os seus significados num espaço concreto que se torna portador dos mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário, dando ao espaço uma função metafórica, projetando luz e sentido sobre sua experiência existencial e seu convívio social. (STEIL, 1996)

As romarias são de extrema importância para a compreensão das transformações que vem ocorrendo no contexto social e religioso, na medida em que oferecem um amplo repertório lingüístico de signos, símbolos e ritos que os romeiros manipulam para lidar com as situações novas colocadas pela modernização. Sendo assim, as romarias em Bom Jesus da Lapa não são a sobrevivência de um sistema religioso ultrapassado, como algumas análises funcionalistas tendem a considerá-las, mas colocam em relação diferentes comunidades de interpretação que atualizam o sentido de suas praticas, através da interface com outros discursos que circulam no santuário. (STEIL, 1996)

4. RELIGIÃO E CURA DO BOM JESUS DA LAPA

A lealdade que se estabelece entre o romeiro e o Bom Jesus a partir do princípio de reciprocidade informa, faz com que à maioria dos romeiros, a promessa efetivamente se constituía no elo que mantinha a sua ligação com o Bom Jesus, estabelecendo uma relação de aliança, característica das sociedades tradicionais. A romaria de Bom Jesus da Lapa se inscreveria como parte das relações de aliança, onde o

santo garante a proteção para o fiel em troca da lealdade. É perceptível que os romeiros mostram como os votos organizam o calendário religioso local e dão origem a uma série de rituais domésticos com abrangência comunitária.

A experiência vivida pelos romeiros em peregrinação para o santuário de Bom Jesus da Lapa permitiu perceber a dimensão ritual e as performance da romaria. Aqueles homens e aquelas mulheres assumiam a romaria não apenas como um meio para o cumprimento de uma promessa ou a busca de uma graça ou milagre, mas como um fim que se realizava na própria peregrinação, mostrando uma devoção admirável. (STEIL, 1996).

Num sistema desestabilizado, onde a vida se assemelha a um longo peregrinar impostos pelas condições sociais de desemprego e fome, sem mapa nem objetivo definidos, a peregrinação para a Lapa do Bom Jesus surge como um movimento voluntário que alarga suas fronteiras e cria uma rede de comunicação alternativa para a o fim de qualquer problema pessoal, ainda que momentâneo. (STEIL, 1996).

O pensamento de Steil (1996) é também ressaltado por Fernandes (1996) quando o mesmo cita que ao fazer a promessa, o romeiro reconhece que existe um centro que está fora dele, junto ao santo. Para alcançar seus desejos os romeiros se colocam a caminho, vivem normalmente dentro de um ritual de purificação.

Os votos que levam os romeiros a iniciar suas peregrinações geralmente estão associados a uma graça ou milagre alcançados no espaço doméstico. E estes apesar de raros, se mostram ainda presentes, comprovado pelo fato da romaria do Bom Jesus da Lapa ser uma das mais famosas do mundo e a terceira maior do país.

Os rituais na romaria de Bom Jesus da Lapa se apresentam em diferentes formas, compondo um universo variado de práticas e símbolos que são alvos de promessas que para a ciência é impossível.

A busca pelo tratamento e cura de varias enfermidades levam centenas de romeiros a pagar promessas para o Bom Jesus. Tal pratica além de demonstrar a devoção ao Santo, mostra que o irreal, o imaterial e improvável como muitos classificam a religião é a essência do povo, e, aquilo que a ciência jamais será capaz de tocar nos seres humanos, a religiosidade, a crença em um Deus, a fé, fazem multidões sonharem com dias melhores.

O historiador Pedro Calmon citado por Steil (1996), num artigo jornalístico, diz que os homens de todos os confins, os romeiros de todas as caatingas, os caipiras de todas as bandas, levantam com as alpercatas o pó da estrada da chuva e vêm a Bom Jesus da Lapa implorar chuvas para as suas plantas, saúde para os doentes, justiça para as suas arraias, perdão para suas culpas, salvação para suas almas.

Os relatos dos milagres na tradição oral são como que documentos que ajudam a sustentar o sistema de relações instituídas entre o Bom Jesus da Lapa e devoto, e entre os próprios romeiros. Afazem com que retornem a cada ano na romaria, para que possa fortalecer os laços de devoção e renovação da fé.

As curas fora do santuário geralmente ocorrem depois de uma invocação ou de uma promessa feita ao Bom Jesus da Lapa. O milagre, não é algo extraordinário, como afirmam os devotos, mas bastante comum, como o fato transcrito abaixo:

Caiu uma tora de árvore em cima de mim. Era para ter morrido, mas na hora pedi ao Bom Jesus da Lapa, para que saísse do acidente sem quebrar osso nenhum. Por milagre apareceram duas pessoas para tirar a árvore de cima de mim. Quando eu saí, vi que não tinha nenhum osso quebrado. Isso foi em 1953. Daí

praça venho todos os anos. Acho que só falhei umas poucas vezes. (ELIAS; STEIL, 1996, p.105)

O encontro da cura, muitas vezes de formas inexplicáveis torna o Bom Jesus da Lapa uma fonte de esperança, para aqueles que anualmente se dirigem até lá, para além de depositar seus votos, agradecer, por alguma dádiva já recebida.

5. ANÁLISE DA RELIGIÃO E CURA ATRAVÉS DO BOM JESUS DA LAPA

A pesquisa investiga o mundo em que o homem vive e o próprio homem. Para esta atividade, o pesquisador lança mão da observação e da reflexão sobre os problemas que enfrenta, a fim de munir-se dos instrumentos mais adequados à sua ação e intervir no seu mundo para construí-lo adequando à sua vida. Neste sentido, organiza todas as possibilidades da sua ação e seleciona as melhores técnicas e instrumentos para alcançar seus objetivos. Criar objetos e concepções, avançar previsões, trabalhar a natureza e elaborar suas ações e idéias são fins subjacentes a todo o esforço da pesquisa (CHIZZOTTI, 2001).

Nesse esforço da pesquisa, muitos são os métodos empregados. As pesquisas no campo das ciências humanas e sociais normalmente seguem a linha qualitativa uma vez que ela “implica compreender o conhecimento como produção e não como apropriação linear de uma realidade que se nos apresenta” (GONZÁLEZ, 2002 p. 05), partindo assim do fundamento de que há uma íntima interdependência entre o sujeito e o objeto. O pesquisador é parte do processo de conhecimento e compreende os dados procurando atribuir-lhes significado, o objeto por sua vez é dotado de significados não se constituindo em um dado neutro.

Durante o período de Julho à Outubro de 2009 foram entrevistadas 93 pessoas no estado da Bahia, residentes nas cidades de: Bom Jesus da Lapa, Guanambi, Macaúbas, Jaguaquara e Jequié. As perguntas que constituíam o questionário eram voltadas a participação na romaria do Bom Jesus da Lapa, a crença na obtenção da cura através das promessas e a efetivação e realização dos seus desejos.

O resultado tornou-se surpreendente devido ao número elevado de alegações de obtenção de libertação e cura após a romaria. A fé dos romeiros mostrou-se um alvo interessante para aprofundamento de estudos, uma vez que obter uma cura para os mais diversos males apenas com promessas, desafia qualquer pesquisador e levanta ainda mais os questionamentos em torno da ciência e religião.

Do momento em que o pesquisador entra no campo, inicia-se um percurso de produção intelectual que conduz ao desenvolvimento de um modelo teórico metodológico. Partindo dessa afirmação, entendemos a construção e interpretação das informações na pesquisa qualitativa como um processo que mantém um caráter recorrente com os instrumentos usados na pesquisa.

Dos 93 entrevistados, apenas 4 participaram da romaria apenas 1 ano; 18 afirmaram que sua participação é de forma bastante intermitente, justificando e caracterizando suas peregrinações apenas pela curiosidade. Aos demais, quando questionado o porquê de tantos retornos à fala abaixo de um macaubense resumiu à dos demais: “Esperança de obter um milagre e quando o obtemos, retornamos por gratidão.”

Segundo Steil (1996), o sentido penitencial da romaria, associado ao perdão dos pecados, pode ser observado nas atitudes dos romeiros durante a própria romaria. A seriedade da ida pode sempre ser confrontada com a descontração da volta, quando os romeiros se sentem mais leves e libertos dos seus pecados.

Já Eade & Sallnow (2000) declaram que através da romaria para a Lapa, pode-se dizer que os romeiros possuem tal evento como parte da sua cultura e que são de algum modo, englobadas pelo drama do Bom Jesus da Lapa. O ato da peregrinação

esta associado ao sacrifício, associada ao sacrifício do Bom Jesus da Lapa, de forma que cada romaria significa, em menor escala, uma repetição do sacrifício da cruz.

Diante disso, os comportamentos a serem observados não são predeterminados, eles são percebidos e relatados da maneira como ocorrem, visando à compreensão e descrição das situações que surgem no campo. Por esse motivo o pesquisador deve aprender a confiar em si mesmo por ser o principal instrumento de observação e interpretação. Desse modo, alguns teóricos recomendam que durante o trabalho inicial a observação seja o único instrumento de investigação para somente depois mesclar outros instrumentos, que no nosso caso foi a entrevista.

A afirmação de 71 dos entrevistados que diz ter obtidos diversos milagres incluindo alguns não explicados pela ciência, nos leva a declarar a possibilidade da existência de uma força até hoje não comprovada pelos métodos científicos, capaz de mudar o óbvio.

Um caso interessante que merece ser destacado, foi de um morador da cidade de Jequié, aqui identificado pela consoante “X” que diz ter feito uma promessa durante a romaria para a obtenção da cura de um tumor maligno em sua esposa e após a obtenção de tal “graça”, o mesmo retorna a Bom Jesus da Lapa todos os anos a mais de uma década.

Acabando então por resumir a um sacrifício, associada ao auto-infligido que retira seu significado sagrado da tradição católica que associa a flagelação corporal e outras formas de tortura voluntária à penitência e ao perdão dos pecados. Os romeiros geralmente enfatizavam as dificuldades da viagem e o sacrifício que envolve os dias na Lapa, reiterando este sentido penitencial e uma forma de agradecimento. (STEIL, 1996)

A romaria coloca os romeiros em contato com a teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura em que estão imersos. A relação entre ritual e cultura está no centro da compreensão do próprio sentido do culto nos santuários de peregrinação. Enquanto “parte de um universo padronizado mais abrangente” (BATESON, 1972, p.132), os rituais atualizam a mitologia que detalha as origens do culto e santificam as normas que orientam a ação de devotos. A relação entre a cultura e os rituais, porém, não é apenas instrumental, uma vez que estes são parte do teu tecido social, ao mesmo tempo em que seus símbolos ajudam a estruturar a compreensão do mundo.

Um olhar sobre a multiplicidade de rituais que são realizados no santuário, envolvendo romeiros, moradores e dirigentes, revelam uma indeterminação de fronteiras entre o que é definido como oficial e o que é visto como práticas do catolicismo popular tradicional. No entanto, enquanto os romeiros transitam pelos diversos rituais, a participação do clero e dos moradores tende a restringir-se ao campo de práticas validas por suas comunidades específica.

O ceticismo religioso existe e, portanto tornam as conquistas (milagres), verdadeiros mitos. Para a ciência é loucura, para tais devotos, promessas! E elas são sua última saída e esperança para qualquer coisa que possa lhes acometer.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e a religião tem seu lugar destacado” (BERGER, 1985, p. 15). O principal objetivo dessa análise é buscar compreender a relação entre a religião e a construção do mundo, não perdendo de vista a necessidade em compreender a sociedade em sua dialogicidade, pois a mesma é um fenômeno dialético, por ser produto humano. No entanto, a sociedade é um produto humano, assim como o homem é um produto da sociedade. O homem não pode existir independente da sociedade, havendo um caráter inerentemente

dialético do fenômeno social. O processo dialético envolve três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. O mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria constituição, é um mundo aberto, modelado pela própria atividade do homem. Este último, não só produz um mundo, como também produz a si mesmo, ou seja, eles se constituem em sua essência o mundo, ou melhor, ele constrói a cultura, sendo a sociedade parte dela, transformando o homo sapiens em um animal social.

Dentro de todo o processo de construção de vida, vemos que a religião sempre esteve ligada ao íntimo do ser. Falamos de intimidade vivida em forma prática. Não somente de presença física aos ritos, cultos, assembléias e afins. A intimidade relacionada aqui é expressa na forma do *emunah*, que no semítico antigo se translitera por fé. E fé etimologicamente falando, em sua raiz semita/hebraica consiste em **certeza**. Certeza independente de se ver ou não. É o crê convicto e isento de falhas. Apenas **certeza** e nada mais.

A religião é um empreendimento humano pela qual se estabelece em um cosmos sagrado. “A religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, destituído do homem e todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 1985, p. 38). O homem vê no sagrado uma realidade poderosa, distinta dele, a mesma coloca a sua vida numa ordem dotada de significado. Em contraste com o sagrado está o profano, que são todos os fenômenos que estão fora do sagrado. A dicotomização da realidade em esferas sagradas e profanas relacionadas entre si são objeto da especulação religiosa.

E nesse processo de religiosidade com fé, vemos a cura. Cura através dos ritos, promessas e votos. São romeiros, devotos, peregrinos, visitantes, turistas, simpaticantes, fiéis, irmãos, comunidade. Não importa o nome que carrega, mas a força que os move para seu ato de **certeza**. E todos embebidos com o cálice da sua **certeza** se curam. Nem sempre visível na parte física que os reveste, mas sim na cura daquilo que só se sente no seu íntimo. Na cura de sua busca, cura de sua vontade, na sua cura e nada mais. Seria mito? Não sabemos, não afirmamos, apenas conjecturamos com olhares céticos e racionais. Mas desmitificando a racionalidade temos que aceitar que algo existe. Nome? Não sabemos ao certo. Deus?! Energia?! Força?! Bom, não ousemos aqui nomear, mas apenas relatar que algo grandioso move milhões a fazer de sua íntima **certeza** a base de vida. E nesse “mito religioso de cura”, vivemos e não apenas sobrevivemos. E de tantas e tantas romarias, eis que destacamos a Lapa do Bom Jesus, que se encontra no seu 394º ano de romaria.

Concluindo, podemos perceber que a religião desempenhou e desempenha uma parte estratégica no empreendimento humano, na construção do mundo e na sua manutenção. Ela representa o ponto máximo de auto-exteriorização do homem, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. Mantendo a ordem humana através de sua legitimação, no mais, ela passa a ser uma ousada tentativa de conceber o universo como meramente significativo.

Não podemos deixar de levar em conta que a mesma atividade humana que produz a sociedade, produz a religião, sendo ambas mantenedoras de uma dialética. A religião mistifica as instituições, explicando-as além da história de uma sociedade. Em outras palavras, embora a religião tenha uma tendência intrínseca para legitimar a alienação, há também uma possibilidade contrária, ou seja, a desalienação passe a ser legitimada pela religião. A religião aparece no contexto histórico, como uma força que sustenta, que embala o mundo. Em todas as suas manifestações ela serve para instituir

significados humanos, na amplidão do universo vazio. Com isso, não podemos deixar de afirmar que a religião mantém uma função social de suma importância.

7. REFERÊNCIAS

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. *O Método nas Ciências Naturais e sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa*. São Paulo: Thomson, 2002. 3 reimper. da 2. ed. de 1999.

ANDRADE, Débora Cristina Diógenes. *Uma breve reflexão sobre a importância do resgate da função terapêutica religiosa através das práticas de cura*. Revista Eletrônica Inter-Legere. Número 2 – julho a dezembro de 2007. /www.cchla.ufrn.br/interlegere/revista/pdf/2/es03.pdf. Acesso em 25/09/2009

BERGER, Peter.: *O dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 15-113

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001

ELÍADE, Mircea. *Estrutura dos mitos, Grandeza e decadência dos mitos*. IN: ELÍADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 7-23;123-128

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético: Guia Introductório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Vida Nova, 1ª. edição 2003; 2ª. edição 2005; 3ª. edição 2008

GONZALEZ REY, Fernando. *Pesquisa qualitativa e subjetividade: Os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

GROSSI, Ramon Fernandes. *Uma leitura do viver nas minas setecentistas a partir do imaginário da doença e da cura*. Episteme, Porto Alegre, n. 19, p. 81-98, jul./dez. 2004. Encontrado em www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/. Acesso em 15/10/2009

HARRISON, Alexandre Thomaz. *A metamorfose do sagrado*. SABER CIENTÍFICO, Porto Velho, Vol. 1, nº 2, Jul./Dez., 2008. Encontrado em www.saomateus.edu.br/revista/index.php/resc/article/view/18+artigo. Acesso em 25/09/2009

MALUF, S. W.. *Mitos coletivos, narrativas pessoais. cura ritual, trabalho terapeutico e emergencia do sujeito nas culturas da Nova era*. Revista Estudos de Antropologia Social - Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 499-528, Outubro/2005. Encontrado em WWW.scielo.com.br. Acesso em 15/10/2009

MARINHO, Roberta Fernandes, SANTOS, Nivaldo de O., PEDROSA, André Falcão *et al.* *Crenças relacionadas ao processo de adoecimento e cura em pacientes renais crônicos*. *Psicol. hosp. (São Paulo)*, ago. 2005, vol.3, no.2, p.0-0. ISSN 1677-7409. Acesso em 25/09/2009

MEDEIROS, B. T. Figueirôa de. *Quando busca de saúde e religião se entrecruzam: um estudo de caso*. *Rev. ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, volume 13(1): 75-90 (2002). Encontrado em www.ufpe.br/revistaanthropologicas. Acesso em 25/09/2009

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia*. *Cad. Saúde Pública* [online]. 1988, vol.4, n.4, pp. 363-381. Encontrado em WWW.scielo.com.br. Acesso em 25/09/2009

PESSINI, Leo. *A espiritualidade interpretada pelas ciências e pela saúde*. O mundo da saúde: Bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo, n. 2, ano 31, p. 187-195, abr./ jun. 2007. http://www2.fic.br/sysbibli/cgi/sysbweb.exe/busca_html?alias=sysbibli&pagina=2&exp=%22ESPIRITUALIDADE%22%2FASSUNTO. Acesso em 15/10/2009

RABELO, Miriam Cristina. *Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas*. *Cad. Saúde Pública* [online]. 1993, vol.9, n.3, pp. 316-325. Encontrado em www.scielosp.org/scieloOrg/php/related.php?pid=S0102-311X1993000300019&lang=en. Acesso em 25/09/2009

SANTOS, Elder Cerqueira; KOLLER, Sílvia Helena; PEREIRA, Maria Teresa Lisboa Nobre. *Religião, saúde e cura: um estudo entre neopentecostais*. *Psicol. cienc. prof.*, set. 2004, vol.24, no.3, p.82-91. ISSN 1414-9893. Encontrado em WWW.scielo.com.br. Acesso em 25/09/2009

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa- Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIEIRA FILHO, Nilson Gomes. *A clínica psicossocial e a atenção de cuidados religiosos ao sofrimento psíquico no contexto da reforma psiquiátrica brasileira*. *Psicol. cienc. prof.*, jun. 2005, vol.25, no.2, p.228-239. ISSN 1414-9893. Encontrado em WWW.scielo.com.br. Acesso em 25/09/2009

Diálogo por cima dos muros: a encíclica Pacem in Terris e a paz na terra em contexto de guerra fria

Dr. Wellington Teodoro da Silva¹⁶⁰⁸

Voltando de Roma, um velho bispo lamentava-se aos seus padres: “Rezem, meus irmãos. O diabo está no Concílio. Só se fala em renovação, em modernização, em adaptação...” Momentos depois, chega seu jovem bispo coadjutor. “Meus irmãos – diz ele – que beleza. O Espírito Santo está presente no Concílio. Só se fala em renovação...”^{*}

O filme *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola, mostra-nos uma das mais clássicas cenas da história do cinema. A destruição e carnificina de um vilarejo vietnamita executada pela cavalaria aérea norte americana, cujos soldados eram embalados e embriagados pela Cavalgada das Valquírias, do rebelde e moderno Wagner. Esse fragmento do filme pode ser uma, dentre inúmeras outras, metáforas das inversões e absurdos do moderno século XX. O absurdo: a destruição e morte de muitos aconteceram apenas porque o coronel Kilgore, personagem de Robert Duvall, era aficcionado por surfe e queria surfar nas praias desse vilarejo, de famosas ondas, com a companhia de um soldado notório surfista nos USA. A inversão: por sua vez, a lenda das Valquírias diz que elas levavam os guerreiros mortos para serem recebidos, honrados e glorificados pelos deuses. No filme, há a inversão: ela não leva os mortos para serem honrados, mas a morte para os vivos.

O século XX, ao seu modo e mais que outros, produziu refinadas ciência e técnica de carnificinas e destruições. Através da gestão do racional Estado nacional, ele inaugurou a guerra planetária e produziu armas capazes de destruir o planeta diversas vezes. Foi o século da guerra total. E sendo assim e em que pese vigorosas análises, suas violências não escapam ao indizível do absurdo e ao torpe: a defesa dos interesses do capital e as defesas das purezas totais de raça e/ou de ideologia.

Em que pese o dado de nele terem sido criadas para os humanos experimentarem condições de vida num bom nível de qualidade nunca antes imaginado como possível pela humanidade em toda a sua história progressa. O breve século seguiu em sua sanha desumanizante, adensando as inversões que contradizem os mais elementares manuais de economia, que nos ensinam que essa ciência deve servir ao humano. Em suas negações a esse fundamento, o capitalismo liberal colocou o humano a serviço do capital e do mercado. Além disso, o século das guerras mundiais também colocou o humano a serviço de ideologias totalitárias de Estados capitaneados pelos seus *geniais e infalíveis guias*: o socialismo stalinista e do nacional socialismo alemão. Portanto, nega-se o patrimônio existencial do conceito de pessoa do humano, pela atomização do indivíduo liberal, por um lado, e, por outro, ela é suprimido pela classe ou raça. A primeira compreendida como portadora de uma ontologia, resultado da vulgarização do marxismo, e a segunda fundada na pureza da raça, fundada em falsas teorias científicas.

O pontificado de João XXIII é relevante para o historiador tanto do cristianismo quanto da política por se colocar como um interlocutor relevante num momento em que o planeta passava pelos eventos perturbadores da Guerra Fria. Sem fundar-se numa tradição anatematizante, esse pontificado ocupou-se de maneira central na elaboração de uma cultura onde a diferença não fosse vista como um obstáculo, mas a condição para o diálogo. Mesmo o improvável encontro entre católicos e marxistas, iniciado timidamente pelos católicos de linha

¹⁶⁰⁸ PUC Minas; wteodoro@pucminas.br

* Coluna “Notas e Informações” - Jornal Brasil, Urgente. Ano I. N. 1. 17/03/1963

frente antes mesmo de seu pontificado, encontrou em seus documentos a legitimidade necessária para a sua continuidade.

O título desse texto foi inspirado em uma matéria do jornal *Brasil, Urgente*, jornal de católicos de esquerda, que circulou no Brasil entre março de 1963 e março de 1964, quando foi fechado pelo golpe de Estado Civil Militar de lastimável memória e inaquilatável atraso para a vida política do país. E, para além da bibliografia, a pesquisa nesse jornal, ainda escassamente estudado, nos fornece lastro para a escrita dessa comunicação.

A matéria “Diálogos por cima dos muros” de autoria de frei Carlos Josaphat, publicada na primeira edição do jornal, datada de 17 de março de 1963, trata do diálogo de 18 minutos entre o genro e a filha de Kruchev com o papa João XXIII. Esse encontro aconteceu após um longo e discreto trabalho da diplomacia vaticana e do Secretariado para a União dos Cristãos com representantes do Kremlin. Desse diálogo resultaria a libertação do arcebispo ucraniano Dom Josef Slipvj, feito prisioneiro por 18 anos até aquele momento. Segundo o frade, eventos como esse faziam a opinião pública internacional ter maiores esperanças nas possibilidades reais de o mundo estar entrando numa era de diálogo. A matéria trata ainda da possibilidade de um encontro entre o papa e o primeiro ministro soviético. Considera-se que esse novo espírito de abertura do catolicismo acontece, não por acaso, em pleno desenvolvimento do Concílio Vaticano II. Sobre ele, frei Carlos diz:

“Num plano menos sensacional, mas bem mais profundo, o Segundo Concílio do Vaticano se vem desenrolando num clima cordial e de intenso diálogo entre líderes religiosos de todos os continentes, de todas as cores e mentalidades. Sob a bondosa orientação desse Papa tão providencialmente universal, a Igreja não se resigna a ser ocidental. Ou oriental. Ou latina. Ou grega. A primeira proclamação conciliar ao mundo não foi contra adversário algum. Não foi anticomunista. Não foi antiprotestante. Foi, isso sim, um apelo à Paz entre todos os homens. É uma denúncia das “misérias e injustiças sociais”, fonte das discórdias e das guerras.¹⁶⁰⁹

O dominicano segue afirmando que a Igreja se fazia portadora do convite de diálogo num mundo que ansiava por transformações pela fraternidade, na justiça e na compreensão. E esse convite surge em um momento de relações mundiais tensas. A violência entre Estados e entre Estados e as suas populações, como o personagem *inimigo interno*, criado pela Doutrina de Segurança Nacional da Ditadura Civil Militar brasileira, elaborada por esse triste satélite da lógica bipolar dos promotores da guerra fria. A seguir o frade atenta para que o otimismo não seja exagerado. Essa cultura de diálogo, que decorre das exigências do Evangelho, que se esperava estabelecer era um tímido ponto de partida e tinha estruturas política, econômicas, sociais e, importante, mentalidades as quais deveriam superar.

A historiografia sobre João XXIII oferece-nos amplas análises sobre o “Papa Bom”. Sobretudo a história *ad intra ecclesia*. Seu papado possui uma das matérias primas que mais deliciam o historiador e os seus leitores: o improvável que se efetiva. E haja improvável: João XXIII promoveu o maio de 1968 na Igreja Católica antes do maio de 68 acontecer nas ruas! O anúncio do Concílio vaticano II e os seus rumos promoveram mudanças profundas numa das instituições possuidora de um dos mais brutais pesos inerciais que possamos imaginar. E isso a deixa sempre em defasagem diante da história. Mas, isso não acontece apenas com ela: a história também é mais lépida que o Estado e a universidade. Essa rápida transformação católica é admirável por ser promovida por um papa eleito para ser transitório. Um mandato tampão. Ele não era um dos papáveis e deixou registros disso. Os alfaiates vaticanos sequer tinham feitos indumentárias que lhe serviam...¹⁶¹⁰

¹⁶⁰⁹ Jornal Brasil, Urgente. N. 1. 17 de março de 1963. p. 9.

¹⁶¹⁰ Cf. ARENDT, 1987.

Além dessas profundas repercussões, a pessoa do papa possuía um carisma particularíssimo que incentivou até publicações sobre o seu bom humor¹⁶¹¹. Sua personalidade assim como suas encíclicas sociais ultrapassou o mundo católico. No livro *Homens em tempos sombrios*, Hanna Arendt o incluiu num texto que chama a atenção para esse carisma de confiança que Ângelo Roncalli inspirou para além do seu universo de fiéis.

Arendt inicia o texto chamando-o de um cristão no trono de Pedro. Parecendo compreender estranhamente que o episcopado e o trono de Pedro eram lugares blindados ao acesso de cristãos. A filósofa diz que sua camareira, por ocasião da morte de Roncalli, colocou uma pergunta que ocupou sua atenção: “Senhora, esse papa era um verdadeiro cristão. Como podia ser isso? E como aconteceu que um cristão se sentasse no trono de São Pedro? Ele primeiro não teve de ser indicado bispo, e arcebispo, e cardeal, até ser finalmente eleito como papa? Ninguém tinha consciência de quem ele era?”¹⁶¹² A análise seguinte de Arendt impressiona. Ela reputa uma honestidade espiritual singularíssima nesse homem. Nesse texto vemos passagens como: “A enorme força dessa fé nunca se tornou mais evidente do que nos ‘escândalos’ que inocentemente provocou, e a sua estatura só pode rebaixar se se omitir o elemento de escândalo”.¹⁶¹³

Sobre essa inocência pensamos que autora referia-se ao seu humor. Como a história que se conta sobre a presença de alguns encanadores que haviam chegado para concertos no vaticano. “O papa ouviu um deles praguejar em nome de toda a Sagrada Família. Ele saiu e perguntou educadamente: ‘Você tem de fazer isso? Não pode dizer simplesmente *merda* como nós?’”¹⁶¹⁴ Todos tinham uma história para contar sobre o papa. Existem outras como aquela na qual os jornalistas perguntaram quantas pessoas trabalham no Vaticano e ele teria respondido: “a metade, mais ou menos”. Arendt identifica o seu “verdadeiro desapego às coisas desse mundo, a magnífica liberdade de preconceitos e convenções”¹⁶¹⁵ a seguir narra a história: “quando protestou contra o fechamento dos jardins do Vaticano durante os seus passeios diários e lhe disseram que não era adequado à sua posição expor-se à vista dos mortais comuns, ele perguntou: ‘Por que as pessoas não deveriam me ver? Eu não me comporto mal, me comporto?’”¹⁶¹⁶

Há, também, a sua grande presença de espírito. “Num banquete do corpo diplomático, quando era núncio apostólico na França, um dos cavalheiros quis embarcá-lo e fez circular pela mesa uma foto de uma mulher nua. Roncalli olhou para a figura e devolveu-a ao Sr. N., com a observação: ‘Sra. N., suponha.’”

Segundo Arendt, o encanto dessas histórias subvertem aquilo que se espera da linguagem cotidiana do papa, que deveria ser cheia de mistérios e reverência. Por fim, ela considera tocante o ato, que, em seu próprio entendimento, está em total acordo com o exemplo de Jesus e que teve lugar na conclusão de uma audiência extremamente controversa com os representantes da Rússia Comunista com o núncio quando ele diz: “E agora chegou a hora, com sua permissão, de uma pequena bênção. Afinal, uma bênçãozinha não pode fazer mal. Aceitem-na como presente”.¹⁶¹⁷

Sobre seus “escândalos” pensamos que Arendt referia-se aos seus atos inesperados, desconcertantes e de coragem. Ela narra, por exemplo, que durante o tempo em que era Delegado Apostólico na Turquia Roncalli entrou em contato com organizações judaicas e

¹⁶¹¹ O bom humor de João xxiii

¹⁶¹² ARENDT, 1987. p. 59.

¹⁶¹³ ARENDT, 1987. p. 60.

¹⁶¹⁴ ARENDT, 1987. P. 60.

¹⁶¹⁵ ARENDT, 1987. p. 62.

¹⁶¹⁶ ARENDT, 1987. p. 62.

¹⁶¹⁷ ARENDT, 1987. p. 64.

chegou a impedir que o governo turco, em uma ocasião, “embarcasse para a Alemanha algumas centenas de crianças judias que haviam escapado à Europa ocupada pelos nazistas”.¹⁶¹⁸ Embora não fosse dado a rompantes, encontrou-se em sua biografia o registro que segue:

“Nessa época, porém, se permitiu apenas uma explosão. Logo a pós a eclosão da guerra contra a Rússia, foi abordado pelo embaixador alemão, Franz Von Papen, que lhe pediu que usasse sua influência em Roma para obter um franco apoio do papa à Alemanha. ‘E o que vou sobre os milhões de judeus que seus conterrâneos estão assassinando na Polônia e na Alemanha?’ Isso foi em 1941, quando o grande massacre mal começara.”¹⁶¹⁹

Os novos ares de suas encíclicas chegam ao Brasil e criam desembaraços para os setores do catolicismo ligados aos movimentos específicos da ação católica e se colocavam solidários à modernização política do país através das reformas de base. Esses católicos se posicionavam contrariamente ao capitalismo e ao socialismo existente e encontraram nas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* fundamentos para suas proposituras. O jornal *Brasil, Urgente*¹⁶²⁰ publica uma grande chamada na capa com o título: “João XXIII! Paz com justiça” para a matéria “Papa equaciona a salvação da humanidade – paz = verdade + justiça + caridade = liberdade”. O texto informa que a encíclica *Pacem in Terris* surpreendeu o mundo pela sua grande repercussão e pela natureza de seu conteúdo que se dirigia também a todos os homens de boa vontade e não apenas à comunidade de fiéis.

Essa encíclica, publicada no dia 11 de abril de 1963, também é tema da edição seguinte desse jornal com a matéria “Mundo (unânime) aplaudiu a nova encíclica de João XXIII”. Ela principia afirmando os motivos da repercussão universal e unânime dessa carta papal, tanto no ocidente quanto no oriente, “da parte de correntes e grupos diversos”. O autor dessa matéria, provavelmente frei Carlos Josaphat, pontua que embora a paz não seja tema novo em uma encíclica, ela encontra nessa maior amplitude e profundidade. Ele chega a considerá-la um texto de real beleza literária, “dentro dos moldes de austeridade, usuais no estilo do Vaticano.”

Sobre as repercussões internacionais, cita comentários dos diversos países do mundo: da América do Norte, da Europa e da URSS. Todos elogiosos. Entretanto, uma exceção ocorreu: a ditadura de Franco “tremeu (...) diante das palavras do Papa”. No Brasil, a encíclica recebeu apoio de toda a imprensa. Apenas o Estado de São Paulo, em que pese seu editorial elogioso, teceu comentários de um dos seus principais articulistas sobre a carta. Segundo esse comentário, o Papa abria possibilidades maiores para a infiltração comunista nos países em desenvolvimento ao pontificar sobre a necessidade de diálogo entre cristãos e não cristãos, dentre eles os marxistas.

“Não foi menor a repercussão do documento no Brasil. Do presidente da República aos líderes políticos, estudantes, sindicais, todos aplaudiram a encíclica. Destaque-se opiniões sobre a mesma, cheias de louvores, feitas pelos srs. Alceu Amoroso Lima, Jânio Quadros, Leonel Brizola e Luis Carlos Prestes. O último chegou a chamar o Sumo Pontífice de paladino da paz entre os homens.”

Na introdução à edição brasileira da encíclica *Pacem in Terris*¹⁶²¹ Alceu Amoroso Lima a considera como um prolongamento da sua recente predecessora *Mater et*

¹⁶¹⁸ ARENDT, 1987. P. 61.

¹⁶¹⁹ ARENDT, 1987, p. 61.

¹⁶²⁰ Edição de número. 2. 14/04/1963.

¹⁶²¹ AMOROSOS LIMA

Magistra. Constituindo-se na aplicação no campo internacional dos princípios que a sua antecessora desenvolve para o campo nacional. Seu eixo gravita ao entorno da *socialização* com a preeminência do *bem comum*. A condição para a realização deste bem, finalidade da vida social, é a vida comunitária. De ser assim, o bem comum prevalece por sobre o *bem individual*. João XXIII preocupava-se com o dado de não deixar dúvida no dado de que o bem comum não era expressão apenas de uma engenharia econômica, mas estendia-se ao plano do social, político, militar, cultural, moral e religioso.

A Guerra Fria, por sua capacidade de destruição total, através das armas nucleares, colocou o tema guerra como preocupação central nas relações internacionais. Nesse contexto, a carta ocupa-se com questões práticas para viabilizar a solução dessa novíssima modalidade de beligerância. A Organização das Nações Unidas foi escolhida pelo papa como ambiente de diálogo legítimo para evitar esse máximo mal. Sendo a Paz dos povos e entre os povos o objetivo máximo da humanidade, ela deveria ser elaborada através de organismos legítimos e constituídos para esse fim que, por força da lógica mais elementar, se efetivaria com a supressão das soluções violentas. Essa preocupação com o seu momento histórico fez o papa João XXIII, “pela primeira vez, na história dos documentos pontifícios,”¹⁶²² dirigir-se não apenas à comunidade de católicos, mas a todos os homens de boa vontade.

No Brasil, as duas encíclicas sociais de João XXIII repercutiram notavelmente para além do meio católico. Efetivamente, a *Pacem in Terris* foi tema em cursos, conferências e até de debates em televisão, como o ocorrido na TV Itacolomi, em Minas Gerais, quando o deputado do PSD Armando Falcão afirmou ter sido de má fé a indicação, apoiada por Miguel Arraes, do papa João XXIII para o Prêmio Nobel da Paz feita pela União Nacional dos Estudantes, através do seu presidente Vinícius Caldeira Brant. Um jornalista que participava do debate saiu em defesa de Brant e leu trechos da encíclica na intenção de demonstrar a legitimidade da indicação. Sobre a reação dessa carta nos meios estudantis, cabe dizer ainda que o Centro Acadêmico XI de Agosto do curso de Direito da Universidade de São Paulo redigiu uma carta ao Pontífice Romano solidarizando-se com a sua indicação para o referido prêmio.

As reações claramente contrárias à encíclica vieram de setores e pessoas que compunham as forças que vieram a formar o cenário de atores que promoveram o golpe civil militar de 1964. O jornal *Brasil, Urgente*, em sua condição de mídia militante da esquerda católica, permite-nos acesso a esse debate. Em sua edição de número 12, de 2 a 8 de junho de 1963, ele publica o artigo “Donos de jornais e privilégios investem contra a Igreja - “Estadão”: Farisaísmo e Impostura”. Ele ataca os editoriais do jornal “O Estado de São Paulo” por criticarem os pronunciamentos do cardeal arcebispo de São Paulo, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, em apoio à *Pacem in Terris*. Nesse artigo, encontramos o fragmento sobre Júlio de Mesquita, proprietário do “Estadão”.

“chega-se ao supremo ridículo: Um velho dono de jornal, ao que tudo indica, racionalista e positivista, se mete a pontificar como sisudo mestre da Igreja, convencido de que é a palmatória de seus bispos. Dá conselhos. Repreende. Promete discretamente, em recompensa à suspirada docilidade, abrir, de par em par, seu jornal imenso, em apoio à Hierarquia.”

Essas encíclicas criam condições para que setores da Igreja Católica legitimem a sua retirada para um novo lugar. Em que pese a sua natureza religiosa, ou, precisamente por causa

¹⁶²² AMOROSO LIMA, p. 582 em JOÃO XXIII, 1963. Editado no Brasil pela Livraria José Olympio Editora.

dela, essa instituição cumpria um papel relevante em qualquer macro estratégia política no país e no mundo. Os setores que vieram a colaborar com o golpe de 1964, notaram essa mudança de rumos e, portanto, centrou seus canhões contra os atores que apoiavam esses novos documentos pontifícios. Segundo essa mesma matéria do hebdomadário *Brasil, Urgente*, o cardeal Mota, por seu lado, apenas seguia fiel às orientações ao papa João XXIII, coisa que lhe cumpria na sua condição de prelado. No outro lado, Júlio de Mesquita, Assis Chateaubriand e João Mendes, donos das grandes imprensas e representantes

“das forças conservadoras, farisaicas que se voltam contra a Igreja quando ela denuncia as injustiças, as imposturas e afirma a necessidade de reformas. (...)”

“Como o IBAD, o IPES, os donos de ‘O Estado de São Paulo’ e dos ‘Diários Associados’ representam essa crosta de reação contra a força renovadora do Evangelho. Antepõem-se como peso morto, face ao dinamismo da Igreja, que sob orientação de João XXIII e o sopro do Espírito, se empenha na pregação da Justiça Social, da extensão efetiva dos direitos fundamentais a todos os homens.”

A quinta parte da encíclica *Pacem in Terris*, que trata das diretrizes pastorais, promoveu, de maneira particular, a reação entre os setores conservadores do Brasil. Ela aponta para a necessidade de construir o diálogo com o outro na compreensão de sua diferença. Portanto é importante, as estratégias de demonização do comunista perdem argumentos dentro da tradição do catolicismo oficial. E isso causava problemas nas grandes estratégias contra o bloco socialista que se fundava em larga medida na propaganda que construía a imagem do comunista como alguma coisa parecida como um inimigo da espécie humana. Segue a íntegra do parágrafo 158, que refere-se às relações entre católicos e não católicos no campo econômico, político e social:

“Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra, embora se trate de erro ou inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e, portanto, sempre merece estima. Ademais, nunca se extingue na pessoa humana a capacidade natural de abandonar o erro e abrir-se ao conhecimento da verdade. Nem lhe faltam nunca neste intuito os auxílios da Divina Providência. Quem, num certo momento de sua vida, se encontre privado da luz da fé ou tenha aderido a opiniões errôneas, pode, depois de iluminado pela divina luz da fé, abraçar a verdade. Os encontros nos vários setores da ordem temporal, entre católicos e pessoas que não têm fé em Cristo ou têm-na de maneira errônea, podem ser para estes ocasião ou estímulo para chegarem à verdade.”¹⁶²³

Os setores de esquerda do catolicismo brasileiro encontraram um desembaraço para aquilo que eles observavam no cotidiano dos movimentos da sociedade civil organizada. Eles percebiam que o elemento comunista encontrado em suas militâncias elaborava uma compreensão sobre as causas da pobreza que coincidia com as suas. A estrutura capitalista de organização da economia era responsável pelas grandes questões econômicas causadora da pauperização de grandes massas. Embora houvesse uma clara distinção quanto à solução para o problema, um e outro compreendiam-se solidários na necessidade de superar as estruturas do sistema econômico concentrador de riquezas.

Esse dado chegou a produzir equívocos conceituais entre os setores conservadores como se observa no evento da prisão do monge beneditino dom Jerônimo de Sá Cavalcanti. Esse evento aconteceu após a denúncia de um estudante que afirmara que o religioso havia dito ser

¹⁶²³ JOÃO XXIII., p. 617. 1963 (Editado no Brasil pela Livraria José Olympio Editora).

favorável ao uso da violência, à maneira cubana, para a realização das reformas no país em uma conferência na Universidade Federal da Bahia.

Durante o seu interrogatório o monge foi perguntado se era comunista e sobre o conteúdo de sua pregação. Ao afirmar que o conteúdo de sua pregação eram as encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, ele ouviu de um capitão que esta última encíclica era “um documento dentro da linha justa de Moscou”.¹⁶²⁴ Em suas pregações ele dizia que o operário tinha uma missão que ele “ousava” chamar de divina e era importante informá-lo dessa missão. O combate ao comunismo, por seu lado, estava sendo feito por vias históricas que não alcançavam a causa e a natureza do problema. Sá Cavalcanti perguntou para esse militar sobre o direito do exército em interrogá-lo. Ele afirmou que o Brasil estava em um período pré-revolucionário e por isso os militares tinham o direito de questionar qualquer cidadão.¹⁶²⁵

A confusão e o medo de uma mudança de lugar da Igreja Católica acompanharam membros de setores conservadores brasileiros até após a morte do João XXIII e eleição do Papa Paulo VI. Em um artigo sobre a eleição desse segundo papa Alceu Amoroso Lima registra alguns absurdos como o discurso do líder governista da Assembléia Legislativa da Bahia que “encontrou para seu desabafo essa sentença deliciosa: ‘os comunistas alcançaram uma grande vitória: elegeram um papa comunista’”.¹⁶²⁶

Por fim, após a morte do papa o jornal *Brasil, Urgente* publica a matéria “João XXIII: herança de paz para o mundo”.¹⁶²⁷ Sendo esse um jornal referencial para a esquerda católica é plausível propor que o seu artigo em muita medida refletia, de maneira geral, o pensamento desse setor do catolicismo sobre Roncalli. Segundo esse texto, a notícia da morte do falecimento de João XXIII abalou o mundo, repercutindo em todos os países e camadas sociais. “As divisões ideológicas, os ‘muros’ e as ‘cortinas’ desapareceram como por encanto”. Valoriza-se o dado de que um papa que seria de transição foi capaz de iniciar um grande movimento de diálogo no catolicismo que se abre para fora de seu ambiente doméstico.

Terminamos nossa comunicação com a seguinte citação dessa matéria:

“Considerando já suficientemente condenados os devidos materialistas e as negações da liberdade no plano doutrinal, esses dois documentos se empenham em apresentar, de maneira positiva e atualizada, as grandes linhas da reconstrução social do mundo, dentro das normas da justiça e os caminhos da paz.

O raciocínio do Papa, nessas duas encíclicas, é extremamente simples. Parte do princípio que a sociedade, as estruturas econômicas, os organismos políticos nacionais e internacionais, os entendimentos entre os povos devem enfim visar sempre o homem e promover o seu bem efetivo, respeitando positivamente o direito que cada homem tem à verdade, à justiça e ao amor. Devemos eliminar as falsas esperanças, os grandes ideais, quaisquer que sejam os seus nomes, quando se propagam com detrimento da verdade, quando se negam aos imperiosos reclamos da justiça, quando semeiam a divisão, a guerra, a destruição dos concorrentes. Nesse sentido é que João XXIII propôs uma orientação nova à atuação social dos cristãos, cujo alcance ainda não percebemos inteiramente. Continuamos aferrados às idéias antigas, de uma humanidade irremediavelmente dividida, e nos recusamos a abrir

¹⁶²⁴ Cf. Jornal *Brasil, Urgente*. Ano I. N. 16 de 30 de junho a 6 de julho de 1963. p. 7.

¹⁶²⁵ *Idem*.

¹⁶²⁶ LIMA, Alceu Amoroso. *Quatro Papas*. Jornal *Brasil, Urgente*. Ano I. N. 16 de 30 de junho a 6 de julho de 1963.

¹⁶²⁷ Jornal *Brasil, Urgente*. Ano I. N. 13. 9 a 15 de junho 1963.

lealmente o diálogo entre todos os homens, confiando na boa vontade de todos, para promover com a colaboração de todos, o bem comum para todos. João XXIII quer que os organismos sociais em todos os escalões, desde as mais simples sociedades até os grandes Estados, observem as leis elementares do respeito, da tolerância, da justiça e do amor, que são as bases da convivência entre os indivíduos e entre os grupos humanos.”

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Memento dos vivos – a esquerda católica no Brasil*. [S. L.] Tempo Brasileiro, 1966.
- AFFONSO, Almino. *Raízes do golpe – da crise da legalidade ao parlamentarismo – 1961 – 1963*. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60 – a revolução estudantil e a revolução política na Igreja*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2006. (1ª em edição 1972).
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CAMURÇA, M. *Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções*. Sp: Paulinas, 2008.
- CARDONNEL, Jean et alii. *Cristianismo e socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- CARDONNEL, Thomas, VAZ, Henrique e SOUZA, Herbet José de. *Cristianismo hoje*. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962.
- CHACON, Vamireh. *História das idéias socialistas no Brasil*. 2ª ed. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CODATO, Adriano Nervo e OLIVEIRA, Marcus Roberto de. *A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 24, p. 271 – 302 – 2004.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das Idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.
- DELLA CAVA, Ralph. *Igreja e Estado no Brasil do século XX – sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro*. Em Novos Estudos CEBRAP 12 / Abril – Maio de 1975.
- ENGELS, F. *As guerras camponesas na Alemanha*. Lisboa: Presença; SP: Martins Fontes. s/d.
- FERREIRA, Jorge. *A democracia no Brasil (1945 – 1964)*. São Paulo: Atual, 2006.
- FILHO, Daniel A. Reis, *As esquerdas no Brasil: culturas políticas e tradições*. Em FORTES, Alexandre, *História e perspectivas da Esquerda*. SP/Chapecó: Editora Fundação Perseu Abramo / Argos, 2005.
- FLORIDI, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico no Brasil – para onde vai o catolicismo progressista no Brasil*. São Paulo: Hora Presente, 1973.
- FRANCA, Leonel, SJ. *A crise do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1951.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GUESTEL, C van. *A Igreja e a questão social*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- FGV / CPDOC. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro 1930 – 1983*. BELOCH, I. ABREU, A. A. Rio de Janeiro: Forense Universitária: FGV/CPDOC: Financiadora de Estudos e Projetos – FINEP, 1984.
- FIGUEIREDO, Jackson. *Reação do bom senso – contra o demagogismo e a anarquia militar*. Rio de Janeiro: Edição do Anuario do Brasil, 1922.
- HOBBSBAWN, Eric. *Era dos extremos – o breve século XX – 1914 1991*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HOORNAERT, E. *Formação do Catolicismo Brasileiro – 1550 – 1800*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- IGLÉSIAS, Francisco. *História e ideologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.
- JOÃO XXIII. *Encíclicas Mater et Magistra e Pacem in Terris*. dois vol. José Olympio Editora. RJ 1963.
- JULIA, Dominique. *Religião: história religiosa*. Em LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. S/L. Livraria Francisco Alves editora, S/D.
- JOSAPHAT, Carlos. *Estruturas a serviço do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- _____. *Evangelho e revolução social*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Edição comemorativa dos 40 anos da obra). Também trabalhamos com as edições de 1962 e 1963, editadas pela Livraria Duas Cidades).
- _____. *O sermão da montanha*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- _____. *O evangelho da unidade e do amor*. São Paulo: Duas Cidades, 1966.
- JULIÃO, Francisco. *O que são as ligas camponesas?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- KADT, Emanuel de. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.
- LAGE, Francisco (padre). *O padre do diabo*. Rio de Janeiro: EMW Editores, 1988.
- LEME, Dom Sebastião. *Carta pastoral do cardeal arcebispo do Rio de Janeiro (Legado Pontifício) e dos Arcebispos e Bispos do Brasil Por Ocasião do Concílio Plenário Brasileiro. 1939*.
- LÖWY, Michel. *A Guerra dos Deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil – 1916 / 1985*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

- MOURA, Odilão. O.S.B. *Idéias católicas no Brasil* – direções do pensamento católico brasileiro no século XX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.
- MOURA, Sérgio L. e ALMEIDA, José M.G. de. *A Igreja na Primeira República*. In FAUSTO, B. História geral da civilização brasileira. Tomo III. 2 Vol. Sociedade e Instituições (1889 – 1930). SP: Difel, 1977.
- NEVES, Lucília de Almeida. *CGT no Brasil – 1961 – 1964*. Belo Horizonte: Veja, 1981.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. “*Libertação*”: idéia-força da “Esquerda Católica”. Em GÓMEZ DE SOUZA, L. Alberto. (Org.). *Relativismo e transcendência*. 1ª Ed. RJ: EDUSC, 2007. p. 31-45.
- RIDENTI, Marcelo S. “*Ação Popular: cristianismo e marxismo*”. In: Reis Filho, Daniel Aarão e Ridenti, Marcelo (orgs.). *História do marxismo no Brasil*, 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: ed. da UNICAMP, 2002, p.213-282.
- SANTO ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do, o.c.d. (Laurita Pessoa Raja Gabaglia). *O cardeal Leme – (1882 – 1942)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1962.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. Em Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SILVA, Wellington Teodoro da. *O jornal Brasil, Urgente – experiência de esquerda no catolicismo brasileiro (1963 – 1964)*. Tese de doutorado. PPCIR/UFJF. 2008.
- STARLING, Heloisa Maria Murgel. *Os senhores das gerais – os novos inconfidentes o golpe de 1964*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- TARSO, Paulo de. *Os cristãos e a revolução Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo: 1968.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima, SJ. *A grande mensagem de S. S. João XXIII*. Em Síntese Política, Econômica, Social. Ano V, Abril – Junho de 1963, número 18.
- _____. (a) *Cristianismo e consciência Histórica*. Revista Síntese, Política, Econômica e Social. Número 8. Ano III. Outubro – Dezembro de 1960.
- _____. (b) *Cristianismo e Consciência Histórica*. Revista Síntese Política, Econômica e Social. Número 9. Ano III. Janeiro – Março de 1961.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *A Igreja e a Independência*. Jornal do Brasil – Caderno B. 29/04/1972.
- _____. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- _____. *O Pensamento Católico no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História – fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira. 2ª Edição Revistas.
- _____. *Economia e Sociedade*. Volume 1. 4ª ed. Brasília: Ed. UnB: São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.
- _____. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2002.

Filmografia

Apocalypse Now. Direção: Francis Ford Coppola. 1979. Estúdio: Zoetrope Studios. Distribuidora: United Artists.

Constantino, o 'novo Moisés' segundo Eusébio de Cesaréia

Pedro Lima Vasconcellos¹⁶²⁸

Jefferson Ramalho¹⁶²⁹

Introdução

Através da presente comunicação queremos propor uma releitura da obra clássica *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, escrita na segunda década do quarto século de nossa Era. Delimitando o assunto, optamos por trabalhar com a construção que o nosso historiador fez do imperador Constantino o Grande, no nono capítulo do Livro IX de sua obra. Em meio a tantos elogios e apologias, é neste fragmento que Eusébio compara o imperador à personagem Moisés do livro bíblico do Êxodo.

Para este artigo, não nos parece apropriado, contudo, ir direto ao ponto. É necessário pensar em alguns elementos, sobretudo, historiográficos, antes de nos enveredarmos pelo caminho da releitura sugerida. Quais foram as datas de composição e qual a autenticidade de autoria da obra? Quais os principais problemas de estilo que o escrito de Eusébio apresenta? Pensando em uma história problematizada, quais as motivações, as omissões e as pretensões por detrás da sua grande obra?

Verificadas estas questões de teor historiográfico, podemos começar nossa busca, que sem dúvida escolherá o caminho da crítica como o mais apropriado, e nesta investigação, refletiremos acerca de dois assuntos presentes explícita e implicitamente no fragmento que selecionamos. Explícitamente estaria o discurso panegirista feito por Eusébio, comparando Constantino a Moisés, no intuito do imperador de conquistar Roma, a capital do Império, através da batalha contra seu adversário Maxêncio, também imperador¹⁶³⁰. Implicitamente estaria a perspectiva de que foi no contexto dessa luta que Constantino se convertera à religião dos cristãos, o que é uma hipótese no mínimo problemática. Adiantamos tal problema, porque a narrativa sobre esta suposta conversão não está registrada na *História Eclesiástica*, texto que aqui nos interessa, mas na *Vida de Constantino*, atribuída a Eusébio; atribuição esta que não nos parece definitiva¹⁶³¹.

Eusébio – sua obra e seu estilo

A imagem que Eusébio construiu do imperador romano Constantino o Grande, deveu-se a um conjunto de razões que pretendemos compreender de maneira breve neste primeiro tópico.

Já estamos bem informados pelos principais manuais de Patrologia que o chamado “pai da história da igreja”¹⁶³² teve lá os seus motivos para costurar suas idéias do modo

¹⁶²⁸ Mestre e Livre-docente em Ciências da Religião, Doutor em Ciências Sociais. Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP e dos cursos de Teologia do Centro Universitário Salesiano de São Paulo e da Escola Dominicana de Teologia.

¹⁶²⁹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Licenciado em História pelo Centro Universitário Assunção (2006 - 2009) e Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2001 - 2005).

¹⁶³⁰ Desde Diocleciano, o Império Romano era governado por uma Tetrarquia. Neste período que estamos estudando, por volta de 312, Constantino governava as regiões da Gália e da Bretanha, enquanto Maxêncio governava Espanha, Itália e norte da África. Simultaneamente nas regiões do Oriente governavam os adversários Licínio e Maximino Daia.

¹⁶³¹ Ao tratarmos da visão da cruz do imperador narrada na *Vida de Constantino*, comentaremos brevemente a respeito dos problemas que impossibilitam que o autor desta obra seja Eusébio de Cesaréia.

¹⁶³² Título dado a Eusébio de Cesaréia por ter sido o autor da primeira obra de história da religião cristã.

como costurou, entendendo que toda aquela história sobre os primeiros séculos da cristandade, de Jesus de Nazaré até os primeiros anos do século IV, eram acima de tudo controlados pela vontade soberana de deus. Qual deus, tendo em vista todo o politeísmo tradicional de Roma? Trata-se aqui não de um dos deuses da tradição religiosa do império, nem mesmo do imperador que era considerado e proclamado oficialmente como figura divina. Antes, trata-se do deus cultuado pelos cristãos que, segundo eles próprios, era o mesmo deus “presente” na história do povo de Israel conforme as narrativas da Bíblia Hebraica. Era este deus que, segundo Eusébio, controlava a história.

Sua *História Eclesiástica*, escrita entre 312 e 324, segundo a percepção de boa parte dos seus comentadores¹⁶³³, está carregada de problemas historiográficos. Não podemos ser injustos com Eusébio e desconsiderar todos os seus méritos, afinal de contas talvez fosse querer muito que um bispo da igreja, em plenos dias de perseguição – uma das mais sangrentas na história da igreja antiga – não escrevesse uma obra de teor historiográfico-religioso recheada de apologias e afirmações favoráveis à sua fé, aos mártires e, finalmente, a um imperador que, ao contrário de todos os seus antecessores, resolveu favorecer a religião dos cristãos.

Essa obra de história da cristandade dos primeiros séculos que Eusébio escreveu está dividida em dez livros, sendo que os três últimos fazem parte de uma espécie de segunda edição, um complemento produzido para tratar especificamente do período que se iniciou com a perseguição sob Diocleciano (303) até a vitória de Constantino sobre Licínio (324). Os primeiros sete livros tratam do que aconteceu nos primeiros trezentos anos da igreja, desde Jesus de Nazaré, passando pela formação da igreja apostólica, as histórias sobre os mártires, os importantes padres pré-nicenos¹⁶³⁴ e as principais heresias.

Contudo, os problemas mais notáveis nessa obra de Eusébio são facilmente identificados, haja vista os comentários críticos que já lhe foram dirigidos por importantes historiadores contemporâneos. Para não nos delongarmos, podemos citar, por exemplo, o que escreveu o historiador belga Eduardo Hoornaert sobre o estilo eusebiano de escrever a história: “A tradição eusebiana só pode ser triunfalista e apologética. Triunfalista quando a instituição prospera, apologética quando ela se sente ameaçada”.¹⁶³⁵ Hoornaert ainda demonstrará três problemas crassos no estilo de Eusébio escrever a história da religião cristã: a presença forte de uma relação entre o helenismo e o pensamento cristão dos padres da igreja, o eruditismo capaz de afastar o leitor não-iniciado e a explícita relação de poderes eclesiásticos e políticos¹⁶³⁶. Mais ásperas ainda são as observações críticas feitas por Roque Frangiotti:

¹⁶³³ Sobre as datas de composição da *História Eclesiástica*, há uma diversidade de opiniões que, basicamente, divide-se entre: a) os que afirmam a existência de uma primeira edição produzida antes da perseguição promovida por Diocleciano (303) contendo os primeiros sete livros (cf. FRANGIOTTI, Roque. In: Eusébio, Bispo de Cesaréia. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 23. (Patrística; 15) ou LAQUEUR, Richard. *Eusebius als Historiker seiner Zeit: Arbeiten zur Kirchengeschichte II*, Berlin-Leipzig, 1929, p. 210); b) os que afirmam que o início da composição da obra se deu em 305 passando por uma revisão em fins de 313 e início de 314 (cf. LAWLOR, H. J. *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius*, Bishop of Caesarea, Oxford, 1912 ou OULTON, J. E. L. *Rufinus' translations of the Church History of Eusebius*: JTS 30, 1929, p. 150-174) e, finalmente, aqueles que defendem a hipótese de que toda a obra, embora resultasse de um levantamento bibliográfico feito por Eusébio até terminar a promulgação do Edito de Tolerância (311) do imperador Galério, foi escrita a partir do final de 312, tendo uma primeira edição concluída em 313 contendo os primeiros oito livros. Para estes comentadores, que é o caso de E. Schwartz, a obra recebeu ampliações e revisões, até chegar à sua quarta e última edição contendo os dez livros, em 324, após a vitória de Constantino sobre Licínio, antes do Concílio de Nicéia (325) ser convocado.

¹⁶³⁴ Padres pré-nicenos foram aqueles intelectuais, alguns mencionados por Eusébio de Cesaréia, que viveram antes do Concílio de Nicéia, primeiro da história da igreja, ocorrido em 325. Entre eles podemos citar Justino de Roma, Ireneu de Lião, Tertuliano e Orígenes, todos vividos entre os séculos II e III.

¹⁶³⁵ HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão – uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986, p. 29. (Série I: Experiência de Deus e Justiça; 3).

¹⁶³⁶ cf. HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão...*, p. 31 a 35.

Deve-se ressaltar, contudo, que suas inclinações e simpatias lhe tenham, por vezes, inspirado omissões surpreendentes e tendenciosas. Além disso, recrimina-se-lhe falta de síntese, a abundância de extratos, sendo alguns deles tão curtos que impedem qualquer compreensão. Tudo isso faz com que a obra se pareça, por vezes, mais com uma colcha de retalhos do que com uma história. Portanto, não se tem uma narração completa com a justa proporção dos episódios e o encadeamento lógico dos acontecimentos. O valor fica pelo trabalho, junto às fontes, dos documentos sobre a antiguidade eclesiástica, dos extratos de obras já perdidas.¹⁶³⁷

Para completar esta breve seleção de críticas ao estilo de Eusébio escrever a história da religião cristã, podemos mencionar as considerações de Hubertus R. Drobner:

[...] ele não faz distinção entre fontes primárias e secundárias, omite e parafraseia passagens, utiliza mais os autores ortodoxos que os outros autores cristãos, mais os escritores célebres do que autores menos conhecidos, as proporções da apresentação nem sempre fazem justiça ao conteúdo, e numerosos julgamentos deixam a impressão de superficiais ou unilaterais. [...] O que mais pesa é que nos últimos livros [8-10], que tratam da época de sua própria vida, ele não escreve com a mesma fundamentação, deixando lacunas e expressando-se de uma forma mais panegírica do que objetiva e sóbria.¹⁶³⁸

Pensando nas motivações, omissões e pretensões do nosso autor, é imprescindível considerar a estrutura de sua obra, conquanto nossa preocupação venha ser somente um pequeno fragmento do livro IX. Entendemos que por meio desta observação seja possível alcançar explicações, ainda que apenas introdutórias, a respeito das motivações políticas e não somente eclesiásticas, as seleções arbitrárias daquilo que lhe era interessante salientar e, por fim, as intenções explicitamente apologéticas – sejam em favor da igreja, sejam em favor do imperador Constantino – que adornaram toda a obra de Eusébio.

Entre tantas maneiras de apresentar a estrutura da *História Eclesiástica* na vasta bibliografia que temos descoberto em nossas pesquisas, uma que muito nos agrada é a de Argimiro Velasco-Delgado, presente em sua introdução à versão bilíngüe (grego-espanhol) da obra, publicada em edição de abril de 2001, pela *Biblioteca de Autores Cristianos*, de Madrid. Velasco-Delgado localiza em sua organização da obra de Eusébio, os períodos de governo dos imperadores romanos, desde Otávio Augusto até Diocleciano.

Os primeiros três livros tratam do início do movimento de Jesus, com informações a respeito de João Batista, os testemunhos do historiador judeu Flávio Josefo, Pilatos, relatos de Filo de Alexandria, origem do evangelho de Marcos, Áquila e Priscila, Paulo, Pedro, João e Tiago. Neste bloco também há informações a respeito do período pós-apostólico, destacando a carta de Clemente de Roma, os ebionitas, os nicolaítas, as perseguições de Jerusalém e de outras localidades, os mártires de Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna e, finalmente, referências à Papias e Quadrato. Nestes primeiros três livros, segundo observa Velasco-Delgado, estão registrados episódios que compreendem os reinados de Otávio Augusto a Trajano. No Livro I, antes de Eusébio

¹⁶³⁷ FRANGIOTTI, Roque. In: Eusébio, Bispo de Cesaréia. *História eclesiástica...*, p. 24.

¹⁶³⁸ DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 237 e 238.

ter se preocupado em tratar da história do início do movimento de Jesus de Nazaré, dedicou quatro capítulos à defesa de conceitos cristológicos como a figura de Jesus enquanto Salvador e Cristo, sua preexistência e divindade, o reconhecimento antecipado de seu nome por parte de importantes personagens da Bíblia Hebraica como Moisés, Isaías e Davi e, por fim, o significado peculiar de sua religião, tudo isso numa apropriação que Eusébio faz dos textos da tradição dos hebreus, com o intuito de legitimar a perspectiva de que Jesus de Nazaré, de fato, era o Messias que aquele povo tanto esperava. A narrativa do nascimento de Jesus, porém, começa somente no capítulo cinco do Livro I.

Do Livro IV ao Livro VII, Eusébio dedica-se a comentar a respeito das listas de bispos das igrejas em Roma, Jerusalém, Alexandria e Antioquia, já que ele adiantara desde o primeiro parágrafo da obra que a sucessão episcopal e o governo da igreja estariam entre as suas principais preocupações. Também é neste bloco que se encontram relatos sobre as principais controvérsias teológicas que se manifestaram no seio da própria cristandade dos primeiros três séculos de sua história, intelectuais como Justino Mártir, Dionísio de Corinto, Teófilo de Antioquia, Melitão de Sardes, Apolinário de Hierápolis, Ireneu de Lião, Clemente de Alexandria, Hipólito e, o principal de todos eles, Orígenes. Martírio e perseguição de gentios e judeus são temas que se encontram, em grande escala, neste bloco da obra.

O último bloco é composto pelos Livros VIII, IX e X, compreendendo o período de tetrarquia que tinha se iniciado com Diocleciano e que teve imperadores como Maximiniano, Constâncio Cloro, Galério, Severo, Maxêncio, Maximino Daia, Constantino e Licínio. No oitavo livro, Eusébio dedicou treze capítulos ao tema martírio, pensando na última grande perseguição empreendida desta vez por Diocleciano, em 303. A partir do mesmo capítulo 13, no parágrafo 12, inicia um discurso de apologia aos imperadores favoráveis aos cristãos, e que tende a se intensificar até o final da obra. Enquanto Constâncio, Constantino e Licínio serão freqüentemente elogiados pelo nosso autor, Maxêncio e Maximino Daia serão diversas vezes criticados pelas perseguições que continuavam empreendendo, desde aquela iniciada por Diocleciano. As vitórias de Constantino e Licínio, respectivamente sobre Maxêncio e Maximino, serão narradas com riqueza de detalhes por Eusébio. Ao final, no Livro X, Eusébio identifica aquilo que ele chamara de demência¹⁶³⁹, em Licínio, já que este ainda se tornaria inimigo de Constantino. Este vencerá seu parceiro de governo e cunhado, assumindo a partir de 324 o posto de único imperador de Roma depois de aproximados vinte anos de tetrarquia. Os documentos oficiais favoráveis aos cristãos como o Edito de Tolerância (311) por Galério e o Edito de Milão (313) por Licínio e Constantino, também aparecem neste bloco. São estes editos, as derrocadas dos imperadores perseguidores Maxêncio e Maximino Daia e os benefícios que a cristandade passou a receber do Estado os acontecimentos que melhor marcaram este momento determinante de transição na história da religião cristã, que desde então ganhara uma imagem institucionalizada permanente até a atualidade, mesmo com as divisões que aconteceriam posteriormente¹⁶⁴⁰.

A História e seus problemas – uma questão de historiografia

Entendemos que esta visão geral da obra nos permite passar para outra abordagem. Antes de verificarmos a imagem mosaica que Eusébio construiu do imperador Constantino, no Livro IX de sua *História Eclesiástica*, faremos uma rápida observação

¹⁶³⁹ cf. Eusébio, no primeiro parágrafo do Livro IX, capítulo 9, fará referência à esta demência que atingirá Licínio, posteriormente. Comentaremos a respeito, ainda neste artigo.

¹⁶⁴⁰ Referimos aqui às principais divisões sofridas pela Igreja Católica Apostólica Romana no século XI (Cisma do Oriente) e no século XVI (Reformas Protestantes).

no campo da historiografia em torno de uma das propostas teóricas da Escola dos *Annales*¹⁶⁴¹. Esta representou um impacto inovador nas pesquisas da maior parte dos historiadores que vieram depois dela. A proposta teórica dos *Annales* sobre a qual nos referimos é aquela que permite ao pesquisador observar a história e os seus problemas.

O historiador que entende a história não como uma reprodução ou mera narração, mas como conhecimento a respeito do passado, inevitavelmente lançará perguntas ao tema que pretende estudar. Aparecerão, conseqüentemente, algumas hipóteses para responder às suas indagações, ou mais tecnicamente falando, aos seus problemas. Henri-Irénée Marrou sustenta esta definição de História enquanto “conhecimento do passado humano.”¹⁶⁴² Somente considerando o passado como algo sujeito à interpretação por parte do especialista – neste caso, o historiador – é que será possível problematizá-lo. O historiador que problematiza a história, que lança questões, que não omite os seus desencontros, é aquele que optou por romper com um estilo tradicional, narrativo, positivista, factual, dado às apologias e aos discursos triunfantes. Eusébio era assim!

Em exposição acerca da Escola dos *Annales*, do seu programa historiográfico e dos rompimentos com o estilo positivista de escrever a história, José Carlos Reis afirma:

A estrutura narrativa da história tradicional sintetizava todos seus pressupostos filosóficos: o progressismo linear e irreversível, que define o epílogo que dá sentido à narração; o seu caráter “acontecimental”, que, “recolhidos” dos documentos criticados, ficariam sem sentido se não fossem incluídos em uma ordem narrativa; a história política, diplomática e militar, que é constituída por iniciativas, eventos, decisões, que constituem uma trama que favorece a narração; a disposição “objetivista” do historiador, que recolhe os fatos dos documentos e, imparcialmente, os põe em ordem sucessiva, que é dada objetivamente pela cronologia, através da narração.¹⁶⁴³

Portanto, para a narrativa histórica de caráter tradicional, o imprescindível consistia em reproduzir os fatos políticos mais importantes a partir de documentação oficial, respeitando linearmente uma ordem cronológica, fazendo jus à máxima de Leopold von Ranke, principal nome da historiografia positivista: *was geschehen ist* – “o fato tal como efetivamente aconteceu.”¹⁶⁴⁴

Em contrapartida, a Nova História proposta pelos *Annales*, lança mão de uma história problematizada, que admite ser impossível reproduzir o passado da maneira como efetivamente aconteceu. O historiador, de um modo livre e autônomo, delimita seu objeto e o problematiza considerando a possibilidade de um processo histórico do qual seu foco é conseqüente ou gerador. Neste sentido, a única pretensão de objetividade do historiador está em não ser objetivo, mas em ser um investigador em

¹⁶⁴¹ A Escola dos *Annales* foi oficialmente iniciada em 1929, a partir da publicação da revista acadêmica de História intitulada *Annales d'Histoire Economique et Sociale*. Os dois historiadores que lideraram as primeiras edições foram o medievalista Marc Bloch e o modernista Lucien Febvre, então professores da Universidade de Estrasburgo. Uma segunda geração desta escola historiográfica foi liderada por Fernand Braudel. A partir da década de 70, intelectuais como Jacques Le Goff e Michel Foucault passavam a liderar a terceira geração. Há quem afirme que desde 1988 uma nova geração desta escola tenha sido iniciada, tendo historiadores como Peter Burke compondo esta nova fase.

¹⁶⁴² MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 28. Conhecimento, aqui, não tem a ver com um acúmulo de informações factuais, mas com a capacidade do historiador interpretar o passado. É a respeito desta autonomia do historiador que Marrou se refere ao definir história como conhecimento do passado humano.

¹⁶⁴³ REIS, José Carlos. *Escola dos Annales – a inovação em História*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 74.

¹⁶⁴⁴ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982, p. 14.

busca de respostas – as hipóteses a serem ou não confirmadas – diante dos problemas, das indagações, das dúvidas levantadas no início da pesquisa.

Para Jacques Le Goff, membro da terceira geração dos *Annales*, é necessário colocar “mais do que nunca, os problemas de uma história para o tempo presente, para nos permitir viver e compreender ‘num mundo em estado de instabilidade definitiva’. [...] se abrir mais amplamente, fora e contra qualquer eurocentrismo, para o mundo inteiro.”¹⁶⁴⁵ Este é apenas um fragmento da ampla reflexão que o medievalista francês faz em suas obras de teorias da história, tratando a respeito de uma história problematizada ou problemática.

Nesta perspectiva historiográfica, não há espaços para seleções arbitrárias de fontes que possibilitem uma suposta objetividade pretendida. O historiador, ao contrário, terá de ser transparente, reconhecer e expor os problemas e, por fim, levantar as hipóteses.

É comum nesta linha de pesquisa historiográfica o uso de termos como releitura, reconstrução, reabertura, retomada, remanejamento e rediscussão. Isso, porque, para o historiador que identifica os problemas históricos, sua reflexão trata-se de uma abertura para se repensar o passado à luz do presente, sem compromissos com verdades absolutas e cristalizadas, mas com uma perspectiva crítica certa de interpretações subjetivas, afastada de vez daquele dogmatismo histórico, definitivo, perene, engessado.

Percebemos que a história passa a ganhar novos conceitos e características. Ela não é mais, como sempre foi, obra do historiador, mas resultante de um exercício criterioso, aprofundado, científico, uma investigação que dialoga com outras vertentes, que pretende e se percebe como ciência humana e não exata, aberta e não objetiva, liberta e não aprisionada, transparente e não omissa, incansável e menos triunfalista.

Em História da Igreja, disciplina autônoma presente nas escolas de formação pastoral e clerical, infelizmente predomina o estilo tradicional de historiografia, e que tem em Eusébio de Cesaréia e na sua obra, principal referência enquanto modelo de escrita da história. As aberturas para uma leitura crítica do próprio passado são mínimas. Em seminários protestantes, por exemplo, a situação é ainda mais complexa, com exceção de alguns poucos. Não há espaço para uma história problematizada da igreja, pois o que deve preponderar é o discurso apologético, triunfante, que mesmo com tantos avanços na historiografia contemporânea, continua entendendo ser deus o agente supremo da história, do mesmo modo como via Eusébio, no início do século IV.

Quando pensamos em história das religiões, e a entendemos como aquele estudo que é responsável por indicar os caminhos a serem trilhados para uma compreensão profunda das tradições religiosas, percebemos que o seu distanciamento deveria ser muito sutil em relação ao estudo concentrado de história da igreja. Eduardo Basto de Albuquerque já teria, inclusive, salientado que “separar a história eclesiástica da história das religiões consistiria em uma tarefa artificial porque ambas acabam confluindo para os mesmos campos, os mesmos objetos e, talvez, as mesmas preocupações.”¹⁶⁴⁶

A predominância da repetição de fatos triunfantes por meio de um discurso defensivo é o que mais caracteriza as obras de história eclesiástica, sobretudo, as de matriz protestante, uma vez que historiadores católicos, depois da série *Nouvelle histoire de l'église*, já têm demonstrado uma abertura mais notável para novas perspectivas, inclusive de uma história problematizada. Enquanto isso, entre a maioria dos historiadores protestantes, a continuidade do estilo eusebiano ainda não foi abandonada. Por um lado, podemos identificar as forças das estruturas de poder que se encontram à frente da maior parte dos institutos de teologia, os quais não abrem mão do

¹⁶⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 45.

¹⁶⁴⁶ ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. *A história das religiões*. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 37. (Coleção repensando a religião).

controle e da preservação de uma dogmática de matriz fundamentalista. Por outro lado, as próprias instituições religiosas, em sua esmagadora maioria, fechadas para qualquer diálogo e interação com outras confessionalidades, não vêm com bons olhos uma renovação do estudo de história da igreja, mas com grande resistência, consideram esta proposta algo ameaçador e prejudicial à saúde devocional de seus fiéis. Um exemplo como a suposta conversão do imperador ao deus dos cristãos demonstra suficientemente esta tendência historiográfica. Vejamos panoramicamente este caso em particular.

Por este sinal vencerás!

Entendemos que Constantino, segundo a leitura que alguns fazem de Eusébio, passou pela experiência de conversão ao deus dos cristãos no ano 312, a partir de uma experiência mística, na qual tivera uma visão celestial pouco antes de vencer Maxêncio em batalha militar para conquistar Roma.

Curiosamente, a narrativa sobre a visão não está registrada na *História Eclesiástica*, mas em *Vida de Constantino*, cuja autoria não se tem certeza se é autenticamente de Eusébio. De qualquer maneira, antes de comentarmos o capítulo 9, do Livro IX, iremos verificar o tema “conversão de Constantino” fora da *História Eclesiástica*.

Uma pergunta a se fazer é: houve, mesmo, conversão? Se houve tal conversão ao deus dos cristãos, como foi que tudo aconteceu? Não é este o objeto de nossa investigação, mas a construção da imagem do imperador feita por Eusébio de Cesaréia.

No caso de Eusébio, mais do que isso, é o discurso em forma de panegírico que constrói a imagem de um herói. Marcel Simon e André Benoit comentam em sua obra, no capítulo sobre a conversão do imperador Constantino, que este, a princípio, estaria “vinculado ao paganismo clássico, à teoria da Tetrarquia que o dava como descendente de Hércules, e depois pouco a pouco lançando-se à prática do culto solar; a partir de 312, começou a manifestar simpatia cada vez mais acentuada para com a Igreja.”¹⁶⁴⁷

Simon e Benoit ainda apresentam diferentes opiniões a respeito da conversão de Constantino. Para tais hipóteses há interessantes e, em certo sentido, coerentes argumentações. Mesmo aqueles que afirmam uma opinião favorável à conversão real do imperador ao deus dos cristãos, parecem trazer justificativas sustentáveis.

A narrativa sobre a conversão do imperador encontra-se nas obras *Vida de Constantino*, atribuída a Eusébio e em *Sobre a morte dos perseguidores*, de Lactâncio. Esta, da época em que a *História Eclesiástica* era produzida; aquela, somente ao final da década de 30, após a morte do imperador, em 337. Eusébio morreria entre 339 e 340.

Interessa-nos pensar na visão que o imperador teria tido antes da batalha que culminou na morte de Maxêncio e seus soldados, em outubro de 312, na Ponte Milvia, sobre o rio Tibre, às proximidades de Roma. Constantino, que governava as regiões da Gália e da Bretanha, dirigia-se à capital imperial no intuito de conquistá-la, já que esta se encontrava sob o poder de seu adversário. Maxêncio também era imperador, graças à tetrarquia instituída por Diocleciano, e governava entre outros territórios do Ocidente, a tão cobiçada capital. Talvez seja esta cobiça uma das principais razões que faziam de Constantino e Maxêncio dois inimigos políticos, e não aliados conforme deveria ser, já que governavam territórios distintos de um mesmo império. O ódio pelos cristãos de um lado e a simpatia por outro, não nos parecem ser as grandes motivações daquele conflito entre aqueles dois imperadores. Mesmo porque, apesar da presença de cristãos em diversos e estratégicos pontos do império romano, “não constituíam mais de dez por

¹⁶⁴⁷ SIMON, Marcel; Benoit, André. *Judaísmo e Cristianismo primitivo* – de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira / Edusp, 1987, p. 307.

cento da população e estavam pouco representados no exército e na aristocracia.”¹⁶⁴⁸ Por que dois imperadores lutariam por serem divergentes nesta questão?

Resumidamente, Constantino teria visto, ao início da tarde, uma cruz luminosa no céu, acima do sol, com a seguinte inscrição: *In hoc signo vinces* (Por este sinal vencerás). Após terem testemunhado aquela visão, Constantino e seus soldados caíram assombrados. Contudo, “quando recorremos às nossas fontes históricas, devemos estar preparados para dois fatores. O primeiro é que no mundo antigo é comum dizer que um ato ou um pensamento que se atribui à inspiração divina apareceu em um sonho.”¹⁶⁴⁹ Neste sentido, tanto Eusébio como seu contemporâneo Lactâncio, intencionalmente apresentaram o imperador Constantino como um novo cristão, a partir daquela experiência mística que teve ao lado de seu exército. Este seria o segundo fator, de tal modo que, na noite seguinte, o imperador em sonho teria recebido uma mensagem do próprio Cristo de deus, ordenando que aquele sinal que lhe aparecera em visão, deveria ser desenhado nas roupas e escudos de seus soldados. Uma confirmação acerca da mensagem que apareceu sobre a cruz também foi feita naquele sonho. Constantino, segundo os historiadores apologistas, passara a alimentar a certeza de que por ter tido aquela visão, se tornaria vencedor na luta por Roma, contra seu adversário Maxêncio.

Aqueles que são favoráveis à perspectiva da conversão do imperador como é o caso de Paul Keresztes¹⁶⁵⁰, tendem não somente a concordar com o estilo historiográfico de Eusébio, como a legitimar que a visão da cruz aconteceu, realmente. Para os que não aceitam a hipótese de conversão de Constantino, Jacob Burckhardt é um deles, além da visão não ter nenhum significado histórico, é correto afirmar que Eusébio a inventou¹⁶⁵¹. Como nossa preocupação não tem relação com a legitimidade ou não dos fatos, importamos extrair os resultados religiosos e políticos do discurso panegirista de Eusébio.

Uma vez legitimada a visão da cruz, surge o que até hoje é reconhecido como símbolo da cristandade. O lábaro de Constantino corresponde ao que ele teria visto no céu. São as letras gregas X (khi) e P (rô), as duas primeiras do nome Cristo (ΧΡΙΣΤΟΣ).

Conhecido pelo formato , o lábaro de Constantino também legitima a filiação religiosa que o imperador passava a ter desde que resolvera adotar ao deus dos cristãos. Uma vez Constantino tendo vencido Maxêncio em 312 na Ponte Mílvia, aquele “lábaro não somente foi o símbolo de sua aliança com Deus, mas também da vitória.”¹⁶⁵² Contudo, era importante que o imperador tivesse uma filiação divina. Como antes ele já teria tido uma experiência no templo de Apolo, legitimando sua filiação do deus *Sol Invictus* quando rompera com a religião de Hércules, a visão da cruz não passaria de uma adaptação daquela experiência anterior. Trata-se de “uma visão que o imperador tivera na Gália, no interior de um templo dedicado a Apolo, no verão de 310.”¹⁶⁵³ Esta informação consta nos fragmentos dos *Panegíricos Latinos*, em favor de Constantino. Rápida observação nestes documentos permite-nos pensar em uma trajetória religiosa do imperador, que se dividiu basicamente em três momentos: religião de Hércules-Júpiter (306/307), religião de Apolo-*Sol Invictus* (310) e aliança com o deus dos cristãos (312). A narrativa das experiências místicas que Constantino supostamente vivenciou,

¹⁶⁴⁸ KEE, Alistair. *Constantino contra Cristo* – el origen de la alianza entre la Iglesia y el poder político. Barcelona: Martínez Roca, 1990, p. 21. “Trata-se de um cálculo que Norman Baynes faz em Constantino o Grande e a igreja cristã. Oxford University Press, 1931, p. 4. Está baseado em informação que se encontra na obra *A missão e expansão do cristianismo*, de Adolf Harnack.”

¹⁶⁴⁹ KEE, Alistair. *Constantino contra Cristo...*, p. 29.

¹⁶⁵⁰ KERESZTES, Paul. *Constantine* – a great christian monarch and apostle. Gieben, J.C. Amsterdam, 1981.

¹⁶⁵¹ BURCKHARDT, Jacob. *The age of Constantine the Great*. Routledge & Kegan Paul, 1949.

¹⁶⁵² KEE, Alistair. *Constantino contra Cristo...*, p. 31.

¹⁶⁵³ SIMON, Marcel; Benoit, André. *Judaísmo e Cristianismo primitivo...*, p. 317.

não parece suficiente para legitimar acontecimentos históricos, mas é o bastante para explicitar sua tendência apologética, seja enquanto bispo ou enquanto historiador.

A imagem do imperador Constantino na *História Eclesiástica* de Eusébio

A visão do ✠ não está na *História Eclesiástica*, porém, o triunfo de Constantino sobre Maxêncio na Ponte Mílvia foi registrado por Eusébio e é a respeito desta narrativa que iremos dedicar este último tópico. Utilizaremos uma das versões da obra, em língua portuguesa.¹⁶⁵⁴ O texto é do Livro IX, capítulo 9, parágrafos de 1 a 13. Abaixo de cada parágrafo, faremos nossos comentários.

(I) Assim, pois, Constantino, que, como já dissemos anteriormente, é imperador filho de imperador e varão piedoso, filho de um pai piedoso e prudentíssimo em tudo, foi levantado contra os ímpios tiranos pelo Imperador supremo, o Deus do universo e Salvador. E quando se determinou a lutar segundo a lei da guerra, combatendo como aliado de Deus da maneira mais extraordinária. Maxêncio caiu em Roma ao impacto de Constantino, enquanto Maximino, sobrevivendo muito pouco tempo no Oriente, sucumbiu nas mãos de Licínio, que então ainda não estava acometido de demência.

Para compreender este primeiro parágrafo, basta subdividi-lo. A imagem de Constantino vem sendo construída por Eusébio desde o capítulo 13 do Livro VIII. Quando narrou sobre a morte de Constâncio, o pai do imperador, já tecera diversos elogios em seu discurso. No mesmo capítulo, o historiador apresentou Constantino, sem economizar os melhores adjetivos para caracterizá-lo. Esta apologia se desenvolve até chegar ao seu ápice, no capítulo nove do Livro IX.

No parágrafo acima, o primeiro do capítulo, além de ser reconhecido como filho de um pai piedoso, piíssimo, sapientíssimo e prudentíssimo em todas as práticas e decisões, Constantino é tido por Eusébio como um imperador levantado pelo deus do universo, salvador e soberano rei. Esta imagem da divindade, uma espécie de imperador por excelência, servirá de base para as construções que os cristãos posteriormente farão do seu próprio deus. Na Idade Média, o deus cristão, especialmente o Filho, segunda pessoa da chamada santíssima trindade, não será mais representado como um homem simples, humilde, pobre, mas como um imperador, com vestes reais, coroa e todas as pompas dignas de um autêntico monarca.

Este imperador por excelência, o deus dos cristãos, na narrativa de Eusébio, foi quem levantou Constantino como libertador do povo até então perseguido pelo império. Como se não bastasse afirmar que este deus levantou o imperador, Eusébio defende que ele combateu à frente do monarca de maneira extraordinária. Numa linguagem semelhante à utilizada na Bíblia Hebraica em narrativas sobre guerras, o deus de Eusébio é aquele que combate, que mata os adversários do povo que professa a fé verdadeira.

No mesmo parágrafo, nosso historiador apresenta, além de Constantino, seu aliado Licínio. Este irá se casar em 313, com Constância, irmã de Constantino. Enquanto este lutará no Ocidente contra Maxêncio, Licínio terá de enfrentar Maximino Daia, no Oriente. E antes de apresentar os detalhes sobre os combates que serão narrados no mesmo Livro IX, Eusébio já adianta que Constantino e Licínio triunfarão sobre seus adversários.

A última observação a ser feita tem a ver com a afirmação sobre Licínio: “*ainda não estava acometido de demência*”. É provável que esta colocação tenha sido um acréscimo de uma edição posterior, revisada pelo próprio autor. Licínio, entre 323 e 324 travará guerra contra Constantino. Por causa disso, é considerado um imperador que, a princípio, estava aliado não somente a Constantino, mas ao próprio deus dos cristãos.

¹⁶⁵⁴ Eusébio de Cesaréia. *História eclesiástica*; [tradução Wolfgang Fischer]. – São Paulo: Fonte Editorial, 2002.

Contudo, ao divergir posteriormente do “imperador piedoso”, Licínio estaria, na opinião apologética de Eusébio, sendo acometido de certo transtorno mental, de uma loucura. Em outros momentos o autor também fará colocações como esta ao se referir a Licínio.

Passemos ao segundo parágrafo.

(II) Constantino foi o primeiro dos dois – primeiro também em honra e dignidade imperiais – que mostrou moderação com os oprimidos pelos tiranos em Roma. Depois de invocar como aliado em suas orações ao Deus do céu e ao seu Verbo, o próprio Salvador de todos, Jesus Cristo, avançou com todo o seu exército, tentando alcançar para os romanos sua liberdade ancestral.

Neste segundo parágrafo, o imperador é elogiado como alguém que se compadece pelas vítimas de Roma. Mais do que isso, Constantino teria invocado ao deus dos cristãos – como se já fosse um convertido a este deus – pedindo auxílio nas batalhas contra Maxêncio. Como o território a ser conquistado é Roma, a que se entender porque Eusébio destaca o gesto compassivo do imperador para com os cristãos daquele local.

Estranhamente, não é reproduzido por Eusébio o episódio da experiência mística de Constantino que antecedeu a batalha. A visão da cruz, já comentada no tópico anterior, caberia exatamente neste momento da *História Eclesiástica*, pois legitimaria a compaixão que o autor afirma através dos gestos pró-cristandade de Constantino.

Não nos parece exagero comparar esta postura de Constantino na retórica de Eusébio, com um governante do Ocidente dos nossos dias que se declara defensor de um povo de algum país do Oriente Médio que vive sob a tirania de um ditador. Assumindo tal postura, este governante ocidental promove um ataque militar e, mais do que isso, declara que deus está ao lado de seu empreendimento no intuito de libertar aquele povo que tem vivido sob tirania. Da mesma maneira, o tirano do Oriente possui algum tipo específico de tradição religiosa, e a coloca à frente de suas ações políticas. Isso continua evidente no terceiro parágrafo.

(III) Maxêncio, sabemos, confiava mais nos artifícios da magia do que na benevolência dos súditos, e na verdade não se atrevia a dar um passo fora das portas da cidade, apesar de que, com a multidão de hoplitas e com as inumeráveis companhias de legionários, cobria todo lugar, toda região e toda cidade, todas as que tinham sido escravizadas, em torno de Roma e em toda a Itália. O imperador, aferrado à aliança de Deus, ataca o primeiro, o segundo e o terceiro exército do tirano, e depois de vencê-los a todos com facilidade, avança o mais que pode pela Itália até muito perto de Roma.

Para Eusébio é importante não somente elogiar o imperador Constantino, mas descaracterizar o seu adversário Maxêncio. Esta atitude o leva a relacionar as convicções religiosas deste imperador às crenças na magia que, para os cristãos, era uma confiança semelhante ou até relacionada ao paganismo tradicional de Roma.

No mesmo parágrafo, nosso historiador destaca o fato de que é considerável o número de soldados de infantaria com armadura pesada, os hoplitas, que compõem o exército de Maxêncio. De acordo com o *Panegírico* de 313, este exército era composto por cerca de cem mil soldados. Para Zózimo, historiador posterior a Eusébio, o número ultrapassava cento e oitenta mil homens.¹⁶⁵⁵

É bom salientar que a luta entre Constantino e Maxêncio diz respeito a um conflito entre um imperador que atua nas regiões da Gália e da Bretanha e outro que atua em Roma, em toda a Itália e em outros pontos do ocidente do império. Constantino, segundo Eusébio, pretende libertar Roma das opressões de Maxêncio. Para legitimar religiosamente a investida de Constantino, é necessário destacar que este havia firmado

¹⁶⁵⁵ cf. nota 124: FRANGIOTTI, Roque. In: Eusébio, Bispo de Cesaréia. *História eclesiástica...*, p. 450.

uma aliança com o deus dos cristãos, que resultou no triunfo de seus soldados em três sucessivos confrontos contra o exército de Maxêncio. Agora, Constantino está prestes a conquistar Roma e o enredo desta conquista é narrado a partir do quarto parágrafo.

(IV) Logo, para que não se visse forçado a lutar contra os romanos por causa do tirano, Deus mesmo arrastou o tirano, como em cadeias, o mais longe das portas. E o que já antigamente estava escrito nos sagrados livros contra os ímpios, incrível para a maioria como se se tratasse de contos de fábula, mas bem digno de fé por sua própria evidência, ao menos para os fiéis, para dizer pouco, fez-se crível para todos quantos, fiéis e infiéis, viram o prodígio com seus próprios olhos.

Constantino, aliado a deus, não precisou lutar com seu adversário. A própria divindade se encarregara de afastar Maxêncio para longe das portas de Roma. É como se a história sagrada para a tradição judaico-cristã fosse revivida com outras personagens, em outro momento histórico. É comum na *História Eclesiástica* a seleção arbitrária de fragmentos bíblicos que são usados na intenção de validar o discurso do seu autor. Eusébio salienta que a maioria recusa acreditar na relevância histórica da narrativa sagrada, mas prefere atribuir a ela a condição de fábula. Agora, com a guerra travada entre Constantino e Maxêncio e a ação divina em favor do primeiro, reconstituiu-se em outro formato uma história tão semelhante àquela, testemunhada por todos, cristãos e não cristãos.

(V) Da mesma forma que, nos tempos de Moisés e da antiga piedosa nação dos hebreus, *precipitou no mar os carros do faraó e seu exército, a flor de seus cavaleiros e capitães; o mar Vermelho os tragou, o mar os cobriu (Ex 15.4-5)*, assim também Maxêncio e os hoplitas e lanceiros de sua escolta *afundaram na profundidade como uma pedra (Ex 15.5)* quando, dando as costas ao exército que vinha da parte de Deus com Constantino, atravessava o rio que lhe cortava o caminho e que ele mesmo havia unido e bem pontoneado com barcas, construindo assim uma máquina de destruição contra si mesmo.

Entendemos que seja este o parágrafo principal do capítulo. A imagem de Constantino como um novo Moisés, resultante de um exercício hermenêutico elaborado por Eusébio, demonstra que as relações de poder entre o Estado e a cristandade estão apenas começando. É imprescindível para o autor da *História Eclesiástica* que sejam construídas analogias para que suas apologias façam sentido. Segundo nota de Frangiotti:

A batalha teve lugar, como se sabe, aos 28/10/312, junto à Ponte Mílvia, sobre o rio Tibre, a três quilômetros de Roma. [...] Segundo a tradição, os soldados marcaram seus escudos com o símbolo da cruz e Constantino derrotou Maxêncio, que havia construído, para a ocasião, uma ponte de barcos, duplicando a ponte de pedra. Esta ponte de barcos se rompeu sob o peso das tropas e Maxêncio foi precipitado no rio com grande número de soldados. Daí a comparação que Eusébio faz com o exército do Faraó que foi engolido pelas águas do mar Vermelho.¹⁶⁵⁶

Estamos observando que o discurso de Eusébio se desenvolve a partir de suas motivações. Afirmar que Constantino tinha a força de deus em si do mesmo modo que a personagem da Bíblia Hebraica a possuía trata-se de uma analogia simultânea a que ele constrói acerca de Maxêncio. Este é o Faraó dos dias de Eusébio, pois virou às costas ao deus dos cristãos – o verdadeiro, nas palavras do nosso historiador – deixando apenas

¹⁶⁵⁶ FRANGIOTTI, Roque. In: Eusébio, Bispo de Cesaréia. *História eclesiástica...*, p. 451.

evidenciada sua maldade, perversidade e injustiça. O parágrafo seguinte continua desqualificando Maxêncio:

(VI) Dele se poderia dizer: *cavou um fosso e tirou-lhe a terra; e cairá na vala que fez. Seu trabalho se voltará contra sua cabeça, e sua injustiça recairá sobre seu crânio (Sl 7.16-17).*

Para Eusébio, Maxêncio terá recebido o justo castigo por seus atos praticados contra os cristãos e por estar na condição de adversário de Constantino, imperador levantado por deus. Como em muitas passagens da obra, a afirmação deste parágrafo vem condicionada a uma citação bíblica, no intuito de legitimá-la teologicamente.

(VII) Assim, pois, desfeita a ponte estendida sobre o rio, a passagem afunda e as barcas se precipitam de um golpe no abismo com todos seus homens; e ele mesmo em primeiro, o homem mais ímpio, e logo os escudeiros que o rodeavam *afundaram como chumbo nas águas impetuosas (Ex 15.10)*, como já predisse o oráculo divino;

O objetivo do nosso historiador não consiste somente em enaltecer aqueles que estão do lado da cristandade. Da mesma maneira que Constantino é elogiado por Eusébio, Maxêncio é desqualificado e associado às intenções impiedosas. Chamá-lo de “o homem mais ímpio” é, simplesmente, enquadrá-lo na condição de alguém que não exerce qualquer bondade aos seres humanos, já que não foi piedoso para com os cristãos. Não seria exagero concluir que o mesmo deverá pensar qualquer daquelas vítimas das perseguições religiosas praticadas pelo Santo Ofício durante o Medievo.

(VIII) de forma que, se não com palavras, como é natural, mas pelo menos com as obras, os que com a graça de Deus haviam se alçado à vitória, poderiam junto com os seguidores do grande servo, Moisés, entoar o mesmo hino que contra o ímpio tirano de então e dizer: *Cantemos ao Senhor, porque gloriosamente cobriu-se de glória. Cavalos e cavaleiros lançados ao mar. Minha ajuda e minha proteção, o Senhor; se fez meu salvador (Ex 15.1-2); e Quem como tu entre os deuses, Senhor? Quem como tu, glorificado nos santos, admirável na glória, operador de maravilhas! (Ex 15.11)*

(IX) Estas e muitas outras coisas parecidas, Constantino cantou com suas obras ao Deus supremo, causa de sua vitória, e entrou em triunfo em Roma, enquanto todos em massa, com suas crianças e suas mulheres, os senadores e altos dignitários, e todo o povo romano, recebiam-no com os olhos brilhantes, de todo coração, como a um libertador, salvador e benfeitor, em meio às vivas e a uma alegria insaciável.

A associação a Moisés continua sendo construída por Eusébio. O imperador precisa ser comparado a uma personagem bíblica de peso, pois assim sua benevolência para com os cristãos se torna ainda mais saliente. Assim como os hebreus e seu grande líder cantaram louvores ao deus que supostamente os beneficiara contra os egípcios – pois antes que qualquer luta se sucedesse, os adversários foram afogados pela própria divindade no Mar Vermelho – semelhantemente os soldados de Constantino, além dele próprio, entraram em Roma entoando hinos de triunfo. Aquele povo, segundo Eusébio, antes oprimido pelo impiedoso Maxêncio, agora recebe Constantino com exuberantes e insaciáveis aclamações de júbilo. Além do povo, membros do Senado e dignitários, tanto os excluídos como as crianças e as mulheres, se alegravam com o triunfo do imperador que chegava a Roma, dando início a uma trajetória de vitórias que em 324 o colocará na condição de único governante do Império Romano.

O que impressiona é o conjunto de adjetivos que o discurso de Eusébio oferece ao imperador triunfante. Ele o considera, fazendo analogia ao herói hebreu, um verdadeiro libertador, salvador e benfeitor. Todas estas caracterizações fazem parte da imagem de Constantino construída por Eusébio que, não somente pretende fazer apologia ao rei, mas, sobretudo, à veracidade de um suposto conteúdo teológico por trás da narrativa hebraica que nos primeiros séculos da nossa Era foi apropriada pela tradição cristã.

Além disso, vale destacar que todos estes títulos – libertador, salvador e benfeitor – Eusébio usara nos primeiros sete livros somente quando se referia a Jesus de Nazaré.

(X) Mas ele, que possuía a piedade para com Deus como algo inato, sem perturbar-se o mínimo com as aclamações nem envaidecer-se com os louvores, muito consciente de que a ajuda provinha de Deus, ordena imediatamente que na mão de sua própria estátua se coloque o troféu da paixão salvadora, e ao ver que lha erigiam no lugar mais público de Roma sustentando em sua mão direita o signo salvador, ordena-lhes que gravem esta inscrição em língua latina com suas próprias palavras:

(XI) "Com este símbolo salvador, que é a verdadeira prova do valor, salvei e livreí vossa cidade do jugo do tirano; mais ainda, livreí-a e a restituí ao senado e ao povo romanos em seu antigo renome e esplendor."

Eusébio comenta sobre a existência de uma estátua de Constantino com caracteres cristãos, já em 313. Contudo, é mais provável uma estátua que apontasse para a sua filiação divina ligada ao culto do *Sol Invictus* e não, ainda, ao deus dos cristãos. Também seria estranho que já naquele momento os membros do Senado permitissem o destaque à cruz, símbolo peculiar dos cristãos. Portanto, quando Eusébio se refere ao "troféu da paixão salvadora" que, certamente, se trata da cruz dos cristãos, ele está enquanto apologista, mais que historiador, inserindo uma informação de seu interesse.

Finalmente, os parágrafos XII e XIII concluem o capítulo nove.

(XII) E depois disto, o próprio Constantino, e com ele Licínio - que então ainda não havia voltado seu pensamento para a loucura em que viria a dar mais tarde -, depois de aplacar a Deus, causa para eles de todos os bens, ambos juntos, por acordo e decisão comum, redigem uma lei perfeitíssima no mais pleno sentido em favor dos cristãos, e enviam uma relação dos portentos que Deus lhes havia feito - a vitória contra o tirano - e a própria lei a Maximino, que ainda imperava sobre os povos do Oriente e lhes fingia amizade.

(XIII) Mas ele, tirano como era, afligiu-se muito ao saber destas coisas, e logo, não querendo aparentar que cedia ante os outros nem tampouco que suprimia o ordenado, por temor aos que o haviam ordenado, vê-se na necessidade de escrever em favor dos cristãos aos governadores seus súditos, como se o fizesse por seu próprio e absoluto poder, esta primeira carta em que falsamente finge sobre si coisas que jamais havia realizado.

Eusébio menciona o edito que garantia liberdade religiosa aos cristãos. Este, tradicionalmente conhecido como Edito de Milão, foi estabelecido em 313. Há uma ampla discussão a respeito da impossibilidade de um documento ter sido promulgado na cidade de Milão. Naquele mesmo ano, em encontro com Licínio na ocasião do casamento deste com sua irmã Constancia, Constantino idealizou aquilo que constaria no documento promulgado pouco tempo depois. "Pretende a tradição que teriam promulgado o 'edito de Milão' com o objetivo de regulamentar a questão das perseguições e nortear de maneira diversa as relações entre o império e a igreja."¹⁶⁵⁷ Este documento não foi preservado, existindo apenas dois registros por Eusébio e por Lactâncio, reproduzindo respectivamente os textos do que foi destinado por Licínio aos imperadores da Palestina e da Bitínia.¹⁶⁵⁸

¹⁶⁵⁷ SIMON, Marcel; Benoit, André. *Judaísmo e Cristianismo primitivo...*, p. 192.

¹⁶⁵⁸ Nenhum desses registros considerados oficiais confirma que houve um edito promulgado na cidade de Milão. Esta, porém, não é nossa preocupação. Entendemos, contudo, que a imagem heróica de Constantino elaborada por Eusébio deriva de informações como esta. Como ele arbitrariamente selecionou episódios, modelando-os conforme seus interesses político-religiosos, é importante que muito do que apresentou como verdade histórica absoluta seja problematizado e colocado em dúvida.

No parágrafo 12, Eusébio não economiza colocações panegíricas como “obtiveram a propiciação da parte de Deus, o autor de sua prosperidade” ou “maravilhas realizadas por Deus” quando se refere aos imperadores Constantino e Licínio. Este segundo, assim como o primeiro, travaria uma guerra no Oriente contra o tirano Maximino. Eusébio dedica os dois últimos capítulos do Livro IX à narrativa deste conflito. Quando diz no parágrafo 12 que: “ainda não havia voltado seu pensamento para a loucura em que viria a dar mais tarde”, novamente, como no final do primeiro parágrafo, insere algo que certamente não constava em edição anterior à luta entre Licínio e Constantino nos anos 323 e 324. Esta luta está registrada ao final do Livro X, destacando a tardia perseguição aos cristãos do Oriente e a ação divina, mais uma vez, é claro, através de Constantino, numa empreitada militar em proteção às vítimas da surpreendente crueldade de Licínio.

O capítulo se encerra, e agora Eusébio se dedicará a narrar sobre as piores qualidades de Maximino, especialmente, sua condição de mentiroso ao aceitar promulgar ordens em favor dos cristãos. Até aqui entendemos que a construção que Eusébio fez do imperador no capítulo 9, do Livro IX, sobretudo ao compará-lo a Moisés, representa o momento máximo de sua apologia a Constantino, até mais que na narrativa do triunfo sobre Licínio no Livro X. Como já comentamos, representa também a marca apologética que perpassa toda a *História Eclesiástica*, dando assim, início a um estilo historiográfico que será continuado por seus sucessores na escrita da história da religião cristã, os quais assumem uma postura de comprometimento muito maior com a defesa de estruturas de poder – religioso e político – e quase imperceptível com uma produção historiográfica de caráter crítico, que problematiza a história, demonstrando que o historiador é um interprete e não, simplesmente, um mero reproduzidor do passado.

Conclusões

Podemos relacionar nossa abordagem com a temática do Congresso acerca da Paz Mundial. Eusébio, ao favorecer a postura militar de Constantino, e esta como uma empreitada aprovada e conduzida pelo próprio deus dos cristãos, parece legitimar por meio do seu trabalho de historiador uma postura, sobremaneira, intolerante.

Religiões mundiais possuem vertentes ultraconservadoras que acabam chegando ao extremo de promover atentados e guerras militares que levam à frente de seu exército não só a bandeira de uma nação, mas também a bandeira de uma confissão religiosa.

A continuidade do estilo historiográfico de Eusébio, que faz apologias e analogias como as que aqui observamos, acaba por contribuir com a também continuada prática de guerras em nome da fé e do combate àquelas que são consideradas “falsas religiões”.

Portanto, entendemos que a opção por uma historiografia das religiões – e, neste caso, concentradamente do cristianismo – que seja problematizada, contribuirá não somente para um avanço teórico e científico, mas que se refletida na sociedade poderá ser uma poderosa arma em favor da esperança por esta tão almejada paz mundial.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. *A história das religiões*. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*; [tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo] – São Paulo: Paulus, 2000.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historia eclesiástica*; [tradução Argimiro Velasco-Delgado, O.P.]. – Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*; [tradução Wolfgang Fischer]. – São Paulo: Fonte Editorial, 2002.
- HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão – uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. (Experiência de Deus e Justiça; 3).
- KEE, Alistair. *Constantino contra Cristo – el origen de La alianza entre la Iglesia y el poder político*. Barcelona: Martínez Roca, 1990
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
REIS, José Carlos. *Escola dos Annales – a inovação em História*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
SIMON, Marcel; Benoit, André. *Judaísmo e Cristianismo primitivo – de Antíoco Epifânio a Constantino*.
São Paulo: Pioneira / Edusp, 1987.

As aparições marianas em Itaúna

Elizabeth Carvalho*

RESUMO: As aparições marianas em Itaúna ocorreram de 1955 a 1965, período marcado por grandes mudanças no âmbito social, político e religioso. O local, ainda preservado até hoje, era um matagal e os primeiros videntes eram três meninos. Um senhor muito respeitado na cidade também teve visões e acabou se tornando a figura mais proeminente dos acontecimentos. A singularidade desse evento é que a devoção a Maria, potencializada entre os católicos de Itaúna devido às aparições, depois de se estabilizar por muitos anos, ganhou um extraordinário impulso em 2006, com o movimento dos “Filhos de Maria”: mais de mil homens que se reúnem semanalmente para a reza do terço.

Palavras-chave: Aparições marianas. Terço dos homens. Devoção mariana. Itaúna

1 INTRODUÇÃO

Quem procura por pontos turísticos em Itaúna (MG), encontrará entre as sugestões, a Gruta de Nossa Senhora. Provalvemente o informativo indicará que é um local aprazível, recanto ideal para orações, uma gruta construída em 1957, rodeada por uma área verde bem preservada, lugar onde Nossa Senhora teria aparecido em 1955. Tal Gruta está localizada à Rua Sesostres Milagres, distante, mais ou menos um quilômetro e meio do centro da cidade, com fácil acesso de carro ou de ônibus.

Esse local fazia parte do terreno do Sr. Mozart Nogueira Machado e era uma gruta, local já famoso na cidade por acontecer fenômenos estranhos, como visões, pedras que eram atiradas sem quebrar nada e feixes de luz vistos à noite. Na rua empoeirada e esburacada, haviam poucas casas. Os primeiros moradores foram sr. Beijo e dona Jacinta com os dois filhos, sr. Eduardo e dona Eslira, também com dois filhos e sr. Otávio Mourão e dona Constância que tinham cinco filhos. Em seguida se estabeleceram no local o sr. Joaquim e dona Maria, com mais duas crianças.

Foram três dessas crianças que viviam brincando por ali que na década de 1950 relataram a seus pais que haviam visto Nossa Senhora na mata, em cima de um cupim. A notícia se espalhou e o jornal local publicou a notícia, chamando a atenção para os exageros e crises de histeria. Várias pessoas diziam ver a aparição, mas quem deixou relatos detalhados e ainda guardou os relatos escritos de outras pessoas foi sr. Ovídio Alves de Souza, já falecido. Pe. José Ferreira Neto conduziu os acontecimentos e a devoção mariana teve um grande impulso em Itaúna. Tal devoção e a presença de devotos na Gruta de Itaúna se manteve estável, mas a partir de 2006, voltou a crescer com a reza do Terço dos Homens, um movimento que reúne semanalmente um grupo formado por mais de mil homens.

Esta comunicação pretende contribuir para a construção da história das aparições marianas no Brasil e contextualizar o Terço dos Homens, objeto de minha pesquisa no mestrado em Ciências da Religião na PUC Minas.

2 O FENÔMENO

O acontecimento narrado por sr. Eduardo¹⁶⁵⁹ é que ele, Antonio Nunes, e José Ribeiro (cujo apelido era José Rita) além de brincar andavam pela mata à procura dos cavalos criados e negociados por seu pai e a primeira coisa que viram foi apenas um

* Elizabeth Carvalho, mestranda em Ciências da Religião, PUC Minas.

¹⁶⁵⁹ Dos videntes, conversei com sr. ANTONIO NUNES DE OLIVEIRA, natural de Itaúna, escrivão da Polícia Civil, nascido em 08.12.1943 e com sr. EDUARDO VASCONCELOS DE MORAIS, bombeiro hidráulico, também nascido em Itaúna, em 01.08.1946. Sobre José, o terceiro vidente, falecido, sr. Antonio Nunes de Oliveira me informou que seu nome completo era José Luiz de Souza Ribeiro e que era muito honesto e trabalhador. Morreu novo, soterrado, quando trabalhava na extração de minério.” (entrevista feita em 18/02/10).

clarão na mata. Ele e o José viam uma senhora e um burrinho carregando uma criança muito magra e maltrapilha. Antonio não via esta imagem, mas um macaco bem grande, do tamanho de uma pessoa. Antonio via uma coisa enquanto Eduardo e José viam outra. Passados dois dias, numa quarta-feira, dia 27.07.1955, no mesmo lugar, viram novamente um clarão muito grande, uma luz tão forte, que não dava para explicar e em seguida apareceu Nossa Senhora. Estava a uma certa distância e quando tentavam chegar perto aquela imagem se desfazia como uma nuvem. Correram em casa e chamaram seus pais. A notícia se espalhou e em pouco tempo era grande o número de pessoas que iam ao local com a esperança de presenciar a visão.

Todos os sentidos foram aguçados. Uns apenas viam a Virgem, outros a viam e ouviam, outros viam um clarão, outros sentiam o odor de rosas, outros uma sensação estranha. Em poucos dias o terreno estava todo pisoteado, muitos arbustos quebrados e até pedaços do cupim, mencionado pelas crianças como lugar exato em que a aparição se manifestara, foram arrancados.

Destoando de outras aparições, inclusive, tradicionais, destacadas mundialmente (como Lourdes e Fátima), e de outras ocorridas no Brasil, onde os videntes e recebedores das mensagens eram ainda jovens, alguns analfabetos e às vezes nem sabiam rezar¹⁶⁶⁰, em Itaúna, apenas adultos receberam mensagens da aparição. Três jovens moradores na região, Antonio (11 anos), Eduardo (8 anos) e José Luiz (12 anos) foram os primeiros videntes, mas dois deles disseram que Ela nunca lhes revelou nada.

Apesar de não ser o único vidente, a pessoa que se tornou referência no fenômeno ocorrido em Itaúna foi o sr. Ovídio Alves de Souza¹⁶⁶¹. Além de deixar material escrito, era assíduo freqüentador do local e se esforçava para que se preservasse e respeitasse o local, não se estabelecendo ali nenhum tipo de comércio. De acordo com o material cedido pela família, foi assim que sr. Ovídio escreveu em seu diário sobre o início das aparições e também da primeira aparição presenciada por ele:

No dia 27 de julho de 1955, quando brincavam por aqui 3 crianças, Eduardo Vasconcelos, José Rita e Antônio Nunes - Nossa Senhora apareceu para elas, sobre um cupim (...). Estas crianças contaram para seus pais e vizinhanças. Foi daí que, conversando com um viajante de farmácia ele me perguntou se eu já havia ido ver a Santa que estava aparecendo no bairro, onde morava o Dr. Lincoln. Duvidei da notícia e não dei importância ao que ele havia dito. Mais à tarde, veio em minha farmácia o Dr. Valeriano Rodrigues e me fez a mesma pergunta. Eu respondi a ele que duvidava muito que aqui estivesse aparecendo alguma Santa, e ainda disse a ele que o povo queria era construir uma Igreja aqui neste bairro. No dia seguinte, a notícia já tinha se espalhado. Mesmo assim, não tive curiosidade em vir ao local.

No dia 29 de julho de 1955, sai de motocicleta e vim até aqui no bairro para ver se havia algum movimento. De fato, o povo estava visitando este local onde diziam que a Santa estava aparecendo. Não fui ao local, contornei a vila e fui para minha casa.

¹⁶⁶⁰ Lourdes(França): Bernadette (14 anos); Fátima (Portugal): Lúcia(10), Francisco(09) e Jacinta(07); Piedade dos Gerais(MG, Brasil): Marilda (12), Juliana (07), Íris (10); Taquari (RS, Brasil): Alex (12); Vila de Cimbres (PE, Brasil) Maria da Luz (14) e Maria da Conceição (15).

¹⁶⁶¹ Ovídio Alves de Souza era casado, farmacêutico formado e muito respeitado profissionalmente na cidade (07.11.1924 – 11.04.2002).

No dia 30/07/1955, à noite, saí e vim até aqui pela primeira vez. Quando aqui cheguei, encontrei muitas pessoas rezando, e nada vi de sobrenatural; somente ouvi o povo dizer, de vez em quando, que estavam vendo a Santa. Achava que tudo aquilo não passava de fanatismo, mas acreditava que as crianças haviam visto. Aí continuei a vir todos os dias. Queria somente apreciar as crianças verem a Santa. Sr Otaviano, (Baiano Taxista) um dos videntes, também já havia visto desde o começo. Cada dia que eu vinha aqui notava as modificações. O povo foi limpando a mata e alargando o caminho.

Assim como está na pintura, colocaram uma cruz que podemos ver mais ao fundo. Todos os dias, quando aqui chegava, encontrava muitas pessoas, adultos e crianças que vinham para rezar ou até mesmo por curiosidade.

No dia 02/08/1955, quando aqui cheguei, encostei-me numa árvore, que ficava a uns 12 metros do cupim, e observava o povo rezar. Uns rezavam com muita fé, mas uma grande maioria dos que estavam presentes duvidava, dizendo que aqui não havia nada. Sobre o cupim, havia diversas velas acesas. Continuei observando. Neste

momento, surgiram em meu pensamento as seguintes palavras: *Ó Virgem Maria Santíssima, em honra e glória ao Divino Espírito Santo, concedei-me uma graça. Fazei que eu note a Vossa Presença, não só para aumentar a minha Fé, mas também para a conversão dos que não crêem.* Achei interessante este pensamento e tornei a repeti-lo por três vezes para não esquecer. Poucos segundos, depois, com muita emoção, eu vi surgir em minha frente, do lado direito do cupim, a Virgem Maria. Mudei de posição para ver se não era ilusão de ótica, mas a Santa permanecia no mesmo local. Mostrei à algumas pessoas que encontrava do meu lado e elas também viram. Nesta Aparição, não me foi confiada nenhuma mensagem. Depois continuei a vir aqui, até mais de uma vez por dia, por muitos meses e várias vezes vi a Virgem Maria.

A primeira aparição ocorreu em 1955. Em seus relatos sr. Ovídio menciona que sua última visão foi em 15.08.1961 e em entrevista com sr. Eduardo, feita no dia 20.02.2010, ele relatou que em 1965, aos 19 anos teve sua última visão, mas como em sua infância, Ela não lhe disse nada. De acordo com as pesquisas ou entrevistas feitas na cidade, não há registros de aparições recentes.

3 CONTEXTO SOCIAL, POLITICO E RELIGIOSO

A palavra Itaúna é de origem indígena e significa pedra negra. É um município do centro-oeste de Minas Gerais, fundado no século XVIII, no ciclo do ouro. Assim como outras cidades mineiras, foi colonizada pelos portugueses, que trouxeram para a região a forte influência da religião católica, destacando-se a grande devoção a Nossa Senhora. O rio que banhava as terras e hoje fica no centro da cidade, recebeu o nome de São João e deu o primeiro nome do lugarejo: Paragem do São João Acima.

Segundo dados colhidos nas pesquisas feitas pelo historiador Guaracy de Castro Nogueira, curador da Fundação Maria de Castro em Itaúna, logo nos primeiros anos foi construído um oratório, devotado a Nossa Senhora Sant'Ana, onde também se enterravam os mortos que eram batizados. Em 1750, o oratório foi demolido e foi

iniciada a construção da Capela de Sant'Ana e a primeira missa ali, foi celebrada em 1766, pelo Pe. José Teixeira de Camargo, nascido na terra, filho do português Tomás Teixeira, um dos fundadores de Itaúna, ao lado do líder Gabriel da Silva Pereira e Manoel Neto de Melo. Mais tarde, em 1852, por influência dos capuchinhos, frades italianos, muito rígidos, da Ordem dos Menores de São Francisco de Assis, foi feita uma permuta: Nossa Senhora Sant'Ana desceu o morro e ganhou uma capela no local onde hoje é a praça principal da cidade, sendo que a capelinha devotada a Nossa Senhora do Rosário, construção simples feita pelos escravos nas horas de folga, se transformou na sacristia do novo templo. Nossa Senhora do Rosário subiu o morro e ocupou a antiga capela devotada a Sant'Ana desde os primeiros tempos.

O segundo cemitério construído pelos padres barbôneos ou capuchinhos com a ajuda da população ocupou um terreno à parte, doado por um solteirão, chamado Felizardo Gonçalves Cançado. Antes de partirem para a cidade de Carmo do Cajuru em 1854, os capuchinhos recomendaram ainda a construção de duas capelas na cidade. Uma dedicada a São Miguel, no interior do cemitério e outra dedicada a Senhor do Bonfim, no Morro de Santa Cruz. O pedido foi atendido.

Um novo templo, foi projetado pelo arquiteto italiano Raffaello Barti e as obras chegaram a serem iniciadas no terreno do cemitério. Tal obra foi interdita, devido aos altos custos. Um novo projeto, mais modesto, foi feito por Luís Signorelli, de Belo Horizonte e mantinha o templo no mesmo local, permutado com a capela do Rosário. A construção do templo foi abandonada e manteve-se o cemitério. Um terceiro cemitério, secularizado, foi construído em 1922 e em 1933, o antigo demolido dando lugar a uma praça. Mais tarde, sem haver nenhuma desapropriação (já que o terreno pertencia à Igreja) e por motivos políticos, onde era uma grande praça, construiu-se um grupo escolar, a sede para um sindicato, uma agência dos correios e um clube de dança.

A atual Matriz de Sant'Ana, que após a permuta, foi ampliada e reformada, permanece em uma grande praça chamada dr. Augusto Gonçalves. Essa praça, antes chamada de Benedito Valadares, em 1949 só não foi transformada em um clube por insistência do Pe. José Ferreira Neto que mobilizando a população, impediu a já iniciada construção.

Quanto à Nossa Senhora do Rosário, transferida para a antiga capela de Sant'Ana, permanece no mesmo local. A capela é hoje, tombada pelo patrimônio histórico do estado. Foi reformada e é o local onde acontece a Congada, festa criada pelos descendentes de escravos.

O sonhado ouro não foi encontrado, apesar da região ser muito rica em minério de ferro. No entanto, a cidade se desenvolveu muito devido ao empreendedorismo dos primeiros habitantes. Houve um surto de progresso industrial, a partir de 1891, com a instalação da Cia. De Tecidos Santanense, seguida pela Cia. Industrial Itaunense, em 1913 e, mais tarde, com a criação de diversos estabelecimentos industriais, principalmente no ramo da siderurgia.

Dando um salto para os anos de 1950, para as notícias veiculadas no jornal local, a Folha do Oeste, o destaque era o progresso da cidade: construção de uma barragem maior do que a Lagoa da Pampulha em BH, compra de tratores pela Cooperativa Agro-Pecuária, construção de pontes e rodovias, a possível construção de uma subestação da Cemig (Centrais Elétricas de Minas Gerais) e a construção de um dos cinemas. Noticiava também o movimento em torno às supostas aparições, a reza do terço na rádio local e chamava a atenção para os problemas que a cidade enfrentava com as crianças abandonadas que às vezes eram encontradas jogando sinuca, bebendo e cometendo pequenos furtos.

A década de 50, no Brasil, foi marcada por grandes mudanças e uma profunda modificação na sociedade brasileira. Com a televisão recém-chegada e o rádio levando as novidades a um grande número de pessoas, houve uma efervescência cultural originando intensa movimentação tanto na música (com a Bossa Nova), quanto no cinema (com o chamado Cinema Novo) e no teatro (com o TBC, Teatro Brasileiro de Comédia). Em 1950, era inaugurado o Maracanã, e na [Copa do Mundo](#) daquele ano, o Brasil perdeu para o Uruguai. Foi a época da morte do grande populista Getúlio Vargas (1954) e da eleição de Juscelino Kubitschek (1955) para a Presidência da República, com seu ambicioso Plano de Metas (o famoso slogan “50 anos em 5”), que incluía a construção da nova capital (Brasília foi inaugurada em 1960). O país até então, com a maior parte da população vivendo no campo, iniciou a modernização, passando de uma economia ainda agrária, para os primórdios da industrialização, iniciada por Getúlio Vargas. Houve um avanço na urbanização das capitais, que passaram a receber um grande número de pessoas que migravam do campo, em busca de trabalho nas indústrias.

Quanto à religião, de acordo com o IBGE, nessa década, os católicos eram a maioria na população brasileira. No recenseamento realizado em 1950, 93,5% da população declarava-se católica apostólica romana e 0,5% sem religião¹⁶⁶². Em 1952, por iniciativa de D. Hélder Câmara, que era o bispo auxiliar do Rio de Janeiro, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em maio de 1953, houve a grande peregrinação de uma réplica da imagem de Nossa Senhora de Fátima por várias cidades do Brasil e no período de 17 a 24 de julho de 1955, no Rio de Janeiro foi realizado o Congresso Internacional Eucarístico.

Em 1958, morre o papa Pio XII, que em novembro de 1950, proclamara o dogma mariano da Imaculada Conceição. Entra João XXIII, responsável pela convocação do Concílio Vaticano II, iniciado em 1962 e que foi responsável por grandes mudanças na instituição, entre elas, a maior participação do leigo na Igreja.

Nessa mesma época, a Europa, devastada pela segunda guerra que terminara em 1945, se sentia insegura e abalada, pois fora cenário dos conflitos. Duas nações, Estados Unidos, representando o capitalismo e União Soviética, socialista desde 1917, sob o comando do Partido Comunista, consideradas as vencedoras da segunda guerra estabeleceram a chamada “Guerra Fria”; um conflito de ordem política, social e ideológica. Iniciou-se a corrida para a exploração espacial e para o desenvolvimento da indústria bélica, com a fabricação de armas cada vez mais poderosas.

4 UMA GRUTA EM ITAÚNA

No ano de 1955 os festejos dedicados à Nossa Senhora Sant’Ana no dia 26 de julho, foram suspensos, pois os padres estavam participando do Congresso Internacional Eucarístico no Rio de Janeiro. O representante da Igreja responsável pela condução dos acontecimentos na Vila Mozart, foi informado sobre as aparições ao retornar do congresso. Pe. José Ferreira Neto, um padre mais pragmático do que teórico, o pároco de Sant’Ana (durante 43 anos, de 1943 a 1986), a principal Igreja da cidade e à qual até hoje a Gruta pertence. Lendo e ouvindo sobre os acontecimentos nota-se certa ambivalência no comportamento do vigário. Ao mesmo tempo em que pedia cautela, que mantinha os acontecimentos restritos ao município, resguardando a tradição, levou para o local uma imagem de Nossa Senhora de Lourdes, para que o povo pudesse rezar, incentivando assim o culto.

Devido ao empenho de um grupo formado entre outras pessoas, por sr. Ovídio e duas senhoras itaunenses (dona Nair Coutinho e dona Adalgiza), com a ajuda da

¹⁶⁶² Disponível em: www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/comentarios.pdf

comunidade, foi adquirido o terreno e, posteriormente doado à Igreja. Em 1957 foi construída uma gruta sobre o cupim que já se tornara um altar e se encontrava deformado, devido à depredação feita pelos fiéis, que insistiam em levar para casa um pedaço ou um pouco de sua terra. Foi feito o projeto por um engenheiro e o material escolhido para o revestimento do cupim, da gruta e a mureta que serve de arrimo para o barranco, foi a pedra de minério bruto, abundante na região. O local passou por melhorias, como iluminação, a instalação de bancos, calçamento, jardins, sonorização, uma casa de apoio e uma capela, bebedouro e sanitários.

No dia 27 de julho de 2002, na comemoração dos 47 anos da primeira aparição, com a autorização de Dom José Belvino, bispo da Diocese, Pe. Amarildo de Melo pároco de Sant'Ana a partir de janeiro de 1991, entronizou a imagem de Nossa Senhora de Itaúna. Esta imagem foi desenhada por Antonio Avimar Menezes, um artista plástico local, de acordo com a descrição do sr. Ovídio. Houve então, como no passado, uma permuta entre as imagens: Nossa Senhora de Itaúna foi entronizada na gruta e Nossa Senhora de Lourdes que até essa data ficava lá, sobre o cupim revestido, foi entronizada em uma capela construída na entrada do terreno.

Os portões da Gruta de Itaúna ficam abertos diariamente, de 6:00 até as 21:00 e todas as vezes em que estive no local, em dias alternados da semana, sempre haviam devotos. Notei que as pessoas rezam, pegam água benta, admiram a natureza e procuram se portar com muito respeito. Evitam falar alto e sempre tentam controlar as crianças que, a priori, vêm no local um ótimo espaço para brincar. É notório o comportamento comedido e repetitivo até de pessoas, que às vezes estão ali apenas como turistas.

O local está preservado. Árvores que foram plantadas ainda em 1957, complementando a vegetação nativa, contornando o conjunto formado pela gruta, a capela, o altar, os jardins, os bancos e uma casa de apoio, se mostram, em princípio exuberante. No entanto, segundo Pe. Amarildo,

Há um tempo, com a autorização da Prefeitura, foi construído um loteamento ali perto. Isto colocou a perder quase toda a gruta, pois foi deixado um barranco imenso nos fundos da gruta. Tivemos que fazer uma verdadeira muralha de cimento para conter o terreno e proteger a gruta. Se não houvesse uma comunidade atuante ao redor com certeza iria cair tudo. Há um tombamento local, mas não cuidaram. O mesmo prefeito que tombou o local permitiu o loteamento que quase acabou com o local. Muitas árvores começaram a cair e hoje é uma faixa estreita de terra com a muralha de cimento, mas ficou frágil. O poder público às vezes tomba mas não cuida. Daí a importância da comunidade, para cuidar e preservar. (entrevista feita em 01.05.10).

O dia dedicado à Nossa Senhora de Itaúna é 27 de julho, um dia após a padroeira da cidade, Sant'Ana. Festejar é difícil, pois como já existe a novena da padroeira, com muitos eventos tradicionais, a data acabou sendo ofuscada. Não há uma grande comemoração com a presença de romeiros como em outros locais, destacados por ter havido ou por ainda haver aparições marianas.

5 MENSAGENS

Sr. Ovídio e outros videntes receberam várias mensagens, mas poucas foram divulgadas. Como todo o material se encontra aos cuidados da Diocese, cabe à autoridade eclesial a decisão de se divulgar ou não as outras mensagens. O conteúdo de duas mensagens foi analisado pelo Pe. Amarildo de Melo, em entrevista gravada no dia 01.05.2010, em Pará de Minas, onde está atualmente.

1. Mensagem recebida em 27/11/1955:
JESUS CHRISTO ETERNO DEUS O PAGANISMO AMEAÇA O MUNDO
ERGUEI O ALTAR ORAI COM FÉ E VÓS VEREIS O MILAGRE DA
CONVERSÃO.¹⁶⁶³

2. Mensagem recebida em 31/03 e 05/04 de 1957:

Ouvi-me: Dizei ao sacerdote de Deus, para dizer ao povo.

Grandes tormentos ameaçam a humanidade.

Cultivai a terra para não faltar provisões nos dias tormentosos.

Orai, fazei penitências, rogai à Jesus Eucarístico para que o Brasil não seja atingido. Homens ímpios negando a existência de Deus, querem transformar o mundo em antros para impor à humanidade, idéias perversas. Sacerdotes abandonando o caminho de Deus põem em perigo a fé do povo. Mães que perdendo o amor maternal, provocam horríveis crimes. Crianças vivendo no abandono são escandalizadas pelos ímpios.

E Deus vendo todas estas iniquidades, lançará sobre a humanidade um grande castigo. E quando chegar a hora, terríveis raios de luz cairão sobre grande parte da humanidade. 1/3 dela perecerá. Muitos terão morte lenta. 61 santos sacerdotes de Deus serão mártires dando o próprio sangue para remir as ofensas feitas à Deus pelos ímpios. Metade do mundo cobrirá de luto por 3 dias e quando passarem os tormentos, muitos acenderão velas nos altares e agradecerão a Deus por terem sido poupados. Os homens farão aliança com Deus. Na cidade santa haverá uma grande demonstração de fé religiosa que será assistida por representantes de todos os povos do mundo.

Dizei ao sacerdote de Deus que 3 escolhidas de Deus serão futuras santas brasileiras.

E vós, videntes, serão muito caluniados; os ímpios procurarão negar essas minhas aparições para poder diminuir a fé do povo. Ficai tranquilos, sofri com paciência e tende fé, porque eles não vencerão.

Segundo Pe. Amarildo,

A mensagem principal, é a que está na flâmula nas mãos de Maria. Primeiro, uma mensagem cristológica. Não é Maria, mas Jesus que está no centro (Jesus Cristo eterno Deus). Segundo, uma realidade que ainda está aí (o paganismo ameaça o mundo). Estava presente em todos os ambientes, pois era a época da Guerra Fria, após a segunda guerra e hoje, pode ser visto na ciência, na política, na economia. Os valores cristãos estão realmente sendo deixados de lado não é? É também uma mensagem otimista e atual (erguei o altar, orai com fé e vereis o milagre da conversão). (Entrevista feita em 01/05/10).

Quanto à segunda mensagem citada, Pe. Amarildo relaciona ao trabalho social feito pelo Pe. José Ferreira Neto. Sobre outras mensagens, ele relata que sr Ovídio não as divulgou,

pela sensibilidade dele como pai e avô. Tem uma que é mais apocalíptica. Tem mensagens particulares e principalmente ligadas ao contexto de medo que imperou em Itaúna na construção da Barragem do Benfica. Tinha ocorrido uma enchente muito forte e a parte mais baixa da cidade foi toda inundada pelo Rio São João. O Baiano por exemplo chega a falar

¹⁶⁶³ Mensagem sempre citada em letras maiúsculas.

explicitamente sobre isto. Os documentos eu deixei todos com o bispo Dom Belvino. (Entrevista feita em 01/05/10)

Em Itaúna, assim como em outros relatos de mensagens recebidas de Nossa Senhora, inclusive nas aparições reconhecidas pela Igreja, os pedidos são geralmente relacionados ao inconsciente coletivo, a acontecimentos trágicos e aos pedidos de orações e conversões. Algumas vezes, as revelações são particulares, não podem ser divulgadas ao público em geral e devem ficar sob a guarda da Instituição para a divulgação apenas quando esta julgar pertinente, como aconteceu em Fátima com os três pastorinhos. Outras vezes as mensagens são apocalípticas, carregadas de previsões catastróficas. É interessante lembrar que Nossa Senhora aparece geralmente em localidades pequenas ou isoladas, nos momentos mais marcantes, como final de milênios, períodos e locais de guerra, conflitos políticos ou quando a ciência materialista está predominando.

6 CONCLUSÃO

As aparições marianas, consideradas pela Igreja revelações particulares, visto que a Revelação¹⁶⁶⁴ se encerrou com os apóstolos, fazem parte da construção do catolicismo. Nossa Senhora há muito vem sendo lembrada como intercessora, protetora e advogada, no passado de seus seguidores e hoje, de todos. O contexto social, político, científico e religioso de hoje estaria favorecendo ou despertando a necessidade de fenômenos como os que ocorreram em 1955 com alguns homens (crianças e adultos) em Itaúna? Independente dos relatos carregados de emoção, da paz e da beleza do local, dos ex-votos e até das críticas dos descrentes, o tempo tem demonstrado que tal acontecimento trouxe benefícios para a Igreja. “Tem pessoas que não vão à missa, mas à Gruta elas vão”. (Pe. Amarildo, na entrevista de 01.05.10). Ainda hoje, durante a reza do Terço dos Homens, Pe. Adilson Neri, co-fundador do movimento, explica que aquela oração não substitui o compromisso da missa semanal, mas sabe que muitos daqueles homens “ainda só rezam terços; na gruta e em casa”. (entrevista feita em 18.02.2010)

O rumo dos acontecimentos foi definido principalmente pelo clero, mas, o aspecto milagroso da aparição legitimou o culto popular na antiga Vila Mozart, hoje Bairro de Lourdes. Pressupondo que a escolha partiu da própria aparição, os crédulos se sentem privilegiados e mais livres para o culto. A sensação descrita por alguns dos frequentadores do local é de intimidade com Nossa Senhora, de estar mais próximo e sem intermediação, pois ao se manifestar no local é como se Ela o impregnasse com os seus poderes. Foram esses poderes, segundo alguns devotos, que no passado ajudaram a aglutinar tantas pessoas da comunidade em prol da construção e da manutenção da Gruta de Nossa Senhora e seriam os mesmos poderes, os responsáveis por agregar tantos homens no mesmo recinto para a reza do terço.

A mensagem mostrada por Nossa Senhora em uma flâmula triangular (JESUS CRISTO ETERNO DEUS O PAGANISMO AMEAÇA O MUNDO ERGUEI O ALTAR ORAI COM FÉ E VÓS VEREIS O MILAGRE DA CONVERSÃO), eternizada em placa de bronze, plantada no jardim da gruta não faz parte das orações, todas tradicionais ou das músicas, compostas no presente e cantadas no encontro dos homens. Vários devotos e a família do sr. Ovídio me disseram que a Reza do Terço é a concretização desta mensagem. O milagre da conversão sugerido na mensagem estaria acontecendo agora, trazendo para a gruta e para o caminho da oração um *exército de*

¹⁶⁶⁴ Revelação com R maiúsculo, segundo Murad, é o processo como Deus se mostrou e revelação com r minúsculo refere-se à revelações particulares, incluindo aí as visões e aparições. (MURAD, 1996 P.15)

homens, cuja arma, segundo a música¹⁶⁶⁵ é o terço. O local, erigido ainda durante a euforia das aparições sempre foi para os crédulos, muito mais, lugar de orações particulares, do que de cultos oficiais. Seria o Terço dos Homens um motivo para trazer o acontecimento do passado para o imaginário da atual geração? Seria para os homens ou para o clero uma forma de reafirmar a pertença religiosa? Seria uma oportunidade de se usar a gruta, carregada de tanto significado no imaginário coletivo dos itaunenses mais idosos o local mais adequado para se impulsionar a religião católica?

Itaúna destoou de outras localidades onde ocorreram aparições ao manter o culto mais localizado. No dia 27 de julho, data considerada como o dia de Nossa Senhora de Itaúna, não há festejos com romarias ou mesmo com a presença de um número significativo de fiéis. Não se estabeleceu na cidade nenhuma estrutura ou atrativo que serviria de pretexto para romarias e um possível desenvolvimento do município a partir do fenômeno. O grupo que esteve à frente dos acontecimentos, por decisão própria ou do pároco evitou que as aparições servissem de motivação para a exploração financeira. Teria mudado a postura da Igreja diante das aparições? No passado parecia mais preocupada com a cautela e a manutenção dos sacramentos. O pároco que ao trazer para o local uma imagem e celebrar missas, não estaria impingindo aos fiéis a maior necessidade do culto oficial? A reza do terço, que no passado era transmitida pela rádio local, com o tempo foi perdendo audiência, mudou de horário gerando polêmica e acabou saindo do ar. A postura atual do clero local estaria mais relaxada, autorizando e incentivando o movimento da Reza do Terço? Os Filhos de Maria, que é como os homens que rezam o terço se auto denominam já ultrapassaram as fronteiras do município, levando o movimento para outras cidades, utilizando inclusive, modernos recursos de comunicação como programas de televisão, adesivos nos carros, uma camisa com a imagem de Nossa Senhora de Itaúna e a gravação de um DVD.

Os verdadeiros videntes tocaram a vida, seguiram sua rotina, calados pela autoridade eclesiástica, que insistia nos pedidos de cautela. Três crianças, responsáveis apenas pelo fato fundante, mas que com o tempo e talvez por não serem recebedores de nenhuma mensagem, perderam o foco, centralizado quase que exclusivamente na pessoa do sr. Ovídio Alves de Souza. O material sobre as aparições é escasso e nunca foi sistematizado. O primeiro livro que menciona o assunto só foi publicado em 1984 e outros três foram publicados mais ou menos no cinquentenário das aparições.

REFERÊNCIAS

- José Luiz Guimarães Filho. Nossa Senhora de Itaúna. Itaúna (MG) Gráfica São Lucas, 2005.
- LAURENTIN, René. Apariciones actuales de La Virgen María. Madrid. Ediciones Rialp. 1991.
- MELO, Amarildo José, CARVALHO, David de e COUTINHO, Marco Elísio Chaves (orgs): Pe. José Neto: sua vida e sua obra. Itaúna (MG): Vile – Editora e Escritório de Cultura, 1977.
- MENDES, Maria Lúcia. O mistério da nuvem dourada (aparições de Nossa Senhora de Itaúna-MG), Divinópolis (MG): Express, 2005.
- MOURÃO, Constância Menezes Vilela. Nossa Senhora de Itaúna – Relatos vivenciados. Itaúna (MG), gráfica Marimelo, 2006.
- MURAD, Afonso. Visões e aparições. Por que e para que? Revista Vida Pastoral, ano 37, n. 191, p.15-23. 1966
- SOUZA, Iracema Fernandes de. Itaúna através dos tempos: 1901 – 1981. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1984.
- SOUZA, Miguel Augusto Gonçalves. História de Itaúna. Vol I e II. Belo Horizonte: Ed. Littera Maciel, 1986.
- SOUZA, Miguel Augusto Gonçalves. Capítulos da história itaunense. Itaúna: Universidade de Itaúna, 2001.
- STEIL, Carlos Alberto, LORETO, Cecília Mariz e REESINK Mísia Lins (org). Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- SUBSÍDIOS DOUTRINAIS DA CNBB3 cm. Aparições e revelações particulares. Paulinas. 2005.
- GOMIDE, Sebastião Nogueira. Estranhos acontecimentos na Vila Mozart. Folha do Oeste. Minas Gerais, Itaúna, 27/07/1955. página 1
- SITE OFICIAL DOS FILHOS DE MARIA – ITAÚNA: Disponível em <<http://www.filhosdemariaitauna.com/>> Acesso em 28 de maio de 2010.

¹⁶⁶⁵

(...)Pego a minha arma para a luta/ mas não precisam pensar mal de mim./O terço eu vou rezar lá na gruta (...) Trecho da música composta e gravada em CD por Pe. Adilson Neri, co-fundador do Movimento do Terço dos Homens.

IBGE – Disponível em: <www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/comentarios.pdf> Acesso em 21/04/2010).

A CONSTITUIÇÃO DA LIDERANÇA FEMININA NO PENTECOSTALISMO FUNDANTE

Marcos José Martins*

Introdução

O Pentecostalismo está definitivamente inserido no contexto sócio-religioso ocidental. Conhecemos a partir das muitas obras bibliográficas as origens do Pentecostalismo nos EUA e sua transmigração para diversas nações do mundo. O Pentecostalismo também conseguiu o seu lugar na Historiografia Cristã Moderna. Este fenômeno religioso também possibilitou a inserção de grupos étnicos diferentes num mesmo espaço de atuação social. Outra questão foi a inserção da liderança feminina em seus primórdios. Nesse pequeno ensaio faremos algumas reflexões acerca de como as mulheres pentecostais assumiram espaço de liderança e qual a importância da participação feminina na disseminação da fé pentecostal. Havia uma paridade das autoridades masculinas e femininas? Ambos, homens e mulheres, constituíam o centro gravitacional do poder? Devemos reconsiderar alguns pontos para entendermos a construção da realidade na experiência religiosa pentecostal dessas mulheres na relação de poder com o Pentecostalismo Fundante. Examinaremos, mesmo em síntese, possíveis aproximações – a partir de uma revisão bibliográfica – como a vida prática e a realidade cotidiana das mulheres pentecostais funciona dentro dessas comunidades de fé pentecostal fundante. Consideraremos alguns modelos de lideranças femininas que fizeram diferença na construção dos principais ramos denominacionais do Movimento Pentecostal.

1.1 *Constituição do Poder: O feminino na construção do mundo*

Assim como poderíamos tratar da relação das mulheres com o mundo do trabalho, da educação, da família, da política, da economia etc podemos associar as mulheres ao contexto religioso. Claro que, as mulheres assumem papéis sociais diferentes e ao mesmo tempo equivalentes na intersecção desses diversos mundos socialmente construídos e por fim, naturalizados como o mundo real ou o mundo dado e/ ou de fato.

As mulheres entram nesse mundo exteriorizado da religião – e em outros mundos – com papéis sociais instituídos e interiorizados como parte da ordem cosmológica tida como definitiva e não-questionável. O mundo naturalizado, segundo Peter Berger denomina-se “o mundo da vida cotidiana”.¹⁶⁶⁶

Todas as regras, práticas e condutas passam por um processo de construção social. A comunidade – e as pessoas dessa comunidade – assume e resignifica esse mundo constituído dando-lhe sentido. Esse sentido que orienta a vida comunitária gera um sistema (simbólico) de legitimação cognitiva das lideranças¹⁶⁶⁷. Sabemos que todas as Religiões têm seus espaços de atuação e sua própria definição da distribuição de poder e de liderança, seja ela etária, étnica, gênero e/ ou classe. Contudo, essas práticas cognitivas produzem e classificam todos os processos de identificação e controle dos seres, dos corpos e das mentes. Essas leis de sentidos atuam sobre todos. Os mecanismos de controle produzem sentido para todos os âmbitos da vida comunitária¹⁶⁶⁸, inclusive o lugar das pessoas e de suas práticas, sejam elas, sociais, culturais, sexuais, religiosas, de gênero e de comando. Bourdieu resume e destaca o poder dos símbolos na construção social da realidade

* Graduado em Teologia pela FaTeo – UMESp; Mestrando no PPG Ciências da Religião – UMESp; Bolsista do CNPq e Integrante do GP NETMAL/ Mandrágora

¹⁶⁶⁶ BERG, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 35

¹⁶⁶⁷ BERG, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, 1985. p. 35

¹⁶⁶⁸ Id., *ibid.*, p. p. 57

Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...] eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral”.¹⁶⁶⁹

São essas práticas cognitivas que montam os sistemas simbólicos como estruturas sociais relativas a um determinado grupo particular e são socialmente determinadas. Cada sistema simbólico possui uma estrutura imanente, uma lógica específica. Essas estruturas sociais constituídas culturalmente são na verdade sistemas estruturantes que por vez se confundem com a naturalização das práticas. Geralmente, são práticas reproduzidas e muito dificilmente, em vez de quando, questionadas.

Há uma cristalização dos sistemas de valores – que Berger denomina de Interiorização, Exteriorização, Objetivação e Legitimação¹⁶⁷⁰. A construção social da realidade, i.e., a construção social de um mundo de fato acontece como um empreendimento coletivo, articulado pelo senso comum

[...] A realidade empírica da construção humana do mundo é sempre social. É trabalhando *juntos* que os homens [e mulheres] fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem a valores, concebem instituições [...] A sociedade é, portanto, não só da cultura, mas uma condição necessária dela. A sociedade estrutura, distribui e coordena as atividades de construção do mundo desenvolvidas pelos homens [e mulheres]. E só na sociedade [que] os produtos dessas atividades podem durar”.¹⁶⁷¹

Podemos afirmar que ao legitimar a durabilidade das estruturas naturalizadas como única ou superior é continuar a apoiar o senso comum. É o senso comum – construído sobre certos sistemas de valores comunitários – que determina a divisão do trabalho, da relação de gênero e de poder. Tudo que venha a interferir, intervir, mudar, “desacralizar” ou “desnaturalizar” a ordem estabelecida pelo senso comum pode gerar o caos comunitário. Resumindo, o lugar dos homens e das mulheres, no mundo constituído pelo senso comum, é de tal maneira legitimado pelas religiões que a ordem correta das coisas é que, tanto mulheres como homens, sejam e estejam adequados a papéis sociais determinados.

Mas, o que aconteceria quando os papéis sociais são questionados, invertidos, quebrados ou transcendidos? Se o esforço contínuo de afirmação da imutabilidade da realidade objetivada não atender mais as contingências e as necessidades que surgem cotidianamente? Como realizar uma revolução que desnaturalize esta ordem do mundo que não atenda a todos ou parte do grupo descontente ou marginalizado?

Não podemos esquecer que todos os mundos são constituídos para gerarem “zonas de conforto”, ou seja, estabilidade de fato frente a “vários outros mundos” subjetivados. Estas “zonas de conforto” são produtos dos grupos que detêm o poder e, de certa forma, detêm o controle homogêneo dos valores e a hegemonia dos sistemas legitimadores do poder. Mas, o ser humano sempre estará intervindo nos mundos que o circundam, estando satisfeito ou não com eles. Então, como explicar que grupos religiosos majoritariamente femininos são e estão submissos a uma parcela minoritária de líderes masculinos? Poderia ser que esses grupos de mulheres são realmente sujeitos dominados e vítimas, ou será que esses grupos de mulheres não se concebem como tais? E, caso contrário, por que, no caso do Pentecostalismo, as

¹⁶⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002. p. 10

¹⁶⁷⁰ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*, 1985. p. 17.

¹⁶⁷¹ Id., *ibid.*, p. 20-21.

mulheres assumiram efetivamente a liderança e o comando de comunidades inteiras nos primórdios e agora são impedidas de terem o poder de comando no Pentecostalismo moderno?

É evidente que há uma assimetria de poder em tais zonas de conforto, mas por que as mulheres nesses grupos pentecostais não estranham esta assimetria de poder? Talvez, o motivo de não se reconhecer capaz para liderar é que a maioria das mulheres desconheça a efetiva e eficaz participação da liderança feminina no Pentecostalismo fundante?

1.2 *Novo Movimento, Novas perspectivas de liderança laica*

Segundo Michel de Certeau “*cada locutor ocupa uma certa (sic) posição social, o que ele diz é interpretado em função desta posição*”.¹⁶⁷² Quando falamos de grupos religiosos instituídos a partir de estruturas de poder (ou seja, de um lugar) que legitimam a ordem social não podemos ignorar que dentro destes grupos existem situações de uso e usufruo dos discursos ali composto a partir da reapropriação e resignificação que as pessoas – inclusive em questão de gênero – fazem para adaptá-los à sua realidade vivencial (ou seja, de um espaço vivido). Essas operações constituem o campo de reapropriação.

Os pentecostais pioneiros transcenderam e romperam, inicialmente, com o modelo de liderança masculina inquestionável no cristianismo católico-ortodoxo-protestante e se reapropriaram hermeneuticamente do *ethos fundante* do cristianismo primitivo que colocava homens, mulheres, servos, servas, crianças e idosos no mesmo patamar na presença de Deus pela ação do Espírito Santo – daí a transcendência da ruptura com o modelo de liderança das outras famílias cristãs.

Um primeiro aspecto dessas operações é [... a] prática cotidiana [que] abre um espaço próprio numa ordem imposta. [...] Um segundo aspecto é [que a] prática cotidiana é relativa às relações de força que estruturam o campo social e o campo do saber. Apropriar-se das informações, colocá-las em série, montá-las de acordo com o gosto de cada um é apoderar-se de um saber e com isso mudar a direção a força de imposição do totalmente feito e totalmente organizado. É traçar o próprio caminho de resistência do sistema social com operações quase invisíveis e quase inomináveis. Um último aspecto, enfim, [faz com que] a prática cotidiana restaura com paciência e tenacidade um espaço de jogo, um intervalo de liberdade, uma resistência à imposição (de um modelo, de um sistema ou de uma ordem): poder fazer é tomar a própria distância, defender autonomia de algo próprio.¹⁶⁷³

Os discursos institucionalizados acabam por gerar as referências para revoluções ocultas e, por incrível que pareça, “o gesto que desmitifica poderes e ideologias [institucionalizadas] cria heróis, profetas e mitos”¹⁶⁷⁴, proporcionando espaço para se desenvolver naturalmente iniciativas laicas. As lideranças pentecostais pioneiras assim formaram líderes, clérigos ou leigos/as, que se tornaram ícones e até mitos, em contínua ruptura com o modelo eclesial escolástico-dogmático até então admitido. O pentecostalismo fundante concedeu credibilidade e ponto de referência tátil às práticas nascentes do Movimento e um fôlego de sobrevivência às pessoas que, até então, por causa da condição de gênero, social ou racial, eram marginalizadas.

As lideranças pentecostais pioneiras eram mistas (homens-mulheres, brancos-negros, imigrantes-migrantes) e proporcionaram uma válvula de escape para articular o crescimento do novo fenômeno.

¹⁶⁷² CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 2. Morar, cozinhar. Trad. Ephraim f. Alves e Lúcia E. Orth. 3ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 338

¹⁶⁷³ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*, 1996. p. 339-340

¹⁶⁷⁴ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid A. Dobranszky. 2. ed. São Paulo: Papyrus, 2001. p. 34 – 35.

A esse trabalho cabe a tarefa (...) de reconstruir na linguagem comum (...) os circuitos que possibilitam um reconhecimento recíproco. Os pontos de referência devem permitir essa circulação e orientá-la. Desse modo, organiza-se uma rede de autoridades, ao mesmo tempo produzidas e aceitas. Elas garantem a comunicação. [...] e] os movimentos populares... tentam instaurar uma rede de relações sociais necessárias à existência de uma comunidade e que regem “contra a perda do direito mais fundamental, o direito de um grupo social formular, ele próprio, seus quadros de referência e seus modelos de comportamento”.¹⁶⁷⁵

Segundo Certeau, essas *referências* – a partir de suas especificidades e representações e na constituição de suas lideranças laicas ou clérigas – que geram uma “*inércia benéfica na medida em que proíbe ao indivíduo acreditar que seja o único e o prive de suas ambições pessoais acerca do corpo social*”.¹⁶⁷⁶ Isso ocorreu na construção de mundo pentecostal fundante, todos/as dependiam uns dos outros para que assim se reconhecessem mutua e reciprocamente como agentes de transformação social.

1.3 Síndrome Marginal fundante: Mulheres, escravos e pobres

Grupos religiosos, geralmente, dividem as relações de poder a partir da divisão dos sexos.

(...) existe um reconhecimento compartilhado por muitas tradições religiosas e culturais que um conceito hierárquico masculino do divino e do universo tem funcionado através de milênios como um reforço principal desses padrões de dominação social.¹⁶⁷⁷

Há tarefas constituídas e naturalizadas em função do gênero dos membros do grupo¹⁶⁷⁸. Existem atividades masculinizadas e feminizadas dentro do círculo de adeptos. Como argumentamos anteriormente, na relação religião e gênero, o poder é assimétrico e legitimado pelo consenso hegemônico patriarcal, sendo a religião a força cultural mais poderosa nesse processo de legitimação dos sexos.

*Il existe un large consensus pour considérer que la religion constitue une des ressources idéologiques majeures pour représenter et légitimer le statut social des genres. L'analyse rétrospective conclut généralement à une influence de la religion dans le sens de la légitimation de l'asymétrie (...) la religion a exercé une influence sur la définition et la légitimation des rôles de sexe.*¹⁶⁷⁹

No pentecostalismo fundante foi diferente. Às mulheres, segundo documentos do próprio Movimento receberam um espaço para a liderança de comando – e até – se constituíram como próprias líderes no alto comando das instituições.

Women have had extremely important leadership roles in the Pentecostal and charismatic movements, as has been the case in most awakenings and movements of spiritual vitality throughout Christian history. Many pioneers of Pentecostalism were women,

¹⁶⁷⁵ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 2001, p. 39.

¹⁶⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 39.

¹⁶⁷⁷ RUEATHER, Rosemary Radford. Mulheres e Globalização: vítimas, focos de resistência e novas visões de mundo. In: *Revista Mandrágora*, Ano IX, nº. 10, 2004. São Bernardo do Campo. p. 70

¹⁶⁷⁸ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, 2007. p. 16-18

¹⁶⁷⁹ BOVAY, Claude. Religion et Reproduction de L'asymétrie. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. pp. 143-161. (p. 144)

*including Florence L. Crawford, founder of the Apostolic Faith in the Pacific Northwest; Marie Burgess Brown, who founded Glad Tidings Tabernacle in New York City; and Aimee Semple McPherson, founder of the International Church of the Foursquare Gospel [...] There had been a strong tradition of women in leadership in Holiness movement.*¹⁶⁸⁰

As mulheres sempre estiveram presentes nos movimentos marginais cristãos. Marginais, pois foi para a margem gravitacional do poder que as mulheres foram direcionadas. “A presença e a participação de mulheres como fundadoras e líderes de grupos religiosos é um dos pontos chave na discussão sobre gênero e religião”.¹⁶⁸¹

O Pentecostalismo surgiu à margem das igrejas denominacionais nos Estados Unidos e na América Latina – inclusive no Brasil.¹⁶⁸² Progrediu e se expandiu à margem das igrejas estatais, históricas e elitizadas na Europa (Escandinávia, Noruega e Suécia).

O Pentecostalismo dá vazão ao grito dos excluídos do sistema cúltico – religioso (elitizado, denominacional e estatal) e social de uma época de transição, segregação e exclusão. Assim, como no Pentecostes em Atos dos Apóstolos, o Pentecostalismo Moderno, numa leitura hermenêutica dos pioneiros¹⁶⁸³, surge e se legitima na marginalidade (síndrome marginal), entre os pequenos e os que não são, para que, segundo os pioneiros, confunda os grandes e os que são. Isso se torna coerente com a leitura hermenêutica feita pelo próprio Pentecostalismo, pois suas raízes sociológicas são originárias em grupos de homens e mulheres pobres, de brancos, hispânicos e de afrodescendentes e minorias étnicas imigrantes nos Estados Unidos.

Constata-se assim que o Movimento Pentecostal que iniciou a partir do âmbito religioso, torna-se também um fenômeno sociológico¹⁶⁸⁴. Muitos sociólogos, historiadores, religiosos e teólogos têm elaborado pesquisas acerca desta dimensão sócio-religiosa do Pentecostalismo¹⁶⁸⁵.

O *Pentecostalismo Moderno* ou *Movimento de Fé Apostólica*, oriundo da ruptura com os Movimentos de Santidade/ *Holiness* (meados do Séc. XIX), se projeta definitivamente¹⁶⁸⁶ nas doutrinas difundidas por Charles F. Parham.

¹⁶⁸⁰ BURGESS, Stanley M.; McGee, Gary B.; ALEXANDER, Patrick H. *Dictionaty of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan. Zondervan Publishing House, 1996. 9ª. Ed. p. 893.

¹⁶⁸¹ MOURA, Eliane. Gênero eReligião: mulheres nos movimentos metafísicos e questões teóricas sobre lideranças femininas. In: *Revista Mandrágora*, Ano IX, nº. 10, 2004. São Bernardo do Campo. p. 49

¹⁶⁸² ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 17-21.

¹⁶⁸³ VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren, o diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973. 222 p. (p. 7, 63 e 92) & BERG, Daniel. *Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. 8ª. ed. 208 p. (p. 48, “as experiências da era apostólica são também para nossos dias”). Cf. tb. GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Tradução de José Maria de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 201.

¹⁶⁸⁴ Existem vários estudos que procuram enfatizar os aspectos sociais e formação de identidade religiosa pentecostal por isso indicamos as seguintes fontes bibliográficas essenciais (SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo. Editora Duas Cidades, 1969; D’ÉPINAY, Christian. *Religião e espiritualidade e sociedade. Estudo sociológico do pentecostalismo latino-americano*. In *Cadernos do ISER* 6, 1977; NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores & cidadania*. Rio de Janeiro, ISER – Marco Zero, 1985).

¹⁶⁸⁵ Contudo, este trabalho não terá como tema central a questão sociológica, apesar de que dela se beba para direcioná-lo. Basearemos nossa pesquisa na área teológica a partir da perspectiva escatológica. Conferir esta dimensão sociológica em: CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento*. Petrópolis, RJ: Vozes/Simpósio/UMESP, 1997. p.49 & ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 22.

¹⁶⁸⁶ GROMACKI, Robert Glenn. *Movimento moderno de línguas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1972. 166 p. Gromacki trabalha o fenômeno desde 1100 a.E.C. até Azusa Street. Mas a ênfase dada pelo autor é o período pós-reforma da p. 31 - 40.

1.4 Mulheres-ícones na liderança pentecostal fundante internacional

Poderíamos citar mulheres que tiveram papéis sociais e de comando importantíssimos no Movimento de Santidade e no Movimento Pentecostal fundante.

Phoebe Palmer articulou e liderou no fim do Séc. XIX uma vertente do Movimento de santidade de vertente arminiana-wesleyana (que seria uma das raízes para o movimento pentecostal. Ela desenvolveu o que se denominou “*Tuesday Prayer Meeting for Promotion of Christian Holiness*”, buscando a promoção da santidade cristã ou, simplesmente, a “teologia do altar”. Na vertente reformada do movimento de santidade encontramos os nomes de Hannah W. Smith e Jessie Penn-Lewis. Ambas foram importantíssimas no Movimento de Santidade de Keswick.¹⁶⁸⁷

No Movimento de Cura alguns ícones de liderança feminina também influenciaram a vanguarda do fenômeno. Lucy Drake Osborn (1870) fundou a Casa da Fé no Brooklyn, New York, com um ministério de cura para atender doentes terminais. Outra importante líder deste movimento de cura (Healing Movement) foi a mulher negra, Sr^a. Elizabeth Mix. Considerando a época e o contexto de segregação racial, uma mulher negra como líder de um movimento de cura é impressionante.

Já no movimento pentecostal fundante de Charles F. Parham (Topeka, Texas) houve um estímulo de Parham para que os/as seus/suas alunos/as estudassem a Bíblia e encontrarem nela base para o seu ensinamento acerca da evidência inicial visível e/ou externa do batismo com o Espírito Santo.

Alguns dos/as alunos/as alcançam a experiência pentecostal de “*falar em outras línguas*”¹⁶⁸⁸ e rapidamente esta “novidade” se espalhou¹⁶⁸⁹. A primeira pessoa a ser batizada no Espírito Santo foi uma aluna. “*Within the context the twentieth-century Pentecostal movement, the first person to receive the baptism of the Holy Spirit with the gift of tongue was Agnes N. Ozman*”.¹⁶⁹⁰ Após deste evento, a mulher de Parham, Sarah Parham, e a irmã de Parham também foram batizadas com o Espírito Santo.

Muitos avivamentos ocorreram a partir desse acontecimento fundante e as mulheres assumiram importantes funções com líderes. “*From 1901 onward there were many local revivals (...) where many women functioned as important leaders*”¹⁶⁹¹.

Mulheres, como Mary Arthur, Sra. Waldron, Sra. Anna Hall, Sra. Oyler, Sra. C. Calhoun e outras foram enviadas como líderes, pastoras e missionária por Parham para difundir a mensagem pentecostal pelo Texas. “*... many women surfaced in leadership as evangelists and pastors (...) Some women had powerful ministries as intercessors*”.¹⁶⁹²

Outras mulheres, entretanto, se associaram a William Joseph Seymour na liderança de alto comando da Azusa Street. Lucy Farrow, negra, ex-escrava e empregada doméstica da família de Parham e cozinheira da Escola Betel, foi pastora, evangelista e missionária do *Holiness Movement*. Foi uma das mais brilhantes líderes do movimento pentecostal e foi ela que persuadiu Parham a aceitar Seymour como aluno da Escola Betel. Seymour foi pastor auxiliar em substituição a Farrow quando ela estava ausente da sua igreja em 1905.¹⁶⁹³ O próprio Seymour reconhecia a autoridade pastoral e ministerial de Lucy Farrow, “a empregada doméstica ungida” – pelo fato de que quando ela impunha as mãos sobre as

¹⁶⁸⁷ BURGESS, Stanley M. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996. 9ª. Ed. p. 893

¹⁶⁸⁸ OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004. p. 28.

¹⁶⁸⁹ GROMACKI, 1972. p. 37. Agnes Osman foi a primeira pessoa (mulher!) que buscou incessantemente pela glossolalia.

¹⁶⁹⁰ BURGESS, Stanley M. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996. 9ª. Ed. p. 893

¹⁶⁹¹ BURGESS, Stanley M. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996. 9ª. Ed. p. 893

¹⁶⁹² Id., *ibid.*, p. 894

¹⁶⁹³ ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 303.

pessoas eram batizadas com o Espírito Santo. Quando Seymour foi para Los Angeles convidou Lucy Farrow para participar do pastorado da Azuza Street.¹⁶⁹⁴ Assumiu uma missão financiada pela *Azuza Street* na Monrovia (Libéria) com ex-escravos americanos expatriados.

Não menos importante foi a figura de Jennie Evans Moore. Uma intelectual ímpar, mulher negra talentosa, empregada doméstica e a primeira mulher em Los Angeles a falar línguas estranhas nas reuniões promovidas na Azuza Street, em 1906. Daí em diante, a participação dela nos cultos começou com o testemunho, oração, intercessão, ministração do louvor e, por fim, assumiu a função de pastora e evangelista. Abriu frentes evangelísticas itinerantes (1907-08) com outras mulheres evangelistas. Em 1908 ela casou com W. J. Seymour. Foi eleita uma das principais administradoras da Azuza Street e, após a morte de Seymour, continuou pastoreando oficialmente a Missão de Fé Apostólica em Los Angeles.

Elizabeth V. Baker foi evangelista *healing* e importante educadora. Difundiu a crença pré-milenista, o avivamento espiritual e na necessidade de uma evangelização em nível mundial. Sendo a principal líder de suas irmãs (*Duncan Sisters*) fundou muitas *Casa da Fé* e uma casa publicadora religiosa (ela era a editora-chefe).

As irmãs Duncan foram sensíveis à crítica feita por muitos sobre a legitimidade de mulheres pregadoras. Baker justificava seu ministério declarando que havia recebido a chamada direta do Espírito Santo (...) Contudo, [as Duncan Sisters] recusaram a ordenação por serem mulheres. Após a morte de Elizabeth... suas duas irmãs, Susan... e Harriet (Duncan)... dirigiram os ministérios até ficarem avançadas em idade para continuar.¹⁶⁹⁵

Outras mulheres – pastoras, missionárias e evangelistas – abriram e dirigiram campos missionários e fundaram grandes denominações. Entre elas estavam Florence L. Crawford, Mabel Smith, Ivey Campbell, Rachel A. Sizelove (todas advindas de Azuza Mission), Sra. Scott Ladd (juíza e evangelista), “Mother” Barnes (pastora), Marie Burgess (pastora), Maud Willians (evangelista), Ellen Hedben (missionária), Carrie Judd Montgomery (evangelista e pastora da AD norte-americana), Maria B. Woodworth-Etter (pastora licenciada da *Churches of God* e fundadora de uma Igreja), Kathryn Kuhlman (grande avivalista do Séc. XX e fundadora de uma Igreja)¹⁶⁹⁶ e Aimee Semple McPherson.

Dos nomes acima o mais conhecido é o de *Aimee Semple McPherson*. Ela foi missionária canadense, evangelista, pastora, editora, escritora, musicista e fundadora da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Foi casada com Robert Semple. Ela e o marido foram ordenados por William H. Durham (1909) e foram missionários na China. Em 1910, seu marido falece na China e ela retorna aos EUA. Trabalhou em frentes missionárias urbanas e acabou conhecendo o seu segundo marido, Harold McPherson (1911). Foi ordenada evangelista pela AD norte-americana em 1919. Divorciou-se em 1921 e devolveu a credencial de evangelista em 1922. Ela fundou o Angelus Temple.

Por ser uma líder popular, muitas outras denominações lhe ofereciam credenciais, inclusive, batistas e metodistas.¹⁶⁹⁷ A “*Sister*” McPherson fundou escolas, escreveu livros e expandiu o seu ministério internacionalmente. É a Igreja Pentecostal fundada pela liderança feminina mais conhecida no mundo. Embora existam fatos controvertidos em sua vida, ela é um dos modelos mais coerente do potencial da liderança feminina pentecostal fundante.

¹⁶⁹⁴ BURGESS, Stanley M. *Dictionaty of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996. 9ª. Ed. p. 894

¹⁶⁹⁵ ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 114.

¹⁶⁹⁶ BURGESS, Stanley M. *Dictionaty of Pentecostal and Charismatic Movements*, 1996. pp. 892-897

¹⁶⁹⁷ ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 452.

1.5 Frida Vingren: uma liderança feminina pioneira nacional

Além Gunnar Vingren e de Daniel Berg, muitos outros personagens construíram as bases das Assembléias de Deus no Brasil. Adriano Nobre, José Rodrigues, José Calazans, Nils Nelsons, Nils Kastberg, Samuel Nystrom entre outros foram grandes ícones deste período de implantação das Assembléias de Deus. Mas não podemos nos esquecer de Frida Strandberg¹⁶⁹⁸. A liderança desta mulher nos chama muita atenção, pois sua atuação foi de suma importância para a consolidação da 1ª. Etapa da Assembléia de Deus no Brasil. Tornou-se membro da Igreja Filadélfia de Estocolmo, onde foi batizada nas águas pelo pastor Lewi Pethrus, em 24 de janeiro de 1917. Neste mesmo ano recebeu o batismo com o Espírito e o dom de profecia e se sentiu vocacionada para a obra missionária sendo enviada pelo pastor Pethrus para o campo missionário brasileiro e, chegando a Belém/ Pará, se casou Gunnar Vingren em 16 de outubro de 1917.

Ela contraiu malária em março de 1920 e quase morreu. Recuperada viu seu marido pegar a mesma enfermidade várias vezes. Depois de muitos anos no Pará, a família Vingren migra para o Rio de Janeiro, seguindo o mesmo processo da migração nordestina. Frida Vingren (nome de casada) desenvolveu grandes atividades evangelísticas, abriu frentes de trabalho em muitos lugares do Rio de Janeiro. As atividades de assistência social, círculos de oração e grupos de visitas ficaram sob sua responsabilidade. Também exercia a função de docência nas classes de Escola Dominical e ministrava Estudos Bíblicos. Era responsável – no início da obra no Rio de Janeiro – pela leitura devocional nas aberturas dos cultos, pela execução musical dos hinos – ela era organista e tocava violão – e, quando Gunnar Vingren se ausentava da Igreja em visita ao campo missionário, Frida substituíam-o pregando e dirigindo os cultos e trabalhos oficiais¹⁶⁹⁹.

Frida exerceu a direção oficial dos cultos realizados aos domingos na Casa de Detenção no Rio de Janeiro e era excelente pregadora, exercendo sob seus ouvintes grande carisma. Pregava e dirigia os cultos nos pontos de pregação da AD no Rio de Janeiro, em praças públicas e áreas abertas.

Os cultos ao ar-livre promovidos no Largo da Lapa, na Praça da Bandeira, na Praça Onze e na Estação Central, eram dirigidos por Frida, tendo Paulo Leivas Macalão como seu auxiliar direto¹⁷⁰⁰.

Articulou-se como escritora de diversas matérias nos jornais oficiais¹⁷⁰¹ da AD, como os jornais Boa Semente, O Som Alegre e Mensageiro da Paz (este último agregou os dois primeiros). Ela escrevia mensagens evangelísticas e traduzia vários outros textos e hinos da língua escandinava. Foi também comentarista das Lições Bíblicas de Escola Dominical (hoje revista oficial da CGADB para a Escola Dominical) na década de 1930. Além de excelente escritora, Frida sempre se dedicou à música.

Frida cantava, tocava órgão, violão e compunha hinos de grande valor espiritual. Vinte e três hinos da Harpa Cristã são de sua autoria e alguns destes têm forte essência escatológica. Frida, ao que parece, não foi simplesmente uma colaboradora no processo

¹⁶⁹⁸ MELO, Vieira de. *Frida Vingren*. Site: vieirademelo.googlepages.com. Disponível em: <http://vieirademelo.googlepages.com/fridavingren>. Acesso em 01/11/2008. Conferir também: Jornal "Mensageiro da Paz", n°1.453, junho 2006, CPAD.

¹⁶⁹⁹ ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 904

¹⁷⁰⁰ VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren, o diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973. p. 122 a 124.

¹⁷⁰¹ ALENCAR, Gedeon F. de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, e todo louvor a Deus: Assembléia de Deus: origem, implantação e militância 1911-1946*. 161p. Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2000. Conferir um estudo sobre os temas das matérias escritas por Frida nas páginas 72, 106 e o espaço concedido a escritos de mulheres na página 108.

de implantação da AD. Ela foi, juntamente com seu marido, a principal líder da Igreja entre 1920 e 1932. Alencar alega que

[Daniel] Berg é nulo [...] Como Berg é inexpressivo na liderança e Vingren, doente, ficou pouco tempo efetivamente na liderança, fica a dúvida sobre quem de fato dirigia e dava “as cartas” nesta igreja em seus primeiros anos: Frida Vingren?¹⁷⁰²

O modelo de liderança de Frida, segundo relata Alencar, incomodou muito a liderança masculina. Frida é o modelo de uma líder completa, numa época em que

As mulheres ainda não participavam da vida política do país nem mesmo como eleitoras, mas a AD permite que elas, excepcionalmente, sejam pastoras e ensinadoras. [O que incomoda então é a] influência de Frida Vingren? Com certeza. Ela prega, canta, toca, escreve poesia, textos escatológicos, visita hospitais, presídios, realiza cultos e – nada comum - dirige a igreja na ausência do marido (e... na presença também) [...] na foto dos missionários... que participaram da Convenção de Natal [Rio Grande do Norte, 1930] ela é a única mulher que aparece. Onde estão as esposas dos outros [missionários e pastores]?... Frida chega a escrever um texto no Mensageiro da Paz... disciplinando a conduta dos obreiros.¹⁷⁰³ [acréscimos nossos]

Frida é vista como uma mulher extraordinária. Numa das cartas selecionadas na obra autobiográfica dos Vingren, ela expressa o seu esgotamento físico e seus sentimentos acerca de seu trabalho pioneiro no Brasil.¹⁷⁰⁴ Ela enumera as dificuldades na categoria “tribulação”, “sofrimento” e “agonia”. Mas tem muita esperança, quando contempla os sinais de Deus operando na Igreja e nas congregações. Ela declara que tem pagado o preço do trabalho, mas sabe que nada é em vão perante o Senhor. A missionária - dirigente dos trabalhos oficiais na AD do Rio de Janeiro (até então Missão Sueca) nesta mesma carta demonstra um sinal de frustração por ter de entregar a direção do Jornal “Mensageiro da Paz” aos líderes nacionais

O Senhor sabe de tudo, eu não quero defender-me, pois não sou sem falta, mas aquele dia tudo se revelará [...] Agora, depois que entregamos a direção do jornal “Mensageiro da Paz”, eu pensei então que o nosso tempo aqui no Brasil talvez esteja terminado ou o Senhor talvez tenha alguma outra missão para nós cumprirmos [...] Para mim é como arrancar o coração do meu peito, quando penso em deixar o Brasil para talvez nunca mais voltar!¹⁷⁰⁵

É difícil aceitar que Frida seja “sem falta”. Ela faz tudo e assume toda a responsabilidade da Igreja em São Cristóvão/ RJ além de cuidar das congregações ligadas a esta Igreja, dirigir o jornal e articular outros trabalhos acima citados. Ela tem

¹⁷⁰² ALENCAR, 2000. p. 55 e 56. O autor trabalha o estilo de liderança Gunnar Vingren – Frida Vingren.

¹⁷⁰³ ALENCAR, 2000. p. 56

¹⁷⁰⁴ VINGREN, Ivar., 1973. p. 198 e 199.

¹⁷⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 198 e 199. Este jornal, enquanto não passou para a direção dos líderes nacionais, só trouxe aflição para o casal Vingren. Gunnar e Frida trabalharam incessantemente para que o jornal fosse aceito nacionalmente e, quando conseguiram este feito juntamente com Samuel Nystrom, os líderes nacionais só sossegaram quando assumiram a direção do jornal. Conferir mais informações sobre essas tensões nas páginas 178-179 e 189.

um esgotamento físico que chega a atingir o sistema nervoso e alega sofrer do coração. Sinais claros de cansaço de uma pessoa que se dedica integralmente à obra da Igreja.

É complicado vê-la somente como colaboradora ou à sombra de Vingren. Frida desabafa quando diz que “Gunnar tem estado enfermo a tanto tempo, que faz muito [tempo] que ele nem tem podido participar do trabalho”.¹⁷⁰⁶ Por causa da enfermidade de Gunnar, este não teve o tempo e a energia suficiente para poder assumir o trabalho. Quem assume o trabalho integralmente é Frida, apesar de Samuel Nystrom – teórica e documentalmente – ser o segundo dirigente da Igreja na ausência de Gunnar Vingren.¹⁷⁰⁷

É fato que Frida é uma mulher humilde que compreende seu papel de liderança e, sem soberba, relata como Deus, em uma revelação dada a uma irmã, a via quando ela auxiliava seu marido.

Quando nós [Gunnar e Frida] saímos do Pará e viemos ao Rio de Janeiro, uma irmã no Pará teve uma visão. Ela viu como Gunnar estava ajuntando frutas maduras num grande pomar e ela me viu também num canto do pomar, trabalhando com uma bomba de água, que estava regando todas as árvores.¹⁷⁰⁸

Esta visão está muito próxima à lógica do ministério apostólico compreendido por Paulo. “Eu plantei, Apolo regou; mas Deus deu o crescimento” (1 Co. 3.6). Gunnar seria Paulo? Frida, Apolo? A compreensão hermenêutica pentecostal pode nos abrir para essa possibilidade interpretativa. Mas, Frida nunca esteve “num canto do pomar”.

O fato é que Frida Vingren, com o agravamento da enfermidade de seu marido, foi preterida pela liderança nacional. Em 1932, por causa do estado de saúde de Gunnar, toda a família Vingren é obrigada a voltar à Suécia para cuidar da saúde de Gunnar.

Neste mesmo ano, antes de viajar para a Suécia, o casal Vingren sofre com a morte de sua filha caçula. Frida perde o que lhe é mais precioso no período de dois anos (1932-1933). Perde sua filhinha, é forçada pelas circunstâncias explícitas (doença do marido) e implícitas (a oposição da liderança nacionalista e masculina) a deixar o trabalho eclesiástico por ela exercido e suportar a perda – por falecimento – de seu marido. Sete anos depois do falecimento de Gunnar, Frida também falece deixando um legado de grandes feitos.

Conclusão

Frida Vingren é o típico modelo de mulher pentecostal que exerceu o seu ministério pastoral na periferia do poder clerical. Hoje, as mulheres exercem espaço na liturgia, na pregação, no culto, na educação bíblica, na assistência social e no serviço religioso, mas dificilmente o ministério pastoral. Frida (representando aqui o ministério feminino) é um protótipo de liderança silenciada e, infelizmente, marginalizada nas AD. Rosemary Ruether diz que

O ministério feminino baseado em dons carismáticos renasce continuamente na prática e também é continuamente marginalizado do poder nas instituições históricas das igrejas.¹⁷⁰⁹

¹⁷⁰⁶ VINGREN, 1973. p. 199.

¹⁷⁰⁷ ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 492-493. Samuel Nystrom era terminantemente contra a ordenação feminina para o pastorado.

¹⁷⁰⁸ VINGREN, 1973. p. 198.

¹⁷⁰⁹ RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 164

As mulheres pentecostais têm um papel fundamental na organização e manutenção das estruturas laicas das igrejas pentecostais, como poderemos ver na biografia de Frida. Contudo, elas são marginalizadas, inferiorizadas e preteridas dentro das estruturas significantes de poder. Estão à margem e dificilmente, dentro do modelo patriarcalista das igrejas pentecostais clássicas, chegarão ao centro do poder.

A liderança nacional desde a 1ª. Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil (caso Frida Vingren, por exemplo) tem feito de tudo para tirar de foco a discussão sobre o ministério feminino na Igreja.

O Ministério de Madureira tem consagrado mulheres para o exercício do diaconato e para o ministério missionário (as mulheres dos pastores têm sido reconhecidas como missionárias). O Ministério do Belém – ligado a CGADB, nem ao diaconato tem consagrado mulheres. As mulheres não são consultadas acerca das grandes decisões e iniciativas institucionais.

Atualmente, à espreita do poder institucional, elas constituíram as sociedades eclesiais femininas como os grupos de visitação, na liturgia, na pregação, no culto, na educação de crianças, nos círculos de oração, equipes de louvor e assistência social. Assumem uma missão, que embora tutelada, que lhes dar um espaço de liderança a partir da perspectiva feminina. Contudo, a maioria dessas atividades é feminizada. “As mulheres buscam reconhecimento, valorização, apoio, para obterem o que desejam”.¹⁷¹⁰

As mulheres pentecostais se resignam ao jogo poder, contudo, buscam pouco a pouco novos referenciais para realizar uma revolução simbólica frente à dominação simbólica. Os esforços de pequenos grupos femininos tendem constituir lutas coletivas para re-determinar e se rearticular perante essas forças simbólicas (dominação x revolução).¹⁷¹¹

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Gedeon F. de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, e todo louvor a Deus: Assembléia de Deus: origem, implantação e militância 1911-1946*. 161p. Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2000.
- ARAÚJO, I. de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BANDINI, Claudirene. Corpo, religião e identidade social: marcas simbólicas da experiência pentecostal. In: *Revista Mandrágora*, Ano IX, nº. 10, 2004. São Bernardo do Campo. p. 45
- BERG, Daniel. *Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. 8ª. ed. 208 p.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002.
- BOVAY, Claude. Religion et Reproduction de L'asymétrie. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. pp. 143-161.
- BURGESS, S.M.; McGee, Gary B.; ALEXANDER, P. H. *Dictionaty of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan. Zondervan Publishing House, 1996. 9ª. Ed.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento*. Petrópolis, RJ: Vozes/Simpósio/UMESP, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid A. Dobranszky. 2. ed. São Paulo: Papirus, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Trad. Ephraim f. Alves e Lúcia E. Orth. 3ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

¹⁷¹⁰ LOPES, Martha Luiza de Freitas. *A mulher no mundo pentecostal: uma leitura critica e pastoral sobre a condição da mulher na Igreja Pentecostal Assembléia de Deus (Ministério Madureira)*. 205p. Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2001. p. 59

¹⁷¹¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, 2002. p. 124

- D'ÉPINAY, Christian. Religião e espiritualidade e sociedade. Estudo sociológico do pentecostalismo latino-americano. In *Cadernos do ISER* 6, 1977.
- GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Tradução de José Maria de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- GROMACKI, Robert Glenn. *Movimento moderno de línguas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1972. 166 p.
- HOLLENWEGER, Walter J. *Pentecostalism: origins and developments worldwide*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997. 495 p.
- LAWLESS, Elaine J. *Handmaidens of the Lord: pentecostal women preachers and traditional religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania, c1988. 272 p., il.
- LOPES, Martha Luiza de Freitas. *A mulher no mundo pentecostal: uma leitura crítica e pastoral sobre a condição da mulher na Igreja Pentecostal Assembléia de Deus (Ministério Madureira)*. 205p. Mestrado em Ciências da Religião, UMESP, 2001.
- MOURA, Eliane. Gênero e Religião: mulheres nos movimentos metafísicos e questões teóricas sobre lideranças femininas. In: *Revista Mandrágora*, Ano IX, nº. 10, 2004. São Bernardo do Campo.
- NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores & cidadania*. Rio de Janeiro, ISER – Marco Zero, 1985.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- ROLIM, F. Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis Vozes, 1995.
- RUETHER, Rosemary Radford. Mulheres e Globalização: vítimas, focos de resistência e novas visões de mundo. In: *Revista Mandrágora*, Ano IX, nº. 10, 2004. São Bernardo do Campo.
- _____. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993
- SOUZA, B. Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. SP. Editora Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, Sandra Duarte de (Org). *Gênero e religião no Brasil*. Ensaio feministas. S B do Campo. Umesp, 2006.
- VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren, o diário do pioneiro*. RJ: CPAD, 1973. 222 p.

ERASMO DE ROTTERDAM: CRÍTICO DA GUERRA

Oséias Matoso¹⁷¹²

RESUMO

Trata-se de apresentar as críticas erasmianas sobre a guerra a partir do adágio *Dulce Bellum Inexpertis*. Sobre este assunto, Erasmo é totalmente contrário ao modo que se pensava no século XVI. Enquanto a Igreja e o Estado financiavam com capital humano e monetário, grandes guerras político-religiosas, o humanista afirmava que o príncipe e, sobretudo, a sociedade só tinham a perder com a guerra, pois a mesma além de requerer grandes quantias monetárias, resultava em morte, violência e miséria. Erasmo salientava que o homem foi feito para viver em paz e, desse modo, é inconcebível a atitude bélica. Sob essa ótica, o humanista holandês se insere na tradição dos grandes críticos da guerra em todos os tempos.

Palavras-chave: Humanismo, Erasmo, Guerra, Religião, Crítica.

INTRODUÇÃO

...se nos negócios dos mortais existe algo que convenha empreender com cautela, ou melhor, que por todas as vias seja necessário fugir, afastar e repelir, sem dúvida que tal coisa é a guerra... (ROTTERDÃO, 1999, p. 26)

Nas obras erasmianas há diversas referências sobre a guerra. No colóquio *Julius Exclusus* o humanista ironizou a atitude belicista do papa Julio II, enquanto que n'*A Consultatio de bello turcis inferendo* ele foi favorável à guerra contra os turcos, pois percebeu que todos outros meios já tinham sido empregados, mas o inimigo ainda continuava a atacar. Para Erasmo, a guerra é a última coisa a ser pensada na resolução de conflitos. Primeiramente evoca-se ao diálogo e a concórdia, se isso não bastar, então se deve partir para a guerra, mas esta deve ter suas regras e seus limites.

Não obstante, a temática bélica estar presente nestas obras erasmianas, é no adágio *Dulce Bellum Inexpertis* que o pensador neerlandês expõe seu conceito e suas críticas sobre a guerra. Toda a discussão gira em torno do pressuposto de que “a guerra é doce para quem não a experimentou”¹⁷¹³, portanto, toda guerra tem consequências

¹⁷¹² Graduando em Teologia - Universidade Presbiteriana Mackenzie - São Paulo SP. Desenvolvendo pesquisa no Programa de Iniciação Científica desde 2007 como bolsista do Fundo Mackenzie de Pesquisa (Mack Pesquisa). oseiasmatoso@hotmail.com

¹⁷¹³ Erasmo afirma que este é um dos ditados mais elegantes e que está presente nas obras de vários autores. Erasmo 1999, p. 25.

funestas. Mesmo assim, todos são amantes e empreendedores da guerra, não faltam pessoas para admirá-la, pagãos e cristãos, leigos, sacerdotes e bispos, jovens e inexperientes, velhos e homens de experiência, teólogos e filósofos, plebeus e príncipes, todos são exímios belicistas.

O HOMEM NATURAL

Para defender a noção da incompatibilidade do ser humano e a guerra, Erasmo esboça uma antropologia filosófica e teológica partindo da doutrina cristã que afirma ser o homem um ser criado por Deus para a amizade e não para a carnificina. Comparando o homem com os animais, que segundo ele, também são criaturas de Deus, o qual deu-lhes a cada um arma natural: chifres, garras, trombas, casco, rapidez, peçonhas e olhos assustadores para se defenderem e matar outros animais como meio de sobrevivência. Em contrapartida, o homem foi criado nu¹⁷¹⁴, fraco, delicado, desarmado, de carne tenríssima e de pele fina¹⁷¹⁵. No corpo humano não existe nada que faça alusão à luta ou a violência, seus braços são côncavos, justamente para abraçar. Nos primeiros anos de vida depende inteiramente de cuidados alheios, pois não sabe nem falar. Segundo Erasmo, isso tudo faz inferência ao fato do homem ser criado para viver em paz com todos.

Através de pressupostos ciceronianos¹⁷¹⁶, Erasmo complementa que apenas ao homem foi concedido o uso da linguagem e da razão, isso sem dúvida alguma para fomentar a benevolência, ou seja, para que nada entre os homens se resolva por intermédio da força bruta, mas que se mantêm entre si a amizade, que segundo Aristóteles *é o mais necessário para a vida. Em efeito, sem amigos ninguém queria viver.*¹⁷¹⁷ Esta amizade somada ao gosto pelas disciplinas liberais e o desejo ardente pelo saber, desviam a atenção dos homens das guerras fazendo valer a paz. Ainda sobre a criação do homem, Erasmo faz referência ao motivo teológico-metafísico da tradição

¹⁷¹⁴ As notas referentes a Homero, Virgílio, Cícero, Ovídio, Plínio, Juvenal, Pitágoras, Platão, Aristóteles, são indicações de Miguel Àngel Granada in *Escritos de criticas religiosa y política*. Erasmo segue com bastante liberdade o famoso exórdio do livro sétimo de Plínio, História Natural, VII, 1-5.

¹⁷¹⁵ Cf. Platão, *Protágoras*, 320c-323.

¹⁷¹⁶ Cícero, *Tratado dos deveres*, I 4 e 16; *Sobre a natureza dos deuses*, II 59, 148.

¹⁷¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VIII I (1155^a 4-5).

platônica da difusão do bem divino, quando afirma que este foi introduzido no homem¹⁷¹⁸.

Deste modo a condição do homem neste mundo é tal como uma espécie de imagem de Deus, para salvaguardar todas as coisas, como se tratando de uma divindade terrena. Segundo Erasmo até mesmo os animais irracionais são cientes desta condição do homem, pois quando os mesmos estão em grandes perigos recorrem à ajuda do ser humano.

ASPECTOS DA GUERRA

Muito mais que recurso retórico, Erasmo descreve a guerra em seus aspectos concretos dando ênfase a seu caráter destrutivo, amedrontador, trágico e sanguinário. Todos os componentes bélicos: os soldados, as armas, os instrumentos de sons, os corpos feridos e mortos, são descritos sob a égide do drama e do trágico. Para o filósofo a guerra tem conseqüências funestas na sociedade, na família, na cidade, no campo, na política e na religião. Todas as esferas sociais sofrem diante da guerra. Durante e depois da guerra, também se perdem os costumes e os valores, pois os homens menosprezam a piedade¹⁷¹⁹, negligenciam as leis e possuem certa pré-disposição para o crime. Em suma, a guerra desumaniza o homem, “pois desta fonte jorra para nós uma tão imensa multidão de ladrões, salteadores, profanadores e assassínios” (ROTerdão, 1999, p. 31)

A ORIGEM DA GUERRA E A DEGENERACÃO DO HOMEM

Sobre a origem da guerra Erasmo acha razoável a ideia de que os antigos poetas ao explicar sobre a essência e natureza das coisas afirmam que a guerra vem do Inferno sob a mediação das fúrias, porém, esta não é uma fúria qualquer, ela é a mais perigosa de todas, e citando Virgílio¹⁷²⁰ “a qual tem nomes mil, mil artes de empecer”, o pensador demonstra uma das possíveis explicações quanto à procedência da guerra. Outras explicações têm mais a ver com o termo *bellum*, que segundo Erasmo, os gramáticos afirmam ser este o termo mais apropriado, porque a guerra nada tem de bom ou de belo, enquanto outros defendem que esta é uma derivação de *belua*, ou seja, fera, dando a

¹⁷¹⁸ [...] *uma centelhazinha de mente divina, de forma tal que, até sem esperança de alguma recompensa, o fazer bem a todos só por si lhes é agradável, pois é muitíssimo próprio de Deus e faz parte da Sua natureza por tudo prover através dos Seus benefícios.* (ROTerdão, 1999, p. 30).

¹⁷¹⁹ Pode-se perceber que ao colocar a guerra na esfera da impiedade, Erasmo indica aqui um componente fundamental de sua teoria sobre a incompatibilidade entre guerra e cristianismo, bem como o caráter intrinsecamente contraditório de uma “guerra justa”.

¹⁷²⁰ Virgílio, Eneida VII. 337-338.

ideia de que é próprio das feras e não dos seres humanos lutarem uns contra os outros para se destruírem. Entretanto, para Erasmo esta última explicação é um tanto que limitada por acreditar que a luta com armas é muito mais que uma atitude bestial. Ele não é favorável a esta definição também por achar que a guerra entre os humanos é diferente das lutas que acontecem no reino animal. Entre os animais a guerra é travada contra aqueles de outras espécies, e isso acontece por uma questão de sobrevivência e defesa. Já nos humanos a guerra é travada com membros da mesma espécie, ou seja, com seu próprio semelhante e muitas das vezes por questões supérfluas e egoísticas.

Erasmo argumenta que os animais lutam entre si com armas próprias que a natureza lhes deu. Em contrapartida, o homem veste-se de couraça de ferro, utiliza armas, dentes de bronze, dardos e lanças, para guerrear com os outros. Todo este adereço torna o homem irreconhecível, ele transforma-se¹⁷²¹ em uma besta fera desumana, que na verdade é mais do que uma besta. Portanto, para Erasmo, todas as armas utilizadas pelos guerreiros durante a guerra descaracterizam o humano, porque mais se identifica com um monstro do que um ser humano.

O humanista procura entender o partir de que momento o homem começou a ter esta maléfica inclinação para guerra. “Que deus, que vesânia ou que desventuras terão feito nascer pela primeira vez no peito humano o impulso de desembainhar o ferro mortal contra as vísceras do homem?”¹⁷²² Influenciado por Juvenal, o filósofo renascentista defende a ideia de sucessivas degradações humanas até chegar a esta atitude bélica, “pois ninguém se volve de repente no mais ignóbil dos seres – tal como diz o poeta satírico¹⁷²³”.

De acordo com o *príncipe dos humanistas*, a primeira vez que o homem agiu belicamente foi em um tempo muito primitivo quando dividia a floresta com os animais, como um meio de autodefesa das bestas feras. Com o passar do tempo isso passou a ser pragmático, pois os homens começaram a matar animais para se vestir com suas peles e comer suas carnes. Fortemente influenciado pelo pensamento pitagórico, Erasmo expõe a amplitude guerrilheira do homem¹⁷²⁴.

¹⁷²¹ Ovídio, *Metamorfoses*, XIV, 247 ss.

¹⁷²² ROTERDÃO, 1999, p. 35.

¹⁷²³ Juvenal, *Sátiras*, II, 83.

¹⁷²⁴ *Depois, indo mais longe, ousaram algo que Pitágoras com toda a veemência verberou como ímpio, e que nos poderia parecer fabuloso, caso não o certificasse a usança que por toda a parte tem tão grande vigor: ou seja, que entre certos povos fosse considerado piedoso empurrar para a vala os idosos pais cobertos de chagas [...] que fosse tido por santo comer a carne dos amigos íntimos; que se achasse bem prostituir publicamente uma donzela no templo de Vênus (ROTERDÃO, 1999, p. 36).*

É notório que Erasmo reprova estas práticas, porém em tempos passados estas eram recomendadas, pois fazia parte da cultura de alguns povos. A matança de animais passou então ser algo cerimonial e festivo, não mais para se defender, mas para alegria e deleite dos homens. Suas presas agora não eram apenas as feras como também os animais inofensivos. Com o passar dos tempos o homem começou a matar animais de todas as espécies. Este era um hábito comum e não era visto como um ato de crueldade, com tanto que esta bravura não se estendesse ao próprio homem. Todavia, não demorou muito para acontecer, “depois de esta aprendizagem os ter ensaiado para o homicídio, a ira persuadiu o homem a atacar o homem com bordões, à pedrada ou a murro”¹⁷²⁵.

Quando o homem começou a se digladiar com seu semelhante, aconteceu pelas mesmas razões quando começou o combate contra os animais, isto é, a defesa própria. Sacrificavam-se homens indignos de viver, perniciosos e transgressores, usavam-se paus e pedras. Contudo, a sede de matar era tão grande, que começaram a utilizar meios mais cruéis para matar, começaram então fazer uso do ferro, da espada, para acabar com o inimigo de modo mais rápido e mais eficaz. Resultando assim, em uma generalização e eficiência maléfica da guerra, onde se mata muito em poucas horas.

A GUERRA NA ÉPOCA DE ERASMO

Nos tempos de Erasmo a guerra era promovida por qualquer motivo. Muitos povos estavam em guerra, não havia nenhuma classe social que não se contentava com a mesma¹⁷²⁶.

Para o humanista havia na sociedade de sua época uma inversão de valores, sobretudo na religião cristã, pois esta era a maior provedora de inúmeras guerras. Algumas de suas críticas eram lançadas ao papa Julio II que promoveu a guerra contra a França em 1511. Erasmo faz referência a este papa quando diz que alguns chamam a guerra de santa, todavia, para o filósofo esta é uma atividade infernal. Os religiosos

¹⁷²⁵ ROTERDÃO, 1999, p. 37.

¹⁷²⁶ *Fazemos a guerra sem cessar, um povo bate-se contra outro povo, um reino contra outro reino, uma cidade contra outra cidade, um príncipe contra outro príncipe, uma raça contra outra raça, e - coisa que até os pagãos consideravam ímpia [...] o cristão faz guerra a seres humanos: e acrescentarei de mau grado aquilo que é horribilíssimo - o cristão faz guerra ao cristão! [...] ninguém se espanta com isso, ninguém o abomina. Há quem aplauda, quem elogie, quem chame santa a uma atividade tão infernal e quem instigue os príncipes. (ROTERDÃO, 1999, p. 40).*

faziam apologia á guerra em seus sermões, fazendo uso do púlpito para justificar as atitudes bélicas¹⁷²⁷.

A inclusão de todos os religiosos feita por Erasmo na propagação da guerra é apenas um reflexo daquilo que ele estava vivenciando. Na verdade estes apenas estavam obedecendo aos decretos do sumo pontífice, que era incentivar toda a cristandade a fazer uso das armas, porque esta deveria ser atitude de um verdadeiro cristão. Erasmo enxerga um antagonismo no uso do símbolo da religião cristã para promover a guerra, pois este símbolo proclama a paz. De acordo com o pensamento erasmiano, o fato do cristão estar pregando a favor da guerra já é um antagonismo, pois o cristão deve pregar a comunhão e a mensagem de paz que Cristo ensinou. O cristão não deve pregar a favor da guerra, pois é nela que se encontra o reino do diabo “onde se encontra o reino do Diabo, senão na guerra?”¹⁷²⁸.

A GUERRA E A PAZ

Erasmo constrói sua argumentação a favor da paz fazendo uma contraposição com a guerra. Primeira constatação do humanista é que a guerra é a coisa mais desgraçada e horrível, enquanto que a paz é a coisa mais salutar e mais excelente. Ele compara a paz com a amizade, pois ambas são doces e trazem consigo alegria e felicidade. Em contrapartida a guerra é deplorável e traz calamidade. Enquanto a paz produz tudo que é bom, a guerra destrói e aniquila tudo que é alegre e belo¹⁷²⁹.

A intenção de Erasmo aqui talvez seja que a sociedade, o clero e os príncipes tomem partido por intermédio da escolha racional. Através da razão fica claro que o Estado, o povo e a igreja só têm a ganhar se a escolha for pela paz, pois esta além de custar mais barato promove a concórdia e a segurança de todos. Para Erasmo é uma atitude irracional escolher a guerra, pois a humanidade já possui muitos males. “Tantos

¹⁷²⁷ Escutamos prédicas tão belicosas da boca de monges, de teólogos, de bispos. E assim a guerra é feita por decrepitos, a guerra é feita por sacerdotes, a guerra é feita por monges, e misturamos Cristo com uma coisa tão diabólica. Os esquadrões avançam uns contra os outros levando à frente a insígnia da cruz, a qual só por si poderia lembrar de que modo convinha vencer cristãos (ROTerdão, 1999, p. 41).

¹⁷²⁸ ROTerdão, 199, p. 41.

¹⁷²⁹ *Em tempos de paz – como se para as coisas humanas tivesse luzido uma espécie de nova Primavera -, cultivam-se os campos [...] a riqueza cresce [...] a ordem pública floresce, a religião afervora-se [...] o ganho dos pobres é mais abundante e mais esplêndida a opulência dos ricos. Resplandece o estudo das ciências mais nobres, a mocidade é instruída [...].*

Porém, assim que sobreveio a furiosa tempestade da guerra, santo Deus!, como é imensa a maré de males que ocupa, inunda e destrói todas as coisas. [...] as searas são assoladas [...]. As riquezas dos cidadãos passam para as mãos de execráveis ladrões e assassinos [...]. As artes profissionais enlanguescem, os pobres têm de passar fome ou lançar mão de recursos imorais (ROTerdão, 1999, p. 43).

males a inquietam por todos os lados, que Homero, não sem motivo, considerou o homem o mais infeliz dos viventes¹⁷³⁰”.

O filósofo neerlandês conclui sua obra exortando a todos à paz e elogia a iniciativa do papa Leão X¹⁷³¹ que ao contrário do papa Julio II¹⁷³², era um exímio pacifista, tal como Erasmo¹⁷³³.

Apesar do pacifismo de Erasmo possuir um tom utópico, suas palavras demonstram certa esperança, pois na mentalidade do filósofo estava nascendo um novo tempo onde o desejo de paz tocava as pessoas depois de um período tão longo de guerras. Sua esperança está depositada em certo sentido na figura do papa Leão X, pois ao contrário de Julio II, este pregaria a paz e a concórdia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Constata-se que as críticas erasmianas à guerra têm suas raízes na filosofia antiga e no pensamento cristão. Para o humanista a filosofia antiga e a filosofia cristã devem ser fortes aliadas para a construção do pensamento. Isso é bastante notório na formulação de sua argumentação contra a atitude bélica da sociedade e da igreja de sua época. Verificou-se também que vez por outra o humanista criticou a ideia de guerra justa, pois, para ele, toda guerra é injusta, por que traz consigo luto, tristeza e discórdia.

Por fim, a contradição existente entre cristianismo e guerra apresentada pelo filósofo, demonstra que a religião em sua época não estava muito preocupada com o real significado do ser cristão, haja vista que esta era a maior promotora de guerras. As denúncias de Erasmo sobre os funestos resultados da guerra bem como o convite à paz são pontos que ainda são relevantes para a atualidade, pois as guerras continuam tendo forte relação com a religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ROTTERDAM, Erasmo de. *Escritos de crítica religiosa y política*. Madrid: Tecnos, 2008. Estudio preliminar, traducion y notas de Miguel Ángel Granada.

¹⁷³⁰ *Ilíada*, XVII, 446 ss. *Pois nada há sem dúvida, mais mísero que o homem de tudo quanto caminha e respira sobre a terra.* (ROTTERDÃO, 1999, p. 45).

¹⁷³¹ Teve como preceptores Ângelo Poliziano e Marsílio Ficino. (ROTTERDAMO, 1964, p. 82).

¹⁷³² A intrepidez e a fortuna deste papa são apresentadas por Maquiavel em *O Príncipe* no capítulo XXV.

¹⁷³³ Fique em poder de Júlio a glória da guerra, que guarde para si as suas vitórias, guarde para si os suntuosos triunfos. [...] a glória dele, fosse ela qual fosse, obteve-se a preço da destruição e sofrimento de muita gente. A paz restituída ao mundo alcançará para Leão uma verdadeira glória muito maior do que a deram a Julio tão número de guerras, ou arrogantemente provocadas, ou com êxito levadas a termo através de todo o mundo (ROTTERDÃO, 1999, p.p. 77-78).

ROTerdão, Erasmo de. *A Guerra e Queixa da Paz*. Lisboa: Edições 70, 1999.

ROTODAMO, Desidério Erasmo. *Obras Escogidas*. Madrid: Aguilar, 1964. Traducción castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber.

GT 10. Movimentos Religiosos Contemporâneos

Coord.: Brenda Carranza

Tão perto da magia quanto perto da política: a presença da Renovação Carismática Católica das eleições legislativas

Carlos Eduardo Pinto Procópio*

A partir dos dois exemplos que se seguem, tentarei demonstrar como os católicos carismáticos inventam as convencionalizações e as diferenciações que as mediam (WAGNER, 1981), dentro da relação entre política e religião. Pretendo valorizar a qualidade das conexões realizadas, tentando refletir sobre os caminhos que levam esses católicos carismáticos a produzirem outras percepções sobre o mundo da política e da religião, tanto para seus contextos próprios quanto para os contextos que mediam. Enquanto um experimento, as reflexões que se seguem exploram, de forma separada, a produção de uma candidatura por um jovem católico-carismático e a produção de uma candidatura por um candidato católico-carismático, a medida em que ambas se fazem entre o contexto da política e o da religião.

Em qualquer dos casos, seja pelo jovem seja pelo candidato, ocorre a invenção do que seja religião e política (uma simbolização convencional) para eles, apesar de que quanto se fala de religião geralmente se está falando de um conjunto de crenças e valores, um conjunto de divindades e dogmas que precisam ser reverenciadas e compartilhadas, e quando se fala em política geralmente se pensa em eleições, candidatos, campanhas, mandatos, além de poder também se pensar em representação, democracia, gestão pública, entre outros. Para a relação da religião e da política, a esta simbolização convencional serão adicionados dispositivos que permitem pensar o compartilhamento entre ambas. Para que possa haver mediação é preciso ocorrer alguma forma de compartilhamento entre esses contextos convencionalizados. Na questão referente à relação entre religião e política, alguns desses dispositivos acrescidos vão ser a ética e o interesse pelo bem comum, que permitirá a mediação. As convencionalizações da religião não se transpõem para política, nem as convencionalizações da política se transpõem para a religião. Ao que tudo indica, a religião tomaria elementos da ética e do bem comum da política de forma religiosa e a política tomaria essas idéias da religião de forma política e nesse sentido diferenciariam o contexto convencional da religião e o contexto convencional da política, mas sem perdê-los totalmente.

Pensando que as conexões se dão de modo parcial através de uma “dialética significativa” entre convenção e diferenciação, o jovem e o candidato, que aqui são os exemplos, produzem candidaturas entre a religião e a política, convencionalizando e diferenciando esses contextos para si mesmos e dando plausibilidade para suas opções. Com isso evitam rupturas entre o fato de participarem ao mesmo tempo de dois contextos, que o senso comum, sobretudo o sociológico, geralmente detectam como separados e pertencentes a planos diferentes da vida social.

Segue abaixo os exemplos.

Ex. 1) O primeiro exemplo é o de um jovem universitário, católico-carismático de longa data, que se defrontava, durante as eleições presidenciais de 2006, com a sugestão de uma lista de candidatos a deputados federais e estaduais feita pelo Ministério de Fé e Política do Movimento de Renovação Carismática Católica (RCC), que é o órgão responsável pelo trabalho no campo da política do Movimento. Nesta lista, além do nome de candidatos (pluripartidários) que

* Universidade Federal de Juiz de Fora, Doutorando em Ciências Sociais

recebiam apoio do Movimento, sobretudo porque eram membros da própria RCC, existia um pedido explícito para que os católicos carismáticos votassem naqueles. A justificativa do Movimento de Fé e Política para se votar num daqueles candidatos estava relacionada à necessidade de se eleger candidatos interessados na ética pública, na moralidade da política e na defesa das causas da Igreja Católica, principalmente a defesa da criminalização do aborto e uma posição contrária às pesquisas com células-tronco embrionárias, discussões em voga naquele momento.

Essas listas foram reproduzidas e distribuídas nas comunidades carismáticas, grupos de oração e paróquias, além de ganharem eco nas propagandas eleitorais na mídia e também através de e-mails em massa na internet, gerenciados nos blogs, listas de discussão e comunidades on-line da RCC. Através desses mecanismos pôde-se ver a produção de uma candidatura, por parte do Movimento de Fé e Política, estritamente ligada a interesses religiosos, voltada para convencer o fiel da importância em eleger pessoas unidas por uma mesma fé e, por isso, com interesses comuns. Além disso, essas candidaturas eram produzidas sob um discurso ético e moral, tanto sobre a política, quanto sobre a vida social, fazendo de cada candidato um responsável por esse discurso diante do eleitorado em potencial. A intenção era conectar cada candidato a uma base que poderia estar insatisfeita com a corrupção e falcatruas dos políticos, bem como preocupada com os direcionamentos que poderiam tomar as decisões nas câmaras legislativas federais e estaduais em relação à descriminalização do aborto, a liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias, etc, uma vez que a preocupação com tais direcionamentos era difundida no cotidiano dos participantes da RCC.

Por sua vez, o jovem universitário que participava do catolicismo carismático dizia que não votava em alguém simplesmente porque este professava a mesma fé. Votava também em outros candidatos, desde que este fosse comprometido com a ética e a moralidade, mas que também entendesse de gestão pública e conhecesse os meandros da política. Quando lhe era sugerido candidatos a deputado afinados com o programa da RCC, afirmava que até concordava em apoiar aqueles que tem a mesma fé que nós, mas, prefiro alguém capacitado para tal cargo e honesto do que alguém que seja apenas católico (...) acho que temos que ampliar nossa visão política! não é porque são católicos ou são católicos e carismáticos que eu tenho que votar neles. Nesse sentido sugeria que não podemos fazer oposição ideológica e sistemática, temos que avaliar caso a caso com muita tranquilidade. Esse posicionamento relutante do jovem pode ser explicado pelo fato deste desconhecer os candidatos sugeridos (seu histórico político, sobretudo), esperando de uma candidatura algo a mais do que ser simplesmente irmão na fé.

Esse jovem queria candidatos que tivessem propostas e projetos significativos, que possuísse o conhecimento das causas realmente importantes em política, dos trâmites que rolam. Afirmava querer mais do que "Deus me chamou", "este é um homem de fé!", "tenho o apoio dos movimentos tais e da liderança tal". Desejava que seus candidatos fossem engajados e comprometidos com o eleitorado que os elegeram em cima de projetos e propostas palpáveis: precisamos urgentemente repensar nosso modo de fazer política. Tem que falar de propostas, só ser um líder carismático não basta! Ou vai dizer que você nunca viu uma liderança da RCC que achou que não era da vontade de Deus ela estar ali? Esse jovem demonstrava repulsa à idéia de se transformar em massa de manobra e almejava ser representado por alguém que não vai ser só mais um 'bobo' que vai ser passado pra trás pelos 'mais espertos'.

Para esse jovem o mais importante é ter políticos que visem o bem comum e que sejam verdadeiramente preparados para ver além (...) e que sejam suficientemente capazes para lutar contra qualquer coisa que não vise o bem comum. Por isso o voto desse jovem poderia ser dirigido para um candidato independente da filiação partidária e também religiosa. Dizia votar em qualquer partido e em candidatos ligados ou não à RCC, desde que fossem comprometidos com alguns interesses e ideais.

Desse modo, se partirmos do princípio de que a vida das pessoas é hoje atravessada pela idéia de que cada um tem a liberdade e o direito de poder votar em quem quiser, a sugestão de candidaturas por parte do Movimento da RCC se coloca num pólo oposto ao católico-carismático enquanto pessoa autônoma, a medida em que faz um apelo religioso para o voto. Nesse sentido haveria uma tensão entre ambos, que poderia levar ora para a ruptura entre religião e política, ora para integração entre ambas. Na prática, entretanto, a produção dessa

relação não se dava a partir dessa polarização. Ao contrário, se dava a partir da diluição dela, através de mediações que conectavam, mesmo que parcialmente, religião e política.

O voto do jovem está ligado à idéia de ética e moral, que tanto pode ser fruto de uma influência do meio católico-carismático quanto pode ser influência de outros contextos, que também valorizam e enfatizam uma prática política moldada num conjunto de valores éticos e morais, por sinal difundido no cotidiano de muitas pessoas através de campanhas na mídia, em alguns partidos políticos e movimentos sociais. De qualquer forma, a inclinação do voto ligada à valorização do conhecimento da ética e da moral do candidato, faz com que o jovem mantenha algum lastro com seu Movimento Religioso, não rompendo com ele na hora de escolher um deputado. Mas porque não votar num candidato apoiado pela RCC se esse é apresentado também como portador de uma ética e moral, além de estar compromissado com os valores cristãos? Para ele poder votar em candidatos não apoiados pela RCC, o jovem introduz a importância do candidato ser preparado politicamente, que possua um background político, que seja preparado neste tipo de atividade, e isso não teria nada a ver com o fato do candidato ser cristão, ético e ser um homem portador de moral.

Direcionar o voto para candidatos que conhecem “a política” contribui para o jovem contornar a sugestão de candidaturas apoiadas pela RCC e conectar-se com a política, a medida em que concebe esta como uma arena decisória para a vida coletiva e que não pode ser deixada na mão de pessoas despreparadas e sem conhecimentos plenos do funcionamento dela. Para ele um deputado não deve se tornar um figurante, a medida em que é colocado como um representante, alguém que deve realizar e tornar propostas e projetos em ações concretas, só possíveis a medida em que se conhece o caminho a ser percorrido. Isso demonstra que o jovem experiencia outros contextos além do religioso. Ele cria para si e demonstra para os outros uma imagem de político que se interessa pelo bem comum e que não polpa esforços para fazer valer esse interesse.

Para o jovem, a idéia de um político enquanto uma pessoa ética e moral coaduna-se com a idéia de político enquanto uma pessoa capacitada para o serviço público. O jovem produz assim seu bom político, que é em parte também produzido na RCC e em parte também produzido no âmbito da política mesmo. É esse bom político que dissolve a polaridade aparente na qual o jovem se encontrava, deixando-o conectado aos contextos na qual estava atravessado. Entretanto, é certo que a idéia de político ético e moral está presente tanto no contexto religioso quanto no político, e é isso que permitia ao jovem transitar do contexto religioso para o político sem desfazer as polarizações e sem fazer rupturas, ao mesmo tempo em que se conectava aos dois contextos. Nesse sentido, era a idéia de político capacitado que justificava a transição da religião para a política, porque esta idéia corroborava dimensões e adicionava outras não contempladas na religião.

Contudo, cabe ainda mais uma reflexão. Podia ocorrer a produção de uma candidatura onde o religioso e o político estivessem presentes, levando o jovem a optar pelo candidato proposto pelo seu movimento religioso, uma vez que este comportava requisitos políticos básicos. Entretanto, é preciso ressaltar que a adesão do jovem a alguma candidatura seria fruto antes de uma articulação que ele próprio faz entre religião e política, quando o candidato religioso tem capacidades políticas plenas, do que a aceitação de uma articulação intransigente feita pelo religioso, que indica por sua vez candidatos com tais capacidades políticas plenas, ou vice-versa, quando o detentor de capacidades políticas plenas utiliza-se da religião para agarrar votos. O jovem produz seu candidato, que para ele se torna real, estabelecida na conexão parcial entre os contextos da religião e da política.

Ex. 2) O segundo exemplo é de um candidato apoiado pela RCC. Se por um lado ele poderia partir do princípio de que ele é detentor de uma base eleitoral definida, por receber o apoio da RCC, por outro lado esta base pode não lhe ser suficiente para atingir o coeficiente eleitoral necessário, fazendo com que o candidato tenha que levar em conta, para sua eleição, as diretrizes do partido que pode lhe garantir tal coeficiente, bem como convencer eleitores

que não frequentam o catolicismo carismático e que não estão suscetíveis a um discurso simplesmente religioso.

A produção de sua candidatura no meio católico-carismático é realizada sob um discurso que o coloca como representante da RCC e da Igreja Católica no legislativo, uma figura pronta para agir quando os interesses éticos e morais católicos forem afligidos. O fato de ter apoio de lideranças e pessoas influentes no meio facilita a adesão à sua candidatura por parte dos fiéis-eleitores. Um problema nesta adesão é quando o eleitorado não vê no candidato uma figura capaz de representá-lo do ponto de vista da gestão política. Nesse sentido ele soma ao apoio de lideranças e pessoas influentes no meio o fato de possuir experiência em alguma área administrativa da RCC ou apelar para o fato dele ser ungido pelo espírito santo ou ainda que Deus lhe deu esta missão através de uma revelação. Além disso, cabe ressaltar o constante apelo pela ética e a moralidade na política, que também contribui na produção da candidatura no meio católico-carismático, a medida em que o candidato foca ser ele um diferencial. Qualquer tipo de polarização aqui é diluído, sendo a candidatura constantemente inventada, sempre tentando fugir do risco de pulverizá-la ou desconfigura-la enquanto católico-carismática.

Já a produção da candidatura num contexto onde o religioso não é o mais preponderante, os pares de oposição são mais evidentes e a atividade recursiva para a diluição dos pólos mais intensa, que é tão complexa quanto a situação anterior. Visando ampliar sua base eleitoral, o candidato percorria contextos partidários e ampliava seu discurso, acrescentando nele outros temas que no contexto religioso eram secundários ou estavam implícitos. Em ambos os casos, a coesão da produção da candidatura não se perdeu, levando o candidato a uma bem sucedida estratégia de ampliação do eleitorado.

Quando falava a uma base que não estava articulada ao movimento carismático, o candidato fazia, além de um discurso em defesa da moralização e da eticização da política e da vida social, muito exigida pelos eleitores em tempos de eleição, disseminava entre eles seu compromisso com obras de cunho social, defesa dos desvalidos e projetos para a melhoria das condições de vida local, discurso comum na boca de outros candidatos e que muita gente ouvi e quer ouvir durante campanhas políticas. Soma-se a isso o fato do candidato estar envolvido com algum movimento social voltado para a assistência social e obras de caridade, que constituía para ele um background para ser bem aceito por uma base eleitoral alheia a questões político-religiosas, mas que quer ver seu candidato “colocando a mão na massa”. Esse tipo de comportamento, ao contrário do que possa parecer, não desloca o candidato para uma esfera não religiosa, mas o mantém afim com ela, a medida em que se confunde o candidato obreiro da RCC, que está nos movimentos assistenciais enquanto servo de Deus e da Igreja Católica, e o candidato compromissado com as causas sociais, que está nesses movimentos de assistência por conta de seu interesse com as melhorias sociais.

Além disso, o candidato, visando atingir o coeficiente eleitoral necessário para a sua eleição, vai atrás de partidos que melhor lhe dê tais condições de elegibilidade. Para os candidatos carismáticos, o partido é o que menos importa, o que vale é estar dentro dos espaços legislativos. Se por um lado o candidato não encontra dificuldades em se filiar a algum partido, pois este o vê como detentor de uma gama de votos que ajudaram no crescimento do partido, por outro lado surge um problema quando emerge a necessidade do candidato ter que se comprometer com a pauta do partido ao qual está filiado.

A tensão não pode ser dissolvida apenas pela desvinculação do candidato de seu partido, mesmo que este seja secundário na sua proposta política. A não adesão ao centralismo será problema em qualquer partido. O candidato vai utilizar o fato de ser detentor de uma margem “x” de votos e de que seu eleitorado vota nele não por causa do partido, mas por causa de sua pessoa político-religiosa, coerente em princípios e atitudes. Ocorre também do candidato enfatizar o sentido último da política, ligado ao zelo pelo bem comum e opor a pragmática partidária a esse sentido. Assim produz também uma idéia de partido, acomodada aos interesses que acredita compartilhar.

* * *

Nos dois exemplos se apresentam produções tanto de uma simbolização da política, orientada por elementos que se considera ser pertinentes a este contexto político, quanto uma simbolização da religião, orientada, por sua vez, por elementos que se acha pertinente a este contexto religioso. A invenção destes contextos convencionais, como se viu, é controlada pelas impressões que se tem do que elas sejam, fazendo que o jovem e o candidato produzam conexões entre ambas visando criar um posicionamento coerente diante delas.

Um das formas de conexão se dá quando a religião, não se resumindo a lugar do sagrado, passa a ser considerada um lugar que fomenta a ética e o bem comum, assim como na política, que fomenta essa dupla dimensão, para além de se resumir a eleições e campanhas. A medida em que reforçam essas dimensões dentro de cada contexto, o jovem e o candidato, metaforizando (diferenciando) o sentido convencional que “ética” e “bom político” possuem dentro da religião e da política, conseguem fazer a passagem de uma para outra, sem perder o sentido inicial de cada âmbito, mas sem assumí-los totalmente e dando conta, cada qual a seu modo, de resolver seus dilemas.

No caso do jovem, apesar da desconfiguração do candidato estritamente religioso em benefício de um candidato bem formado no conhecimento da política, o acréscimo à candidatura da dimensão da ética e do bom político faz a diferença na hora de mediar as passagens pelos contextos. O jovem vota no candidato que julga ser conhecedor da política, mas ele precisa ser ético, e isso não distancia o jovem da religião, pois mantém uma ética genérica que pode muito bem atravessar os contextos e amenizar as tensões. O voto do jovem é, ao mesmo tempo, tanto político quanto religioso.

No caso do candidato, é o fato de se fazer como portador de pré-requisitos políticos básicos que o faz transitar da religião para a política diluindo conflitos aparentes. Reconfigura seu background religioso em politicamente correto, se fazendo bom político e penetrando em contextos não religiosos visando garantir votos de eleitores distantes do contexto religioso, mas que estão interessados em candidatos compromissados com as mudanças sociais. Esse processo faz do candidato um híbrido político-religioso que tem que produzir cotidianamente a si próprio como parte de muitos contextos, não sendo, ao que parece, parte de nenhum deles e todos ao mesmo tempo.

A questão mais delicada para o candidato é quando, na sua adesão a algum partido político, esse lhe exige algum tipo de compromisso e decoro. O partido depende do candidato tanto quanto o candidato do partido. Essa regra de dependência acaba favorecendo o candidato, pelo menos ele indica essa possibilidade de favorecimento. Os votos do candidato podem ser um instrumento de barganha, visto que não faltariam partidos interessados em aceitá-lo, sobretudo diante do multipartidarismo brasileiro, onde vários são os partidos passíveis de atingir alto coeficiente eleitoral. Migrar de partido não seria um problema, desde que mantenha sua coerência pessoal. Essa invenção e contra-invenção dos partidos e da coerência pessoal contribuem para o contínuo contrabandeamento entre religião e política.

Bibliografia

- CARRANZA, B., *Renovação carismática católica: origens, mudança e tendências*. Aparecida Santuário 2000.
- MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e política. Novas linguagens do religioso e do político*. RJ: Relume Dumará, 1999.
- _____. O candidato da Igreja do que nos fala a sua presença na política brasileira. Trabalho apresentado no IX Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade. UMEP/São Bernardo do Campo, 2006.
- PRANDI, Reginaldo, *Um sopro do espírito*, São Paulo: EdUSP, 1998.
- _____. Perto da magia e longe da política. In: Idem; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- _____. ; SOUZA, André Ricardo. *A carismática despolitização da Igreja Católica*. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. SP: HUCITEC, 1996.
- THEIJE, Marjo. *Tudo que é de deus é bom*. Recife: Massangana, 2002.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago/London: The University Chicago Press, 1981.

RELIGIÃO, POLÍTICA E MEIO AMBIENTE: Dom Luiz Flávio Cappio e a figura do profeta na construção de uma política ambiental.

Fábio Adriano de Queiroz¹⁷³⁴

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A globalização é marcada por valores políticos, culturais e religiosos que buscam homogeneizar as sociedades, mas paradoxalmente, fragmentam povos, sociedades, tribos e movimentos. Por isso, ela gera conflitos que envolvem política, cultura, religião, economia e meio ambiente.

Esse cenário favorece a criação e recriação de várias formas de percepção do mundo, pontos de vistas, atitudes individuais e coletivas que emergem de forma solta e ainda pouco estruturada em várias partes do mundo. No meio ambiente, as novas atitudes humanas com seus diferentes olhares, podem ser comparadas as pontas de icebergs que remetem a algo maior e indicam novas concepções de mundo que aos poucos se apresentam como alternativas para os problemas que assolam o planeta. No campo religioso, variadas formas de comportamento e pensamento estão surgindo no mundo contemporâneo e ameaçando antigos valores, revelando ser esse, um período de incertezas, dilemas e perspectivas. Pierre Sanchis, importante estudioso do campo religioso brasileiro, confirma em seu artigo, a hipótese de que a situação da pluralidade religiosa não é nova no Brasil. Segundo este autor:

Uma pluralidade sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mútuas. Nem multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças. Basta lembrar, desde o início, os movimentos compósitos das “santidades” indígenas, que nasceram basicamente no grupo social dos mamelucos, mas logo envolveram lideranças indígenas, colonos lusitanos e “negros da Guiné”; depois, mais amplamente as tradições africanas, profundamente sincretizadas antes mesmo de chegar ao Brasil, e introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e, ao menos quanto à vivência “popular”, processadora das diferenças: o catolicismo. (SANCHIS, 2001, p. 25)

Diante de tais considerações, junta-se ao cenário atual, diferentes formas de elaboração do religioso que se fazem notar nas instituições, nos grupos e movimentos sociais, nas identidades individuais e coletivas. Destarte, a religião – não necessariamente a institucional – é formadora de opiniões e fomentadora de atitudes, exerce influência em diversas culturas locais, contribui para a (re)elaboração das diversas formas de percepção do mundo, influencia na (re)significação da identidade cultural de cada ser humano e o condiciona em diversas atitudes, por isso, ela ocupa um significativo papel na sociedade.

Nesse sentido, a polêmica criada em torno da transposição das águas do Rio São Francisco constitui-se num significativo objeto de estudo empírico. O ato de jejum do bispo da

¹⁷³⁴

Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, especialista em Ciências da Religião, É pós-graduado "Lato-sensu" em "Ciências da Religião" pela Universidade do Estado de Minas Gerais/UEMG, o Instituto de Ensino Superior e Pesquisa/INESP e o Centro de Pós-Graduação e Pesquisa/CPGP e mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

diocese de Barra na Bahia, Dom Luiz Flávio Cappio¹⁷³⁵ – o primeiro jejum em 2005 e o segundo em 2007 – em defesa do Rio São Francisco, desencadeou as mais diversas reações no seio da Igreja e no meio político que culminaram num conjunto de documentos com o propósito de compreender, criticar, apoiar ou condenar a postura do Bispo em relação à sua causa ambiental.

A polêmica em torno da transposição das águas do Rio São Francisco, está ligada a uma situação maior, a preservação do meio ambiente no planeta. Sendo assim, a defesa do rio São Francisco é um fato específico intimamente vinculado a uma situação global, a emergência de uma consciência ambiental. O acelerado processo de degradação ambiental gera paradoxalmente uma consciência que termina repercutindo na vida social, cultural e política de diversas sociedades.

O projeto de transposição das águas do rio São Francisco¹⁷³⁶ do governo federal suscitou uma série de indagações éticas e religiosas, não obstante, esta polêmica despertou o debate acerca da relação existente entre meio ambiente, religião e política. Ademais, essa relação pode ser estudada a partir da figura de um bispo franciscano que invocou uma autoridade cujo sucesso está na sua identificação social e cultural com uma determinada comunidade e na incorporação de um discurso que corresponde aos anseios de uma gente. Nesse sentido, torna-se fundamental uma compreensão sociológica de um líder religioso e também intelectual, cuja postura ética, causou uma certa polêmica na Igreja, na política e nos meios de comunicação. Torna-se também importante, o estudo da construção simbólica de uma política ambiental a partir de uma linguagem religiosa. Sendo assim, a presente comunicação decorre de uma leitura sobre os estudos de Pierre Bourdieu acerca da figura do profeta, no entanto, deve-se levar em consideração que o presente trabalho aponta para os primeiros passos de uma pesquisa mais abrangente.

Para uma melhor compreensão do que se segue a frente o texto está estruturado em quatro momentos. Tendo em vista que a transposição envolveu lideranças da Igreja e segmentos sociais, a presente comunicação pretende, num primeiro momento, levantar algumas considerações sobre a polêmica gerada em torno da transposição do Rio São Francisco, em específico a figura do profeta a partir da postura do bispo da diocese da Barra - BA, Dom Luiz Flávio Cappio, e sua implicação na dimensão política e ambiental. No segundo instante, apresentará algumas considerações acerca de alguns documentos da igreja que respondem à posição do bispo. No terceiro momento, pretende-se a partir da polêmica postura de Dom Luiz Flávio Cappio apresentar uma análise acerca do profeta, tendo como referência os estudos de Pierre Bourdieu. O texto será finalizado com uma conclusão no intuito de se obter uma compreensão ampla do assunto supracitado.

¹⁷³⁵ Frei Luiz Flávio Cappio é originário do estado de São Paulo, onde se ordenou frade franciscano em 1971 e exerceu trabalhos junto à pastoral operária na periferia. Há mais de 30 anos foi para o sertão nordestino. Em 1997 se tornou bispo da Diocese de Barra (BA). Desde a década de 90 engendra uma campanha de preservação e revitalização do rio São Francisco, através de caminhadas, celebrações, encontros e debates sobre a questão “ecologia”. Entre 1992 e 1993 peregrinou seis mil quilômetros da nascente do rio até a sua foz, o que deu origem à obra “O Rio São Francisco – Uma Caminhada entre a Vida e Morte”. Desde 1997 é bispo da diocese de Barra na Bahia.

¹⁷³⁶ O projeto de transposição das águas do rio São Francisco, oficialmente denominado de "Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional" é um empreendimento do Governo Federal, sob responsabilidade do [Ministério da Integração Nacional](#) – MI. Orçado atualmente em R\$ 4,5 bilhões, que prevê a construção de dois canais que totalizam 700 quilômetros de extensão. Tal projeto, se baseia na [transposição](#) de parte das águas do [rio São Francisco](#), no [Brasil](#), que teoricamente, irrigará a [região nordeste](#) e [semi-árida](#) do Brasil. “A polêmica criada por esse projeto tem como base o fato de ser uma obra cara e que abrange somente 5% do território e 0,3% da população do semi-árido brasileiro e também que se a transposição for concretizada afetará intensamente o ecossistema ao redor de todo o [rio São Francisco](#).”(MOREIRA, 2005). “Há também o argumento de que essa transposição só vai ajudar os grandes latifundiários nordestinos pois grande parte do projeto passa por grandes fazendas e os problemas nordestinos não serão solucionados” (AB’SABER, 2005).

1. A POLÊMICA DA TRANSPOSIÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO

A luta de Dom Luiz Flávio Cappio pela revitalização do Rio São Francisco remonta o ano de 1992 quando fez uma peregrinação ecológica da nascente do Rio São Francisco, na Serra da Canastra, em Minas Gerais, até a foz, entre os estados de Alagoas e Sergipe. A partir de 2005, quando o projeto do governo federal começou a se desencadear, o bispo iniciou sua luta contra sua transposição repercutindo este embate na sociedade e na igreja até o presente momento. Entre os dias 26 de setembro e 5 de outubro de 2005, o bispo teve uma postura radical em relação ao projeto do governo federal, fez um jejum que durou 11 dias em Cabrobó/PE. Tentou-se com esta postura defender um projeto de revitalização e abrir uma discussão com a sociedade sobre a transposição. No entanto o diálogo não ocorreu, então após dois anos, entre os dias 27 de novembro a 20 de dezembro de 2007 na cidade de Sobradinho/BA, Dom Cappio se pôs novamente em jejum. Neste período, a polêmica alcançou os diversos meios de comunicação, foram muitos os artigos de especialistas a favor e contra a transposição. A posição do governo foi de interromper a transposição por dois meses para discutir o projeto, no entanto, isto não ocorreu de fato. Destarte, aconselhado por pessoas mais próximas, o bispo parou o jejum.

O protesto de Dom Cappio, sensibilizou a população ribeirinha, os movimentos sociais, as organizações populares, como também a CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a OAB – Ordem dos Advogados do Brasil -, o Ministério Público da bacia São-Franciscana, a SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e demais entidades, além de técnicos, artistas e intelectuais que apoiaram a postura do bispo em seu gesto de protesto. Por outro lado, ela incomodou o governo federal, o vaticano e diversos segmentos e membros da Igreja Católica.

O gesto de Dom Cappio pautou-se em oração e entrega humana em prol de algo que, segundo ele mesmo, considera maior, a vida do Rio e a vida daqueles que necessitam do Rio. Em virtude de sua postura radical trouxe polêmica e desencadeou uma avalanche de debates e artigos envolvendo religião, política e meio ambiente. Tal polêmica alcançou seu ápice quando o bispo através da oração e do jejum sem fim decidiu doar sua vida para salvar o rio caso o governo federal não abrisse um diálogo com a sociedade e o projeto não fosse interrompido.

2. A IGREJA E O BISPO

No intuito de se obter uma compreensão sobre a postura do bispo e a posição da igreja, foram selecionadas três cartas, sendo duas do vaticano e uma da presidência do regional nordeste 2 da CNBB. Cabe ressaltar trechos que refletem a desaprovação de seu ato.

Primeiramente, a notícia de tal atitude chegou até o vaticano, e foi condenada através de uma carta enviada pelo Prefeito da *Congregação para os Bispos* Cardeal Giovanni Battista Re, em 4 de outubro de 2005, segue abaixo um trecho da carta:

Com referência à sua radical decisão de jejum contra o plano de transposição das águas do Rio São Francisco, reclamando também a sua revitalização, e diante da firme opção de Vossa Excelência de levar até o extremo a greve de fome, tenho o grave dever de recordar-lhe que os princípios da moral cristã não permitem que leve adiante a sua decisão. É necessário conservar a vida, dom de Deus e a integridade da saúde. (VIAN, 2008, P.31)

Nela, a Santa Sé pede ao bispo que não prossiga com seu gesto, e que respeite o preceito divino de preservar sua vida, ressaltando não ser esta a maneira de doar-se ao povo de Deus. Cabe ressaltar que esta carta revela que a igreja está preocupada com vida e a integridade física, o jejum neste sentido colocaria a vida do bispo em risco, algo que entra em contradição com os princípios cristãos.

Em 5 de outubro de 2005 a presidência do regional nordeste 2 da CNBB, juntamente com o Arcebispo da Paraíba – Dom Aldo Pagotto – solta uma nota sobre a revitalização e transposição do Rio São Francisco.

Somos a favor de que o processo de revitalização do rio São Francisco, em toda a sua extensão e complexidade, seja iniciado com a devida urgência, contemplando inclusive as necessidades vitais das populações ribeirinhas.

Queremos reafirmar nossa adesão ao Projeto da captação de águas do Rio São Francisco, para suprir as necessidades de água potável, nas carentes bacias hidrográficas de nossos Estados, de modo especial, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, rio Grande do Norte e Ceará. (VIAN, 2008, p.35)

Na caridade da Colegiada Episcopal, por dever de nosso ministério, afirmamos a nossa desaprovação à atitude extrema do nosso irmão Dom Luiz Flávio Cappio, que provocou perplexidade e sofrimento a nós pastores e ao povo de Deus a nós confiado. Agradecemos ao querido irmão pela acolhida aos ensinamentos da doutrina de nossa Igreja Católica, que afirma ninguém ser dono de sua própria vida. Fraternalmente, o temos, bem como a todo o povo do nordeste, em nossas orações. (VIAN, 2008, p.36)

Nela fica explícita o apoio dos bispos ao projeto de transposição do governo federal e a não aprovação da atitude, considerada extrema de Dom Luiz Flávio Cappio. Segundo a nota, sua atitude trouxe perplexidade e sofrimento aos pastores da igreja e ao povo de Deus, ademais, mencionam a doutrina da Igreja Católica, para mostrar que o frei não é dono de sua vida.

Diante da polêmica do segundo jejum, no dia 13 de dezembro de 2007, o nuncio apostólico no Brasil, Dom Lorenzo Baldisseri confia ao Arcebispo de Feira de Santana Dom Itamar Vian uma carta a Dom Luís Flávio Cappio. Destarte, pede ao bispo que explique à Dom Cappio “que a decisão sobre o projeto em questão é da competência da autoridade civil”. Dom Cáprio não reagiu à postura da igreja, obedeceu ao pedido do vaticano, mas pediu naquele momento um pouco mais de tempo para interromper o jejum. Em sua carta ao povo do nordeste do Brasil ele diz:

“Mas nossa luta continua e está firmada no fundamento que a tudo sustenta: a fé no Deus da vida e na ação organizada dos pobres. Nossa luta maior é garantir a vida do rio São Francisco e de seu povo, garantir acesso à água e ao verdadeiro desenvolvimento para o conjunto das populações de todo o semi-árido, não só uma parte dele. Isso vale uma vida e estou feliz por me dedicar a esta causa, como parte de minha entrega ao Deus da Vida, à Água Viva que é Jesus e que se dá àqueles que vivem massacrados pelas estruturas que geram a opressão e a morte.” (VIAN, 2008, p.72)

“Ouvi com profundo respeito o apelo de meus familiares, amigos e das irmãs e irmãos de luta que me acompanham e que sempre me quiseram vivo e lutando pela vida. Lutando contra a destruição de nossa biodiversidade, de nossos rios, de nossa gente e contra a arrogância dos que querem transformar tudo em mercadoria e moeda de troca. Neste grande mutirão formado a partir de Sobradinho, vivemos um momento ímpar de intensa comunhão e exercício de solidariedade.” (VIAN, 2008, p.73)

3. O PROFETA

Ao analisarmos a postura de Dom Cappio, torna-se fundamental recorrermos primeiramente à análise do profeta segundo os estudos de Max Weber:

Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. (...) O decisivo para nós é a vocação “pessoal”. Esta é que distingue o profeta do sacerdote.

Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma.(WEBER, 1994, p. 294)

A figura do profeta para Weber é como um carismático solitário, que heroicamente luta contra a opressão, possui igualmente, um carisma único e pessoal, cativante e eloquente revelando seus dons, suas visões e audições e sua principal virtude: anunciar um novo caminho religioso. Esse pode fazer nascer uma nova religião com bases éticas e morais enraizadas simbolicamente no âmago de cada leigo. Assim, na concepção de Weber, ao aspirar esta nova moral o crente vai manifestar um comportamento diferente do anterior.

O profeta na visão de Max Weber foi alvo de críticas por parte de Pierre Bourdieu, que apontou o profeta não como um homem de características excepcionais, mas como um intérprete ou porta-voz de uma situação específica e extraordinária. Em Bourdieu, o profeta é um homem ligado às situações sociais que carecem de seus dons pessoais, que não são nada extraordinários, mas intimamente ligados a um campo religioso específico. Essa dependência garante a sua atuação carismática no meio em que vive. Bourdieu quer mostrar que o profeta só possui dons porque o meio na qual está inserido favorece sua atuação, além de lhe conferir legitimidade, pois o carisma do profeta corresponde aos anseios e demandas de um determinado grupo ou povo. Pierre Bourdieu, ao reler Weber, analisa o profeta inserido num determinado contexto social. Para ele o profeta não é mais um indivíduo com dons extraordinários, mas aquele que faz parte de um contexto extraordinário. No entanto, cabe ressaltar que o profeta não é igual aos outros participantes de uma situação extraordinária, ele se destaca pelo seu caráter intelectual, pela capacidade de elaboração de um discurso ou uma linguagem que até o presente momento encontrava-se em seu estado bruto, pouco estruturada, não formulada e implícita, mas que foi lapidada pelo profeta e canalizada para fins específicos. Bourdieu aponta para a origem social do sentido religioso de um grupo que será manuseado pelo profeta em função de uma verdadeira criação religiosa a partir dos sentimentos e palavras pouco estruturadas. Fica evidente que o êxito do profeta encontra-se no manejo de um capital religioso, manejo esse, que outra pessoa comum inserida no mesmo contexto não conseguiria realizar com sucesso.

Enfim, segundo Bourdieu, o extraordinário não é o profeta, mas a situação. O profeta é aquele, cujo carisma e o comportamento religioso se orientam de acordo com as necessidades implícitas, reais e não formuladas de um grupo, sociedade, povo ou comunidade específica. Destarte, ele arrebanha um grupo de pessoas por causa de sua capacidade intelectual de domínio do capital religioso. Ademais, o profeta surge num meio social conflituoso, marcado pela heterogeneidade de valores que se chocam, pois aí ele se apresenta como defensor de um discurso, cuja legitimidade é adquirida a partir da identificação de sua linguagem com uma situação extraordinária.

Nessa perspectiva, o carisma do profeta fica subordinado a um campo religioso marcado por movimentações e situações que favorecem a sua atuação de porta-voz ou interprete de determinadas situações. Então, fica evidente que a crise estabelecida numa determinada ordem é um campo fecundo para a atuação do profeta.

3.1 A ORDEM

As instâncias religiosas podem criar, mobilizar e fomentar autoridade e força temporal, desde que haja uma correspondência com o leigo. A igreja é a instituição mantenedora da ordem política e simbólica. Ela assegura as divisões simbólicas, na medida em que gera e implanta esquemas de percepção, pensamento e ação que ligam às estruturas políticas. De acordo com Pierre Bourdieu, o simbólico é o conjunto de valores e preceitos inculcados no pensamento humano, que termina desembocando na sociedade, ademais, ele está em função do político, portanto o político depende da atuação eficaz do poder simbólico no intuito de se manter uma ordem ou “naturalização” das coisas. Assim, a igreja impõe, inculca e desenvolve o significado simbólico, gerando esquemas de pensamento. Sem embargos, utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com a intenção de reforçar ou criar uma crença coletiva que tenha também uma eficácia política. A igreja procura através da eficácia de seus rituais e crenças combater

qualquer ato de subversão que ameace a ordem política e simbólica estabelecida. Assim, “Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica”. (BOURDIEU, 1992, pag.70)

A igreja, através de uma filosofia emanacionista gera estruturas cosmológicas e eclesiásticas. De acordo com Bourdieu, o universo é o resultado de uma degradação hierárquica simbólica que será refletida na vida terrena de cada indivíduo. Destarte, a igreja tem a função de inculcar uma hierarquia celeste e implantar uma hierarquia eclesiástica interna, totalmente correspondente com a hierarquia cosmológica. Então, tem-se a seguinte estrutura celestial e eclesiástica: Papa, cardeais, arcebispos, bispos, baixo clero, imperador, príncipes, duques e outros vassalos presentes na vida terrena, em paralelo com uma ordem cósmica estabelecida por Deus, anjos, o homem e natureza. O simbolismo inculcado é perpetuado e estendido pela igreja até o mundo social e tende a se tornar mais forte com a tendência do homem em absolutizar o relativo e o diferente, assim, tal ordem fica inalterável, devido sua perfeita correspondência entre o mundo real e abstrato. Portanto, na medida em que há uma correspondência perfeita entre o universo cosmológico com o eclesiástico isto tende também a se estender para o social. Destarte, o pensamento humano sente a necessidade de fazer uma analogia da hierarquia religiosa com as diferentes ordens reais do mundo político, social e cultural, busca então, a correspondência dessa hierarquia cosmológica com seu mundo.

Cabe ressaltar que o simbólico está em função do político e não em função de uma correspondência unicamente mística. O simbólico busca uma eficácia real, portanto, a função social da ordem simbólica é absolutizar o relativo, legitimar o arbitrário, inculcar uma educação explícita e implícita e unificar as pluralidades da ordem política. Não obstante, seguir e pensar segundo tais preceitos é assegurar uma sociedade contra qualquer ato de revolta ou insurreição que sacuda a ordem estabelecida. Essa absolutização é feita através do ritual, da crença, do dogma e da liturgia, reforçada pela correspondência lógica do pensamento humano e também pela imposição de um pensamento hierárquico. Não obstante, os rituais devem ser observados para salvaguardar a ordem cósmica e hierárquica da igreja, como também garantir a sobrevivência e proteção contra uma catástrofe ambiental ou uma sublevação política.

A religião busca dar continuidade as relações fundamentais da ordem social. Ela faz com que a idéia de transgressão seja transmutada e se torne impensável. A capacidade de inculcar os limites, gerar respeito e obediência à hierarquia, delimitar o espaço e a posição de cada um no universo cósmico e social através do disfarces ritualísticos, comportamentos formais e regras morais, reflete a eficácia do poder simbólico desempenhado pela religião na capacidade de evitar o ato de subversão ou revolução através da implantação de uma ordem cósmica em total consonância com a ordem política e social. Está também na capacidade de transformar o plural, o relativo e o diferente em único, absoluto e universal. Portanto, a igreja impõe de forma arbitrária uma ordem arbitrária, no intuito de obter legitimidade, reconhecimento daquilo que é caracterizado como correto, e o não reconhecimento ou desconhecimento daquilo que gera a transgressão. Ela controla aquilo que o ser humano deve pensar e aquilo que deve esquecer ou jamais conhecer. Assim instaura-se um processo de “naturalização” das coisas, o que garantirá a ordem social.

No campo religioso a igreja é investida do poder simbólico, capaz de gerar um processo de interiorização forte e enraizado numa tradição que remonta a origem do mundo e também a origem cósmica. Destarte, para que ela continue sendo portadora de uma poder simbólico tem que exercer a função de mantenedora da ordem simbólica, para que esse poder se auto-sustente. O poder é conseguido quando há uma correspondência de sua doutrina com o leigo. Neste sentido, por ser portadora da ordem simbólica, a igreja contribui para a manutenção e reforço não só da ordem simbólica mas também da ordem política.

Ao contribuir para a conservação da ordem religiosa, a igreja contribui para a conservação da ordem política, pois a homologia estabelecida faz com que as classes sociais estejam bem distribuídas no campo do poder e na estrutura das relações. Assim a igreja mantém certa ordem, reforça o poder das classes dominantes, a divisão do trabalho e evita atos de subversão.

3.2 CRISE: PALCO DE ATUAÇÃO DO PROFETA

A complementaridade entre a ordem política e a religiosa não elimina a tensão existente entre o poder político e o poder religioso. Esses poderes podem entrar em competição, no entanto, há momentos em que essas duas instâncias entram em acordo, podendo ocorrer até mesmo uma subordinação de uma das partes. Neste sentido, o elemento gerador da crise é uma situação inovadora que será agravada pela função simbólica da profecia. Através do profeta, a crise quebra a aliança conciliadora entre o poder político e religioso. São nos períodos de crise que povos, sociedades inteiras e classes se encontram mergulhadas em profundas transformações de caráter social, econômica, política, cultural e ambiental. As presentes transformações abalam ao ponto de fazerem desmoronar tradições e sistemas simbólicos que até aquele momento forneciam as orientações para a vida humana.

Segundo Weber, o poder carismático do profeta é oriundo de uma situação exterior, cuja linguagem religiosa nunca foi dita antes, mesmo que remonta a uma tradição antiga, mas se apresenta de maneira inovadora. Também pode ter sua origem na excitação a um grupo a partir de sua posição extraordinária. Para Marcel Mauss, as situações de crise são aquelas marcadas por guerra, fome, catástrofe ambiental, extrema desigualdade donde emerge o profeta com seu discurso herege. Esse mesmo, está intimamente atrelado a uma situação catastrófica, pode ser uma guerra, um choque ou um conflito. Sem embargos, o pluralismo e o sincretismo religioso, também são elementos propulsores de novas idéias, novos comportamentos, e portadores do potencial revolucionário.

Nesse sentido a força, a coerência particular, a disposição ética ou política do profeta já estavam presentes, mas, “em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários”. (BOURDIEU, 1992, pag.74). Assim, o profeta é “um homem que surge de uma situação extraordinária”, ele é o produto de sua própria história e ao mesmo tempo o agente histórico.

Contudo, são nos momentos de crise que um povo, preocupado em transformar a si mesmo e sua realidade, evocam o passado com sua tradição, seus costumes, no intuito de se instaurar uma revolução através do resgate da tradição religiosa. Destarte, o profeta é quem liga os esquemas do passado com a nova realidade pertinente.

3.3 A ATUAÇÃO DO PROFETA

O caráter revolucionário do profeta consiste na capacidade de formular e pensar aquilo que a religião afastou, excluiu, transmutou, e jogou além da fronteira do permitido; na audácia de dar voz ao inominável, ao impensado e ao não formulado. O profeta ultrapassa então a fronteira do legal, do pensado e do permitido. Não obstante, ele busca seu capital inicial, além da fronteira do permitido e traz para o espaço legal os novos significados simbólicos, que permitirá arrebanhar um grupo de fiéis, na estrutura do campo religioso e na estrutura das relações de classe. Portanto, o impensável no campo religioso,

é o capital inicial que permite ao profeta exercer uma ação de mobilização sobre uma fração suficientemente poderosa dos leigos, simbolizando por seu discurso e por sua conduta extraordinários o que os sistemas simbólicos ordinários são estruturalmente incapazes de exprimir, em especial no caso das situações extraordinárias. (BOURDIEU, pag.73)

O profeta exprime o que para igreja é impossível exprimir, pois seria auto-destrutivo e afetaria seu poder institucional ao ponto de desregular a ordem política existente, ademais, geraria conflitos e ameaçaria sua legitimação religiosa. O êxito do profeta ocorre porque ele pensa além dos limites da igreja, caso pensasse entre os muros da instituição seria mais uma voz ordinária, um funcionário ou sacerdote. O profeta surge em momentos de crise, quando o estabelecido é questionado, quando se pensa o impensável e quando a instituição religiosa não mais apresenta um futuro seguro.

O profeta é aquele que rejeita a autoridade religiosa, mais ainda ele se propõem a combater essa autoridade, por isso é um personagem subversivo e até mesmo considerado herege. Assim, cabe ressaltar:

O caráter revolucionário está na capacidade de realizar através de uma pessoa e de seu discurso, o encontro de um significante e de um significado que lhe era existente mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem. (BOURDIEU, pag.75)

O discurso profético pode remontar a uma tradição antiga, mas, ele é num determinado presente inovador. O profeta apresenta a linguagem da crise e não a linguagem ordinária, essa última ele a critica. O profeta apresenta uma linguagem que vem renovar e criticar a oficial. Pretende reconduzir o povo a uma transparente experiência religiosa. A atividade profética é provocante e ameaçadora porque apresenta um futuro escatológico, destrona do lugar aqueles que eram até o presente momento responsáveis pela perpetuação de um tempo cíclico marcado por rituais e papéis religiosos de uma ordem. Sua luta é contra as Topologias cosmológicas existentes, que são também, topologias políticas “naturalizadas”. Portanto, para se quebrar a estrutura política de poder, é necessária primeiramente uma revolução simbólica e isto ocorre a partir do papel desempenhado pelo profeta.

Neste sentido, a revolução simbólica vem junto com a revolução política. A revolução política só pode ocorrer caso haja primeiramente uma revolução simbólica. É a revolução simbólica que prepara o terreno para uma linguagem política assertiva. A revolução simbólica é que gera as condições subjetivas para a elaboração de um novo significado diante da crise. A revolução simbólica é a revolução da consciência de si do homem, mais ainda é a revolução do pensamento humano através do religioso. Neste sentido é o profeta quem pode possibilitar ao homem os meios para pensar a si mesmo em sua íntima verdade, pensar o que era considerado impensável e inominável e apresentar uma linguagem adequada que transforme uma realidade e as próprias pessoas. É uma transformação não somente do homem abstrato, mas do ser social.

O profeta é quem possibilita o homem de pensar a si mesmo, de se encontrar através de uma experiência religiosa nova, polemica e ameaçadora. Essa experiência pode levar a transformações sociais e materiais numa sociedade através da religião. A revolução simbólica representa a destruição de uma concepção de si do homem e da sociedade e a instauração de uma nova ordem simbólica e política.

4. CONCLUSÃO

A polêmica da transposição apresenta desafios teóricos, primeiramente, o problema da relação entre religião e meio ambiente. Em segundo lugar, coloca o problema da diversidade dos espaços onde nasce a consciência ambiental com suas singularidades culturais, seus saberes acumulados por povos, tribos e demais sociedades sobre o meio ambiente, sua relação com o espaço geográfico local, com a colheita, a pesca, as formas de organização, a vivência e a reprodução de seu povo. Em terceiro, aponta para os movimentos que surgem em defesa da natureza, cuja consciência é marcada por um conjunto de idéias que envolvem política, religião, ecologia e que fomentam ações de diversos gêneros. Em quarto, faz emergir a figura do profeta, a mola propulsora, o elo entre a revolução simbólica e política

É no plural cenário do mundo contemporâneo, com suas condições diversas, seus distintos lugares e diferentes governos, que vários povos começam a perceber a terra como uma morada comum. Por isso é importante detectar as “pontas dos icebergs” que surgem para perceber com mais clareza a existência de uma consciência ambiental que se faz universal. Determinados fatos locais, nacionais ou regionais, podem apontar para algo universal, na medida em que (re) significa o seu singular e ao mesmo tempo corresponde com o tipo de consciência que se desenvolve com o processo de globalização. Não obstante, muitas pessoas passam a reconhecer que todos os elementos que compõem o planeta, dizem respeito a todos e por isso se integram a movimentos sociais em defesa de nichos ecológicos, reivindicam medidas de proteção à fauna e flora, estimulam publicações, cursos e palestras que envolvem o tema ecologia. No mundo globalizado o meio ambiente ganha um novo contorno, o religioso.

O comportamento religioso de Dom Cappio se orienta para uma finalidade clara e objetiva: salvar o rio São Francisco. Por isso não se trata de um fanático ou fundamentalista. O

bispo é economista e durante sua peregrinação entre os anos de 1993 e 1994, da nascente à foz, fez um levantamento técnico do rio.

A defesa do meio ambiente por esse líder religioso pautou-se em oração e entrega humana em prol de algo que considera maior, a vida do Rio e a vida daqueles que necessitam do Rio. Em virtude de sua postura radical trouxe polêmica e desencadeou uma avalanche de debates e artigos envolvendo religião, política e meio ambiente. Ademais, sua postura aponta para uma nova relação entre o meio ambiente e o cristianismo. Seu caráter revolucionário põe em dúvida o papel do catolicismo em relação ao meio ambiente e também a atual política de desenvolvimento.

Podemos ver na postura de Dom Cappio o objetivo de proteger o rio e o povo que vive próximo a ele. Neste sentido não importa o jejum e a oração em si, mas a destinação desses atos para fins políticos.

Dom Cappio é evocado porque sua postura levanta um questionamento sobre o papel da religião frente ao meio ambiente. Com ele vieram vários movimentos, grupos, tribos, técnicos, artistas, políticos, líderes religiosos e a população, todos se sensibilizaram com a causa do bispo. Assim, sua atividade religiosa assumiu um novo contorno, o político. Sua posição não somente é a de um bispo que pastoreia o seu povo, mas também que se preocupa com o meio ambiente. Sua postura envolveu a dimensão (eco)espiritual da vida que refletiu na Igreja, na política e no meio ambiente. A postura do bispo da Barra fez ouvir sua voz nos meios de comunicação, nas academias, na igreja, na política e nos movimentos sociais e religiosos. Dom Itamar Vian reflete sobre essa atitude:

Diante dessa realidade, o jejum de Dom frei Luiz Flávio Cappio soou como um sino conclamando o mundo inteiro ao grande encontro com meio ambiente. Não é somente a transposição de águas do rio São Francisco que está em jogo, mas o equilíbrio ambiental todo. (VIAN, 2008, p.9)

Assim, a partir desse fato é necessário entender a consciência que motivou tal atitude, como também verificar a possível emergência de um novo paradigma pautado numa espiritualidade de relação, interação, respeito e equilíbrio do ser humano com a natureza, provavelmente uma concepção (eco)espiritual.

Por fim, essa comunicação é o início de um estudo que procura além de analisar os documentos que surgiram na efervescência da situação, compreender e expor as idéias, os sentimentos, e as mensagens que expressam algo de novo na relação entre religião, ser humano e meio ambiente.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter L.; LUCKMAM, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno; trad. Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BERGER, Peter L. O dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: ISER, n. 01, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. CHAMBOREDON, Jean-Claude. PASSERON, Jean-Claude. A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil hoje. Estudos Avançados. São Paulo: USP, n.52, 2004.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres, Secularização e Reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica: ANPOCS, n. 56, 2003.
- CAPPIO, Luís Flávio e outros: Rio São Francisco- *Uma caminhada entre vida e morte*, 2a Edição, Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- CODEVASF. Cadastro dos levantamentos básicos da Bacia do São Francisco. Ministério do Interior. 67 p. ill... Rio de Janeiro, 1982.
- COELHO, Marcos A. Tavares. Os descaminhos do São Francisco. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação – Fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: Quieroz Editor Ltda, 1979.
- ELIADE, Mircea. *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. SP: M.Fontes, 1991.
- _____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectivas, 1994. (Debates)
- _____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GIUMBELLI, Emerson. *Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios*. Estudos Avançados. São Paulo: USP, n. 52, 2004.
- HISSA; C.E. *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. BH: UFMG, 2008.
- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. 6 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- MARIZ, Cecília L. *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n. 01, 2001.
- MARQUES, Juracy. *Frei Luiz: um dom da natureza. Memórias afetivas de seu jejum em Sobradinho*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2008.
- NOVAES, Manoel. *Memórias do São Francisco*, CODEVASF, 1989
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PIERSON, DONALD. *O Homem no Vale do São Francisco*, SUVALE, 1972.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” *O declínio das religiões tradicionais no censo 2000*. Estudos Avançados. São Paulo: USP, n.52, 2004.
- ROCHA, Geraldo. *O Rio S. Francisco - Fator Precípua da Existência do Brasil*, 1940.
- ROCHMAN, Alexandre Ratner. *Globalização: uma introdução*. São Paulo: Desatino, 2003.
- SANCHIS, Pierre. *Religiões, religião...alguns problemas do sincretismo religioso brasileiro*. In: Fiéis & Cidadãos. *Percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- TELES DA SILVA, Solange. *Políticas públicas e estratégias de sustentabilidade urbana*. In: Hiléia, *Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, n. 1, ago-dez, 2003.
- VIAN, Dom Itamar (ORG). *Uma vida pela vida: o jejum de dom Frei Luiz Flávio Cappio, OFM em defesa do Rio São Francisco e de seu povo*. Porto alegre, ESTEF, 2008.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1999 p. 279 – 310.
- _____. *Ensaio de sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

Pós modernidade e pentecostalismo no Brasil Atual

Ana Maria Tepedino¹⁷³⁷

Introdução-

Dentro das grandes transformações sociais que ocorreram no século XX interessa-nos olhar para o campo religioso brasileiro, que apresentou uma mudança radical e tentar descobrir quem se articula melhor com a pós modernidade..

Há aproximadamente 30 anos um fenômeno religioso diferente começou a obter notoriedade, e a ter visibilidade nacional: o Pentecostalismo protestante e católico¹⁷³⁸. Centenas de milhares de pessoas se convertiam, deixando as igrejas do protestantismo histórico, do catolicismo popular, do candomblé. De início, sua influência era sobre o quadro religioso apenas, mas como veremos, aos poucos esta influência desliza também para o aspecto social e político. Embora já esteja completando 100 anos, pois Louis Francescon, italiano vindo dos USA funda no Bras, em São Paulo, em 1910 a Congregação Cristã do Brasil e Berg e Vingren em 1911 fundam em Belém do Pará a Assembleia de Deus, (que se transformou na maior igreja depois da Católica); mais recentemente lograram atingir uma grande massa de gente, tornando-se um fenômeno não só brasileiro, mas que está acontecendo a nível mundial.¹⁷³⁹ A expansão rápida do pentecostalismo é provavelmente o fenômeno religioso mais importante no cenário religioso brasileiro e talvez latino americano.

A questão que me preocupa é a seguinte: será o Pentecostalismo uma forma de religião para a pós modernidade? Como é que uma gente que não tem nada, adere a uma religião que tira o que ela tem? Como se explica isso?

Para colocar nosso contexto epocal, nesta reflexão apresento flashes do pensamento de dois sociólogos, um ateu Michel Maffesoli e uma católica Danielle Hervieu Leger.

Apresento um rápido histórico sobre o pentecostalismo, para me fixar em pontos que considero importantes; refletir sobre Emocionalidade e Racionalidade, o sentido mágico da vida e a transformação do imaginário pentecostal.

1- O quadro pós moderno:

Estamos vivendo num mundo em gestação, uma mudança de época, que traz consigo um novo paradigma, um novo mercado simbólico, uma nova forma de pensar: o ratiovitalismo, ou seja, uma razão alargada por outras dimensões humanas como a sensibilidade, o imaginário, o senso comum. Apesar das críticas- de que estamos vivendo um grande individualismo-, por outro lado, ocorre uma sinergia que provoca a proximidade. Valorizam-se experiências concretas da vida cotidiana de homens e mulheres comuns, com suas dores, sofrimentos, problemas, e pequenas alegrias. O que é comum a todos é a experiência, a ligação emocional, a fusão que cria a união, a empatia, a simpatia. O grupo, “as tribos”¹⁷⁴⁰ se articulam por interesses comuns, por afeição, para se proteger nas grandes cidades. Encontram-se em determinados lugares específicos que criam elos entre elas. Enfatiza-se sobretudo a relacionalidade. A razão moderna valorizava a unidade, a pós moderna valoriza a unicidade: o ajustamento de elementos diversos: donde, o

¹⁷³⁷ PUC-Rio.

¹⁷³⁸ CF. A. ANTONIAZZI ET alii, *Nem Anjos nem demônios, interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1996, prólogo

¹⁷³⁹ Cf. W. HOLLENWEGER, *El pentecostalismo, historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

¹⁷⁴⁰ Cf. M. MAFFESOLI, *O tempo das tribos; o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*, Rio de Janeiro, Forense, 2006.

pluralismo, a multiculturalidade: o princípio vital da multiplicidade.¹⁷⁴¹ Neste rápido quadro nota-se que M. Maffesoli afirma uma nova forma de viver.

Danielle Hervieu Leger apresenta uma nova forma de viver a religião, entendida como forma de entender o elo social¹⁷⁴². Segundo esta autora, existe hoje, um grande supermercado religioso, uma busca da cura, um bricolage de crenças onde cada um pode escolher a sua, e em consequência, a religião torna-se uma opção, não existindo mais a herança religiosa, quando os pais passavam para os filhos-as sua fé. O institucional é relativizado, e surge a importância do carisma, do chefe, do guru.

Segundo esta autora, a fé é vivida de forma individualista, vertical. As crenças e a verdade são subjetivadas. O Credo é reduzido ao mínimo: “ Deus ama, Jesus salva, você pode ser curado”.¹⁷⁴³ Portanto, trata-se de uma nova economia religiosa.

Estas características poderemos encontrar no Pentecostalismo, como veremos.

2- Situando o Pentecostalismo nas margens

2.1- A experiência norte-americana

No começo do século XX um movimento chamado de “santidade” , que almejava viver “a perfeição cristã” proposta por John Wesley teve grande sucesso nos USA. Um operário negro William Seymour assistia um culto na escola bíblica de Topeka, sob a direção do pastor branco Charles Parham. Seymour tinha que permanecer do lado de fora, na varanda, portanto nas margens, porque era negro e não lhe era permitido entrar. De repente, ele foi tomado por uma experiência espiritual que o envolveu por inteiro e ele se sentiu transformado. Então, começa a falar desta novidade em Los Angeles, na época, uma cidade de grande efervescência religiosa. Na rua Azusa 312 (nome pelo qual é conhecido o movimento) apresenta uma mensagem que iria revolucionar a maneira de viver a fé, sobretudo, dos homens e mulheres negros e pobres dos USA. Esta experiência seria chamada de Pentecostalismo, experiência do Batismo no Espírito Santo, evocando as primeiras manifestações dos carismas da igreja primitiva (cf At 2,1-12). Ser curados das doenças, falar em línguas estranhas (glossolalia), ter coragem de aceitar Jesus Cristo, anunciá-lo e testemunhá-lo. O fiel estabelecia uma comunicação direta com Deus através do Espírito, de uma maneira fortemente emocional, que provocava extases nas pessoas, que se sentiam completamente transformadas.

Este movimento de reavivamento da fé , para vivê-la em santidade, provocava que os fiéis se acreditassem num novo estágio do cristianismo. Igrejas históricas como a congregacional, as batistas, a presbiteriana, e as metodistas participavam desta vivência. Surgem as missões voluntárias, as sociedades domésticas, organizadas pelas mulheres, onde se ajudavam as pessoas a fazer a experiência dos carismas do Espírito. O movimento teve muito sucesso entre a população negra, pobre e as mulheres dos USA.

R. Niebhr¹⁷⁴⁴ a considera a comunidade eclesial dos “deserdados”, aludindo ao protestantismo das classes sem cultura e economicamente expropriadas.

2.2-A experiência brasileira

Alguns autores¹⁷⁴⁵ afirmam que havia um fosso enorme deixado pelo catolicismo popular e pelo protestantismo histórico em relação aos interesses, e, às necessidades das classes populares. Este

¹⁷⁴¹ Cf. idem, *Notas sobre a pós modernidade, o lugar faz o elo*, Rio de Janeiro, Atlântica, 2004.

¹⁷⁴² Cf. D. HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes ou La question des sectes*, Paris, Calman- Lévy, 2001

¹⁷⁴³ Cf. id. *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Cerf, 2008

¹⁷⁴⁴ R. NIEBUHR, *As origens das denominações cristãs*, São Paulo, ASTE, 1992

¹⁷⁴⁵ Cf. A. ANTONIAZZI, *Nem anjos nem demônios*, Op. Cit, p.

espaço o pentecostalismo ocupou, motivado por um ardor religioso de salvar as almas das pessoas pobres¹⁷⁴⁶. Trata-se de uma religião que exprimia as dores, as necessidades, os sonhos, e os desafios destes deserdados. A evangelização dos pobres não significava a conquista do outro, a adesão religiosa do diferente, mas a conversão de si mesmo, no seu próprio espaço, que também era o mesmo dos pastores, que pertenciam ao mesmo mundo social. Não havia necessidade de uma “opção pelos pobres” como fez a Igreja Católica na Conferência de Medellín, Puebla, Santo Domingo; porque havia uma co-naturalidade entre pastores, fiéis e o mundo em que viviam¹⁷⁴⁷. A multidão acorria aos milhares desde a pobreza e as periferias urbanas. Espalhava-se com grande sucesso e de forma espontânea, numa evangelização boca a boca.

O Pentecostalismo está celebrando 100 anos de presença no Brasil. Em 1910 Louis Francescon, italiano que passou pelos USA chega a São Paulo e funda a Congregação Cristã do Brasil, e em 1911 Gunnar Vingren e Daniel Berg, suecos, fundam em Belém do Pará a Assembléia de Deus e começam a pregar esta nova maneira de viver a fé, que se espalha tão facilmente pelo povo dos pobres.¹⁷⁴⁸ Poderíamos afirmar que são as “comunidades emocionais” das quais falava Max Weber, retomado por D. H. Leger. O ponto de partida era a experiência do Espírito Santo, que ocorria depois que o fiel “aceitasse o Sr. Jesus como Senhor de sua vida e seu Salvador”, o que provocava uma explosão barulhenta de alegria, de louvor, de falar em línguas estranhas, que aconteciam sem muita institucionalização numa relação direta entre Deus e o fiel, o que era uma forma diferente de vida eclesial, (que sempre havia sido mediada pela autoridade religiosa, pastor ou sacerdote), que mudava a maneira de ser do religioso pobre, que nunca havia falado na igreja; e desta maneira, descobria no pentecostalismo uma forma alternativa de viver e expressar sua fé. Na relação com o sagrado, o pobre, aquele que não tinha o menor poder na sociedade encontra, nesta experiência do divino, uma singular integração, uma capacidade de agir, uma continuação da manifestação de Deus no cotidiano¹⁷⁴⁹ daqueles que sofrem. O “êxtase” começa a ser vivido como experiência regular e cotidiana, modificando a racionalidade da prática religiosa.¹⁷⁵⁰

Para a sociologia o pentecostalismo é um fenômeno “sobre o natural” pois, transforma a vida concreta de milhares de pessoas, e não um fenômeno “sobrenatural”.

A história do pentecostalismo no Brasil passa por várias fases de acordo com o momento cultural do país, e sua inserção no meio social. P. Freston e F.C.Rolim afirmam a existência de três ondas:

1. A primeira onda, da fundação do movimento em 1910 até os anos 1950-60-, incorporação da novidade espiritual e proselitismo; contato com as manifestações do Espírito Santo e as experiências extraordinárias e miraculosas.
2. A segunda onda, a partir dos anos 60 quando o campo religioso se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grupos aparecem: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) E Deus é Amor (1962). A urbanização e a sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal. A preocupação principal é com relação à prestação de serviços; a cura das enfermidades e os

¹⁷⁴⁶

Cf. P. FRESTON “ Breve história do pentecostalismo brasileiro” in id. P.67-100; cf. tb. F.C.ROLIM, “Pentecotisme et société au Brésil “ in *Social Compass XXVI/2-3, 1979.*

¹⁷⁴⁷

Cf. A. Carneiro de Souza, *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*, Viçosa, MG. P.24; Cf tb A. CORTEN, *Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1996.

¹⁷⁴⁸

Cf P. FRESTON art cit.

¹⁷⁴⁹

CF. R.SHAULL & W. CESAR, *Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs. Promessas e desafios*. Petrópolis, Vozes, 1999.

¹⁷⁵⁰

A diferença entre o êxtase pentecostal e o do candomblé é que este acontece no ritual e depois termina. No pentecostalismo continua a manifestação de Deus na vida concreta do dia-a-dia.

exorcismos, pois a crença no poder de Deus, a experiência do Espírito Santo empodera e eleva a auto-estima das pessoas quebradas pelas doenças, pelos problemas profissionais e familiares, pelo álcool e pelas drogas e os liberta da pobreza, da miséria, das doenças, que são consideradas opressão diabólica. O diabo é quem provoca os problemas na vida das pessoas e nas relações familiares e sociais. Esta fase também apresenta uma preocupação com a sistematização dos saberes, para poder dar sentido às manifestações sobrenaturais, e poder traduzir a experiência aos outros, assim como situar a experiência pentecostal dentro do campo religioso cristão. Percebe-se pois, um deslizamento no imaginário com relação à fase anterior, fase na qual os fiéis entendiam as igrejas como espaços de inversão da realidade do mundo. Eles que na realidade social experimentavam uma vida difícil, sofrida; nas igrejas, se “os eleitos de Deus”¹⁷⁵¹. Também valorizavam uma escatologia da Parusia, e aguardavam com ansiedade a 2ª vinda de Cristo. A experiência vivida tem que ser comunicada não mais só no tu-a-tu, mas, também através de escritos, de modo a atingir mais gente. Começa-se também, nestas novas igrejas a utilizar o rádio, como meio de evangelização. Desta forma, estava sendo dado um passo na direção dos setores mais esclarecidos intelectualmente. Era uma estratégia para ocupar um espaço necessário ao crescimento da igreja e à consolidação da doutrina.

3. Finalmente a 3ª onda começa nos anos 1970, mas se visibiliza nos 80, época de mudança no setor da comunicação social, do esgotamento do “milagre econômico” levado adiante pela ditadura, e começa a abertura política. Começa a ser utilizada a mídia eletrônica e um novo modelo eclesial emerge, com cultos diários em lugares de grande visibilidade: templos em cinemas, restaurantes, construções específicas. Trazem uma inovação com a incorporação de um status social e uma grande mudança litúrgica, teológica, moral, social e política. Novo deslizamento no imaginário: enquanto que nas fases anteriores vigorava a moral calvinista “trabalhar e poupar” (de acordo com Max Weber), agora de acordo com o “espírito do tempo” trata-se de buscar a prosperidade material para poder participar da lógica do mercado. Ocorre uma articulação entre a sociedade de consumo (sistema neo-liberal) e a religião, que se chamará Teologia da prosperidade. Isto vai provocar, também, uma grande mudança na ética: de uma moral rigorosa e austera passa-se a uma de lassidão de costumes.

Com relação à corporeidade o imaginário muda; na 1ª. onda o corpo e resguardado como um templo, inclusive as roupas das mulheres são fechadas, compridas, bem tradicionais; na 2ª. onda o corpo precisa ser curado; na 3ª. o corpo deve ser fruído, enfatiza-se o bem estar físico, a moda, a malhação, a expressão corporal, a dança.

¹⁷⁵¹ Cf. F.C.ROLIM, *O que é Pentecostalismo*, São Paulo, Brasiliense, 1982; cf. Tb. R. R. NOVAES, *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Rio de Janeiro, ISER-Marca Zero, 1985

Enquanto nas fases anteriores os pastores eram alguém do próprio meio dos fiéis, agora a situação muda, são especialistas com estudos específicos. Os marginalizados, encontram na experiência do Espírito a força e coragem para enfrentar a dureza da vida, mas, as experiências são mediadas pelos “especialistas, que se auto-denominam bispos” e não basta fazer a experiência é preciso vê-la exposta na televisão. Isto atrai pessoas, e os cultos monumentais são concorridos e presenciados por muitas pessoas, que não são fiéis.

As expressões mais importantes desta fase, são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e a Igreja Internacional da Graça (1980). Outra transformação importante: anteriormente, detestavam a política; mas pouco-a-pouco, começam a apoiar candidatos a postos eletivos, que lhes traga algum benefício, como também apresentam candidatos próprios e até criam um partido político. Em geral, têm posições politicamente conservadoras.

Estas fases não devem ser vistas como realidades isoladas e separadas, mas como características que podem existir simultaneamente. Elas mostram uma passagem de um estado de alienação do mundo secular a um outro, de assimilação de uma consciência do funcionamento da sociedade.

3-Da ética da austeridade à ética da Teologia da Prosperidade

A partir dos anos 70 o pentecostalismo se insere nas transformações culturais e se integra numa nova conjunção mundial de normas de consumo. A mudança do imaginário conseqüente propicia a criação da teologia da Prosperidade e da ADHONEP (Associação de dirigentes de empresa do Evangelho Pleno), que se tornam a raiz deste novo horizonte pentecostal.

O pastor pentecostal da Igreja do Evangelho Pleno, Kenneth Hagin observando que entre seus fiéis os que melhoravam de vida saíam da igreja, assim como das outras igrejas pentecostais, foi o sistematizador da Teologia da Prosperidade. Teve diversas revelações espirituais, de uma nova dimensão da fé cristã: “a pobreza é uma maldição, em conseqüência do pecado. Deus não quer ninguém na pobreza”. A Teologia da Prosperidade suscitou o interesse do fiel pelas coisas do mundo, diferente do tempo em que ele só se preocupava com o além. Emerge desta perspectiva um imaginário diferente: do fiel com vocação para “ser importante socialmente”. Além do dízimo, do qual participam todas as igrejas protestantes, esta teologia tem como princípio a “oferta grão”, pela qual você oferece a Deus muito mais do que tem, o que significa que se entrega a Deus, como prova de confiança de que Ele irá recompensá-lo, e que você receberá o que deseja¹⁷⁵². Como é que uma gente que não tem nada, adere a uma religião que tira o pouco que eles têm? A emoção de sentir-se possuído por Deus, infunde no fiel a certeza de ter consigo o poder divino, e mesmo continuando pobre o promove na sua auto estima, dando um novo sentido de vida e o desejo de se entregar ao serviço de Deus na ajuda aos demais.¹⁷⁵³

4- Caminhando em direção ao centro

4.1-Racionalismo e emotividade

Quando se fala do Pentecostalismo se critica seu forte emocionalismo, o que é verdade. Isto, não quer dizer que seja irracional. Há nele um tipo de racionalidade religiosa. O fato desta religiosidade ter como centro as práticas místicas e de atribuir um grande valor ao apelo emocional não significa uma ruptura total da crença num sistema de racionalização por mais simples que possa ser.

Segundo Max Weber o princípio e realização das práticas carismáticas ou mágicas de religiosidade têm relação com algumas propostas racionais. Para a sociologia alemã toda prática

¹⁷⁵²

Cf. A CARNEIRO de SOUZA, *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*, Minas Gerais, Viçosa, 2004, p.43.

¹⁷⁵³

Cf. R. SCHAULL & W. CESAR, *Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs. Promessas e desafios*, Petrópolis, Vozes, 1999.

religiosa ou mágica é, e, primeira instância, uma ação racional porque ela é orientada pelas regras da existência. Não é possível negar uma relação entre o racional e o místico, na medida em que o místico é vivido como forma de responder aos interesses reais¹⁷⁵⁴. Confirmando esta perspectiva Michel Maffesoli afirma a experiência como ponto de partida da racionalidade, uma racionalidade diferente porque a razão é alargada pelas emoções, os sentimentos, a intuição, o senso comum, o imaginário¹⁷⁵⁵.

4.2-Fundamentos éticos do pentecostalismo

Esta ética se constrói considerando três aspectos; a noção do sagrado, a concepção da atividade de Deus e a concepção do sentido da vida.

4.2.1- A noção do Sagrado

Há uma relação entre a forma como o sagrado é percebido e as maneiras que o fiel tem de se portar diante da divindade. No pentecostalismo a relação com Deus ultrapassa os limites da adoração; o fiel crê, que ao se entregar a Deus como Senhor e salvador, passa a possuir a suprema grandeza do poder de Deus. Ele se aproxima do divino, se nutre de sua força, se considera o alto-falante de Deus, alguém que recebeu revelações sobrenaturais para anunciar, e que pode fazer coisas extraordinárias, porque é filho do Deus todo poderoso, e herdou a autoridade para curar as enfermidades, os espíritos malignos e superar todas as adversidades e obstáculos. Nas mesmas situações os católicos e protestantes históricos rezam a Deus por uma intervenção divina. Para o pentecostal tudo que altera a normalidade da vida (doenças, insucessos financeiros, depressão, desemprego, conflitos sociais) são produtos dos maus espíritos. Como existe uma comunicação estreita experimentada entre o fiel e o sagrado, ele se sente revestido da divindade, ele dá ordens em nome do sagrado, combate as forças sobrenaturais de má proveniência, exigindo que o diabo se retire.

Pode-se afirmar que um traço distintivo deste crente é a convicção de ser alguém vocacionado a realizar grandes coisas através de Deus, pois acredita que tem um poder no seu interior, que está a espera de ser libertado.

4.3-A concepção da atividade de Deus

O que Deus faz pelo indivíduo, no indivíduo, através do indivíduo recebe no pentecostalismo um acento especial, que não se encontra no protestantismo histórico. Pode-se dizer que Deus é mais ativo, dentro da ótica e da experiência pentecostal. “Meu Pai trabalha sempre... (Jo..) Deus trabalha todo o tempo, e está sempre pronto para agir. Evidentemente, se o fiel vive em dependência total em relação à divindade.

Antes de tentar compreender quem é Deus ele aprende o que Deus faz. Esta dimensão pragmática da fé cristã é uma herança tanto da “missão de serviço” característica da igreja primitiva, como da vocação sagrada ao trabalho que a Reforma pedia.

O pentecostalismo recente valoriza este pragmatismo, acrescentando a essa perspectiva teológica a da “teologia da prosperidade”, pela qual a fé no poder de Deus, unida ao trabalho, conduz ao sucesso total em todos os aspectos da vida. Assim, o pentecostalismo recente pode realizar o que o protestantismo tinha começado no século XVI com a Reforma, estabelecendo uma afinidade entre o espírito empreendedor do capitalismo (trabalhar, economizar, investir) e a economia liberal burguesa, (consumir) a partir da metade do século XX. O protestante, em geral, compreendia muito bem, as dimensões do trabalho, e da economia mas pouco de consumo. A diferença, agora, é que os fiéis começam a ter uma inclinação ao lucro financeiro e à fruição dos prazeres da vida.

¹⁷⁵⁴ Cf. ibidem p. 26

¹⁷⁵⁵ CF. M. MAFFESOLI, *Elogio à razão sensível*, Petrópolis, Vozes, 2005

Deus age constantemente, como fez no passado, então “os milagres” continuam a existir. Ele é uma presença constante, e uma presença ativa. Esta concepção de Deus trabalhador é responsável pelo ardor atribuído à vida material, pelos esforços para aperfeiçoar os líderes e para compreender o fervor das comunidades pentecostais, que se reúnem não somente para adorar, mas também, para ver Deus operar maravilhas e saem das reuniões convencidos do seu poder através de suas vidas. A compreensão do Deus que trabalha sempre foi e está presente como um fermento que faz aumentar desde o início o pentecostalismo no Brasil, e esta inspiração lhes dita uma conduta como um “povo forte e ativo”. Assim, é que estes seres marginalizados e sofridos se sentem empoderados por Deus.

4.4- O sentido mágico da vida

O vazio religioso deixado pelo catolicismo e pelo protestantismo histórico e ocupado pelo pentecostalismo está relacionado com a atribuição de um sentido mágico para a vida, isto é: uma vida que se produz no mundo sob o controle do Espírito Santo. Sob esta influência divina, o indivíduo sente segurança, sente-se protegido no presente e na eternidade, nesta vida e na outra. De acordo com esta crença na espiritualização da vida material, segundo a qual se vive por Deus, de Deus e para Deus, e para os outros; não opera uma ruptura com a vida material, com os problemas de vida social. Isto torna possível um tipo de religiosidade pela qual a vida incorpora um sentido divinamente atribuído; não são os sentidos humanos que a dirigem, mas um sentido divinamente inspirado, uma revelação. Esta leitura espiritualista do mundo se insere num corpo de doutrinas que operam o re-encantamento do mundo. No Brasil o desencantamento do mundo não atingiu os pobres, ao contrário, estes fazem a experiência do sagrado em suas vidas cotidianas, e o exprimem através da emocionalidade, (o extraordinário) e pela vida cotidiana (o ordinário).

Esta situação seduziu centenas de milhares de pessoas¹⁷⁵⁶. Este traço de atenção à vida cotidiana, à experiência concreta de mulheres e homens também aproxima das categorias da pós modernidade¹⁷⁵⁷. Edgar Morin¹⁷⁵⁸ afirma que a ascensão da magia ocupou o vazio deixado pela civilização moderna, com o retorno do arcaísmo nos nossos dias, que também é a opinião de Maffesoli¹⁷⁵⁹.

Preservando suas características próprias através de todas as fases: glossolalia, profecia, curas, exorcismos, ardor proselitista, o pentecostalismo mudou seu imaginário e suas atitudes com relação à sociedade. No passado se afastava dos valores mundanos, hoje, experimenta os dons espirituais e o sucesso material¹⁷⁶⁰. O poder de Deus se expressa através do sucesso financeiro.

CONCLUSÃO

Por estas reflexões percebe-se as transformações no Pentecostalismo brasileiro e o papel do imaginário como dinamismo organizador e fator de homogeneidade na representação¹⁷⁶¹. Neste sentido, podemos falar de uma fabricação continuada da crença.¹⁷⁶² Para se afirmar no mundo pós moderno as transições religiosas representam uma evolução de aculturação interna, para

¹⁷⁵⁶ CF. D.HERVIEU LEGER “Renouveaux émotionnels contemporains” in F. CHAMPION & D. HERVIEU-LEGER (eds) *De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p.217-248.

¹⁷⁵⁷ Cf. M. MAFFESOLI, *La contemplation du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996

¹⁷⁵⁸ Cf. E. MORIN, *Cultura de massas no século XX*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1969

¹⁷⁵⁹ CF. M. MAFFESOLI, *O tempo das tribos*, op. Cit.

¹⁷⁶⁰ Cf. A. CARNEIRO de SOUZA, op. Cit. P.32

¹⁷⁶¹ Cf. G. BACHELARD apud G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, Bordas, 1984, p.7-9.

¹⁷⁶² CF. M. de CERTAU,

fazer a acomodação do religioso às exigências culturais¹⁷⁶³. O antropólogo Michel Meslin fala da capacidade criativa da religião de fornecer novas formas de sagrado diante das novas configurações sócio-culturais. A religião atinge o homem e a mulher através das mediações culturais de seu tempo, portanto, existe uma indissociável relação entre a religião e o mundo cultural. Eles-elas descobrem nesta religião uma forma de viver o cotidiano articulando espiritual e material integradamente e fazem uma experiência de recepção do batismo do Espírito, do poder de Deus, para vencer suas dificuldades financeiras, familiares, profissionais, de saúde, enfim, podendo ter uma qualidade devida. Saindo da marginalidade para o centro, acreditam que podem ter sucesso na vida e usufruir deste sucesso sem medo. Comparando as características do pentecostalismo com as da pós modernidade podemos perceber as confluências e as diferenças.

Ao homem comum pode corresponder a religião frágil do Pentecostalismo atual !

¹⁷⁶³

CF. M. MESLIN, *A experiência humana do divino, fundamentos de uma antropologia religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1992.

Jovens da Renovação Carismática Católica em Belo Horizonte: os novos evangelizadores midiáticos¹⁷⁶⁴

Vera Maria Passos Wanderley Dias¹⁷⁶⁵

Resumo

Este artigo trata dos jovens da Renovação Carismática Católica (RCC), especificamente de duas paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte, a Paróquia Nossa Senhora Mãe da Igreja (MDI) e a Paróquia Nossa Senhora Rainha (NSR). Pela observação participante e histórias temáticas onde os entrevistados contam suas experiências no grupo, busca-se mostrar como a RCC utiliza a música e os meios de comunicação para atrair os jovens e transformá-los nos seus novos evangelizadores midiáticos, permitindo análise sócio-antropológica desta opção da juventude pela religião na modernidade.

Palavras chave: juventude, Renovação Carismática Católica, mídia, modernidade

Abstract

This article deals with the youth of the Catholic Charismatic Renewal (RCC), specifically the two parishes of the Archdiocese of Belo Horizonte, the Parish of Nossa Senhora Mãe da Igreja (MDI) and the Parish of Nossa Senhora Rainha (NSR). By participant observation and thematic stories where the interviewees recount their experiences in the group, seeks to show how the RCC uses music and media to attract the young and turn them into their new media evangelists, enabling a socio-anthropological analysis of this choice of youth in religion in modernity.

Keywords: youth, the Catholic Charismatic Renewal, media, modernity

A Renovação Carismática Católica (RCC) tem chamado a atenção dos pesquisadores sociais pela grande participação dos jovens não só nos grupos de oração, que constituem a base da RCC¹⁷⁶⁶, mas também na sua organização, nas obras das paróquias e na evangelização. É cada vez mais notada a presença marcante da juventude atuando ativamente, consumindo e produzindo tudo que diz respeito às comunidades carismáticas e atraindo outros jovens para seus grupos, principalmente através da música e da mídia: *“Eles fazem mais dinâmicas, mais louvor, todo mundo canta, te envolve. Aquilo é uma coisa que preenche. Você precisa de alguma coisa que te preenche na adolescência e aqui preenche sua vida”*. (Fernando, 17).

O que me levou a pesquisar estes jovens carismáticos em Belo Horizonte¹⁷⁶⁷, cidade onde eu moro, foi a forte impressão que me causaram ao apresentar uma estética nas roupas e no modo de se comportar diferente da estética de outros jovens, levando a um estranhamento pelo impacto da presença da homogeneidade de comportamentos estereotipados, dando uma sensação de parte de uma “vitrine”, onde tudo está organizado. Estes jovens manifestam atitudes semelhantes, e justamente numa época de suas vidas onde se espera maior contestação do que está instituído, se voltam para um lugar onde podem ser encontrados os valores mais moralistas da sociedade: a Renovação Carismática Católica, que é um grupo religioso aparentemente conservador, no seio da Igreja Católica tradicional. Assim, ao invés de

¹⁷⁶⁴ Parte do presente artigo foi apresentada na sua primeira versão no 1º Encontro Internacional Religião: Questões de Fronteira, do Núcleo de Pesquisa Religião e Sociedade, realizado na PUC-SP de 11 a 13/11/2009 e esta versão atual, modificada, faz parte da pesquisa em andamento com fins de obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Ensinos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, orientada pela Profª. Drª. Eliane Hojaij Gouveia.

¹⁷⁶⁵ Mestranda do Programa de Ciências Sociais da PUC-SP

¹⁷⁶⁶ Foi usada a sigla RCC referindo-se à Renovação Carismática Católica por ser esta a denominação utilizada pelos seus próprios membros, pela mídia em geral e em trabalhos publicados sobre o tema.

¹⁷⁶⁷ Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais, com população de 2.434.642 habitantes segundo IBGE, 2008.

transgredir e de procurar experimentar tudo o que a vida moderna pode oferecer, os jovens carismáticos procuram a estabilidade e o conforto de normas e dogmas para seguir. Através de seus relatos foi se esboçando um modelo de jovem carismático que vai à missa, retiros e encontros, participa das obras da Igreja, fala em sexo somente após o casamento e procura passar para os outros jovens sua experiência com Deus, a fim de levá-los para a RCC, se comportando de modo a servir de exemplo para os mais novos. No decorrer da pesquisa foi se destacando o uso intenso dos meios de comunicação para fins de evangelização, que foi se revelando como principal estratégia da RCC para atrair o segmento juvenil.

A RCC foi conhecida inicialmente como “pentecostalismo católico”. Pentecostes no catolicismo é o quinquagésimo dia após a Páscoa, quando se celebra o envio do Espírito Santo por Deus aos apóstolos por não terem mais a presença física de seu filho, Jesus. Denominado de “Batismo no Espírito Santo”, está descrito no Novo Testamento como se fossem labaredas de fogo descendo sobre os apóstolos que ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas estranhas, como nos explica PRANDI (1998) ao falar dos carismáticos:

Dão grande importância aos dons do Espírito Santo, sobretudo à glossolalia – o dom de falar línguas desconhecidas, quando o Espírito Santo se manifesta nos fiéis em transe coletivos, numa reprodução do episódio bíblico de Pentecostes – e o dom da cura divina, o que os aproxima bastante dos evangélicos pentecostais. Marcam porém, e fortemente, sua identidade católica, ao acentuarem a devoção à Nossa Senhora, o apego à Eucaristia e a fidelidade ao Papa.¹⁷⁶⁸

Segundo Sousa (2005), logo após seu surgimento nos EUA, o pentecostalismo católico chegou ao Brasil no final da década de 60, através dos padres jesuítas norte-americanos Harold Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, em Campinas, no interior de São Paulo. Concordando com este autor, Carranza (2000) destaca a difusão da RCC no Brasil pelos grupos de oração formados a partir de encontros com estes sacerdotes norte-americanos e seus retiros, firmando-se no território brasileiro através da priorização dos jovens como principal foco de evangelização e ao mesmo tempo fonte de novos evangelizadores, com a “moralização da juventude nos moldes éticos propostos pela RCC”.¹⁷⁶⁹ Para tentar entender a escolha por um grupo religioso num leque grande de opções de participação social de uma juventude inserida na modernidade, escolhi trabalhar com jovens carismáticos de duas paróquias:¹⁷⁷⁰ Nossa Senhora Mãe da Igreja (MDI), no Bairro Vila Paris, e Nossa Senhora Rainha (NSR), no Bairro Belvedere. Dentre as 140 paróquias listadas pela Arquidiocese em Belo Horizonte¹⁷⁷¹ escolhi trabalhar com a MDI e com a NSR por ambas terem seus grupos de jovens orientados pela RCC e por apresentarem características que as distinguem das outras paróquias, seja pela sua capacidade de utilização dos meios de comunicação para evangelização, seja por sua importância para a própria RCC, pelo grande número de jovens adeptos. Estou falando de um jovem na faixa etária de 15 a 24 anos¹⁷⁷², que diz ter uma família estruturada que o sustenta, mora em um bairro onde predomina a classe média e alta, estuda em escola particular e não tem problemas financeiros.

Utilizei como metodologia múltiplo recurso técnico envolvendo observação participante e história oral temática, caracterizando uma pesquisa qualitativa com análise de conteúdo. Esta metodologia pretendeu captar a Renovação Carismática Católica vista de dentro, narrada pelos seus jovens membros. Foram realizadas trinta e duas entrevistas com os jovens carismáticos da MDI e da NSR. Além disso, foram observadas e registradas por fotografias as atividades das

¹⁷⁶⁸ PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2.ed. São Paulo: Edusp, p.15, 1998.

¹⁷⁶⁹ CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, p.56, 2000.

¹⁷⁷⁰ Aqui vale ressaltar que os grupos da Renovação Carismática Católica (RCC) estão geralmente ligados às Paróquias, seguindo a hierarquia da Igreja Católica.

¹⁷⁷¹ Disponível em <http://www.arquidiocesebh.org.br/catalogo/paroquiasLista.php> Acessado em 16/03/2010.

¹⁷⁷² Faixa etária estabelecida neste texto conforme aponta NOVAES (2006). Torna-se oportuno lembrar que embora as Nações Unidas considerem os jovens como indivíduos com idade entre 15 e 24 anos, no Brasil se aceita excepcionalmente o grupo de 24 a 29 anos para elaboração de políticas públicas, de acordo com a Secretaria Nacional de Juventude.

paróquias, especialmente as que envolviam os jovens. Durante a minha pesquisa ficou evidenciado, tanto pelas entrevistas coletadas quanto pela observação participante, que a RCC usa intensamente a música e os meios midiáticos para a evangelização, principalmente dos jovens. A fim de atraí-los são realizados inúmeros encontros, shows, acampamentos, missas e retiros divulgados através destes meios. Os eventos da RCC procuram reunir grande número de jovens e se transformam em verdadeiros espetáculos. O conteúdo das pregações, partilhas e testemunhos feitos nestes eventos podem ser disponibilizados através do rádio, televisão ou internet.

Existem muitos programas da RCC em redes próprias, ou veiculados em canais abertos. Pelos meios de comunicação de massa as pessoas têm acesso a todas as informações disseminadas pela RCC. Seu principal veículo é a “TV Canção Nova”, que começou em 1989 em Cachoeira Paulista (São Paulo) e em 2007 já era a maior emissora de televisão católica do Brasil.¹⁷⁷³ Outra emissora da RCC é a TV Século 21, da Associação do Senhor Jesus, fundada pelo Padre Eduardo Dougherty; além da Rede Vida, fundada em 1975 por um jornalista leigo, que veicula programas católicos, dentre eles os de orientação carismática.¹⁷⁷⁴

Das duas paróquias estudadas a NSR se destaca pela evangelização através dos meios de comunicação de massa. Esta paróquia, assim como a MDI, se apresenta com grande quantidade de jovens entre seus fiéis que despertam para a fé católica dentro das práticas carismáticas, objetivando propagar a RCC utilizando principalmente os meios midiáticos. Os jovens da MDI e da NSR coordenam vários grupos, como a Perseverança (entre a Primeira Eucaristia e a Crisma) e a Crisma, além de promover vários eventos, dentro e fora das paróquias. Segundo o Padre Dalmo Riggio, vigário da NSR, a página da paróquia na Internet tem uma média de 15 mil acessos por mês.¹⁷⁷⁵ Através desta mídia fica-se conhecendo as atividades da NSR, desde sua história até sua agenda, sempre atualizada.¹⁷⁷⁶ As pessoas a utilizam para se inteirar de tudo que acontece na paróquia e da sua programação. É também por esta página que se pode acessar a rádio, o estúdio e a TV da NSR, bem como os blogs e páginas dos projetos como o do Grupo de Oração e Formação Fanuel (GOFF),¹⁷⁷⁷ que coordena toda a obra jovem, e programas como o “Vai na Fé”, ambos dirigidos aos jovens.

O programa “Vai na Fé” tem se dedicado ao que seu idealizador, Marcelinho Aro, chama de “Mob da Fé”, mobilizações instantâneas do tipo “flash mob” com o objetivo de evangelizar. Através de meios eletrônicos combinam um local numa hora determinada e fazem uma apresentação rápida que traga uma mensagem religiosa, dispersando-se em seguida.¹⁷⁷⁸ Além disso, no portal da NSR podem-se ler artigos, baixar as músicas tocadas nas celebrações, fazer pedidos de orações e encontrar as notícias e fotos de todos os eventos. Mateus (27), um dos coordenadores do grupo de jovens da NSR, relata:

“Há uns dois anos o Padre está investindo muito na comunicação, como os programas “Vai na Fé” e “Cheia de Graça”. Aí você vê jovens vindo para NSR participar do grupo porque viram os programas. Vai começar agora um novo, chamado “De calças jeans” que é de uma menina do grupo de jovens. Ela trabalha na paróquia, no estúdio. A Cristucada¹⁷⁷⁹ também nasceu aqui, com o Marcelinho Aro, que é da paróquia e da RCC”.

¹⁷⁷³ Para maiores informações, acessar <http://www.cancaonova.com/portal/canais/tvcn/tv>

¹⁷⁷⁴ Cf. SOUZA, André Ricardo de. As investidas católicas na mídia. **REVER**, São Paulo, ano 8, set. 2008.

¹⁷⁷⁵ Informações a mim fornecidas pelo Padre Dalmo Riggio, em entrevista concedida em 01/03/2010.

¹⁷⁷⁶ Conteúdo disponível em <http://www.nsrainha.com> Acessado em 15/11/2009

¹⁷⁷⁷ Disponível em <http://www.nsrainha.com/fanuel/> Acessado em 11/03/2010

¹⁷⁷⁸ Os Mobs da Fé podem ser vistos em <http://programavainafe.blogspot.com/> Acessado em 11/04/2010.

¹⁷⁷⁹ A Cristucada é um ministério de música que foi criado em 2007 por jovens da NSR, coordenado por Marcelinho Aro e que se apresenta por todo o Brasil com músicas religiosas ao som de batucada. Ver detalhes em <http://www.cristucada.com.br> Acessado em 13/09/2009.

Além destes programas, foram identificados na internet páginas específicas da RCC, vários blogs, comunidades no site de relacionamentos “Orkut”¹⁷⁸⁰ e vídeos no “youtube” sobre atividades das duas paróquias, como o “teatro da Perseverança” e o “retiro da Perseverança de 2009”, ambos da NSR;¹⁷⁸¹ e da MDI apresentações de teatro, da Crisma, do Discipulado¹⁷⁸² e da cantora carismática Mariani.¹⁷⁸³ A mesma cantora abriu o programa “De Calças Jeans”, da NSR, quando do seu lançamento.¹⁷⁸⁴ Os blogs acessados foram: <http://obrajovem.blogspot.com> da MDI e da NSR o blog do programa “Vai na fé” e o “hot site” do grupo Fanuel, ambos através do já citado portal da NSR na internet. Os jovens da MDI também se comunicam pela rede social “twitter” (serviço de mensagens online que pode ser acessado por telefone), através do qual compartilham em tempo real músicas, vídeos e informações sobre os retiros e atividades da MDI e da RCC.¹⁷⁸⁵

Além das redes sociais os jovens carismáticos utilizam para comunicação entre os membros do grupo um e-mail que compartilham entre todos e onde podem comentar os assuntos de interesse coletivo, tirar dúvidas, chamar para eventos ou trocar idéias sobre as atividades das suas igrejas e da RCC. Através das comunidades dos sites de relacionamentos, blogs, twitter e outras ferramentas eletrônicas, os jovens da RCC marcam encontros, ficam sabendo dos retiros, organizam caravanas para acampamentos, conferem as agendas dos teatros e dos shows de artistas católicos como Walmir Alencar, Eros Biondini, Celina Borges, Padre Fábio de Melo ou das bandas “Anjos de Resgate”, “Rosa de Saron”, e “Dominus”.

Pude observar na internet que os sítios carismáticos são utilizados para fins evangelizadores. Exemplo de tal processo foi encontrado na divulgação do “Aviva Belô”, que reuniu nove mil jovens no Ginásio do Mineirinho no dia 06 de fevereiro de 2010 para assistir a uma celebração eucarística e apresentações de músicas católicas tocadas em ritmos variados como axé, pagode, forró, rock e outros. O portal da RCC Minas deu a notícia do evento com a seguinte chamada: “Avivabelô 2010 – juventude de Belo Horizonte se reúne em torno do louvor”.¹⁷⁸⁶ Todo este aparato vem confirmar o que Carranza (2000) apontou como estratégia maior da RCC para atrair os jovens, ao afirmar que “As bandas no âmbito da RCC constituem-se num elemento de coesão do grupo de jovens e reforçam sua identidade carismática”,¹⁷⁸⁷ como comprova Felipe (22):

“Tem essa característica bem jovem na RCC, como trabalhar muito com a música. Eu mesmo aprendi a tocar por causa da Mãe da Igreja. Eu sou do Ministério de Música, já toquei no Filhos de Davi¹⁷⁸⁸ e depois formamos a banda Manancial”.

Em estudos mais recentes, Carranza (2009) inclui a RCC no que ela chama de “catolicismo midiático, compreendido como uma versão religiosa da sociedade de consumo que, em nome da

¹⁷⁸⁰ Cf. em <http://www.orkut.com> site de relacionamentos acessado através de senha pessoal.

¹⁷⁸¹ Teatro da Perseverança <http://www.youtube.com/watch?v=kC6IBqAV5nY> Acessado em 10/01/2010 Retiro da Perseverança <http://www.youtube.com/user/11bela25#p/a/f/1/G8dEb10TZwc> 26/03/2010

¹⁷⁸² O Discipulado na MDI é formado pelos jovens carismáticos crismados que querem continuar trabalhando nos ministérios e nas obras da Igreja.

¹⁷⁸³ Crisma e Discipulado <http://www.youtube.com/watch?v=3prgYUvSYJY> Acessado em 17/12/2009 Teatro da Crisma http://www.youtube.com/user/marcusvnpereira#p/a/u/0/nRZk_TZRYu4 21/10/2009

Mariani cantando na MDI <http://www.youtube.com/watch?v=POTjhhnMjc4> Acessado em 05/06/2009

¹⁷⁸⁴ <http://www.nsrainha.com/tv/principal/categoria-19/de-calca-jeans/> Acessado em 01/03/2010

¹⁷⁸⁵ Cf. http://twitter.com/ObraJovem_MDI acessado em 26/03/2010.

¹⁷⁸⁶ Conteúdo disponível no site <http://rccminas.com.br> acessado em 27/03/2010.

¹⁷⁸⁷ CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, p.55, 2000.

¹⁷⁸⁸ Filhos de Davi é um grupo de oração infantil coordenado pelos jovens da Mãe da Igreja.

evangelização, autoriza a Igreja a se apropriar da cultura midiática”.¹⁷⁸⁹ Esta apropriação coloca a RCC na modernidade e ajuda a entender seu grande poder de atração para os jovens.

Para chamar a atenção sobre qual juventude estamos tratando, retomo Sposito (2003) e sua colocação de que o termo “jovem” foi inventado pela sociedade moderna e se distingue pela época, pela classe social e pela condição sócio-econômica. Portanto, parafraseando a autora, há que se ter cuidado com as generalizações e levar em conta as diferenças, lembrando que toda classificação é arbitrária e foi criada como um modelo para melhor entendimento do conceito, no caso, juventude. O jovem aqui tratado está inserido numa sociedade moderna que apesar de todo avanço tecnológico não consegue assegurar bem-estar a esta juventude. Como antevia Berger (2001), a impossibilidade de conviver com a incerteza provocada pela modernização pode promover um impulso conservador para a religião, que retoma seu papel de regulador social e funciona como principal instância produtora de sentido, o que poderia explicar sua busca pelos jovens, pois a procura de valores tradicionais recupera a segurança perdida:

[...] a modernidade, por razões muito compreensíveis, solapa todas as velhas certezas; a incerteza é uma condição que muitas pessoas têm grande dificuldade em assumir; assim, qualquer movimento (não apenas religioso) que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro.¹⁷⁹⁰

Este fenômeno pode ser observado com a presença marcante de jovens na Renovação Carismática Católica (RCC) em Belo Horizonte, objeto de estudo do presente trabalho. Minhas observações apontam que, embora usem a razão e usufruam o progresso tecnológico cotidianamente, isso não basta para satisfazer suas necessidades, o que os leva a buscar nos grupos religiosos sentimentos de pertença, segurança e proteção que não encontram nas suas outras relações. As pesquisas de Regina Novaes¹⁷⁹¹ corroboram estas observações, indicando a predominância dos grupos religiosos nas formas de participação juvenil¹⁷⁹². No seu artigo “Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo”¹⁷⁹³ embora enfoque principalmente aqueles sem religião, ela comenta como os jovens podem ser vistos como um espelho que reflete as ambivalências e contradições da sociedade brasileira moderna. Para a autora, num tempo em que impera a insegurança, onde não se tem certeza de nada, e onde as relações se mostram frágeis e instáveis, a inserção num grupo religioso ganha novos significados. Novaes pondera que, se essa busca não está livre do modismo consumista da Modernidade, ao mesmo tempo pode significar uma afirmação do pertencimento religioso como fator de agregação social e configura uma resposta ética, de paz, em meio a tanta turbulência. Estas motivações também aparecem numa pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), publicada em 2002, que aponta como primeira motivação de crer a realização de um sentido de vida e encontro de justiça, paz e harmonia pela religião: “esse significado reporta-se ao sentido clássico da religião e assegura uma função social específica a ela, isto é, oferecer referências para um agir ético e responder ao sentido da vida”.¹⁷⁹⁴ De acordo com os dados desta pesquisa o catolicismo institucional sobressai nas regiões metropolitanas de São Paulo e Belo Horizonte. Os referidos dados encontram ressonância com aqueles coletados na minha pesquisa. Eles apontam que, ao entrar e permanecer nesta comunidade, os jovens passam a se comportar da

¹⁷⁸⁹ CARRANZA, Brenda. *Perspectivas da neopentecostalização católica*. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (orgs.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias & Letras, p.43, 2009.

¹⁷⁹⁰ BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n.1, p.14, 2001

¹⁷⁹¹ Ver NOVAES, Regina & MELLO, Cecília. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. **Comunicações do Iser**, n.57, ano 21. Rio de Janeiro, 2002.

¹⁷⁹² Ver mais detalhes na pesquisa “Perfil da Juventude Brasileira” em ABRAMO & BRANCO (2005).

¹⁷⁹³ NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

¹⁷⁹⁴ MARTINS, Andréa Damacena. *Crenças e motivações religiosas*. In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez & FERNANDES, Sílvia Regina Alves (orgs.). *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Coleção CERIS. São Paulo: Paulus, p.78, 2002.

maneira que o grupo aceita e assim, se sentem acolhidos e protegidos de um mundo que não os faz sentir bem, como nos explica Carol (17) da MDI:

“A Igreja é tudo para mim, ela me salvou, se não fosse ela não sei onde estaria. Eu estaria perdida, depressiva, sei lá (se emociona). Teve uma época que eu estava com mil problemas na escola, amizades, tudo, e lá que me deixou bem, devo tudo lá. Se hoje estou bem, feliz, tranqüila, é por causa de lá”.

Essa necessidade de segurança e bem-estar, que a fala da Carol deixa bem clara, se faz presente na modernidade, que para Balandier (1997) “é o movimento mais a incerteza”,¹⁷⁹⁵ ou seja, vivemos num momento marcado pela fluidez, onde “tudo está embaralhado, as fronteiras se deslocam, as categorias se tornam confusas. (...) O individualismo generalizado, o enfraquecimento das relações, a incerteza na identificação contribuem conjuntamente para essa instabilidade”.¹⁷⁹⁶ É neste mundo instável e fragmentado da nossa sociedade contemporânea, descrita por Bauman (2003) como “modernidade líquida”,¹⁷⁹⁷ que os jovens vão ter que buscar sentido para suas vidas. O sentimento de pertença a um grupo dá a sensação de segurança que este mundo incerto não consegue proporcionar. Este pode ser um dos motivos que leva estes jovens a procurar orientações sólidas a que possam recorrer para não se sentirem perdidos.

Tanto Balandier (1999) quanto Bauman (2001) caminham na mesma linha ao pensarem a sociedade em que vivemos como imersa numa modernidade fluida, líquida, sem contornos definidos e com fronteiras borradas, sendo essa concepção de modernidade a utilizada neste texto. Fazer parte deste mundo instável passa a sensação de insegurança, movimento constante e incerteza, e é nesse lugar “sem chão” que o jovem da minha pesquisa tem que viver. Segundo Balandier (1997), “na presença de uma realidade flutuante e fragmentada, ele se interroga sobre sua própria identidade, sobre sua própria realidade”.¹⁷⁹⁸ Daí a necessidade da procura de algo mais sólido e forte para se agarrar.

Com isto, podemos pensar se esta seria então a justificativa para a busca da religião por parte destes jovens, que encontrariam na comunidade religiosa um porto seguro: “*Aqui te passa uma segurança para poder continuar que não tem em nenhum outro lugar*”. (Lorena, 17).

É Zygmunt Bauman (2003) que ilumina a linha de pensamento sobre a necessidade que o indivíduo tem de pertencer a um grupo com o qual se identifique, ao afirmar que:

[...] a comunidade, cujos usos principais são confirmar, pelo poder do número, a propriedade da escolha e emprestar parte da sua gravidade à identidade a que confere “aprovação social” **deve possuir os mesmos traços** (grifo meu).¹⁷⁹⁹

As palavras de Bauman contribuem para o entendimento inicial de que estes jovens pareciam se esforçar para ficarem, de um lado, iguais uns aos outros enquanto integrantes das comunidades carismáticas e, de outro, diferentes dos demais. Para se configurar enquanto grupo, é condição necessária e imprescindível essa identidade comum a todos os membros, que vai ao mesmo tempo fazer com que se aproximem e que não queiram mais se afastar depois de aceitos, como explica Bruno (21), outro dos meus entrevistados da MDI:

“Vou a todos os retiros e todo mundo me conhece. O que me prende é a fé, mas a questão da Renovação prende muito também, como conduz o louvor, a música e o incentivo aos jovens, que é a característica da RCC, e me fez crescer muito. Quem eu sou hoje é completamente ligado à Mãe da Igreja. Eu não ando com ninguém de fora, minha vida é toda aqui”.

¹⁷⁹⁵ BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 167, 1997.

¹⁷⁹⁶ BALANDIER, Georges. *O Dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, ps. 20 e 21, 1999.

¹⁷⁹⁷ Bauman prefere denominar “modernidade líquida” o que outros autores chamam de segunda modernidade ou pós-modernidade porque para ele ainda estamos vivendo nesta modernidade caracterizada pela fluidez onde não houve uma quebra de paradigma que justificasse chamá-la de “pós”.

¹⁷⁹⁸ BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 179, 1997.

¹⁷⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, p.62, 2003.

A marca forte de pertencimento ao grupo, exposto por Bruno, define a formação de uma comunidade com a qual o jovem se identifica e é ratificada na fala de Fernando (17): *“O que faz a diferença é a comunidade, o grupo que você cria”*. Como estes jovens estão num processo de construção de suas identidades, processo este complicado por estarem vivendo nessa “modernidade líquida”, eles ficam muito suscetíveis a “colar” suas identidades individuais a um modelo de ser jovem adotado pelo grupo que os acolheu. Thais (16), uma das minhas entrevistadas da NSR, reafirma o que foi relatado por Bruno: *“Tem três anos que venho na Igreja porque gosto de sentir o amor de Deus. Aqui mudou meus hábitos, meu jeito de pensar e como todo mundo me vê porque Ele está em mim”*.

Estas manifestações reportam a Émile Durkheim, que nos seus estudos descritos na obra *“As formas elementares da vida religiosa”*, descreve como o que é sagrado é protegido pelas interdições ao que é profano, sendo que aquele que renuncia ao profano para entrar no mundo do sagrado “morre” para poder renascer por meio de uma cerimônia, que promove os sentimentos de fazer parte e de exclusão. Guardando as devidas proporções e minimizando os problemas de se passar das comunidades primitivas estudadas por Durkheim para a complexidade das comunidades carismáticas atuais, entendo que a cerimônia ritual comentada pelo referido autor seria similar, no caso dos jovens da RCC, ao “batismo no Espírito Santo”, vivido como uma experiência na maioria das vezes nascida de um estado de oração profunda a partir da qual a pessoa vai receber dons que guiarão sua vida espiritual. Rafael (20), e na sequência, Rafaela (18), ambos da MDI, nos contam suas experiências:

“Foi por Deus mesmo, eu rezei e senti Deus, senti uma coisa que nunca tinha sentido na vida e a partir daí participo de tudo”.

“Eu não queria ficar, mas logo no primeiro retiro senti o amor de Deus. Num dos momentos lá aconteceu. A partir disso não consegui sair mais”.

A coesão do grupo se explica então por seus membros aderirem a sentimentos e crenças comuns, o que Durkheim chamou de “consciência coletiva”.¹⁸⁰⁰ As discussões que envolvem o que este autor denomina consciência coletiva podem inspirar a reflexão de que a RCC, ao orientar o comportamento dos seus jovens adeptos, estabelece uma disciplina, uma conduta moral que será seguida por todos eles, pois é dessa maneira que a religião exerce a função social de ordenadora da realidade. Quem não se comporta da maneira aceita pelo grupo é dele afastado, ou ele mesmo se afasta, por não comungar do ideário que mantém o grupo. As idéias sobre a realidade dependem do suporte social que estas idéias recebem, daí a culpa sentida pelo indivíduo, advinda de uma transgressão dos valores consensuais do grupo. Pela definição de Durkheim:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.¹⁸⁰¹

O que Durkheim destaca pode ser identificado nos dizeres de Fernando (17), da MDI: *“Tudo que você vive aqui dentro é igual lá fora, só que aqui é com moral, com intuito, e coloca Deus em tudo”*. A coerção pesquisada por Durkheim aplica-se à observação dos jovens da RCC quando vemos que eles se comportam de acordo com as regras estabelecidas no grupo. Por detrás do que os jovens pensam que é bom porque foi escolhido livremente, está presente um sistema de interdições profundas e estruturais que não são claramente percebidas pelos membros do grupo. Não percebem porque de certa forma os jovens podem estar mesmo na busca do controle, da ordem que não foi encontrada nos outros grupos relacionais (família, escola, trabalho). Se participar de um grupo religioso traz ordem, paz e sentido para a vida dos seus membros, isso parece explicar, num primeiro momento, porque a RCC se tornou tão atrativa para estes jovens que, inseridos no contexto caótico e disforme da modernidade, podem encontrar numa comunidade religiosa bem-estar e segurança. Identificados com o grupo,

¹⁸⁰⁰ Em 1895, na obra *“As regras do método sociológico”*, Durkheim explica o sistema de interdições como uma coerção do grupo que faz manter o indivíduo em sociedade, para não ser dela banido.

¹⁸⁰¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3.ed. São Paulo: Paulus, p. 79, 2008.

passam a repetir o comportamento que mantém sua coesão e orienta sua relação com o mundo. Considero que Durkheim (2008) continua atual quando define a religião como um conjunto de práticas e representações coletivas imbuídas de significado sagrado, que garantem o consenso moral do grupo e vão moldar a maneira de agir de seus membros, o que poderia explicar o comportamento das comunidades carismáticas, como nos mostra Tiago (18), da MDI:

“No segundo retiro da crisma tive uma conversão muito forte. Comecei a gostar da música e da crisma daqui. Era a primeira vez que eu fazia alguma coisa importante, que fosse reconhecida, aí fiz discipulado, sabe como é, ganhei uma nova vida e nunca mais saí”.

A “nova vida” mencionada por Tiago corresponde a uma vida nos moldes da comunidade carismática e com base nos comportamentos que a RCC reforça como positivos para a manutenção do grupo, seguindo as proposições mais antigas da Igreja Católica, como por exemplo, a castidade, que aparece no relato de Marcus (24):

“Sigo porque tenho que dar o exemplo, por ser monitor, como vou pregar uma coisa que não faço? Muita gente acaba saindo porque não dá conta disso. Eu sigo por ser um modelo para os outros, mas acho muito difícil, tem hora que é muito difícil”.

No caso da Renovação, o modelo acima citado é construído a partir de noções dicotômicas do que é certo e errado para a Igreja Católica, do bem e do mal e do que é de Deus e do que não é, ou seja, do que é sagrado e do que é profano. Para estes jovens carismáticos, reproduzir este modelo, não só nos comportamentos e na fé, como também na sociabilidade e no lazer, torna-se tão importante que fazem da evangelização uma meta a ser cumprida pelo grupo, como nos conta Fernando (17):

“Tem os que saem, mas com os que ficam você cria um grupo muito forte, se você precisa de ajuda em qualquer lugar pode contar, não fica preso só em Deus, a RCC envolve tudo, a escola, as famílias, tudo que a gente sente e te preenche, não tem como você sair. A RCC mostra Jesus muito mais próximo da gente e não como algo superior, apesar dele ser importante é mais fácil lidar com ele próximo de você, fica mais fácil o relacionamento e passar para os outros também. Você passa para os mais novos e isso te preenche. Você mostra a relação com Deus para os meninos e eles se encantam igual você se encantou um dia”.

Desta maneira, a RCC propõe e estabelece um modelo de jovem que por sua vez vai atrair e “modelar” outros jovens, como ficou evidenciado na fala de Fernando, num processo contínuo de aliciamento e evangelização, utilizando-se principalmente da música e da mídia. Também no relato de Rafael (20) aparece como se dá esse processo da evangelização e como cada comunidade ligada à RCC tem suas características próprias, mas sem sair das normas da Igreja:

“A Mãe da Igreja não é RCC pura, a RCC eu conheci através da Canção Nova¹⁸⁰² Passei um réveillon lá e passei a participar de tudo: retiro, pregação e trabalho com as crianças. Na Mãe da Igreja o louvor é mais animado, a RCC não faz tanto louvor. Quero levar o que tem aqui para o mundo inteiro. Mas a RCC é mais rica em conhecimento, na tradição da Igreja Católica. Comecei a ir a RCC porque gosto de entender o que estou vivendo. Fui ao retiro para perseverar no caminho de Deus. Vi o testemunho de pessoas diferentes. Como eles nos ensinam lá, a palavra atrai a pessoa, mas o testemunho arrasta”.

É através deste movimento de “arrastão” que a RCC engrossa suas fileiras, tendo os jovens como seus principais evangelizadores midiáticos, como transparece na fala de Bruno (21):

¹⁸⁰² Canção Nova é uma comunidade católica ligada a RCC, liderada pelo Monsenhor Jonas Abib, instalada numa área de 372 mil m², em Cachoeira Paulista, de acordo com seu portal na internet, e cujo principal objetivo é a evangelização através dos meios de comunicação (TV, rádio, internet) e também com produção de CDs, DVDs, livros e vídeos. Ver detalhes em <http://www.cancaonova.com/portal> Acessado em 09/09/2009.

“Já participei de todas as obras e hoje sou ministro da eucaristia e da música. O que chama muito aqui é a música, envolve bastante. A partir da música os meninos acabam entrando no louvor e participando de tudo. A comunidade da RCC é predominantemente jovem mesmo. Os de 20, 30 anos dão as orientações e assim a comunicação é muito melhor com os mais novos devido à linguagem, aos costumes, do que se fosse dada pelos mais velhos”.

O ordenamento da realidade proposto por Durkheim (2008) no que diz respeito à função social da religião pode ser detectado em vários trechos das entrevistas aqui transcritas. Entretanto, um olhar mais aprofundado, baseado nas colocações de Bauman (1999) e Balandier (1997), vai permitir novas observações nas falas dos jovens carismáticos. Fica perceptível através de uma análise acurada que a organização mais ampla da RCC traz focos da tensão descrita por Bauman (2003) entre a autonomia da liberdade individual e a segurança proporcionada pelo pertencimento à comunidade, pois a RCC, ao mesmo tempo em que se legitima através do pertencimento à Igreja Católica marca sua autonomia através da atuação dos leigos. Contrário à linearidade do pensamento funcionalista de Durkheim, Bauman traz outra idéia de ordenação, afirmando que “A existência é moderna na medida em que contém a alternativa da ordem e do caos. (...) Sem a negatividade do caos, não há positividade da ordem; sem o caos, não há ordem”.¹⁸⁰³ Para Bauman, portanto, o homem é o ser da ambivalência, e ao criar o *não* cria ao mesmo tempo a opção do *sim*: a modernidade líquida e desordenada carrega na sua fluidez o seu contrário, com a possibilidade da mudança, da escolha. E a juventude, que ao entrar nesse mundo já o encontrou com todas essas contradições, é capaz de conseguir se movimentar rapidamente na mesma velocidade com que tudo se desloca, ampliando suas oportunidades de experimentação em todas as áreas. Portanto encontraríamos a explicação da busca da religião por parte da juventude na sociedade moderna dentro da contradição inerente a essa mesma sociedade, presente nos seus deslocamentos de ordem e desordem. Balandier (1997, 1999) sustenta, assim como Bauman (1998, 1999, 2001), que ordem e desordem são indissociáveis como as duas faces de uma moeda, onde embora pareçam ser uma o inverso da outra estão no mesmo todo¹⁸⁰⁴, numa composição dialética no movimento incessante da vida. Dentro dessa concepção de mundo os jovens carismáticos não podem ser vistos então meramente como seres passivos atraídos para o grupo e modelados sem contestação, pois essa contestação estaria presente inclusive na sua escolha consciente por participar deste grupo e não de outro.

Além disso, por suas ações os jovens vão moldando e modificando a RCC, como mostra a presença não de padres, mas quase que absoluta de leigos, homens e mulheres, nos postos de liderança. Estes líderes leigos podem casar e ter filhos sem deixar de guiar os grupos de oração e as obras da Igreja, como esclarece Cecília Mariz em entrevista para a revista IHU on-line:

[...] Uma mudança importante parece ser o papel do leigo. As comunidades possuem líderes leigos e, por vezes, casados e com filhos. Acho isso uma novidade. Nessa experiência, a família, filhos e vida sexual não parecem ser um impedimento para a liderança e o crescimento espiritual. Nesse sentido, o projeto das novas comunidades questiona o modelo mais tradicional de igreja¹⁸⁰⁵.

Este trecho da entrevista de Rafael de Oliveira (30) corrobora a fala de Mariz e mostra este processo vivido por jovens que entraram na RCC aos 15 anos e hoje aos 30 anos fazem parte desta liderança leiga:

“Cheguei em 95, com a Crisma. Entrei para o grupo jovem e já me engajei no ano seguinte através de um retiro de carnaval. Tem uns 15 anos que estou aqui, trabalhando. Nesse tempo todo de católico

¹⁸⁰³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 14 -15, 1999.

¹⁸⁰⁴ Assim descreve Balandier na p. 121 do capítulo “A desordem se traduz em ordem” da obra citada do autor, “A desordem: elogio do movimento”.

¹⁸⁰⁵ MARIZ, Cecília. O ideário das novas comunidades é o ideário comunitário do cristianismo primitivo. **Revista eletrônica IHU on-line**. São Leopoldo, edição 307 de 08 de setembro de 2009. Disponível em www.unisinos.br/ihu. Acessado em 17/09/2009.

renovado trabalho com os dons do Espírito Santo, que é o que a Renovação Carismática veio resgatar e é a principal chave que prende os jovens aqui. Aqui é a minha casa, minha segunda família, onde já vivi boa parte da vida, namoro, minha mãe e irmã junto comigo, sempre presentes, aqui virou família mesmo. Aqui são os jovens evangelizando jovens, a gente joga a responsabilidade para eles, falando que agora são vocês jovens que vão trazer mais jovens para cá”.

O entrevistado reforça, assim, a idéia de que sua inserção e permanência na RCC servem de estímulo para outros jovens adotarem o mesmo padrão de comportamento que vai marcar as duas paróquias estudadas. Este modelo de jovem que a RCC quer nas suas fileiras é difundido pelos meios de comunicação de massa. Segundo Faustino Teixeira, “É sobretudo em razão de sua presença nos meios de comunicação de massa que a RCC marcou uma nova atuação pública na sociedade brasileira”.¹⁸⁰⁶ Regina Novaes chega a afirmar que “hoje não há religião sem mídia”.¹⁸⁰⁷ Esta utilização da mídia como meio de evangelização é uma das marcas fortes da RCC e a coloca na modernidade, já que ao utilizar os meios mais modernos de comunicação para atingir os seus objetivos, mostra sua compreensão da atualidade e de como alcançar os jovens usando a sua própria linguagem. Pela intensa evangelização midiática a RCC procura atrair os jovens para continuar ativamente este mesmo processo, utilizando também técnicas de marketing e propaganda que mostram jovens carismáticos felizes por sua opção pela religião. Ao contrário da efervescência transformadora dos anos 60 e 70, a juventude carismática propõe o que poderíamos chamar de uma revolução pacífica de não correspondência ao perfil de jovem da sociedade moderna, visto por eles como fonte de problemas, e tenta se adequar ao padrão moralizante do modelo de jovem da RCC. Na busca de sentido e segurança aderem a um grupo religioso que valoriza ser diferente dos outros jovens que não fazem parte da comunidade carismática. Desenvolvem com este grupo uma forte solidariedade afetiva e emocional, contestando este mundo de relações fluidas e instáveis ao qual não querem pertencer e se comportam como se estivessem numa ilha de paz e tranquilidade onde os fluxos de medo e violência urbana não possam atingi-los.

Entretanto, a RCC não pode ser vista como um retorno ao “paraíso perdido”, nem como um grupo harmônico onde não existam contradições nem competições internas. A aparente homogeneidade do grupo carismático, descrita no início desta comunicação como fator motivador para realizar este estudo foi tomando a dimensão do real e mostrou outras facetas, importantes para o entendimento das formas de apreensão dos conteúdos religiosos e suas interfaces com o cotidiano dos jovens da RCC em Belo Horizonte, numa composição paradoxal entre o antigo e o novo.

Por tudo isso, o modelo de jovem carismático revelado pelas entrevistas não pode ser entendido como um simples retrocesso ao padrão tradicional, pois abre também a possibilidade de uma escolha contestadora de um padrão de ordem-desordem da modernidade que esta juventude não quer seguir.¹⁸⁰⁸ A juventude da RCC contesta o padrão da sociedade de consumo ao tentar pensar diferente, não adotando um modelo único de ser jovem e valorando um jeito de atuar dentro da RCC pelos meios midiáticos que apóia a ação dos leigos homens e mulheres, o que pode vir a alterar a estrutura mais tradicional da Igreja Católica e se configurar na renovação desejada pelos jovens carismáticos.

Referências Bibliográficas

¹⁸⁰⁶ TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**. São Paulo, n. 67, p. 21, set/nov 2005.

¹⁸⁰⁷ NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, p.157, 2006.

¹⁸⁰⁸ A este respeito ver STEIL (2007), que aponta esta perspectiva de escolha consciente por parte dos indivíduos que se inserem num grupo religioso.

ABRAMO, Helena & BRANCO, Pedro Paulo (orgs) *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Instituto Cidadania/ Fundação Perseu Abramo, 2005.

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. *O Dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n.1, 2001.

CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. *Perspectivas da neopentecostalização católica*. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (orgs.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias & Letras, p.33-58, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

IBGE. Estimativas das populações dos municípios em 2008. Disponível em <http://www.ibge.gov.br>. Acessado em 12/09/2009.

MARIZ, Cecília. O ideário das novas comunidades é o ideário comunitário do cristianismo primitivo. **Revista eletrônica IHU on-line**. São Leopoldo, edição 307 de 08 de setembro de 2009. Disponível em www.unisinos.br/ihu. Acessado em 17/09/2009.

MARTINS, Andréa Damacena. *Crenças e motivações religiosas*. In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez & FERNANDES, Sílvia Regina Alves (orgs.). *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Coleção CERIS. São Paulo: Paulus, 2002.

NOVAES, Regina & MELLO, Cecília. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. **Comunicações do Iser**, n.57, ano 21. Rio de Janeiro, 2002.

NOVAES, Regina. *Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo*. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.

SECRETARIA NACIONAL DE JUVENTUDE. Atribuições. Disponível em: http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sec_geral/Juventude/. Acessado em 29/05/2009.

SOUZA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica do Brasil*. Aparecida: Santuário, 2005.

SOUZA, André R. de. As investidas católicas na mídia. **Rever**, São Paulo, ano 8, p.27-45, set. 2008.

SPOSITO, Marília Pontes. *Os jovens no Brasil: desigualdades multiplicadas e novas demandas políticas*. São Paulo: Ação Educativa, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões. **Revista IHU online**. São Leopoldo, maio 2007. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu>. Acessado em 14/02/2009.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**. São Paulo, n. 67, p. 14-23, set/nov 2005.

Sites

<http://www.arquidiocesebh.org.br/catalogo/paroquiasLista.php>

<http://www.cancaonova.com/>

<http://www.cancaonova.com/portal/canais/tvcn/tv>

<http://www.nsrainha.com>

<http://www.nsrainha.com/fanuel/>

<http://programavainafe.blogspot.com/>

<http://obrajovem.blogspot.com>

<http://www.cristucada.com.br>

<http://www.orkut.com>

<http://www.youtube.com/watch?v=kC6IBqAV5nY>

<http://www.youtube.com/user/11bela25#p/a/f/1/G8dEb10TZwc>

<http://www.youtube.com/watch?v=3prgYUvSYJY>

http://www.youtube.com/user/marcusvnpereira#p/a/u/0/nRZk_TZRYu4

<http://www.youtube.com/watch?v=P0TjhhnMjc4>

<http://www.nsrainha.com/tv/principal/categoria-19/de-calca-jeans/>

http://twitter.com/ObraJovem_MDI

<http://rccminas.com.br>

IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Ricardo Bitun¹⁸⁰⁹

RESUMO

A Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta pontos convergentes e divergentes em relação ao movimento pentecostal, do qual é egressa. Visto que não há rupturas totais nas sociedades humanas, mas sim continuidades retrabalhadas, nossa proposta é delinear as rupturas e continuidades que marcam a identidade do pentecostalismo. Recorremos a materiais anteriores ao próprio movimento, procurando as respostas aos desafios históricos e concretos, que operam sobre um grupo social em determinados momentos.

Como o próprio nome indica, a Igreja Mundial do Poder de Deus¹⁸¹⁰ tem como principal destaque a cura de doenças por meio do poder de Deus. O trunfo do Apóstolo Valdemiro Santiago, fundador e autoridade máxima dentro da denominação, é centralizar sua atuação na cura divina, conectando-se, mesmo com algumas alterações, às décadas de 1950 e 1960, o período áureo da cura divina dentro do movimento pentecostal. Paulatinamente, a ênfase na cura divina foi sendo transferida para um lugar periférico, sendo substituída pela teologia da prosperidade nas décadas posteriores. A mídia utilizada pela igreja – televisão, jornal e site - potencializa os testemunhos de cura alcançada pelos fiéis, que receberam a oração do próprio Apóstolo Valdemiro ou ainda a obtiveram através dos diversos caminhos que levam a esta denominação.

Os milagres alcançados pelos fiéis constroem e fortalecem a imagem do Poder de Deus: Ele está ali, “mais” do que em qualquer outra igreja. O *slogan* da Igreja Mundial do Poder de Deus - “a mão de Deus está aqui” - foi alicerçado na demonstração do poder divino e na realização de curas. “Vem pra cá Brasil, aqui está a mão de Deus”, palavra de ordem ensinada pelo Apóstolo Valdemiro, é repetida pelos fiéis em alguns dos testemunhos colhidos. Esse argumento também está presente exaustivamente nas chamadas comerciais e no recrutamento de novos fiéis, mostrando que a solução para todos os males está na Igreja Mundial do Poder de Deus.

Esta ênfase na cura divina não é nova no pentecostalismo¹⁸¹¹, sendo o grande diferencial da segunda onda do pentecostalismo brasileiro¹⁸¹². Desta onda participam duas igrejas

¹⁸⁰⁹ doutor em Sociologia pela PUC-SP e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo

¹⁸¹⁰ A escolha pela Igreja Mundial do Poder de Deus como foco de investigação empírica foi a constatação do crescimento desta denominação por meio de uma ruptura com as lideranças da Igreja Universal do Reino de Deus e, de outro, da explícita competição por fiéis para os templos e para recepção de programas televisivos. Mesmo sendo uma “nova igreja” (apenas com doze anos de fundação), numericamente menor do que as outras igrejas neopentecostais, ela tem merecido atenção e atraído o interesse investigativo por parte da imprensa e de pesquisadores.

¹⁸¹¹ A ênfase na cura divina não se restringiu apenas ao Brasil, ocorrendo ao redor de todo o mundo. Foi muito utilizada pelos pregadores norte-americanos na evangelização de massas a partir da década de 40 (Stanley M. Burgess and Gary B. McGee, 1989, p.232-234; SYNAN, Vinson, 1990, p. 34).

¹⁸¹² A segunda onda pentecostal, dos anos 1950, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento do movimento, que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular, com seus métodos

pentecostais que merecem destaque: O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor¹⁸¹³. Já na terceira onda, esta prática será adotada tanto pela Igreja Universal do Reino de Deus, com sua ênfase no exorcismo, como pela Igreja Renascer em Cristo, com sua marca mais empresarial, embasada no marketing *gospel*. A partir de estudos de outros pesquisadores da religião, como Mariano, Campos e Freston, é possível perceber que a teologia da cura divina é ressaltada na Igreja Internacional da Graça de Deus, mas com uma nuance mais *light*, operando tanto o exorcismo quanto a cura, em especial o “sumiço de caroços” e dores de cabeça¹⁸¹⁴.

As histórias das igrejas Brasil para Cristo e Deus é Amor são trabalhadas por meio de pesquisa bibliográfica, com a finalidade de identificar um paralelo entre elas e o surgimento da Igreja Mundial do Poder de Deus. Existe o que chamamos de “remasterização” do pentecostalismo, em outras palavras, o ressurgimento de certas práticas já quase esquecidas por outros grupos pentecostais e que voltam com características diferentes, mas que, no fundo, constituem as “velhas” práticas pentecostais.

A REMASTERIZAÇÃO NEOPENTECOSTAL

O pentecostalismo caracterizou-se principalmente por sua ênfase na santificação, na glossolalia e no exercício dos dons carismáticos¹⁸¹⁵, como percebido nas primeiras igrejas pentecostais a chegarem ao país: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. Entretanto, em 1953, a chamada “cura divina” foi introduzida eficazmente (MENDONÇA, 1998, p. 82) com a chegada dos movimentos de tendas da Cruzada Nacional de Evangelização, que anos depois teria seu nome mudado para Igreja do Evangelho Quadrangular. Duas igrejas pentecostais destacaram-se na propagação do ministério específico de “cura divina” no Brasil, nas décadas de 1950 e 1960: Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor¹⁸¹⁶.

A Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo foi fundada pelo missionário Manuel de Mello, pernambucano, sexto de nove filhos. Seu pai era católico e sua mãe, filiada às Assembleias de Deus. Chegou em São Paulo, tornando-se rapidamente diácono da Assembleia de Deus, deixando-a anos mais tarde para ligar-se à Cruzada Nacional de Evangelização. Finalmente, em 1956, fundou o Brasil para Cristo¹⁸¹⁷.

arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, O Brasil para Cristo.

¹⁸¹³ Outras igrejas, como Casa da Benção, por exemplo, também enfatizam a cura divina. Contudo, destacamos as duas principais igrejas desta onda para a nossa análise por possuírem elementos que melhor representam as igrejas que surgiram a partir da década de 1950 e que fazem parte da chamada segunda onda do movimento pentecostal.

¹⁸¹⁴ É muito comum nos cultos da Igreja da Internacional da Graça de Deus, que o missionário R.R. Soares peça aos fiéis que coloquem as mãos em suas cabeças, ou no coração e determinem a cura divina. Ao término da oração ele pergunta: “Quem foi curado?”. Com frequência surpreendente os testemunhos giram em torno do desaparecimento da dor de cabeça e do sumiço de caroços no peito, estômago e outras partes do corpo. Alguns ex-membros da Igreja Internacional da Graça, que foram entrevistados para esta pesquisa e hoje freqüentam a Igreja Mundial do Poder de Deus, são unânimes em dizer que lá, na Internacional, só viam sumiço de caroços, mas que hoje na Mundial eles vêem verdadeiros milagres, curas sobrenaturais (CAMPOS, 1997; MARIANO, 1995 e 2001; ROMEIRO, 2005).

¹⁸¹⁵ Há ainda autores que vêem o neopentecostalismo alicerçado numa tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade, conjugando-se fatores sócio-religiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais. (BITTENCOURT, 1994).

¹⁸¹⁶ Não queremos dizer com isso que as igrejas pentecostais pioneiras no Brasil, Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, não o fizessem, mas que o foco destas estava na glossolalia, na manifestação do dom do Espírito Santo. Estas duas igrejas foram as principais difusoras do movimento de cura divina que se deu no Brasil, nisto concordam diversos autores (FREESTON, 1993; MARIANO, 1995; MENDONÇA, 1989,1992; MONTEIRO, 1979; CAMPOS, 1997; GOUVEIA, 1986).

¹⁸¹⁷ Segundo Mendonça, “este movimento de tendas foi quase tão espetacular quanto o impacto atual da Igreja Universal do Reino de Deus e constituiu-se na matriz e modelo das demais igrejas que surgiram dele e que hoje chamamos de autônomas, neo-pentecostais e de “cura divina” (MENDONÇA, 1998, p. 82). Para Leonildo Campos, a grande novidade trazida por esta igreja “foi o uso desinibido do espaço público e do rádio. Os seus pastores tinham uma melhor identificação com o mundo urbano que os pregadores das Assembleias de Deus, pois as suas mensagens enfocavam mais as necessidades concretas dos indivíduos, a cura, a solução dos problemas e aflições” (CAMPOS, 1996, p.88).

Manuel de Mello estabeleceu uma “nova” relação entre o mundo pentecostal brasileiro (sagrado) e o mundo secular (profano). Em campos de futebol e ginásios locados, ele realizou as famosas “Tardes da Bênção”, cultos realizados dentro de estádios de futebol, com a manifestação de as curas, milagres, etc. Este tipo de terreno era, até então, considerado profano para a mentalidade sectária do pentecostalismo brasileiro, o que causou grandes problemas para a ousadia inovadora de Manuel de Mello¹⁸¹⁸. Esta prática vem sendo muito utilizada pela Igreja Mundial do Poder de Deus. O Apóstolo Valdemiro locou o estádio da Sociedade Esportiva Palmeiras para a comemoração do oitavo aniversário da igreja. Na época em que o Grande Templo dos Milagres, sede da denominação no Brás, foi lacrado pela prefeitura¹⁸¹⁹, os cultos foram realizados no Estádio da Portuguesa. Se, para Manuel de Mello, estas locações em lugares ditos como profanos trouxeram problemas, verificamos, através de nossa observação participativa, que tanto para os líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus como para os fiéis, não houve nenhum tipo de constrangimento; pelo contrário, são provas de ousadia, fé e poder de seu líder. O sucesso destes eventos e a pujança dos mesmos trazem credibilidade e confiança à pessoa do líder. A prosperidade espiritual e financeira comprova, de alguma forma, que Deus esta lado do Apóstolo Valdemiro.

Assim, juntamente com a cura divina, a Igreja Mundial do Poder de Deus carrega o inconformismo com a pobreza e a miséria. Neste contexto, a prosperidade é a marca das bênçãos de Deus. A “teologia da prosperidade”¹⁸²⁰ é bastante utilizada por outros segmentos pentecostais e neopentecostais como: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra entre outras.

Manuel de Mello decide, pioneiramente, eleger candidatos próprios às eleições municipais, aproximando-se da tradição católica em sua relação com o Estado laico, prática que seria imitada por outras igrejas pentecostais somente nas décadas de 1980 e 1990. A Igreja Mundial do Poder de Deus tem retomado o mesmo trajeto de Manuel de Melo, tentando eleger seus próprios representantes. Percebe-se claramente a intenção: elegendo candidatos próprios, a Igreja Mundial do Poder de Deus não necessita de intermediários a fim de conseguir do Estado favores para a igreja (livramento de multas, facilidades burocráticas e verbas sociais, entre outras).

A Igreja Pentecostal Deus é Amor é outra denominação que surgiu com ênfase na cura divina. Fundada por David Miranda, quarto dos cinco filhos de um sitiante paranaense, que chegou em São Paulo em 1962. Adquiriu, em 1979, a propriedade que atualmente abriga a sede na Baixada do Glicério. Utiliza-se do rádio para a divulgação dos milagres que lá ocorrem, proibindo até hoje o uso da televisão. Esta igreja deixa algumas marcas, de uma maneira muito particular, no pentecostalismo nacional, pois, além das tradicionais marcas (santificação, glossolalia, dons, etc.), os obreiros seguem uma disciplina rígida, utilizando uniformes que os identificam, e estão sempre em pé atentos a qualquer eventualidade.

O uso de uniformes é prática comum em várias igrejas pentecostais¹⁸²¹, inclusive pela Igreja Mundial do Poder de Deus. Os pastores, seguindo o estilo neopentecostal, vestem

¹⁸¹⁸ Mello causou vários desconfortos para o mundo pentecostal de sua geração. Locou espaços considerados impuros para os da fé pentecostal, investiu pesado em programas de rádio e televisão, foi um dos pioneiros na investida pentecostal no mundo político, aceitou convites para participar de programas “duvidosos” para o mundo pentecostal, como uma entrevista concedida no programa de Hebe Camargo.

¹⁸¹⁹ De 21 de dezembro de 2009 a 11 de fevereiro de 2010, o Grande Templo dos Milagres foi lacrado pela prefeitura de São Paulo por falta de alvará de funcionamento, não oferecendo segurança aos participantes e incomodando os vizinhos com o barulho.

¹⁸²⁰ A teologia da prosperidade tem início nos EUA por volta dos anos 1930 e 1940, com E.W. Kenyon, e alcançou seu auge na década de 1970, com Kenneth Hagin (1918). A teologia da prosperidade foi introduzida no Brasil por volta dos anos 1970, propagando-se por várias igrejas como a Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica, Nova Vida, Bíblica da Paz, Cristo Salva, ministério Palavra da Fé, etc. Este “novo crente” pode agora projetar-se no mundo dos negócios e dos prazeres desta terra sem ter de afligir-se; pode sonhar com as riquezas terrenas sem se auto-flagelar; encara-as agora não mais como um inimigo a ser vencido, e sim como um aliado que o ajudará a conquistar e desfrutar tudo aquilo que um dia sonhou e desejou.

¹⁸²¹ Como a Igreja U. do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, etc.

camisas brancas e gravata com ou sem paletó. Configura-se a formação de um *habitus*¹⁸²² característico do neopentecostalismo, *habitus* como esquemas de percepção e de ação interiorizados pelos indivíduos, que se reproduzem no processo de socialização, em que as disposições são atitudes, inclinações para perceber, sentir, agir e pensar, interiorizadas pelo indivíduo em razão de suas condições objetivas de existência (BOURDIEU, 1983, p. 94).

Para Campos (1996, p. 89-90),

o tema básico, presente em todo momento no discurso da Igreja Pentecostal Deus é Amor, é a cura divina (que engloba a solução de problemas materiais, de relacionamento humano, de manipulação da vida complicada das cidades e problemas psicológicos). Todas as aflições são resultantes da quase onipresença do demônio na vida. A saída é o exorcismo, a frequência constante aos cultos e a aplicação das várias terapias recomendadas.

Com algumas pequenas alterações, o Apóstolo Valdemiro traz de volta a ênfase da cura divina ao movimento neopentecostal de terceira onda. Nesta retomada, ele reproduz o discurso neopentecostal da atuação de demônios causadores das doenças e enfermidades. A Igreja Mundial do Poder de Deus segue a visão das igrejas de cura divina, assim como de grande parte do neopentecostalismo, em que a presença do mal é marcante. Este tema é fundamental dentro da teologia neopentecostal de cura divina, a qual muito influenciou a teologia da Igreja Mundial do Poder de Deus.

A TEOLOGIA NEOPENTECOSTAL DA CURA DIVINA

É quase impossível definir uma teologia única para o neopentecostalismo, mesmo porque sua teologia se apresenta como um leque indefinido de posições, sendo transformada todas as vezes que convier ao líder ou às necessidades de crescimento e atração dos fiéis. Destacamos em nosso trabalho a teologia da cura divina, por ser esta a ênfase que a Igreja Mundial do Poder de Deus tem utilizado para sua expansão, crescimento e atração de fiéis. Como outras teologias no Brasil, a neopentecostal sofre influências externas, sobretudo de inovações teológicas produzidas nos Estados Unidos da América.

Para a teologia de alguns grupos neopentecostais (Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja O Tabernáculo da Fé, entre outras), a doença é entendida como uma falta de fé, um não-esforço do fiel em acreditar no poder de Deus para curá-lo. A confissão positiva¹⁸²³, ou “evangelho da saúde e da prosperidade”, ou ainda “movimento da fé”, influenciou o movimento neopentecostal na elaboração de sua teologia da cura divina¹⁸²⁴. Seu grande propagador foi Kenneth Erwin Hagin¹⁸²⁵ que, através dos escritos de Kenyon, foi idealizador desta teologia e escreveu o livro *O Nome de Jesus*, plantando as primeiras raízes da teologia da saúde e prosperidade no Brasil.

¹⁸²² Para Bourdieu, “hábitos são sistemas de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita, que funciona como um sistema de esquemas geradores”, podendo ser distinguidos por dois componentes o *ethos* para designar os princípios ou os valores em estado prático e, *hexis*, correspondente às posturas, disposições do corpo, interiorizadas inconscientemente pelo indivíduo ao longo de sua história.

¹⁸²³ “Confissão positiva é um título alternativo para teologia da fórmula da fé ou doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e a inspiração de Essek William Kenyon. A expressão “confissão positiva” pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo é que a expressão “confissão positiva” refere-se literalmente a trazer à existência o que declaramos verbalmente, uma vez que a fé é uma confissão”. Stanley M. Burgess e Gary B. McGee, *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Grand Rapids, Zondervan, 1988.

¹⁸²⁴ Para mais informações sobre esta teologia ver *Decepcionados com a graça – esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*, Paulo Romeiro, Ed mundo Cristão, SP, 2005.

¹⁸²⁵ Keneth Hagin inicia seu ministério em 1934, em uma igreja batista nos Estados Unidos. Devido a sua crença na cura divina, encaminha-se para uma igreja pentecostal onde recebe o batismo no Espírito Santo, em 1937, sendo ordenado naquele mesmo ano ministro das Assembleias de Deus. Em 1963, funda a *Kenneth Hagin Evangelistic Association*, ministério independente de onde Hagin transmitiria sua teologia da saúde e prosperidade. Em 1976, começa o seu 1º programa de televisão, após vários anos na rádio.

Na visão da saúde e prosperidade neopentecostal, o fiel deve se apropriar daquilo que Jesus fez por ele na cruz. A base para a teologia neopentecostal sobre a cura divina¹⁸²⁶ é o texto bíblico do profeta Isaías, capítulo 53, versículos 4-5: “Verdadeiramente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputamos por aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi ferido pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e, pelas suas pisaduras, fomos sarados”.

Kenneth Hagin expõe assim seu pensamento:

Quando a Bíblia fala no sofrimento, não se refere à enfermidade. Não temos nenhum motivo para sofrer com enfermidades e doenças, porque Jesus nos redimiou delas. Faz anos que estou pregando que Deus quer que todos os seus filhos – não apenas alguns de nós, mas todos nós – tenhamos saúde e fiquemos curados. Deus quer que vivamos o período integral da nossa vida, aqui embaixo, sem enfermidades e sem doenças (...) Não é da vontade de Deus que fiquemos doentes (...) Não tive um só dia de doença em 45 anos. Não disse que o Diabo não me atacou. Mas antes de findar o dia, já estou curado. Quando o Diabo me ataca, digo-lhe: “Satanás, estas enfermidades foram carregadas no corpo de Jesus. Você não tem o direito de trazer a imagem delas para cá a fim de me assustar. Agora pegue as suas coisas, ponha-as na mala e saia daqui. Eu não aceitarei tais coisas.

O pensamento neopentecostal brasileiro acompanha, de um certo modo, esta teologia elaborada na América do Norte, trazida para solo pátrio através dos pregadores, livros e cursos que estes realizam aqui, ou até mesmo de líderes neopentecostais que foram aos Estados Unidos em busca de direitos autorais em feiras e congressos, tomando conhecimento da literatura e de seu impacto. Os dados contidos nesta pesquisa apontam para uma evidente adesão a estas teologias. O mesmo ocorre no sentido inverso, com muitos líderes protestantes pentecostais e não pentecostais: vão até a matriz norte-americana, conhecem a literatura contra estas “teologias” e divulgam de uma maneira bem brasileira seus pensamentos, reproduzindo o embate “teológico” como se o mesmo tivesse nascido entre nós.

O Apóstolo Valdemiro rebate veementemente a confissão positiva, ao mesmo tempo que parece apreciá-la. Diversas pessoas que testemunham suas curas no púlpito da Mundial são orientadas pelo Apóstolo a relatarem seus problemas sempre no passado. Em vários programas de televisão que monitoramos, ele conclama aos incrédulos e aos que já não tem mais fé a se dirigirem às suas reuniões desafiando-os: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé”. Fica claro na fala acima a disputa no campo religioso neopentecostal envolvendo duas igrejas concorrentes: Internacional da Graça de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. R. R. Soares ensina seus fiéis a determinarem a benção a ser alcançada, usarem de sua fé determinando em seus corações e confessando com sua boca a apropriação da mesma. A Igreja Universal do Reino de Deus tem na utilização do sal grosso um dos seus chamados “cultos fortes”. O Apóstolo Valdemiro rechaça tanto um quanto outro chegando a dizer que “sal grosso lá em casa a gente so usa pra churrasco”. Bourdieu (p. 73-74), ao analisar o comportamento dos agentes sociais no interior dos campos utiliza a analogia do jogo, da disputa no interior do campo, afirma:

¹⁸²⁶ Kenneth Hagin explica como se apropriou desta teologia: “eu ainda não sabia que a cura na expiação (Is 53:4-5). Não sabia que Jesus carregou nossas enfermidades (Mt 8:17). Não sabia que, pelas chagas de Jesus, fomos curados (1 Pe 2:24). Não sabia que Satanás era o autor da doença e da enfermidade. Portanto o medo de ficar doente de novo continuava a me atormentar. Deus não é o autor da doença. Os homens só ficaram doentes depois que deram ouvidos ao Diabo. A doença e a enfermidade são do Diabo. Deixe que a verdade dessa afirmação entre profundamente em seu espírito. Então siga os passos de Jesus e trate com a doença da forma que Jesus tratou. Trate a doença e a enfermidade como um inimigo, e nunca as tolere em sua vida” (HAGIN, p. 222-225).

Temos móveis de disputa que são, no essencial, produto da competição entre os jogadores; um investimento no jogo, *illusio*: os jogadores se deixam levar pelo jogo, eles se opõem apenas, às vezes ferozmente, porque têm em comum dedicar ao jogo, e ao que está em jogo, uma crença (*doxa*), um reconhecimento que escapa ao questionamento (...) eles dispõem de trunfos, isto é, de cartas mestra cuja força varia segundo o jogo: assim como a força relativa das cartas muda conforme os jogos, assim também a hierarquia das diferentes espécies de capital (econômico, cultural, social, simbólico) varia nos diferentes campos.

Bourdieu acrescenta que as estratégias dos jogadores variam de acordo com seu capital, assim como da estrutura do mesmo. O objetivo final do jogo é a conservação ou acúmulo máximo de capital, com os indivíduos localizados nas esferas da dominação fazendo opções de conservação. Podem ainda ocorrer transformações nas regras do jogo. Por exemplo, a estratégia de um dos jogadores pode ser desacreditar a espécie de capital sobre a qual descansa a força de seu adversário (subversão). Desacreditando a determinação pregada pelo missionário R. R. Soares e do sal grosso da Igreja Universal do Reino de Deus, o Apóstolo Valdemiro ganha e acumula capital contra seus concorrentes na medida em que atrai fiéis descontentes com os resultados negativos obtidos em outras igrejas, estabelecendo o trânsito religioso pelo contraste de resultados.

Ao mesmo tempo, assim como muitos líderes neopentecostais¹⁸²⁷ influenciados pelas teologias mencionadas anteriormente, a Igreja Mundial do Poder de Deus professa que as enfermidades provêm de agentes espirituais e não de ordem física ou ambiental. Como as doenças são provocadas por seres espirituais, devem ser combatidas com as armas espirituais e não físicas. R. R. Soares (2001, p. 102-104) confirma que “nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios, desejo de suicídio, ódio, inquietude e tantos outros males aparentemente comuns podem muito bem significar que a pessoa está sendo ‘circuncidada’ pelos espíritos (...) para problemas espirituais, as respostas têm de ser espirituais”.

Estas respostas “espirituais” são construídas pelos produtores especializados, agentes socialmente habilitados para esta tarefa, os únicos capazes de manipular este conhecimento, sistematizando-o a fim de que outros possam consumi-los (BOURDIEU, 1974, p.33). Esta divisão, proposta por Bourdieu, separa o trabalho religioso entre produtores de bens religiosos e do outro lado os consumidores, que buscam sentido para justificar sua condição existencial e, principalmente, seu sofrimento. Nesta produção de sentido, para responder principalmente aos males físicos, segue um retorno ao problema da existência do mal, à sua presença-que-faz-sofrer, problema colocado pela filosofia grega¹⁸²⁸ há pelo menos 300 anos antes de Cristo.

Segundo Oro, os problemas, as angústias e o mal por que passa os indivíduos são muito bem detectados pelos líderes neopentecostais, os quais propõe sistematicamente uma explicação transcendental para sua origem e solução. Segundo um pastor da Igreja Universal, “se os problemas partem do plano espiritual para o material, as soluções também partem do plano espiritual para o material” (ORO, 1992, p.15).

O MAL

¹⁸²⁷

Um dos pregadores neopentecostais brasileiros que mais recebeu influência desta teologia é, sem dúvida, o missionário R.R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Sua editora, Graça Editorial, publica quase que todos os livros sobre este assunto, sendo o pregador neopentecostal que mais aparece na mídia televisiva. R. R. Soares (2001) afirma “por mais que respeitemos e admiremos o trabalho dos médicos, psicólogos, psicanalistas e tantos outros profissionais que trabalham em prol do bem-estar da humanidade, temos de admitir que eles jamais resolverão problemas ou curarão enfermidades cujas origens sejam espirituais”.

¹⁸²⁸

Epicuro levantou a seguinte questão: ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou pode e nem quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer e nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer – e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito – de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas? Boecio, filósofo medieval, em *A consolação da Filosofia* argumenta: “Se Deus existe, de onde vem o mal? Mas, se não existe, de onde vem o bem?”.

Na tradição judaico-cristã, que permeou quase todo o imaginário ocidental, o Mal é personificado na figura de Satanás¹⁸²⁹, anjo caído que rebelou-se contra Deus, desejando ser maior e mais potente que o Altíssimo. Tendo seu plano descoberto, foi lançado fora do céu, com um terço dos anjos rebeldes. Seu destino já está traçado: viverá eternamente nas chamas do inferno até que, em um dia marcado pelo Altíssimo, ele será de uma vez por todas derrotado, juntamente com seus anjos e seus seguidores humanos¹⁸³⁰.

A clássica narrativa do Livro de Gênesis, capítulo três, mostra o mal associado à desobediência do primeiro homem, levando-o à rebelião e, por fim, à sua queda. No relato bíblico “o mal é posterior à cosmogonia e à antropogonia (...) para vir a tona o mal depende da liberdade humana” (SOARES, 2003, p.53). Para ser liberto do mal, o pagão convertido ao cristianismo deveria primeiramente “renunciar ao demônio e a todas as suas obras, confessando que todos os seres espirituais antes reverenciados – e temidos – como divinos eram, na verdade apenas ‘demônios, espíritos hostis que lutavam contra o Deus único de bondade e justiça, e contra suas hostes de anjos’” (PAGELS, 1996, p.14).

No início da Igreja Cristã, o Diabo passou a integrar “o dogma central do cristianismo, ou seja, o da queda do homem, do pecado original e da redenção pela morte do Messias na cruz (...) apresentando uma imagem ambígua de um Diabo que é, ao mesmo tempo, inimigo de Deus e realizador de Sua vontade” (MARIANO, 1995, p.96). Justino, o Mártir (140 d.C.), um dos chamados “pais da igreja”, atribui o sofrimento não “à vontade de Deus, mas a malevolência de Satanás (...) Táciano, seu aluno, admite acidentes no mundo natural, incluindo calamidades, para as quais, diz, Deus oferece consolo” (PAGELS, 1996, p.15).

O próprio Jesus, como apresentado nos evangelhos, expulsou demônios. O evangelho de Marcos se destaca da principal corrente da tradição judaica ao citar o demônio no prólogo de seu evangelho (1, 13). Durante toda a narrativa, Marcos relata o ministério de Jesus envolto numa luta constante entre o espírito de Deus e os demônios, pertencentes ao reino de Satanás (Mc 3, 23-27). Segundo Pagels (1996, p.15), “essas visões foram incorporadas à tradição cristã e serviram, entre outras coisas, para confirmar para os cristãos sua própria identificação com Deus e endemoninhar seus adversários e, por último, os dissidentes cristãos chamados de hereges”.

Weber (1991, p.356) assevera que “a nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas”.

Utilizando-se as passagens de Jesus em sua constante luta contra os demônios e da ordem deixada no evangelho de Marcos para expulsarem os demônios no Nome de Jesus, as igrejas pentecostais fizeram da luta contra os demônios seu principal mote. O mal tem nome, tem cheiro e é visível. Através do exorcismo, o fiel deve expulsá-lo, pois este pode provocar doenças, males, trazendo o caos à existência humana.

Osborn explica que a doença seria como um germe cheio de vida, que faz a doença se desenvolver. O fiel tem autoridade para mandá-lo sair e este tem de obedecer. Quando esta doença sai, “ela morre e os seus feitos desaparecem”. O exemplo disso seria o câncer, pertencente ao Diabo, “porque destrói e mata”. Enquanto este câncer estiver ali ele estará atuando e destruindo, mas “quando ordenamos que essa vida do câncer saia, em nome de Jesus, ela tem que ir; então o câncer morre” (OSBORN, 1990, p.21-22).

Nos cultos neopentecostais e, em algumas situações especiais na Igreja Mundial do Poder de Deus, segue-se quase sempre o ritual do exorcismo, com algumas pequenas variações de igreja para igreja. Após a oração, o pastor pede aos fiéis que se levantem a fim de orarem pelos males que perturbam e adoecem os indivíduos. Em meio a oração “forte” o pastor invoca

¹⁸²⁹ Apesar de aparecerem com frequência na Bíblia Hebraica, Satanás e seus anjos caídos eram virtualmente ignorados, mas “entre certos grupos judaicos do século I, incluindo com destaque os essênios (que se consideravam aliados dos anjos) e os seguidores de Jesus, a figura chamada de Satã, Belzebu ou Belial começou a adquirir também uma importância fundamental (PAGELS, 1996, p.14).

¹⁸³⁰ J. L. Segundo, juntamente com Pierre Sanchis, estabelece quatro tipologias baseado nas imagens do divino documentadas na bíblia hebraica: o Deus terrível, o Deus da providência moral, o Deus transcendente e o Deus legislador justo. A cada imagem do divino corresponderia uma maneira do ser humano se localizar no mundo, em relação aos deuses, com os demais membros do grupo social e consigo mesmo (SOARES, 2003, p.53).

os “demônios”, o “Mal”, na maioria das vezes ligados a entidades afro-brasileiras, a fim de que se manifestem em corpos humanos. Ao identificarem as manifestações demoníacas, alguns pastores ordenam que eles digam seus nomes e intenções (caso clássico nas liturgias da Igreja Universal do Reino de Deus), para em seguida expulsarem todos com autoridade, recebendo da parte dos fiéis a aprovação juntamente com aplausos calorosos.

O Mal, associado à figura Diabo, é o responsável direto pelos problemas que afligem a humanidade, segundo Bispo Macedo: “doenças, misérias, desastres e todos os problemas que tem afligido o homem desde que este iniciou sua vida na terra, tem uma origem: o diabo” (MACEDO, 1988, p.42).

O neopentecostalismo, como também a Igreja Mundial do Poder de Deus, empresta do pentecostalismo clássico a polaridade bem *versus* mal, ajustando-a e manipulando-a, a fim de estabelecer uma estratégia simbólica satisfatória aos interesses da própria igreja na identificação da doença e sua suposta cura. Segundo Geertz (1989, p.124), “a existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral – do Problema do significado – é uma das coisas que impulsionam os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos...”.

Para tanto, a fé desempenha um fator essencial no processo de exorcismo seguido de cura divina. Outro pregador de cura divina e prosperidade ensina que a fé

é acreditar que está curado sem ver, nem sentir que está curado (...) assim é a cura divina. Depois que fizer a Oração da Fé, a pessoa não precisa sentir nada, nem ver nada. A pessoa sabe que está curada (...) Se os sintomas da doença voltarem, ou se tornar a sentir dores, ignore-as (...) Não olhe, não medite, não pense, não fale dos sintomas e dores” (Tadeu, s.d.).

Esta fé é endossada pelos veículos de comunicação da igreja, como por exemplo o *Jornal Fé Mundial*, que traz em destaque a experiência de uma mulher que, determinada por sua fé recebeu a cura.

Mulher foge de hospital público do Rio e vai direto para a Igreja Mundial do Poder de Deus participar da reunião para receber o milagre. Sua **fé e determinação** foram tão grandes que em poucos dias foi curada de uma gangrena que a afligia”, relata Zenith de Oliveira Moura. “Quando eu vi as pessoas sendo curadas na hora, eu disse: preciso ir nessa igreja. Então logo pela manhã, com a perna toda enfaixada, esperei o enfermeiro se distrair e saí me arrastando direto para a igreja”, confessou. Termina seu relato, “Deus opera verdadeiramente aqui” (*Jornal Fé Mundial*, novembro de 2006).

A negação da enfermidade e a hiper-fé permeiam de uma maneira geral a teologia da saúde e prosperidade. Para Geertz (1989, p.128), a perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, porque “se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas (...) e sua ação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas” criando um complexo sistema específico de símbolos “que formulam e do estilo de vida que recomendam – uma autoridade persuasiva.

Não é difícil imaginar porque a teologia da cura divina atrelada ao problema do mal, é um dos meios de crescimento mais utilizados pelos pregadores neopentecostais, em particular a Igreja Mundial do Poder de Deus. O Brasil é um país com atendimento médico governamental precário e as políticas públicas de saúde são baseadas num modelo excludente. Essas situações são agravadas por diversas violações às leis ambientais, poluição, falta de saneamento básico, altíssimas taxas de doentes mentais, neuroses, psicopatias e sociopatias de uma população submetida a um estado de miséria, violência, além de demais distúrbios sociais. Por essas razões, a cura divina encontra terreno fértil neste território. Segundo Bittencourt (1994, p. 25), “nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma perspectiva permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono”.

Não somente as condições sociais precárias, os dramas existenciais do homem e o grande número de necessitados no país explicam o grande número de adeptos ao neopentecostalismo e à sua teologia de cura divina embasada no problema do mal. Sua vultuosa

expansão deve-se à sua habilidade em trabalhar com as questões ligadas ao mercado. O ajuste perfeitamente sintonizado à ideia de livre escolha, “que se faz frente a variadas necessidades e diversas possibilidades de tê-las atendidas”, conforme sugere Prandi (1996, p.65), a possibilitam angariar uma gama muito grande de fiéis que estão em constante trânsito de uma religião à outra.

Na tentativa de alcançar sucesso e expansão no mercado religioso, a Igreja Mundial do Poder de Deus tem constantemente remasterizado, ou dado um novo re-significado, a algumas práticas pentecostais clássicas e neopentecostais. Sua promessa é oferecer ao fiel consumidor uma nova vida através da conversão ao consumo, devolvendo ao converso auto-estima, auto-confiança e potencialidade para jogar no mercado. O jogo segue uma trajetória básica: prioritariamente a cura do corpo, depois a cura da alma (autoconfiança, auto-estima, etc.) e, finalmente, a possibilidade de ganhos materiais, o tão desejado ingresso no paraíso do consumo. Para justificar estas conquistas existe a necessidade de ajustes, de re-significações, da remasterização no imaginário simbólico do pentecostalismo.

IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS: MAGIA E RELIGIÃO NA CURA DIVINA

A cura ocorre de várias maneiras na Igreja Mundial, pois pode ser realizada pela imposição de mãos do Apóstolo, de um Bispo ou de alguns dos pastores e obreiros que ficam diante do palco para atender os fiéis e ao mesmo tempo determinarem a cura que não se realizou antes ou durante o culto. Assim como nas cerimônias mágico-terapêuticas tradicionais, o contato epidérmico, a aproximação corporal acontece “exatamente como no velho modelo das consultas médicas feitas com a saudosa figura do clínico geral: tocar, apalpar, olhar, auscultar, cheirar, sugar(...) sentir de perto. Reina ai, soberana a lei da contigüidade” (PIERUCCI, 2001, p.37).

Em um passado recente, o Apóstolo Valdemiro pedia que alguns fiéis se aproximassem para que ele pudesse orar, estabelecer contato físico com o mesmo. A “imposição de mãos” acontece, a cura que se estabelece através do toque de mão do Apóstolo, vale a lei mágica do contato que “as coisas que uma vez estiveram em contato físico uma com a outra continuam a agir sobre a outra, mesmo à distância” (MIDDLETON, 1987, p.84 in PIERUCCI, 2001, p.68). Contudo, devido à intensidade da aproximação dos fiéis, atualmente o Apóstolo Valdemiro conta com uma equipe de bispos e pastores que fazem uma triagem dos milagres, permitindo o acesso ao púlpito somente para os testemunhos mais comoventes. Ainda assim, a imposição de mãos é feita com frequência em cultos dirigidos por bispos e pastores.

Um dos relatos coletados no trabalho de campo pelo levantamento de fontes primárias é o de Telma Rodrigues, 28 anos. Doente desde a infância, foi diagnosticada com leucemia: “*passsei a minha vida inteira em hospitais*”. Até que um dia, ao entrar num salão de beleza, Telma começou a ler uma obra que estava no meio de algumas revistas sobre a mesa. As palavras contidas naquele livro lhe deram ânimo e força. “*Fiquei tão empolgada e maravilhada com aqueles textos e pedi para a dona do salão emprestar-me aquela obra literária*”. Passados 30 dias, Telma foi fazer novos exames médicos, e qual não foi sua surpresa quando a leucemia já não mais aparecia nos exames. Na reportagem, ela esclarece que aquele livro era *Os Pensamentos de Deus*, escrito pelo Apóstolo Valdemiro¹⁸³¹.

Ocasionalmente, a Igreja Mundial do Poder de Deus se utiliza da prática do “sopro” para promover a cura divina. Ao trazer para o palco algum fiel doente, o Apóstolo Valdemiro pede para que ele se aproxime e feche os olhos, para em seguida assoprar-lhe o rosto. É uma prática muito comum na chamada lei da contigüidade ou do contato (magia contagiosa)¹⁸³². No Brasil colonial, era comum a crença dos tupinambás nos poderes de cura e exorcismo através do sopro ou da chupada. Os pajés “fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la (...) quando procurado pelos índios doentes, imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando e cuspiendo o mal e insinuando a cura” (PIERUCCI, 2001, p.69). A historiadora Laura de Mello e Souza afirma, em suas pesquisas sobre os séculos XVI ao XVIII,

¹⁸³¹ Jornal *Fé Mundial*, Abril de 2006

¹⁸³² Frazer, *Le Rameau dor*, 12 vol. (tr. Fr. Geuthner, 1910 sqd). *Lês origines magiques de la royauté* (Geuthner, 1911) *Les origines de la famille et du clan* (Geuthner, 1922), trad. De Tabou and Exogamy, in BASTIDE, Roger, *Elementos da Sociologia Religiosa*, Cadernos de Pós-Graduação, Ciências da Religião 6, 1990

que o sopro e a sucção tiveram papel de destaque nas curas mágicas daquele período (PIERUCCI,2001, p.70).

A cura também pode acontecer no momento em que o fiel ingerir a “água abençoada” ou a água que foi “orada”. Por meio da televisão, o Apóstolo Valdemiro Santiago pede que os fiéis coloquem um copo de água perto do aparelho e, no fim do programa, pede que a pessoa segure o copo em suas mãos, pois ele irá orar por aquela água, que deve ser ingerida após a oração. Em um dos programas monitorados, a câmera focalizava galões de 5, 10 e 20 litros de água colocados diante do palco. O Apóstolo Valdemiro afirmava que os fiéis que bebessem aquela água, depois de “orada”, alcançariam a cura. Logo após, o programa mostrava testemunhos de pessoas que tinham tomado a água e instantaneamente foram curadas.

Em outra ocasião, em um dos programas monitorados, o Apóstolo Valdemiro, sua esposa e outros pastores subiam a um monte na periferia de São Paulo. Levavam galões de 5 e 10 litros de água, a fim de passarem as noites orando por aquelas águas que seriam distribuídas aos fiéis num *Domingo especial*. Alguns fiéis entrevistados juram que a água é tão abençoada que a utilizam para fazer a limpeza da casa. Relatam que o ambiente fica mais leve, mais suave.

O testemunho dos fiéis nos programas de TV, no jornal *Fé Mundial* e no site, relatam as curas recebidas, que servem de propaganda para atrair novos adeptos. Em quase todos os testemunhos, tanto em jornal, como televisão e site, terminam enfatizando o local onde o fiel foi curado, conforme os relatos abaixo retirados do jornal *Fé Mundial* em diferentes ocasiões e datas:

“A miséria e as doenças foram embora. Também estão conseguindo pagar as dívidas. A mão de Deus realmente está aqui e por isso vamos continuar frequentando a Igreja Mundial do Poder de Deus”.(André e Lourdes. Rio de Janeiro, Dezembro de 2006).

“Essa igreja realmente é de Deus, porque fui curada completamente” (Maria de Fátima, cabelereira, Rio de Janeiro, Dezembro de 2006).

“Venham, porque os milagres estão acontecendo aqui na Mundial. Sou prova disso. (Marli Arcanjo Garcia, Manguinhos, Rio de Janeiro, Dezembro de 2006).

“Eu era um poço de doenças, mas Deus curou-me na hora. Com certeza, O Senhor Jesus está aqui na Igreja Mundial” (Tânia Sinval, Taquara, Rio de Janeiro).

Após as orações do Bispo Josivaldo determinando uma gravidez saudável (...) assim que a criança nascer, será apresentada na Mundial” (Arinete, Fé Mundial, Outubro de 2006).

“Frequentei um outro ministério há oito anos, mas nada mudava em minha vida, bati em várias portas, mas hoje realmente encontrei a Casa de Deus” (referindo-se a Mundial, ela enfatiza que tem prosperado após frequentar a igreja) (Maria Josefa, Mundial do Recife).

A rosa de Saron, a água abençoada, o óleo ungido e os documentos e fotos de desempregados e enfermos podem ser considerados rituais simbólicos utilizados pela Igreja Mundial do Poder de Deus. Rituais que tendem para a magia, ao se utilizar de um conjunto de atos que seguem determinados fins técnicos e utilitários. Para atingir seus fins, invoca forças, sejam quais forem necessárias, do mal ou não, a fim de fazer delas instrumento de ação mágica (DURKHEIM,1989, p.77). Estas intermediações ficam claras através dos testemunhos anunciados pelos fiéis durante os cultos observados e pelas fontes documentais examinadas, como o jornal *Fé Mundial* que publicou os seguintes testemunhos:

A pequena libanesa, Hanna Alves Amed Habba, 5, depois de ter passado mal com fortes dores no abdômen, febre alta e dor de cabeça, foi levada às pressas para o Pronto Socorro. Como a febre não passava mesmo com as medicações, Hanna ficou internada e foi constatado por meio de exames, que estava com leucemia. Sua avó Doralina Etelvina da Silva, 50, relatou: “Fiquei desesperada quando a minha filha me comunicou”. Doralina começou a orar com o Bispo e pastores que realizam o programa

de televisão todos os dias pela manhã. ‘Apresentei *foto, roupa e água nas orações* e depois levei para minha neta receber a benção no hospital’, explicou. Depois de quatro dias de internação de Hanna, e até encaminhada para uma consulta no Hospital de Câncer, um domingo pela manhã, a avó da menina foi até a Sede Nacional da Igreja Mundial e orou agradecendo a Deus.

“Na segunda-feira, os exames da minha neta não acharam mais nada. De 36 mil glóbulos brancos, baixou para oito mil. A minha filha disse que os médicos não acreditaram, mas deram alta porque Hanna estava boa e muito ativa.” (*itálico nosso*) (Relatado no jornal *Fé Mundial* em 18.10.2006).

Fui ao hospital (onde o filho estava internado com pedras nos rins), passei a rosa de saron em meu filho que recebi em um culto da igreja e logo em seguida ele teve alta médica, voltando para a casa com a saúde restabelecida (Judite, *Fé Mundial*, Setembro de 2006).

Receba a rosa de Saron aos Domingos. Busque a sua rosa em uma das Igrejas Mundial do Poder de Deus, aos domingos, 8h (*Fé Mundial*. Março e 2006).

Compareça às vigílias (...) na ocasião também é distribuída a rosa de saron para todos os fiéis (*Fé Mundial*. Junho de 2006).

Enquanto a magia cria uma clientela, a religião constitui uma comunidade, pois a função da religião e do culto é criar coesão. Outra diferenciação entre magia e religião é que a magia opera com os agentes da magia (mágicos), enquanto a religião com outros agentes (sacerdotes). Alguns sociólogos da religião como Mendonça (1989;1984;1992), Pierucci (2001), Santana (1992), Camurça(2003), Jardimino(1993), Bittencourt(1994) e outros, baseados nos ensinamentos de Durkheim, situam as igrejas Pentecostais Deus é Amor e Brasil para Cristo como “pentecostalismo de cura divina” ou ainda “agências de cura divina”¹⁸³³. Classificamos a Igreja Mundial do Poder de Deus como uma transição entre a segunda e a terceira ondas do pentecostalismo brasileiro, como o modelo proposto por Freston. Segunda onda, pois traz de volta a ênfase na cura divina. Terceira onda porque se ocupa em re-interpretar o mundo de significados do pentecostalismo clássico, sem deixar de lado todas as questões mercadológicas do neopentecostalismo.

Cabe lembrar que, para Weber (1991), magia e religião identificam-se enquanto conjunto de práticas e ações que se constroem em torno do extraordinário, ou seja, do carisma¹⁸³⁴. O autor considera que a religião se configura pela submissão e serviços oferecidos à divindade; a magia, por sua vez, caracteriza-se pela “coerção de Deus”, ou seja, a divindade se vê quase obrigada a atender aos fins utilitários de sua clientela. A magia, segundo Weber, caminhava para o seu desaparecimento na medida em que o mundo moderno e racional ia sendo organizado, pois era oriunda de um mundo onde prevalecia a incerteza, característica do mundo dos camponeses.

¹⁸³³ “O conceito de agência de cura divina parece não encontrar correspondência na realidade evangélica, visto que as igrejas pentecostais, incluindo as que contam com grande clientela, como a Universal, possuem base estável de fiéis e, neste caso, em acelerado crescimento. O problema deste conceito decorre do fato de ter sido forjado a partir da análise de concentrações (num ginásio de esportes em Curitiba e num estádio de Osasco) e de programas de rádio evangélicos, atividades que, por natureza, lidam com ‘clientelas flutuantes e transitórias’” (cf. Mariano, 1995, p. 19).

¹⁸³⁴ Weber identifica o carisma com o que já foi chamado de *mana, prenda, maga, dom*. Sua característica principal é o ser extraordinário. Indivíduos e objetos podem possuir o carisma ou tê-lo desenvolvido em uma coletividade. O carisma coletivo ocorreria, por exemplo, durante orgias. Embora emoção possa se misturar com o carisma, esse não se reduz a ela, nem toda a emoção implicaria o carisma (Mariz, 2003).

Pensamos, então, se de fato há essa dicotomia entre magia e religião. De acordo com o pensamento weberiano, não existiria essa separação, visto que “na realidade, a oposição é inteiramente fluída” (WEBER, 1991, p.295) e acrescenta: “mesmo no cristianismo, o conceito de sacerdote inclui precisamente a qualificação mágica”. Weber ainda chama a atenção para o fato de que a religião, por mais que se racionalize, não está isenta da magia. Enquanto fatos de natureza social, magia e religião se confundem. Assim, podemos dizer que na Igreja Mundial a utilização de certos rituais, firma a presença de certos traços mágicos, estabelecendo, entre magia e religião, uma relação de continuidade e complementaridade.

Dessa forma, haveria um processo de passagem da magia para a religião, em que a religião nunca estaria isenta da magia, que apareceria sempre integrada a uma religião. “Empiricamente, enquanto fenômenos concretos, magia e religião se confundem (...), o processo de passagem pode ser identificado como um tipo de racionalização do campo religioso” (MARIZ, 2003, p.80). Cabe lembrar ainda que, para Weber, magia e religião são racionais, porém adotam e desenvolvem racionalidades diferentes (WEBER, 1991, p.293).

Em uma das entrevistas realizadas com fiéis da Igreja Mundial do Poder de Deus em Ferraz de Vasconcelos, acompanhamos o testemunho de um fiel que relatou não só a obtenção do milagre, para si e para os seus, como também a crença de que lá ela poderia ser curada, o que não ocorrera em outras igrejas evangélicas. Ao mesmo tempo sua crença na campanha da água e do jejum, os pedidos de oração, o “benzimento” da água para que o tio pudesse ser curado traduzem a relação entre magia e religião. Emocionada, a fiel disse:

entrei na Mundial (...) eu fiz muita campanha e fui curada da enxaqueca (...) aí eu tinha umas dores no estômago e também fui curada do estômago na Igreja Mundial de Ferraz depois de 4 meses, eu era nervosa, tava tendo insônia, não dormia, e tomava dois calmantes por dia pra dormir, aí o Pastor Clovis me convidou pro culto da Noite do Milagre, eu vim numa quinta-feira, às 17h30, ele fez o culto manifesto (*referia-se a possessão demoníaca, onde a pessoas ficam possuídas de um espírito maligno*) e eu caí, depois ele fez outro culto às 7h da manhã (campanha do jejum), eu passei mal de novo, aí ele começou cuidar de mim, tratar de mim, e eu fui curada da enxaqueca, não tinha mais desmaio, não tomava mais calmante, aí depois em seguida veio o Pastor Alisson, da Igreja Mundial de Ferraz e fez muita oração, mas eu continuava a manifestar demônio, caía, desmaiava, brigava muito com o meu marido, aí o demônio se manifestou de novo e o Pastor Junior tá tratando de mim há 5 meses, com muita oração, eu estou fazendo campanha na Mundial de Ferraz. Eu consegui converte (*sic*) a minha sogra, aí ela foi curada de umas dores no pé no esporão e quando estava faltando uma semana pra sete meses na Igreja Mundial de Ferraz o meu tio caiu enfermo de diabete, eu fui internar ele, pois ele ia perder o dedo, aí eu fiz a campanha da água, eu fiz oração na hora e pedi que o pastor fizesse oração pra mim levar. Aí ele falou que Deus iria operar, eu levei água pra ele e ele foi curado, o machucado dele cicatrizou, ele recebeu alta. (Adriana, membro da Igreja Mundial de Ferraz de Vasconcelos, domiciliada em Vila Correa, 32 anos, diarista, trabalha no Tatuapé)¹⁸³⁵

Com o intuito de produzir imagens que reflitam a constituição de uma comunidade de oração e vigília, a produção do programa editado no dia 03/04/2006, exibia o Apóstolo Valdemiro ajoelhado no “altar” com sua mulher e outros pastores numa “vigília”¹⁸³⁶ em favor de

¹⁸³⁵ Itálico nosso.

¹⁸³⁶ O programa gravado foi televisionado no dia seguinte 03/04/2006. O Apóstolo Valdemiro passaria a noite inteira em oração (vigília) junto com seus pastores, orando por aqueles fiéis que colocaram seu nome no Livro das Bênçãos de Deus a fim de que Deus pudesse ajudá-los em suas petições.

seu “rebanho”. Ao lado, um livro gigantesco intitulado “Livro das bênçãos de Deus”¹⁸³⁷. Ele explicava a razão do livro e o porquê de estar naquela hora, meia-noite e meia, ajoelhado no “altar”, dizendo:

Estou aqui por sua causa, orando por você, por sua causa, por seu problema, por sua necessidade. A Bíblia diz que o bom pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas. Eu tenho uma responsabilidade com as minhas ovelhas, sou responsável por elas. Depois outros pastores ficam dizendo que as pessoas vêm aqui para minha igreja, eu não tenho culpa. Aqui elas são curadas, são libertas. Aqui elas vêem Deus operando.

A carência do povo, nas áreas familiar, sentimental, financeira e da saúde, de alguma maneira tenta ser suprida pelos pastores e obreiros da Igreja Mundial do Poder de Deus. Nesse sentido, magia e religião constroem-se em torno do carisma, pois segundo Weber “uma religião nunca esta isenta da magia e a magia aparece sempre integrada a uma religião, empiricamente enquanto fenômenos concretos, magia e religião se confundem” (WEBER, 1991, p.208). Pelo constante acompanhamento das atuações do Apóstolo Valdemiro, somos levados a identificar ser ele dono de um carisma extraordinário, nos moldes apontados por Weber. Segundo Weber, carisma pode ser compreendido como

uma qualidade extraordinária de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida. Autoridade carismática, portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governadores se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica. O feiticeiro mágico, o profeta, o chefe guerreiro, o chefe pessoal de um partido são desses tipos de governantes para os seus discípulos, seguidores, soldados, partidários, etc. A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como sobrenatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto do herói. (Weber, 1991, p. 340).

O Apóstolo Valdemiro parece encarnar as características do herói guerreiro, típica da dominação carismática, em seu testemunho do grande livramento. Sua força heróica, qualidades excepcionais, confere-lhe a liderança, propiciando a obediência de seu séquito. Como ensina Weber, o fundamental na questão do carisma é se encontrar ou não reconhecimento. O “senhor carismático tem de se fazer acreditar como senhor ‘pela graça de Deus’, por meio de milagres, êxitos e prosperidade do séquito e dos súditos, se lhe falha o êxito, seu domínio oscila” (WEBER, 1991, p.137).

O quadro administrativo formado pela Igreja Mundial do Poder de Deus segue a mesma trajetória apontada por Weber na dominação carismática. Não se dá de forma racional, pela sua competência, antes são escolhidos “segundo o carisma e vocação pessoais, e não devido à sua qualificação profissional à sua posição”, sendo as características da administração, sobretudo a “revelação ou a criação momentânea, a ação e o exemplo, as decisões particulares, ou seja, em qualquer caso,- medido com a escala das ordenações estatuídas – o irracional” (WEBER, 1991, p.135). Segundo Weber, obedece-se em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo (WEBER, 1991, p.134).

1837 Segundo o Bispo, cada página contém 90 nomes. Ao relatar que está orando por todos aqueles que colocaram seu nome ali, o Bispo disse ter levado para o “monte” o “Livro das bênçãos de Deus” e ali orou durante toda a tarde por todos os fiéis.

A figura carismática do Apóstolo Valdemiro encaixa-se na tipologia sugerida por Sérgio Buarque Holanda, acerca das raízes portuguesas na cultura brasileira. O homem brasileiro, o neoportuguês, ou seja, o homem que possui traços culturais da herança portuguesa, profundas raízes ibéricas¹⁸³⁸ entrelaçadas em nossa cultura. Reconhece-se o indivíduo independente, corajoso, auto-suficiente, forte, heróico, o estereótipo perfeito daquele que viria a ser o líder fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus. A figura do líder carismático descrito acima caracteriza as igrejas pentecostais. Com a Igreja Mundial do Poder de Deus não foi diferente: a mesma figura autoritária, carismática, corajosa, independente, centralizadora, encarna-se na figura do Apóstolo Valdemiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos alguns dos procedimentos utilizados pela Igreja Mundial do Poder de Deus tanto na produção quanto na oferta de seus bens simbólicos, em especial a cura divina. Nesta produção, a Igreja Mundial do Poder de Deus faz uso de uma técnica utilizada na produção de discos: a remasterização. Esta técnica consiste em re-gravar sucessos antigos, músicas que foram campeãs de vendas no passado, oferecendo-as numa roupagem nova e mais bem acabada. A remasterização promovida pelo Apóstolo Valdemiro Santiago trouxe de volta alguns dos bens simbólicos presentes no imaginário pentecostal da primeira e segunda ondas, tais como: a presença do mal na existência humana, a cura divina, a locação de grandes estádios, assim como toda a prática neopentecostal envolvida, especialmente a utilização de técnicas de marketing para sua divulgação e expansão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIRMAN, P., NOVAES, R., CRESPO, S. (orgs.). O mal à brasileira. R. Janeiro, UFRJ, 1997.
- BITTENCOURT FILHO, José. "Remédio amargo". In: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis/RJ, Vozes, 1994.
- _____. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis/RJ, Vozes, 2003.
- BITUN, Ricardo. O Neopentecostalismo e sua inserção no mercado moderno, dissertação de mestrado, IMES, 1996
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- _____. Coisas ditas. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____. & WACQUANT, L. J. D. Réponses... Pour une anthropologie réflexive. In: BONNEWITZ, Patrice. Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu, Petrópolis/ RJ, Vozes, 1992.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. "O estudo do pentecostalismo diante das mudanças de paradigmas em Ciências da Religião". In: "Novos paradigmas, ensaios de Pós-Graduação/Ciências da Religião", n. 1. São Paulo, 1995.
- _____. Templo, teatro e mercado. Petrópolis/RJ, Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do campo; UMESP, 1997.
- _____. e GUTIERREZ, Benjamim F. Na força do espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 1996.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. "Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos". In: *Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 53. São Paulo, 2003.
- COHN, Gabriel. Max Weber – Sociologia, São Paulo, Ática, 1991
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Paulinas, 1989.
- FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. Campinas, Tese de Doutorado IFCH-Unicamp, 1993.
- _____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis/RJ, Vozes, 1994.
- GOUVEIA, Eliane Hojaij. (orgs.). Sociologia da Religião no Brasil – Revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa, PUC/SP, 1998.
- HAGIN, Kenneth. Sete passos para receber o Espírito Santo. R. de Janeiro, Graça Editorial, s/d.
- _____. Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte. R. de Janeiro, Graça Editorial, 1990.

¹⁸³⁸ Segundo Holanda, os portugueses que chegaram ao Brasil não eram europeus plenos. Conviviam com uma sociedade que não era nem européia, nem africana e nem árabe. Habitavam um território fronteiriço entre Europa e África, meio europeus, meio africanos/árabes. Seu desenvolvimento se deu à margem da Europa.

- _____. É necessário que os cristãos sofram? Rio de Janeiro, Graça Editorial, 1990.
- _____. A autoridade do crente. Rio de Janeiro, Graça Editorial, s/d.
- _____. O nome de Jesus. Rio de Janeiro, Graça Editorial, s/d.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro, DPA&A, 2005
- HINN, Benny. Levanta-te e sê curado. São Paulo, Ed. Parma, 1992.
- JARDILINO, José Rubens Lima. Sindicato de mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal. São Paulo, CEPE, 1993.
- _____. A chegada do espírito - uma visão histórico-teológica das religiões do espírito em São Paulo, na década de 1930. Dissertação de Mestrado apresentada no IMES, 1993.
- MACEDO, Edir Bezerra. O despertar da fé. Rio de Janeiro, Universal Produções, 1985.
- _____. O poder sobrenatural da fé. Rio de Janeiro, Universal Produções, 1989.
- _____. Vida com abundância. Rio de Janeiro, Universal Produções, 1990.
- _____. A libertação da teologia. Rio de Janeiro, Universal Produções, s/d.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas, 1984.
- _____. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina – desafio histórico para as igrejas. *Estudos da Religião*, n. 8, São Paulo, 1992, pp. 49-59
- _____. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em Religião*, UMESP, ano XII, n. 15, dez., 1998.
- OSBORN, T. L. A cura de Cristo: como recebe-la. Rio de Janeiro, Graça, 1990.
- PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião, In: Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos A.,(orgs), Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, pp. 249-262, 1997
- _____. Religião como solvente – uma aula. Novos Estudos CEBRAP, n.75, SP, Julho, 2006.
- _____. PRANDI, R. . A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. Religião não é mais herança, mas opção. Folha de São Paulo, Caderno especial Busca pela Fé, 26.12.1999, 1999.
- _____. Religião paga, conversão e serviço. Novos Estudos Cebrap, SP, n. 45, pp. 65-78, 1996.
- ROMERO, Paulo. Supercrentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. São Paulo, Ed. Mundo Cristão, 1993.
- _____. Decepcionados com a graça. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal, São Paulo, Mundo Cristão, 2005.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio & VILHENA, M. A. R. *O mal: como explicá-lo?* São Paulo: Paulus, 2003.
- SOARES, R. R. As bênçãos que enriquecem. Rio de Janeiro, Graça Editorial, 1985.
- _____. Espiritismo, a magia do engano. Rio de Janeiro, Graça Editorial, 2001.
- STANLEY, M. Burgess e Gary, B. McGee. Dictionary of pentecostal and charismatic movements. Grand Rapids, Zondervan, 1988.
- TADEU, Jorge. Cura divina: como receber e manter. Lisboa, Igreja Maná, s.d.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais; as seitas protestantes e o espírito do capitalismo; Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In, Ensaios de sociologia. 5. ed., Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982a, pp. 309-410.
- _____. Ensaios de sociologia. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1982b.
- _____. A ética protestante e o espírito do capitalismo, 3 ed. São Paulo, Pioneira, 1983.
- _____. História econômica general. México, Fondo de Cultura Económica, 7ª reimp., 1987.
- _____. “Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, UNB, 1991.

COMUNIDADES NOVAS DE VIDA E ALIANÇA NO NORDESTE BRASILEIRO: PROCESSO COMUNITÁRIO

Kátia Simone Almeida Lins Alves* e Maristela Oliveira de Andrade*

1 Introdução

O presente trabalho objetiva pesquisar as Comunidades Novas de Vida e Aliança (CNVA), analisando o processo comunitário por elas vivenciado no contexto religioso católico atual, especificamente no Nordeste brasileiro, a partir do seu surgimento, verificando suas dinâmicas internas e se elas caminham para a institucionalização ou permanecem fora dela.

Elas são uma forma de vida comunitária existente na Igreja Católica do Brasil desde o final da década de 1970, junto com a Renovação Carismática Católica (RCC), tendo um grande impulso na década de 1990, em que as CNVA vêm ganhando expressão como forma de vivência da fé cristã.

Esse movimento tem experimentado uma grande difusão pelo mundo inteiro, sendo estudado por sociólogos e teólogos no Brasil e no exterior. No Brasil, trabalham no estudo das CNVA, entre outros: Brenda CARRANZA (2000), Maria das Dores C. MACHADO (1996), Ricardo MARIANO (2003), Cecília L. MARIZ (2003, 2004, 2005), Reginaldo PRANDI (1997).

Alguns teóricos, como Danièle Hevieu-Léger (2005), vêem a religião atual como uma rede de “comunidades emocionais”, em que destacam o emocionalismo e o subjetivismo, havendo um processo de desinstitucionalização, pois os fiéis estão reunidos em torno de um líder carismático (*apud* MARIZ, 2003). Outros como Cecília L. Mariz, que estudam o fenômeno religioso contemporâneo, acreditam que as estruturas organizativas mantêm as experiências espontâneas e emocionais (MARIZ, 2003). De um modo ou de outro, a religião tem-se expressado no seio da sociedade e em comunidade.

No Brasil, a CNVA com maior tempo de existência é a Canção Nova, com sede em Cachoeira Paulista/SP e fundada em janeiro de 1978, pelo Monsenhor Jonas Abib e alguns jovens. A segunda mais antiga é a Comunidade Católica Shalom, com 25 anos, com sede em Fortaleza/CE. No total, existem atualmente cerca de 400 Novas Comunidades (TIMBÓ, 2004) espalhadas por todo território brasileiro. Dentre estas, aproximadamente 65% estão em fase embrionária, 20% estão em desenvolvimento e 15% estão atingindo ou já atingiram um amadurecimento (TIMBÓ, 2004). Entretanto, surgem Comunidades Novas constantemente, havendo dados que circulam entre os participantes das Comunidades, de que, no ano de 2008, havia cerca de 450 Comunidades espalhadas pelo Brasil. Diante desse panorama, temos o propósito de investigar as dinâmicas que geram o surgimento e a multiplicação das CNVA e as transformações sofridas em sua trajetória em direção a uma institucionalização, ou as dificuldades encontradas neste processo.

Para tanto, utilizamos como método para coleta dos dados, a aplicação de questionários e a observação participante durante dois eventos, o 2º e o 4º módulos do curso intitulado “Escola de Formadores”, organizado pela Comunidade Remidos no Senhor, em Campina Grande/PB, com o objetivo de formar as lideranças das CNVA da “Regional Nordeste 2” (Paraíba, do Rio Grande do Norte, de Pernambuco e de Alagoas)¹⁸³⁹. Trataremos da dinâmica de formação e manutenção dessas CNVA, verificando os fatores internos (subjetivos) e externos (oriundos da sociedade) que influenciam essa dinâmica, partindo do processo de fundação e como é vivenciado os primeiros momentos de vida comunitária pelos membros fundadores.

* Mestra – PPGCR-UFPB

* Profª PRODEMA – PPGCR -UFPB

¹⁸³⁹ Divisão regional adotada pela CNBB

Para o embasamento teórico, faremos uma breve reflexão dos escritos de autores clássicos e contemporâneos da sociologia e da antropologia que abordaram os temas da religião, das comunidades e da sociedade, buscando caracterizar os valores e estruturas das CNVA a partir deles.

2. Comunidade, valores e fenômeno religioso contemporâneo

Partindo do conceito de Comunidade, para situar as CNVA, utilizaremos Ferdinand Tönnies, na sua obra “Comunidade e Sociedade”; Victor Turner, no seu livro “O Processo Ritual – estrutura e anti-estrutura” (1969), e Francesco Alberoni, e sua obra “Gênese – como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental” (1991). De Tönnies, foi extraída a concepção de comunidade, retomada, em parte, por Turner, que aborda a comunidade em um sentido processual e em oposição à sociedade. Já Alberoni, apesar de não utilizar o termo comunidade, ao estudar a dinâmica dos movimentos sociais, aproxima-se bastante da visão de Turner quando aborda o processo social de estrutura e anti-estrutura (*societas e communitas*).

Tönnies apresenta os conceitos de comunidade e sociedade a partir de uma diferenciação entre ambos, em que evoca as vontades humanas, como condição de manter entre si relações recíprocas, formando uma associação. Essa associação, por sua vez, quando se caracteriza por uma “vida real e orgânica”, duradoura, é denominada **comunidade**, e quando apresenta uma estrutura mecânica, pública, passageira, o próprio mundo, trata-se da **sociedade** (TÖNNIES, 1995).

Para Tönnies (ibid, 1995), como ser social, o homem só encontra a si mesmo, concretamente, quando faz parte de uma comunidade, pois nela há uma ligação muito estreita entre os membros, que estão juntos em todas as situações, boas ou não, essas relações intensas de verdadeira convivência não é encontrada na sociedade, na qual o indivíduo chega como um estranho, apesar de poder estar em companhia de alguém, não havendo uma troca de vida.

Turner retoma a oposição conceitual de Tönnies entre comunidade e sociedade com os termos latinos *communitas* e *societas*, no sentido de uma análise da sociedade enquanto processo ritual, feita por mecanismos de homogeneização e diferenciação, dinamizados por passagens de uma situação para outra. Vejamos, no quadro abaixo, as características e os valores da comunidade (*communitas*) para Tönnies e para Victor Turner:

	Características da comunidade	Valores da Comunidade
Tönnies	Vida real e orgânica	Identidade
	Duradoura	Afetividade pessoal
	Ligação estreita entre os membros (associações com a terra e laços de lugar, de amizade, de sentimentos partilhados e crenças comuns)	Partilha
	Unidade de vontades	Aproximação entre os membros
	Laços de sangue e de Parentesco	Tradição
Turner	Homogeneização	Igualdade
	Laço humano essencial	Humildade
	Os fracos detêm o poder	Ausência de “status”
	Transitoriedade	

Quadro 1 – Características e valores da Comunidade

Com o tempo, a *communitas* se transforma em relações de estrutura, apresentando em forma de normas. Há, pois, que se considerarem alguns tipos de *communitas*: a

communitas existencial ou espontânea (busca uma experiência transformadora, além da amizade, que “vai até as raízes do ser de cada pessoa, e encontra nessas raízes algo profundamente comunal e compartilhado. (ibid, p. 169)”, sendo uma fase, um momento, não uma condição permanente; a **communitas normativa** (quando a *communitas* existencial passa a organizar-se em um sistema de normas) e a **communitas ideológica** (modelos utópicos de sociedade, baseados na *communitas* existencial).

Segundo Alberoni, os grupos e a sociedade se formam a partir de uma experiência fundante, sempre presente no estado nascente, que seria “uma descontinuidade social provocada por uma experiência de morte e renascimento em nível individual.” (1991, p. 37)

Entre os teóricos atuais da comunidade, citamos Zygmunt Bauman (2003), que contesta a idéia de comunidade associada com algo “bom”. Essa idéia viria da mitologia grega ou da Bíblia, pois em ambos a noção de paraíso está relacionada ao conceito de inocência, de pertencimento a um grupo sem interesses individualistas. Paradoxalmente, existe ainda para o autor, uma tensão entre essa utópica e almejada segurança e a idéia de liberdade, na medida em que a vivência em comunidade significa a perda da liberdade individual.

Na realidade atual, para Bauman, a comunidade estaria em baixa, o que se vê são necessidades de agrupamentos em guetos, expressão extrema de negação do conceito de comunidade. Em linhas gerais, os guetos se caracterizariam pelo confinamento espacial e fechamento social, tendo a homogeneidade dos “de dentro” e a heterogeneidade dos “de fora”.

Já Michel Maffesoli (1998), analisando as relações humanas na pós-modernidade, apresenta como uma das características desse tempo a coletivização dos sentimentos. No livro “O tempo das tribos”, ele desenvolve a idéia de “**comunidade emocional**”, que surge a partir da noção de *persona*, em voga nos tempos atuais e que só existe na relação com o outro.

Danièle Hervieu-Léger aborda a religião na sociedade atual como uma rede de comunidades emocionais, que ameaça a estrutura hierárquica da Igreja Católica, devido a uma crise institucional, em que ocorre um fenômeno de proliferação do “neocomunitarismo” dentro da própria Igreja e do processo de individualização da fé (HERVIEU-LÉGER, 2005). Esta autora refere-se diretamente em sua teorização às comunidades religiosas em estudo neste trabalho, as quais serão alvo de um breve histórico a seguir, antes de apresentar dados colhidos por esta pesquisa.

3. O que são as Comunidades Novas de Vida e Aliança

As Comunidades Novas nasceram, em sua grande maioria, do Movimento da Renovação Carismática Católica, surgido na década de 70, a partir de experiências de alguns católicos com grupos pentecostais protestantes, nos Estados Unidos. Quando João Paulo II iniciou seu pontificado, em 1978, já havia vários grupos de oração, e os mais antigos estavam começando a iniciar uma experiência de vida comunitária mais intensa.

A Renovação Carismática tem práticas que diferem da tradição da Igreja Católica, como as curas milagrosas, o repouso no Espírito, exorcismos, profecias, o dom das línguas e o dom do discernimento. Muitas dessas práticas se opõem à racionalidade da Igreja.

Para as Comunidades Novas, as condições externas são as da sociedade pós-moderna e suas características de globalização acelerada no campo da economia, da política e da cultura, da comunicação instantânea, da ação à distância, da fragmentação do sujeito e das relações sociais, do senso de vivência do aqui e agora, da crise da família patriarcal, da predominância da mídia na constituição do universo simbólico das grandes massas, tudo isso marcado pelas mudanças no modo de produção, distribuição e consumo de produtos (PUNTEL, 2005).

Outro fator decisivo para o florescimento das Comunidades Novas foi o pontificado de João Paulo II, que orientou as conclusões do Vaticano II, com uma nova antropologia teológico-filosófica. Promoveu vários encontros com os Movimentos Eclesiais e as Comunidades Novas. Durante o seu pontificado, aconteceram 04 grandes encontros: em 1981, 1985, 1991 e 1998. Esse último é considerado um marco para as Comunidades Novas e Movimentos. O encontro foi precedido de um congresso para fundadores e co-fundadores de Comunidades e Movimentos

do mundo inteiro. Na carta convite, com assinatura do Papa e o selo do Vaticano, pela primeira vez foi aplicado o termo “fundador” a Comunidades e Movimentos leigos, pois o termo até então era restrito às ordens e congregações religiosas. Citamos trecho do pronunciamento do Papa João Paulo II (1998)¹⁸⁴⁰, que é reproduzido por várias CNVA em seus sites, indicando uma importância dada a esse reconhecimento pela Igreja de Roma: “A passagem do carisma originário ao movimento acontece pela misteriosa atração exercida pelo Fundador sobre quantos se deixam envolver na sua experiência espiritual. (...)”

Com base na pesquisa de campo realizada e nas leituras feitas, destacamos algumas características das Comunidades Novas de Vida e Aliança:

a) Seu perfil é, em geral, de fiéis católicos leigos que se dizem consagrados a Deus e almejam um reconhecimento dessa consagração pública por parte da instituição da Igreja Católica.

b) Sua forma de se reunir é uma adaptação dos institutos de vida consagrada já existentes, no sentido da vida em comum, das orações comunitárias, das orações pessoais, da vida sacramental, do compromisso com a doutrina católica, da profissão de votos de castidade, pobreza e obediência. Entretanto, diferem desses institutos, não só por serem formadas por sacerdotes e leigos, mas, sobretudo, pela presença de casais consagrados em comunidades de vida.

c) O que os une, além do chamado “carisma da Comunidade”, é o trabalho comum, em geral de “evangelização” e de “promoção humana”.

d) Não se definem por território e possuem uma forte dimensão missionária, indo além da sua diocese e até do país.

e) São fundadas com o “impulso de dar a vida pela causa de Jesus Cristo e da Igreja Católica”, com um “ardente desejo de viver em comunidade, como os primeiros cristãos”, como “testemunho de fé diante da sociedade secularizada”.

f) São geralmente definidas como Associação Privada de Fiéis, porque erigidas por fiéis leigos e aprovadas pela autoridade eclesiástica, por meio do bispo da diocese em que se localizam.

g) Aspiram intensamente a uma vida comunitária, expressam isso em comunidade de vida ou comunidade de aliança.

h) Têm um carisma de fundação específico, com espiritualidade e missão próprias.

i) Identificam-se com a espiritualidade da RCC, de onde nasceram.

Em geral, são considerados membros aqueles que passam por algumas etapas de formação, até chegar a uma consagração temporária. As fases de formação são semelhantes às da vida religiosa (vocacional, postulante e noviciado). A divisão em Comunidade de Vida e Comunidade de Aliança se dá pela forma como o membro vivencia a sua pertença à comunidade. Ou seja, o membro da Comunidade de Vida deixa sua residência e vai morar em uma casa da Comunidade. O membro da Comunidade de Aliança fica em sua residência e em suas ocupações na sociedade, e assume as regras da Comunidade, no carisma, nos serviços, na espiritualidade, na fraternidade, na comunhão de bens, destinando parte de sua renda, em geral 10%, para a Comunidade.

As CNVA costumam usar as seguintes expressões para falar da diversidade de estilos de vida lá existentes: “*homens, mulheres, casados, solteiros, celibatários, diáconos e sacerdotes*”. Essa forma de vida cristã comunitária, em sua versão Comunidade de Vida, ainda não encontra definição no Código de Direito Canônico. Por isso, as CNVA procuram se enquadrar como Associações de Fiéis, ligando-se ao Pontifício Conselho para os Leigos, no âmbito do Vaticano. Entretanto, a legislação eclesiástica com relação aos leigos não se aplica perfeitamente às CNVA, na sua forma de Comunidades de Vida, porque, há presença de leigos, religiosos(as) e sacerdotes, vivendo concomitantemente dentro da mesma estrutura, e assemelham-se com a vida religiosa, pelo espírito de pobreza, de castidade, de obediência, de vida de oração e de convivência fraterna.

Algumas Comunidades, diferindo da grande maioria, almejam assumir, no Direito Canônico, a definição de Instituto de Vida Religiosa, postulando-a junto ao Vaticano. Nesse

¹⁸⁴⁰

Pronunciamento disponível em <http://www.vatican.va>.

caso, sairiam da categoria de leigos e iriam para a categoria de ordem religiosa¹⁸⁴¹. Os **leigos**, aqui considerados, são aqueles que não são religiosos, de acordo com o Direito Canônico. Os leigos podem assumir os estados de vida de casado ou celibatário. Se for solteiro(a) será considerado sempre em processo de definição do estado de vida.

O **carisma próprio** é o que une a diversidade de estados de vida dos membros das CNVA. A palavra carisma pode ser considerada um neologismo criado por Paulo, que provém da palavra *charis*, graça (dom de Deus derramado na humanidade em Jesus Cristo), quando esta toca uma determinada pessoa, tornando-se *charisma*, dom particular (NOGUEIRA, 1999). Os teólogos têm usado a palavra **carisma**, com **c minúsculo**, como “dom, graça, manifestação do Espírito Santo de forma infusa (Is 11) ou efusa (I Cor 12), ordinária (Ef 4) ou extraordinária (I Cor 12)” (Ibid, 1999, p. 6) e **carisma**, com **c maiúsculo**, como “graça manifestada através de um fundador (ou fundadores) segundo a necessidade do tempo histórico e eclesial” (Ibid, 1999, p. 6). O fenômeno da vida religiosa é lido nessa ótica a partir do Concílio Vaticano II.

O carisma próprio de uma CNVA provém de uma **experiência de fundação** de seu fundador(es), da qual obtém um “chamado” para viver de forma específica um dos aspectos da realidade divina ou da vida humana de Cristo. Os fundadores, em geral, percebem o “chamado de Deus” por meio de experiências de oração que, aos poucos, vão sendo confrontadas com a vida, levando-os a perceber o projeto de Deus sobre si e sobre outras pessoas.

Quanto ao **processo comunitário** aqui tratado, deve ser entendido como dinâmicas ocorridas no interior de um novo movimento ou de uma comunidade nascente, a partir das relações entre os membros e desses com a sociedade, processo chamado por Francesco Alberoni (1991) como **estado nascente**. O autor fala ainda de precondições estruturais para o surgimento do estado nascente, qual seja, uma tensão entre ordem e desordem, entre algo que era e já não pode voltar a ser, sendo necessário fazer-se um novo. (ALBERONI, 1991, p. 67).

No discurso dos fundadores e dos membros das CNVA, as grandes motivações para fundá-las ou a elas aderirem são, em geral, experiências de estado nascente. Com a fundação, surge uma preocupação em manter a Comunidade em atividade e, conseqüentemente, estruturá-la em vários aspectos. No decorrer do processo de estruturação, são enfrentados problemas, como saída e entrada de membros, crises espirituais, financeiras, humanas. Uma das formas encontradas pelos membros para resolver ou evitar esses e outros problemas, foi a **formação**, procurando conhecer a experiência de Comunidades mais antigas, lendo livros de direção espiritual, de formação humana, de doutrina da Igreja Católica, até surgirem as Escolas de Formadores, difundidas em várias partes do Brasil e em outros países, como a Itália. Foi em uma dessas escolas que foi feita a pesquisa de campo aqui exposta.

4. Pesquisa realizada na Escola de Formadores de CNVA em Campina Grande/PB

Na pesquisa, fizemos uso de questionários, pesquisa documental em publicações produzidas por algumas dessas Comunidades, como as alusivas aos eventos e outras tais como página na internet, apostilas, estatutos, além da observação participante.

O intuito do questionário foi coletar dados sobre o perfil social e o discurso religioso dos membros, líderes e fundadores das CNVA do Regional NE2, com o objetivo de investigar como ocorre o processo de fundação e crescimento dessas Comunidades. As questões foram dos tipos fechadas e abertas. Quanto ao conteúdo, abordaram fatos, atitudes, crenças e comportamentos.

O questionário foi aplicado no 2º módulo da Escola de Formadores de líderes de Comunidades dos 04 Estados citados, que aconteceu no período de 13 a 17 de novembro de

¹⁸⁴¹ É caso da Toca de Assis, na qual não há a presença de casais como consagrados, devendo homens e mulheres que lá se consagram, assumirem o celibato, além de absorvem várias práticas das ordens religiosas já existentes como o uso de vestimentas e sinais de consagração religiosa (manto marrom, cabelos cortados), não há sacerdotes em seu meio, a não ser o fundador, Pe. Roberto José Lettieri. A Toca de Assis se auto-declara uma “Fraternidade Católica que se inspirou nos ensinamentos de São Francisco, no seu zelo eucarístico e amor aos pobres” e se chamam os “Filhos e Filhas da Pobreza do Santíssimo Sacramento”. Ver site da Toca de Assis www.tocadeassis.org.br

2007, no Centro de Formação Redentorista Santo Afonso, em Campina Grande/Pb, na qual a pesquisadora estava presente, realizando também a observação participante. Os questionários foram entregues a todos os participantes (cerca de 100), para serem respondidos a mão, no decorrer do encontro, mas apenas 33% deles foram devolvidos à pesquisadora preenchidos. A identificação pessoal foi opcional. Estavam presentes 22 Comunidades, das quais, 11 provenientes do Estado da Paraíba.

Com base nos dados colhidos, faremos a análise dos elementos referentes ao contexto interno das comunidades e a questões a ele relacionado, como o processo comunitário fundacional, a entrada e saída de membros e as transformações verificadas ao longo do tempo.

No que se refere à **fundação da Comunidade**, a maioria dos que responderam ao questionário (66,6%) afirma que nasceu de um grupo de oração da RCC. Alguns atestam que nasceram de um grupo formado pelo(a) fundador(a), de um grupo de crisma ou de um grupo de outro movimento. As respostas confirmam as pesquisas que vem sendo feitas entre as Comunidades, de que são “geradas” dentro do Movimento da RCC (CARRANZA, 2009).

Foi perguntado em que data é “considerada fundada” a Comunidade, significando a data que a Comunidade designou como a de sua fundação, que pode estar ligada a uma fase informal da vida comunitária ou a uma fase mais institucional. Pelas respostas, pode-se dizer que todas iniciam uma vivência comunitária antes de serem oficializadas, mesmo que não seja de convivência no mesmo teto, mas com várias reuniões.

O quadro 2 demonstra as datas de fundação das Comunidades pesquisadas.

Década de 80	- Comunidade Manain (15/11/87) - Comunidade Católica de Casais Vida Nova (31/03/89)
Década de 90	- Comunidade Remidos no Senhor (19/01/91) - Comunidade Católica Maria Mater Familiae (31/05/95) - Comunidade Católica Terço da Sagrada Família (29/04/97) - Comunidade Católica Magnificat (27/09/97) - Comunidade Maria Auxiliadora dos Cristãos (30/04/98) - Fraternidade Casa de Judá (14/10/99)
Década de 00	- Comunidade Católica Missionária Salve Maria (01/00) - Comunidade Siloé (04/00) - Comunidade Ressurreição (26/12/00) - Comunidade Santa Clara (01/01/01) - Comunidade Christós (14/04/01) - Comunidade Filhos da Misericórdia (23/06/01) - Comunidade Divina Misericórdia (16/09/02) - Comunidade Católica Sal e Luz (06/11/2002) - Comunidade Filhos de Maria (11/06/04) - Comunidade Católica Kairós (17/01/06) - Comunidade Católica Reviver pela Misericórdia (18/07/06)

Quadro 2 – Data de fundação das CNVA

Sobre a **estrutura organizacional da Comunidade**, foi feita a pergunta: *Qual a estrutura organizacional da Comunidade atualmente?* Com várias alternativas de respostas. Verificamos que a maioria das Comunidades está estruturada em **Ministérios (62,8%)**, que são grupos de serviço à comunidade e à sociedade, extraídos do modelo de formação dos Grupos de Oração da RCC, como Ministério de Intercessão, de Música, de Pregação, de Teatro. A maioria também possui **Projetos de Evangelização (68,5%)**, como por exemplo, junto às famílias, às crianças e aos jovens, que são projetos amplos, podendo ser realizadas diversas atividades dentro e fora da Comunidade. Outras indicam tanto os eventos realizados (“Forró do Povo de Deus”, “Festival de Artes”, “Casa de Show Católica”) como projetos voltados para a assistência social como “Lar de Idosos”, “Ensino”, “Abrigo de Crianças”, “Centro de Cultura da Vida”. Poucos possuem **Grupos de Oração (28, 6%)**, que se reúnem uma vez por semana exclusivamente para oração, louvor, escuta da Bíblia.

O resultado demonstra que a maioria das Comunidades pesquisadas está em **fase inicial de institucionalização**, pois ainda estão estruturadas como Grupos de Oração da RCC, com uma Coordenação Geral e alguns Ministérios, além da assembléia geral com todos os membros.

Outros desdobramentos foram retirados dessas respostas, verificando, por exemplo, a identificação das Comunidades com um modo de Evangelização típico da RCC, com danças, festivais, shows. Apesar de iniciarem um processo de organização diferenciado da RCC, quando revelam que executam Projetos voltados para o social e que possuem Conselhos diversificados, criados de acordo com as necessidades ou por exigências formais.

Perguntou-se se o membro é ou não consagrado na sua Comunidade, com opções de resposta *sim* ou *não*, objetivando perceber a fase de organização da formação e denominação dada aos membros (vacionados, postulantes, noviços, consagrados) pela Comunidade. Do total, **45% se dizem não-consagrados e 46% se dizem consagrados**, enquanto 9% não responderam. Esses dados apontam para fases diversas no processo comunitário, posto que a consagração indica uma fase mais avançada no processo de formação oferecido pela Comunidade, é como o último laço que prende o membro fortemente à Comunidade.

Com relação ao **número de participantes e seu fluxo**, foram formuladas três perguntas: qual o número inicial de participantes; qual o número atual de participantes e qual o fluxo de entrada e saída nos últimos 12 meses. A **maioria (66%)** disse que teve seu **número de membros aumentado nos últimos 12 meses** e alguns disseram que esse número permaneceu igual (28%). Apenas uma pessoa informou que o número de membros da sua Comunidade diminuiu: a Comunidade Católica *Kairós*, sediada em Taquaritinga do Norte, fundada em 17/01/2006. Essa diminuição pode indicar que, como essa Comunidade se encontra em fase bem inicial do processo fundacional (apenas 01), alguns membros se afastaram, talvez por que foram mais exigidos nos compromissos comunitários ou por não concordarem em fundar Comunidade.

O número atual de membros varia bastante, a exemplo da afirmação de um dos representantes da Comunidade de Casais *Vida Nova*, Natal/RN de que possui 900 membros (450 casais), e a Comunidade *Santa Clara* – Paulista/PE afirmar que possui apenas 12 membros. Em média, o número inicial de membros é de 06 a 22, aumentando ao longo do tempo. As Comunidades que possuem um maior número de membros diminuíram em relação ao número inicial de membros.

Os dados relativos ao número de membros poderia colocar em cheque o sucesso das CNVA, pois poderia indicar desinteresse das pessoas pela vivência em Comunidade. Entretanto, pode significar também uma característica dessas Comunidades, uma tendência a se manterem “pequenos núcleos”. Vale lembrar que a Comunidade sempre nos remete a algo acolhedor, seguro, muitas vezes utópico, principalmente em nossos dias e, quando levado para a realidade dos que procuram uma vivência comunitária, traz exigências de lealdade absoluta que, quando não encontrada, facilmente é entendida como traição (BAUMAN, 2003). Outra dificuldade pode ser verificada quando algumas condições para a permanência dos membros na comunidade começam a desabar, por exemplo, quando as trocas entre o mundo exterior e o interior passam a ser mais intensas do que as realizadas internamente.

Procuramos saber qual seria a **fase do processo comunitário** vivenciada atualmente pelas Comunidades investigadas, em questão de múltipla escolha, usando termos que sugerem três etapas: 1ª: *iniciando e com muitos membros se engajando* seria a **fase inicial**; 2ª: *com muitas atividades missionárias, mais centrada na formação, estável* indicam uma **fase intermediária**; 3ª: *em crise e com muitos membros saindo* indicando uma **fase de mudanças ou final**; 4ª: o termo *em tempo de definições* indicaria **qualquer das fases**. O gráfico abaixo mostra o resultado obtido.



Gráfico 1 – Processo Comunitário

A maioria marcou que está *com muitas atividades missionárias (24%)* e *em tempo de definições (29%)*. Boa parte indicou que está *concentrada na formação (15%)*, e algumas indicaram que está *estável* ou *com muitos membros se engajando (11% ambas)*, ou ainda *iniciando (8%)*. Apenas uma considerou que estava *em crise* e *com muitos membros saindo*, foi a Comunidade Católica Magnificat, de Campina Grande, considerada fundada em 27/09/1997, ou seja, há mais de 10 anos. Os dados demonstram que **a maioria das comunidades pesquisadas se encontra em uma fase intermediária de maturidade comunitária**, verificada pela estabilidade e pelas atividades missionárias, que indicam organização para sair em missão, como também pela concentração na formação, que indica necessidade de se estruturar melhor. O tempo de definições, apontado pela maioria, indica a preocupação em definir os rumos da Comunidade. Provavelmente, no que se refere à redação do Regimento Interno ou Estatutos da Comunidade.

Procurando enquadrar as comunidades aqui estudadas na classificação feita por Victor Turner, pode-se dizer que as Comunidades pesquisadas se enquadram ora em um, ora em outro tipo de *communitas*, dependendo do estágio em que se encontra no processo de institucionalização. Ou seja, existem Comunidades onde há com nitidez a presença da *communitas espontânea*, aquelas que estão iniciando a sua fundação; outras que estão na *communitas normativa*, porque sentem a necessidade, e também são pressionadas pela Igreja, a normatizar-se; e, por fim, há aquelas com as características da *communitas ideológica*, pois não passaram pela experiência da *communitas espontânea*, mas querem nela basear-se para estruturar esse modelo utópico de comunidade.

Brenda Carranza (2000) observa, quanto à RCC, que há, desde suas origens, um paradoxo entre carisma e instituição o qual, com o tempo, fez a RCC sucumbir “à rotinização e burocratização da sua capacidade de oposição ao sistema religioso estabelecido, tornando-se um movimento que vivencia o paradoxo entre a espontaneidade do carisma e a cooptação”.

A Comunidade idealizada por São Francisco é apresentada por Turner como um paradigma processual do destino da “*communitas*” espontânea. Quando a ordem estava crescendo bastante os frades lhe solicitaram escrever uma constituição detalhada, mas São Francisco sentiu dificuldades, porque imaginava seus frades como pessoas liminares, em passagem para o céu, dando ênfase a ausência literal de propriedade. Assim, com o tempo, a simplicidade das regras ditas por São Francisco tornou-se bem mais legalistas.

No que se refere à **manutenção da Comunidade**, verificamos que **59%** das Comunidades responderam **não têm sede própria** e **41% possuem sede própria**, indicando organização e planejamento de manutenção da Comunidade no tempo. Quanto a outros patrimônios, **74% afirmaram que têm patrimônio próprio**, enquanto 26% afirmaram que não têm, revelando que, apesar de muitas Comunidades não terem sede própria, a grande maioria possui patrimônios como terreno, propriedade rural, móveis, equipamentos, terras com construções, carro, indicando preocupação em adquirir os equipamentos necessários para manter suas atividades. Averiguando a origem desse patrimônio, verificamos que os recursos são provenientes, proporcional e principalmente, dos próprios membros (42%) e de doações (42%), poucos indicam outras origens (11%) ou ajuda da igreja/paróquia (2%), nenhum fala de projetos

governamentais (0%). Além dessas fontes, os recursos proveem de projetos/campanhas: sorvetada, rifas, eventos, brechó, bazar, chá, feijoada, bingos, campanha porta a porta, venda de CDs, campanha para construção de sede própria (69%). A realização dessas campanhas constata um diálogo da religião com a modernidade e sua lógica mercadológica (PORTELLA, 2009).

Procuramos investigar as principais **motivações para a entrada** e a saída dos membros. Com relação à entrada, a motivação mais indicada para decisão de pertencer à comunidade foi o **desejo de servir a Deus (28%)**, seguido pelo *desejo de se consagrar a Deus e situações difíceis que estão sendo vividas* (ambos 19%), *influência de amigos* (14%), *comprometer-se com o reino de Deus* (10%) e *outros* (6%). O *motivo inconsciente* ficou com 3% e o *medo da solidão* teve apenas 1% das respostas.

Os dados demonstram que há um desejo **coerente** em pertencer a uma comunidade religiosa, que seria **servir a Deus** e se **consagrar a Deus**, não se sabe, porém, se esse desejo vem acompanhado de uma consciência sobre as implicações geradas por essa pertença, como renúncia aos projetos pessoais, afastamento da família. A diferença entre os termos está no detalhe de que “servir” assume uma conotação em direção ao outro, e “consagrar”, uma conotação mais subjetiva da experiência com o sagrado. A opção *comprometer-se com o reino de Deus* também tem um significado em direção ao outro. Por fim, a *influência de amigos* teve certo peso nas decisões, demonstrando a tendência de identificar-se com outro. Vale notar a pouca influência, na decisão, causada pelo *medo da solidão*.

Verificando as **motivações para saída da Comunidade**, a maior motivação apontada foram os **interesses pessoais (41%)**, o que demonstra a influência da cultura atual no seio da comunidade, pois, enquanto a Comunidade exige do membro renúncia dos planos pessoais em função do projeto comunitário, a cultura atual influencia no sentido de pensar primeiro nos projetos pessoais. Também é notável a influência das **crises pessoais (29%)**, indicando o pensamento da sociedade atual no sentido da grande importância dada à pessoa, que busca o equilíbrio emocional, o tratamento psicológico.

Abordaremos, agora, algumas questões abertas, focando melhor o discurso nelas presente. Pesquisando o **porquê de se consagrar em uma Comunidade Nova ou fundá-la**, perguntou-se: *Porque você decidiu se consagrar ou fundar uma comunidade?* Nas respostas, muitos (06) falam do **chamado de Deus** para fazer ou viver alguma coisa; outros de uma **resposta de amor e gratidão a Deus, aliança com Deus**, por ter tido uma *experiência com o Senhor*, como uma *forma mais profunda de servir a Deus*, outros falam de *realização, sentido da vida, vocação, felicidade*. Verificamos, pois, certa homogeneidade, com repetições de termos. Essas repetições sugerem assimilação de um discurso religioso próprio dessas comunidades, que valorizam o lado espiritual, a relação pessoal com Deus, a experiência individual de fé. A partir da discussão teórica sobre comunidades, identificamos nos discursos das pessoas, principalmente dos fundadores das Comunidades, a vivência do **estado nascente**, segundo Alberoni, com as características, por exemplo, do **renascer** e da **experiência de transcendência**. Os fundadores renascem, a partir do retorno às origens do Cristianismo, que os leva a pensarem sua fé no momento em que se vive, a partir da experiência inicial cristã. E as experiências de transcendência se encontram nas experiências religiosas relatadas, das quais destacamos: *porque vivi uma grande experiência com o Senhor*. As respostas falam em “nascido para uma nova vida”. Pode-se dizer que essas pessoas se encontram “apaixonados” por Deus. “A experiência metafísica existe até no apaixonar-se, quando o indivíduo compreende que a vida que levava ignorava, na realidade, o amor. (...) Diante deste amor, desta plenitude de vida e de ser, todo o mais parece murcho e insignificante” (ALBERONI, 1991, p. 95/96).

As respostas relativas à existência de uma **consciência social** nas CNVA, preocupando-se com as necessidades da sociedade, foram detectadas nos termos a seguir: *para poder fazer algo pelos mais pobres a partir de uma vida fraterna; pelo estado desumano em que se encontrava a minha sociedade*. Sobre a função social da religião, Passos analisa que os grupos “passam a operar suas representações e práticas religiosas como um protesto da ordem social e política estabelecida e a buscar novas legitimações” (2006, p.114). De um modo geral, constata-se nas respostas uma experiência com o Sagrado, a partir da qual foi tomada uma decisão de mudança de vida e de intervenção na sociedade. Pode-se dizer, de um “aprisionamento” ou uma

necessidade de manter uma relação com o Sagrado, que passa a direcionar as vontades e as decisões da pessoa.

No mesmo sentido, procuramos investigar sobre a experiência dos respondentes após a consagração, perguntando-lhes: ***O que mais lhe motiva a permanecer na comunidade?*** Essa pergunta provocou respostas mais seguras, sinalizadas pelas palavras **certeza**, **convicção**, indicando que, após a entrada na Comunidade Nova, as dúvidas anteriores diminuem, aumentando a certeza da decisão, o que ressalta a força da vivência comunitária (TURNER, 1974). As respostas que evocam **a vida comunitária** se expressam na frequência das palavras comunidade e vida fraterna, como por exemplo: *o amor de Jesus vivido fraternalmente; buscar mais e mais a Deus – convivência fraterna. Amor aos irmãos – castidade.*

O foco na vida comunitária remete-nos aos estudos de Tonnies (1995) e Turner (1974), que dizem ser a comunidade uma unidade orgânica, viva, e a sociedade uma estrutura mecânica, pública (TONNIES, 1995), ou seja, enquanto a comunidade expressa valores de afetividade pessoal, partilha, a sociedade possui papéis, aos quais as pessoas precisam se modelar (TURNER, 1974). Outro grupo de respostas evocam **a experiência religiosa propriamente dita**, como, por exemplo: *a convicção pessoal de que sou chamado por Deus para isso; o encontrar-se com a pessoa de Deus; o conhecimento de Deus, o meu chamado.* Reforçando a idéia já exposta da força da experiência religiosa na vida das pessoas.

Verifica-se, por outro lado, a repetição do tema **amor**, com diferentes focos, expressando motivações interiores, como, por exemplo, *a força do amor redentor; amor misericordioso na minha vida; o amor de Jesus vivido fraternalmente.* Essa repetição remete à abordagem das comunidades emocionais, cujo valor maior é o sentimento de amor. As relações sociais são impulsionadas por sentimentos, de modo que Maffesoli postula um reencantamento do mundo que acontece principalmente na emoção ou na sensibilidade vividas em comum. Por outro lado, respostas com expressões **dar a vida**, **doar a vida**, demonstram solidariedade e altruísmo: *a cada dia fica mais clara qual é a vontade de Deus para mim: doar a vida; o chamado de Deus para dar a vida.*

Para verificar as vivências dos membros antes e depois do ingresso na Comunidade Nova, perguntou-se: ***Qual a diferença entre sua vida antes de entrar na comunidade e agora?*** As respostas revelam a experiência religiosa dos membros das comunidades, identificada como experiência de plenitude. Segundo Mircea Eliade (1992), a existência humana possui duas dimensões, um modo de ser sagrado e um modo de ser profano. Apesar do homem na sociedade contemporânea ter perdido muito da dimensão do sagrado, quando ele vive uma experiência religiosa, passa a ter um comportamento, uma visão de mundo diferente da pessoa não-religiosa, a partir dessa experiência, principalmente diferenciando os espaços sagrados dos espaços profanos. “Para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, o que o cerca” (ELIADE, 1992, p. 26).

Em todas as respostas, encontra-se a expressão de muitas **mudanças interiores**, assim expressas: *as mudanças refletem-se especialmente em meu interior, é encontro, é integração, é realização mesmo que vivendo com as dificuldades da vida; antes eu só pensava em mim e hoje quando tenho que fazer algo penso em primeiro lugar na comunidade; mudei bastante em relação a maturidade humana e espiritual, sou um novo homem sempre em processo de conversão.* As mudanças interiores refletem-se também em relação aos relacionamentos como a família, amigos, casamento, como por exemplo: *equilíbrio emocional, novos relacionamentos saudáveis, era um jovem desordenado com um relacionamento da mesma forma, hoje, tenho meu emprego, casado, amando e servindo a Igreja; mesmo já sendo de caminhada, a minha vida mudou em relação a maturidade matrimonial.*

Por fim, é encontrada maior consciência em relação ao outro: *antes eu só pensava em mim e hoje quando tenho que fazer algo penso em primeiro lugar na comunidade; antes eu vivia da forma que queria, horário, vida financeira, hoje é a missão que indica os meus passos.* Com relação aos valores da vida comunitária, essas respostas enfatizam a dimensão coletiva em detrimento de ações egoístas, corroborando a teoria de Tonnies, no que se refere ao consenso como vontade própria de uma comunidade, “que representa a força e a solidariedade social particular que associa os homens enquanto membros de um todo.” (TONNIES, 1995, p. 243).

Outro grupo de perguntas buscou investigar sobre a relação da CNVA com a Igreja oficial, identificamos que o apoio da igreja católica local existe quanto à espiritualidade, mas não há apoio financeiro. Observa-se que há um esforço de obediência à hierarquia da Igreja e de abertura de espaços para exposição de ensinamentos por parte dos sacerdotes. Além disso, é explícita a necessidade espiritual, pois a Igreja, na pessoa dos padres, administra os Sacramentos - ritos litúrgicos considerados de grande importância para os membros das Comunidades.

Foi perguntado a seguir sobre qual a **visão que o membro da Comunidade Nova tem da sociedade atual**, objetivando perceber se do interior da Comunidade os membros possuem uma visão da sociedade, diferente daqueles que nunca estiveram na comunidade, como aponta Turner (1974), quando aborda sobre um processo de transição que passam aqueles que estão na *communitas*, no qual se trabalha a humildade e a igualdade, para depois se reintegrarem na sociedade. Das respostas vê-se que, em todas elas, os membros das Comunidades Novas têm uma postura crítica e uma visão pessimista da sociedade atual. Consegue-se distinguir 3 tipos de respostas: (a) uma que aponta características que se associam à modernidade, com as expressões: *materialista, egoísta, individualista, hedonista, consumista, relativista*; outra (b) que aponta desequilíbrios, com o uso de palavras como *doente, desordenada, insegura, decadente* e outra (c) que aponta para a necessidade de valores humanos e religiosos como *sem valores morais, falsamente feliz, descrente, necessitada de Deus*. Apenas uma resposta foi um pouco otimista, dizendo “*Há sinais de esperança, conquistas, mas também muitas sombras*”. Pode-se constatar que os líderes das Comunidades Novas, pelo menos em seus discursos, não comungam com as vivências da sociedade atual.

Perguntou-se, em resposta semi-aberta, se *Você percebe que sua Comunidade é uma resposta à atual sociedade?*” *Sim ou Não. Em quais aspectos?*. A intenção foi verificar se a motivação de formação da comunidade é uma alternativa ao modo de vida oferecido pela sociedade atual. As respostas foram unânimes, 100% respondeu sim, e com relação aos aspectos apontados destacam-se as seguintes: *espiritual, religioso, educação da família e evangelização nos métodos, em todos os aspectos, restauração de casamentos e famílias em crise, como resposta ao culto do prazer*. A necessidade da fundação de comunidades seria uma forma de estabelecer um novo modo de vida para o homem, com valores distintos dos que prevalecem na sociedade hoje. Pois a experiência fundante, na lição de Alberoni (1991), quer ser uma descontinuidade social, dessa experiência aparecem os sujeitos do estado nascente, quando as estruturas não mais satisfazem, e o cotidiano não dá mais resposta.

Por outro lado, sobre a **abertura das NCVA para a sociedade**, perguntou-se: *A comunidade utiliza algum meio de divulgação de sua existência/atuação?*” O resultado demonstra que a maioria, ou 78% realiza algum tipo de divulgação de sua existência e atuação. E sobre os meios utilizados para a divulgação, o resultado revela que o meio mais utilizado é a internet, por meio de *sites, blogs e e-mails* (07 Comunidades Novas indicaram que possuem divulgação pela internet. Outro meio muito utilizado é o rádio, indicado por 07 Comunidades. Apenas 02 indicaram possuírem informativos como meio de divulgação e outras 02 propaganda publicitária. Uma indicou o “bus door”, outra o jornal, outra a construção de uma casa de show e outra divulgação nas escolas. É perceptível a variedade nos meios de divulgação, a presença da internet indica que as CNVA procuram por novos adeptos, corroborando com a afirmação de Brenda Carranza (1998), que diz que “fazer da experiência religiosa uma mercadoria submetida às leis de concorrência no mercado de bens simbólicos, parece ser o tom que a RCC quer imprimir à sua oferta espiritual”, posto que as CNVA trazem vários aspectos da RCC.

Ainda sobre o aspecto de abertura da Comunidade para o social, foi indagado se os membros da **Comunidade de Vida podem ou não trabalhar** fora ou na Comunidade com remuneração. Alguns não responderam a essa questão, entre os que responderam, as respostas empataram, metade respondeu que “não” e a outra metade respondeu que “sim”, os membros que residem podem trabalhar fora ou na Comunidade com remuneração. Esse índice de resposta permite supor que grande parte dessas Comunidades não são fechadas, ou seja, não possuem tendência ao sectarismo, ao permitirem que seus membros trabalhem, estão abdicando da permanência dentro da Comunidade, além de inseri-los na vida social comum.

Apreciando, de uma forma geral, o resultado dos questionários, podemos destacar:

a) Quanto à relação entre o tempo de existência da CNVA e a fase do processo

comunitário e se há alguma relação entre essas fases e a preocupação com a formação dos membros, não podemos afirmar que as que têm mais tempo de existência estariam preocupadas com a formação, nem com a oscilação do número de membros, porque a parte quantitativa pode estar relacionada a fatores como projeção na mídia e ênfase nas orações emotivas, que atrairiam fiéis à comunidade.

b) Quanto à fase do processo de institucionalização das CNVA, ressaltando que o sentido de institucionalização aqui empregado diz respeito ao reconhecimento oficial da CNVA pela Igreja Católica da comunidade como uma nova forma de vida comunitária nela presente, verificamos que as CNVA se encontram distantes da institucionalização, levando em consideração que a mais antiga possui em média 20 anos de existência e a mais nova 1 ano, períodos considerados curtos para uma institucionalização, especialmente no âmbito da Igreja Católica, que possui uma estrutura com dificuldades para incorporar novos movimentos.

c) Quanto à análise das relações interpessoais, ou de solidariedade, vê-se que existe acentuada preocupação com uma boa convivência comunitária e com a situação social atual.

d) Quanto à experiência religiosa, verifica-se o acento no emocional e no subjetivo, corroborando com a ideia atual de interesse pela religiosidade de forma emotiva e subjetiva, havendo ainda diversos relatos de hierofanias, que revelam a grande importância dada às práticas religiosas pelos membros das CNVA.

e) Por fim, os dados do questionário sugerem várias possibilidades de desdobramentos futuros, como por exemplo: a assimilação de aspectos da vida comunitária dos primeiros cristãos (partilha, espontaneidade, liminaridade) e de aspectos da vida religiosa institucionalizada (rituais litúrgicos, planejamento de formação, métodos de arrecadação de dinheiro); além de um processo incipiente de institucionalização, visto que a maioria – 11 - foi fundada na última década, algumas – 06 - na década de 1990 e apenas 02 na década de 1980.

5. Considerações Finais

Os dados empíricos coletados permitem considerar a possibilidade de aprofundar a pesquisa para explorar a relação entre a comunidade e a sociedade contemporânea em suas características pós-modernas e perceber se essa forma de vida comunitária responde aos anseios do homem contemporâneo, com relação aos valores e à religião. Outra dimensão que sugere maior investigação diz respeito à organização econômica da comunidade voltada para o modelo da partilha e da economia solidária. Além disso, um estudo do dia-a-dia da Comunidade permitiria uma análise mais aprofundada das relações internas entre os membros, para contrapor a teoria e o ideal comunitário com o ordinário real.

Constatou-se que a espiritualidade que une essas Comunidades Novas de Vida e Aliança é semelhante à proposta pela Renovação Carismática Católica, com a ênfase dada ao Espírito Santo e seus dons (línguas, profecias, ciência, sabedoria), ao louvor, à adoração ao Santíssimo Sacramento, à espontaneidade na oração, à afetividade. Uma espiritualidade essencialmente voltada para o emocional, como constata Hervieu-Léger (1993 apud Maia, 2008), que intensifica a vivência pessoal e comunitária em detrimento da institucional.

Quanto ao crescimento numérico de cada CNVA, parece não haver estratégias para aumento de membros, podendo permanecer comunidades com baixo número de membros, ao lado de outras que possuem grande número, não sendo exigido um número mínimo de fiéis para continuarem existindo. A característica do modelo da CNVA é de ter uma capilaridade ao se multiplicar e se espalhar no espaço social, difundindo a sua moral religiosa e experiência peculiar com o sagrado. Sendo formadas às margens da estrutura hierárquica da Igreja Católica, as CNVA se encontram em situação que pode durar muito tempo, visto que o processo de reconhecimento de novos movimentos no catolicismo é em geral muito lento.

REFERÊNCIAS

- ALBERONI, Francesco. *Gênese: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental*. Tradução Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- CARRANZA, B. *Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências*. Aparecida. São Paulo: Santuário, 2000.
- _____, Brenda. MARIZ, Cecília. CAMURÇA, Marcelo. *Novas Comunidades Católicas: por que crescem?* In: *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- _____, B. *O Neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <<http://www.airtonno.com/soter98.htm>>
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Catolicismo – A Configuração da Memória*. Revista Rever n. 2, Ano 2005. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm> Acesso em: 18 dez. 2008.
- MAFESSOLI, Michel. *O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2 ed., Rio de Janeiro: Universitária, 1998.
- MAIA, Kaliane de F. *As Comunidades de Vida e Aliança no Contexto do Catolicismo. Uma análise do caso da Remidos no Senhor*. Dissertação (Pós-Graduação C. Sociais) UFCG, 2008.
- MARIZ, Cecília L. *A Renovação Carismática Católica: uma Igreja dentro da Igreja?* In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, jun. 2003.
- MIRANDA, Orlando. (org.) *Para Ler Ferdinand Tönnies*. EDUSP. São Paulo: 1995.
- NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. *Carisma de Fundação*. Fortaleza/CE: Casa Mãe de Deus. Escola de Formação Shalom, 1999.
- PASSOS, João Décio. *Como a Religião se organiza*. Tipos e processos. SP: Paulinas, 2006.
- PORTELA, Rodrigo. *Medievais e pós-modernos: a Toca de Assis e as novas sensibilidades católicas juvenis*. In: *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- PUNTEL, J.T. *Cultura Midiática e Igreja. Uma nova ambiência*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- TIMBÓ, S *Novas Comunidades. Uma novidade no Brasil e no mundo*. Fortaleza: Shalom, 2004.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidade e Sociedade*. Textos selecionados. In MIRANDA, Orlando. *Para Ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995.
- TURNER, Victor W. *O Processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Vozes , 1974.

As Imagens de Deus na Mídia: percursos da Renovação Carismática Católica na Comunidade Canção Nova¹⁸⁴²

RITA DE CÁSSIA AGUIARI BARBOSA*

RESUMO

A pesquisa visa apresentar as transformações do catolicismo, especialmente a partir do emprego dos meios de comunicação de massa. Ao focar as análises na Comunidade Canção Nova, o trabalho procura delinear, de um lado, as estratégias de produção e recepção da programação televisiva da comunidade, e, de outro, as novas formas de sociabilidade propostas aos fiéis a partir da formação das comunidades de vida e aliança. Nesse contexto, também é avaliada a influência das lideranças da comunidade, como, por exemplo, a figura do Padre Fábio de Melo, atual expoente do catolicismo midiático. Histórias de vida temáticas realizadas com membros e espectadores da comunidade contribuem para percepção dos impactos desse movimento tanto na vida cotidiana dos fiéis quanto nas estruturas do catolicismo brasileiro.

Palavras-Chave: Renovação Carismática Católica, Canção Nova, Televisão, Comunidade.

INTRODUÇÃO

O presente artigo delinea os primeiros resultados de pesquisas realizadas no campo da Antropologia da Religião desde os primeiros anos da graduação até o desenvolvimento do mestrado em curso. O eixo central da investigação versa sobre as transformações sofridas pelo catolicismo carismático e seu papel nas mídias eletrônicas.

Para tanto, o estudo focou as análises na comunidade católica carismática Canção Nova, por meio de três eixos significativos. No primeiro eixo procuro esboçar o funcionamento da comunidade, suas origens, organização, necessidades e demandas. O segundo caracteriza a produção televisiva da comunidade, a fim de compreender o foco da programação, formas de sustento e impacto na vida dos fiéis, detectados por meio de histórias de vida que permitem mapear as razões alegadas para a adesão a tal prática de exercício de “telefé”. Por fim, no terceiro eixo, apresento as comunidades de vida e aliança como mecanismo fundamental para manutenção tanto das atividades presenciais quanto eletrônicas da comunidade. A partir do exemplo da Comunidade Canção Nova, pode-se observar como as histórias de vida e conversão dos fiéis estão atreladas a mídia, bem como a mídia depende, para se desenvolver e sobreviver, da participação e trabalhos desses membros que aderem ao estilo de vida comunitário.

A partir do percurso acima citado, o estudo caracteriza a trajetória do movimento religioso, suas mudanças significativas ou aspectos permanentes, tanto na produção de teleprogramação religiosa quanto na vida dos fiéis.

Além disso, o artigo resgata de forma breve a literatura clássica referente ao tema discutido, por meio de autores como Weber e Bourdieu, visando elaborar uma discussão sobre o *habitus* religioso em diálogo com os meios de comunicação, destacando o caráter simbólico dos bens sociais distribuídos via mídias eletrônicas.

¹⁸⁴² Texto elaborado para comunicação no Grupo de Trabalho 10. “Movimentos Religiosos Contemporâneos, do 23º Congresso Internacional da SOTER.

* Mestranda em Ciências Sociais PUC-SP; Email: ritacab@terra.com.br ; Orientadora: Profª. Dra. Eliane Hojajj Gouveia

HABITUS RELIGIOSO CATÓLICO E AS MÍDIAS ELETRÔNICAS

A religião, como coloca Weber (1991), funciona não só como provedora do sentido final da vida, mas como orientadora das ações sociais individuais e coletivas. Além disso, lembra o autor que a religião, ao atuar na definição das ações sociais individuais, fornece aos agentes o procedimento ético e legítimo de ação em um determinado espaço social. Na obra *Economia e Sociedade*, diz Weber:

“A ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode, portanto, ser apartado do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica”. (WEBER: 1991, p. 279).

Por outro lado, Bourdieu lembra que para que a alquimia simbólica funcione, é preciso que esta seja sustentada por toda a estrutura social, de maneira a existir um mercado para as ações simbólicas. Tal mercado torna-se uma empresa religiosa com dimensões econômicas que não pode se confessar como tal e que funciona em uma espécie de negação permanente de tal dimensão. Pelas palavras do autor:

“A transfiguração é essencialmente verbal: para poder fazer o que se faz, acreditando (se) que não se faz, é preciso dizer (se) que se faz outra coisa, diferente da que se faz, é preciso fazê-la dizendo (se) que não a estamos fazendo como se não a fizéssemos” (BOURDIEU: 1996, p. 187).

Observa-se, assim, que as relações de produção funcionam de acordo com o modelo das relações familiares: *“tratar os outros como irmãos é colocar entre parênteses a dimensão econômica da relação”* (BOURDIEU: 1996, p. 188).

Nesse debate, insere-se a questão do mundo social, constituído por Weber ao tratar do conjunto das ações sociais. A ação social é definida pelo autor como a interação entre comportamento e expectativa de comportamento, de forma que a cada ação coloca-se em prática elementos do aprendizado que temos no dia-a-dia de nossas relações sociais. Dessa forma, as ações sociais caracterizam-se pela progressiva habituação dos comportamentos imediatos aos comportamentos futuros, o que permite concluir que a maior parte das ações não é calculada, mas sim se dá de maneira mecânica, regida por um princípio estruturador das ações, percepções e comportamentos. E é justamente a incorporação progressiva da maior parte das ações cotidianas que faz com que elas percam a sua condição de práticas estruturadas, tornando-se práticas naturais. Tal propositura lembra Bourdieu (2005) quando trata da questão do *Habitus*, conceito essencial para compreensão do campo religioso.

Miceli (2005), estudioso da obra de Bourdieu, ao comentar a noção de *habitus*, lembra que a passagem das estruturas constitutivas de um tipo singular de contexto ao domínio das práticas e representações faz intervir a mediação exercida pelo *habitus*. Pelas palavras de Bourdieu, *habitus* refere-se a

“Sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação combinada de um maestro” (BOURDIEU apud MICELI: 2005, p. XL).

Observa-se que o *habitus* é uma disposição durável, uma propensão, uma inclinação, ou seja, uma estrutura estruturada tendendo a agir como estrutura estruturante. Tal definição demonstra que a ilusão de naturalidade faz o indivíduo crer que aquela ação é correta e coerente, sendo possível depreender que o *habitus* se forma por uma exposição a uma ambiência, de forma a permitir a inteligência prática, uma vez que por meio dele se adquire os esquemas de percepção. Por essa razão, o *habitus*, depois de incorporado, é uma maneira de ver o mundo e de dividi-lo em categorias, de forma que a objetividade interiorizada se torna exteriorizada, gerando práticas. Exemplo de tal ocorrência pode-se observar quando o conceito de *habitus* é aplicado ao exame do religioso estruturado pela instituição religiosa e incorporado pelo fiel, constituindo-se, ao mesmo tempo, causa da ação e elemento justificador de uma situação contemporânea.

A obra de Bourdieu demonstrou que a ambiência acima citada se dá especialmente nos contextos familiares, escolares e profissionais. No entanto, observa-se, cada vez mais, a forte influência da mídia nesse processo. Antes de abordar tal temática a partir do exemplo da mídia religiosa católica, vale abordar a definição de campo para Bourdieu.

Quando o autor fala em campo, o define como espaços delimitados no interior da sociedade, espaços de disputas que não ocorrem em nível consciente, mas de maneira simbólica, conforme citação abaixo:

“Um campo, e também o campo científico se define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos. (...) para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de habitus que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc” (BOURDIEU: 1983, p. 89).

Um campo tem autonomia relativa em relação à sociedade: ele possui fronteiras, uma lógica de funcionamento e regras próprias. No campo vão se estabelecer um conjunto de relações sociais expressas e praticadas por atores sociais que ocupam posições sociais; posições objetivas de poder, de maneira hierarquizada; e são tais diferenças hierarquizadas que geram legitimidade, formando dominantes e dominados. Assim, o autor diz:

“Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir” (BOURDIEU: 2009, p.69).

Bourdieu também destaca que a posição de um determinado agente no espaço social pode ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, na distribuição dos poderes que atuam em cada um deles, seja o capital econômico, o capital cultural, social ou simbólico.

A partir da breve exposição dos conceitos de *habitus* e campo, é possível depreender que a ação prática é resultado direto do encontro de um *habitus* com uma situação, ou seja, um campo, e, nesse campo, cada um comparece com o seu capital simbólico, podendo (ou não) exercer o poder simbólico, aquele poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.

Dessa forma, torna-se claro a importância de tais conceitos para uma análise crítica da relação entre mídia e religião, dando-se destaque às formas de fixação do *habitus* religioso

católico. Para tanto, faz-se necessário dar ênfase, nesse momento, a contribuição da mídia nesse processo.

Barbero (1997) é um dos autores que reflete com propriedade a modernidade e os novos modos de “estar junto” na sociedade contemporânea. Para ele, as transformações da sensibilidade são produzidas pelos acelerados processos urbanos de modernização e pelos cenários da comunicação que, em suas fragmentações e fluxos, conexões e redes, apresentam uma cidade virtual. Assim, percebe-se que a dinâmica urbana demonstra que a cidade moderna já não é apenas um espaço ocupado ou construído, mas é também um espaço comunicacional que vincula diversos territórios e conecta-os, por sua vez, com o mundo.

A televisão, internet e o rádio são os principais meios que conectam cotidianamente as pessoas com o que se passa na cidade, envolvendo-as com os fatos mais diversos, de forma que *“a cidade informatizada não necessita de corpos reunidos, mas sim de corpos interconectados”* (BARBERO: 1997, p. 216).

Em *A Mídia e a Modernidade* (1998), Thompson faz uma análise da mídia a fim de demonstrar as formas de interação que ela cria entre os indivíduos. Assim como Barbero, o autor lembra que a mídia marca a modernidade, uma era em que as formas simbólicas extravasam os locais compartilhados da vida cotidiana, e na qual a circulação das idéias não está mais restrita ao intercâmbio de palavras em contextos de interações face a face.

O poder cultural ou simbólico, denominado quarto poder por Thompson, nasce da atividade de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas. O mesmo autor salienta que existem diversas instituições que assumem um papel particular na acumulação dos meios de informação e comunicação. Dentre elas, destacam-se as instituições religiosas, que se dedicam essencialmente à produção e à difusão de formas simbólicas associadas à salvação, aos valores espirituais e às crenças transcendentais. Destacam-se, também, as instituições da mídia, que se orientam para a produção em larga escala e para a difusão generalizada de formas simbólicas no espaço e no tempo.

Os diversos meios de comunicação religiosos católicos mesclam esses dois tipos de instituição, utilizando as instituições midiáticas para difundir as formas simbólicas associadas à salvação.

Pode-se perceber que é impossível ignorar, nos dias de hoje, a acelerada expansão dos suportes imagéticos, sobretudo da televisão, que, como produtora e difusora de imagens, cria e divulga sua representação sobre as diferentes culturas.

Nas últimas décadas os movimentos religiosos, especialmente cristãos, não ficaram para trás nesse processo de inovação comunicacional. Cada vez mais eles investem na utilização em larga escala dos meios eletrônicos de comunicação, que não somente funcionam como meio de divulgação, mas também como principal instrumento na batalha simbólica pelos fiéis. O uso ostensivo de tais meios tornou-se condição fundamental de existência e manutenção das atividades religiosas da sociedade atual, formando um complexo em uma relação de dependência que pode até passar despercebida no dia-a-dia.

Pela reflexão das questões referentes aos bens em Bourdieu, depreende-se que existem duas espécies de bens: os simbólicos, ou seja, referentes à espiritualidade; e os materiais, dos quais dependem as instituições. Há, portanto, uma troca: a instituição oferece os bens simbólicos, recebendo em troca bens materiais que permitem sua subsistência e expansão.

Os meios de comunicação religiosos fazem crer, sem impor sua doutrina, na evidência das posições doutrinárias sem necessariamente explicitá-las, de forma que há uma busca por parte das instituições de legitimação perante a sociedade, divulgando suas ideologias.

Assim, observa-se que a religião, cada vez mais desterritorializada e fragmentada, é exposta ao embate técnico com a modernidade, vivendo o ambiente propício para uma imensa variedade de respostas institucionais e individuais a essas transformações. Os diversos grupos religiosos se articulam de modo a responder ou de maneira a negar o moderno, ou mesmo de

maneira a mesclar as possibilidades da modernidade com a mensagem religiosa, construindo uma nova forma de ação social religiosa.

Como lembra Bauman (1999), em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, podendo se mover com a velocidade do sinal eletrônico, reduzindo o tempo requerido a instantaneidade. Nesse sentido, faz-se urgente a compreensão da mídia religiosa para a compreensão das estruturas do campo religioso atual, de forma que o caso do catolicismo apresenta-se pertinente nessa questão.

A Igreja Católica tem uma história marcada por diversas e necessárias transformações que em geral buscavam manter sempre suas doutrinas bem regidas, seus costumes estabelecidos e sua hierarquia preservada. Desde os anos 60, o Brasil, por meio de incentivo do Estado e do setor privado e empresarial, vem se desenvolvendo no campo tecnológico e informacional, de forma que a Igreja Católica não poderia estar fora de um movimento de conseqüências tão profundas.

O reconhecimento da utilização dos meios de comunicação na Igreja Católica tornou-se público em 1963, quando o Papa Paulo VI publicou um importante Decreto durante o Concílio Vaticano II sobre os meios de comunicação social denominado *Inter Mirifica*. Nesse contexto, outro ambicioso projeto apontado por Della Cava e Montero (1991) é o *Lumen 2000*, que organiza numa mesma proposta a produção de programas, sua transmissão e sua padronização em uma perspectiva de evangelização definida por Roma. Della Cava e Montero (1991) lembram que a ambição da proposta evidencia o lugar de relevo que as tecnologias de comunicação assumiram, inclusive, para as religiões no mundo contemporâneo.

Outra transformação nesse contexto apontado pelos autores, trata da queda do número de católicos no início da última década. Segundo Censo do IBGE, realizado em 2000, a proporção de católicos caiu e cresceu a de evangélicos. Apesar da predominância do catolicismo no Brasil, a proporção de pessoas que se declararam católicas caiu, de 83,8% em 1991, para 73,8% em 2000.

Paralelamente a esse decréscimo de fiéis e a necessidade de transformação, a Igreja Católica no Brasil viveu nas duas últimas décadas a experiência do que foi chamado de um sopro reanimador – o do já citado movimento carismático. Ele revalorizou as emoções na relação com o sagrado, animou os cultos com cantos e danças, revigorou a crença em curas e pôs em primeiro plano o fervor no Espírito Santo. Sem a intervenção deles, é possível supor, teriam sido maiores as perdas do catolicismo para as igrejas pentecostais evangélicas¹⁸⁴³.

Além da expansão nas Igrejas, tal movimento aderiu também aos meios de comunicação. Na televisão brasileira, inicialmente, o espaço religioso resumia-se às missas católicas, a raros padres cantores e a programas protestantes. A rede católica que iniciou e impulsionou as demais foi a Rede Canção Nova de Televisão, surgida em 1989. A emissora católica estimulou a criação de mais três: Rede Vida (1995), TV Século XXI (1999) e TV Aparecida (2005)¹⁸⁴⁴.

¹⁸⁴³ Torna-se oportuno lembrar a origem do movimento carismático: a Renovação Carismática surgiu no meio de jovens católicos dos Estados Unidos, em meados da década de 60. Em reuniões de oração nos finais de semana, com a supervisão de padres jesuítas, eles enfatizavam a presença do Espírito Santo entre eles, dando destaque às maravilhas que estariam sendo operadas, como os dons da cura, da expulsão de demônios e da glossolalia – que é a capacidade de falar línguas estranhas. Dos Estados Unidos os carismáticos se espalharam por todo o mundo, especialmente pela América Latina. A expansão no Brasil teve início na década de 1970. A respeito, ver PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Edusp, 1998.

¹⁸⁴⁴ Aqui é válido lembrar que, além das emissoras próprias, o catolicismo também conseguiu espaço na Rede Globo de Televisão aos domingos, das 6h às 7h da manhã, com a missa do Padre Marcelo. Segundo dados do IBOPE, coletados por Mariana Martinez Leite (aluna do curso de Ciências Sociais da PUC-SP), o programa do Padre Marcelo atingiu em média 3,87 pontos, um número bastante representativo para o horário e dia da semana que o programa ocupa. Também é válido lembrar que a TV Século XXI saiu do ar no decorrer da pesquisa e atualmente é transmitida em São Paulo apenas via internet.

As estações de rádio se desenvolveram ainda antes, recebendo a primeira concessão do governo em 1941, para a cidade de Salvador na Bahia, hoje Rádio Excelsior, da arquidiocese de Salvador. A partir daí muitas concessões foram feitas a dioceses, congregações religiosas e movimentos, somando-se hoje 211 Rádios entre AM, FM, OC e Tropicais¹⁸⁴⁵ que pertencem a grupos da Igreja Católica, sendo que a maioria delas já está também na Internet. Vale lembrar que, além das emissoras próprias, a Igreja tem programas de evangelização em rádios comerciais leigas em quase todas as cidades do Brasil, alguns com grande audiência.

O COMPLEXO CANÇÃO NOVA

A Canção Nova é uma comunidade católica brasileira fundada pelo Monsenhor Jonas Abib, no ano de 1978, que segue as linhas da Renovação Carismática Católica, com sede na chácara Santa Cruz, em Cachoeira Paulista (SP). O local possui cerca de 372 mil m²; neles, localizam-se o chamado Centro de Evangelização Dom João Hipólito de Moraes (para 70 mil pessoas), o Rincão do Meu Senhor (para 4 mil pessoas) e o Auditório São Paulo (para 700 pessoas). A pesquisa mostrou que, a chácara possui também posto médico; escola, restaurantes, capelas, padaria, postos bancários, lojas de artigos religiosos, pousada, área de camping e, no entorno, prédios administrativos e obras sociais, como o DAVI – sigla que designa Departamento de Audiovisuais - que distribui todos os produtos da área de comunicação da comunidade¹⁸⁴⁶.

Segundo observação, pode-se perceber que esse grande centro criado pela Canção Nova gerou um vasto comércio ao redor, que visa vender desde comidas a objetos religiosos, restaurantes e hotéis que visam a abrigar os frequentadores da Canção Nova, de forma que a cidade praticamente gira em torno desse grande empreendimento.

O Sistema Canção Nova de Comunicação abrange diferentes mídias: Revista, Rádio (AM e FM), TV, Portal, WebTV e Mobile (tecnologia que permite a transmissão de músicas, fotos, imagens, vídeos e pregações pelo celular, palmtops e iPod).

A Rádio Canção Nova, seguindo a própria história da Igreja Católica, foi embrião desse Sistema, promovendo desde 1980 os valores da comunidade. Atualmente, ela abrange grande parte do território brasileiro, bem como países da América Latina (Paraguai, México, Honduras, El Salvador, Guatemala e Nicarágua).

Já a TV Canção Nova, lançada em 1989, conta, hoje, com uma audiência em torno de 55 milhões de espectadores, um crescimento de 1.000% se comparado com os dados de 10 anos atrás¹⁸⁴⁷. No Brasil, o sinal é transmitido por 86 operadoras de TVs a cabo e, no exterior, o sinal via satélite cobre a América Latina, os Estados Unidos (incluindo o Alaska), a Europa, parte do Oriente Médio, o Norte da África e o Canadá. Além disso, toda a programação pode ser acompanhada em tempo real pelo portal CN.

A TV Canção Nova possui em sua sede, em Cachoeira Paulista (SP), cinco estúdios e três espaços para eventos que servem de cenário para a programação, sendo a sua área sonorizada e equipada com tecnologia de vídeo Wall e telões, além de contar com três unidades móveis de geração e produção via satélite.

Hoje, a TV Canção Nova conta com 436 retransmissoras espalhas pelo Brasil e cinco geradoras, que se encontram nas cidades de Belo Horizonte (MG), Aracaju (SE), Cachoeira Paulista (SP), São José dos Pinhais (PR) e Florianópolis (SC). Além das retransmissoras, a TV

¹⁸⁴⁵ Dados retirados do site www.rcrunda.com.br, acessado em 05/07/2009, as 20hs.

¹⁸⁴⁶ Atualmente, a comunidade conta com mais de 1270 títulos de livros, e mais de 445 títulos entre CDs e DVDs. Além disso, conta com uma central de atendimento telefônico, o Call Center – que recebe, em média, 120 mil chamadas mensais. O DAVI possui uma estrutura multicanal de comercialização com iniciativas no varejo, atacado, porta-a-porta, catálogo e e-commerce.

¹⁸⁴⁷ Dados coletados em www.cancaonova.com, em 12/03/2010, às 19hs.

possui também cobertura em todo o país pela parabólica; em TV por assinatura na Tecsat, Sky Brasil e cerca de 200 operadoras de televisão por assinatura.

Com a expansão da Comunidade pelo mundo, a TV ainda conta com produtoras em diversas cidades e países: Cachoeira Paulista (SP), São Paulo (SP), Aracaju (SE), Rio de Janeiro (RJ), Palmas (TO), Cuiabá (MT), Belo Horizonte (MG), Brasília (DF), Fátima (Portugal), Roma (Itália), Jerusalém (Israel) e Atlanta (Estados Unidos).

Sua programação televisiva também pode ser vista em toda América do Norte e Sul, Europa, Norte da África e Médio Oriente por meio de distribuidores, abrangendo 108 milhões de receptores, segundo dados fornecidos pela comunidade. Em 2008, a emissora inaugurou um novo canal de transmissão na Ásia que alcança todo o continente Asiático, Egito, Austrália e Nova Zelândia.

Notou-se que o canal não apresenta propagandas de cunho comerciais no intervalo dos programas. Os intervalos das programações são preenchidos com os eventos que ocorreram na Canção Nova no último fim de semana e os que ocorrerão no próximo. Além de divulgarem a agenda do próprio “rincão”, divulgam a agenda de todas as cidades do país que terão a presença de membros da Canção Nova. O monitoramento evidencia que os comerciais também procuram focar a criação de um *habitus* próprio da Canção Nova, denominado “Canção Nova: um jeito de ser”. A partir dessa matriz, vários “jeitos” são vinculados, como “Canção Nova: um toque de amor”, entre outros.

A pesquisa mostrou ainda que toda a comunidade é mantida, segundo lideranças, com a contribuição voluntária de seus mais de 600 mil sócios-colaboradores do chamado Clube do Ouvinte¹⁸⁴⁸. Os membros do clube fazem doações de todos os tipos: dinheiro, objetos para revenda no bazar da Canção Nova, jóias, compondo assim o quadro do “Projeto Dai-me Almas” – nome dado ao monitoramento diário que fazem das contribuições rumo aos 100% mensais.

Com programação ininterrupta de segunda a segunda, o canal conta com 220 programas. Por meio da programação, foram escolhidos três programas para monitoramento sistemático, que permitiram a elaboração de uma tipologia com o sentido de organizar, por intermédio do relato tele-etnográfico, os focos de pesquisa. São eles:

- a) “Balanço Financeiro – Você é o coração da obra” (programa “Juntos Somos Mais”): realiza balanço financeiro, prestando contas das arrecadações do dia e até do mês, informando quanto é necessário para o que o Projeto “Dai-me almas” alcance os resultados necessários para pagar todos os gastos do complexo.
- b) “Garagem” (programa “PHN – Por Hoje Não Vou Mais Pecar”): voltado para jovens, visando à formação de comportamentos de luta contra o pecado, seguindo estilo ajuda mútua – simula espaço de garagem, semelhante aos da década de 50, que reunia jovens e suas bandas de Rock. É apresentado por Dunga, um dos principais e mais antigos representantes da Comunidade Canção Nova.
- c) “Auto-Ajuda” (programa “Direção Espiritual”): apresentado pelo atual expoente do catolicismo, Padre Fábio de Melo, os fiéis apresentam dúvidas e problemas cotidianos e recebem orientação e amparo do apresentador, geralmente ao vivo. Tal programa tem sido o atual foco das análises, uma vez que as primeiras observações demonstram um discurso diferenciado de Padre Fábio de Melo: sua produção foge do padrão das atuais lideranças da Canção Nova, sendo direcionado também a outros públicos, de maneira que a análise minuciosa de suas obras revelam outros objetivos da Igreja Católica, que não estão somente vinculadas ao marketing.

Fábio José de Melo Silva nasceu em Formiga, Minas Gerais, em 1971, e além de padre, apresenta-se como artista, escritor, professor universitário e apresentador brasileiro. Como

¹⁸⁴⁸ Dado apresentado pela comunidade no próprio site em Novembro de 2008. Atualmente, não há acesso direto a tal estimativa.

cantor, já gravou oito discos pela gravadora católica Paulinas, um pela gravadora Canção Nova, um projeto independente (Tom de Minas), e três discos pelo Sistema Globo de Gravações Audiovisuais (Som Livre). Também publicou oito livros ao todo, sendo dois em parceria com o atual vereador de São Paulo e também apresentador da Rede Canção Nova, Gabriel Chalita.

Seus discos e livros têm liderado sucessivos rankings de vendas e seus shows espalham-se por todo Brasil, sempre com grande público. Paralelamente à produção de livros e discos, Padre Fábio de Melo também tem atuado nas esferas de turismo religioso, tendo sido membro recorrente de viagens a locais considerados sagrados por todo o mundo – como a Terra Santa – e participado de recentes investidas de setores da Igreja, como o Primeiro Cruzeiro Católico (“Navegando com Nossa Senhora”), realizado em janeiro de 2010. O fato é que o monitoramento da comunidade, bem como as histórias de vida coletadas com os fiéis, apontam-no como atual grande líder e “conquistador” de novos adeptos, o que justifica a atual reflexão a respeito de seu papel no catolicismo.

Nesse contexto, vale lembrar que a análise das histórias de vida do público receptor têm contribuído muito para as reflexões da pesquisa. Todos os entrevistados consideraram muito válida a presença da Igreja Católica na mídia, em especial no caso da Canção Nova, destacando como principal objetivo deste uso a evangelização dos não crentes/não católicos e a edificação dos já católicos. Dessa forma, para a totalidade dos entrevistados, os católicos devem estar na mídia de maneira “moderna” e empreendedora, como vêem que a Canção Nova faz. Todos eles são sócios do projeto, o que nos lembra Fonseca (2003) e a idéia de que para que os fiéis contribuam é fundamental que se sintam incluídos no projeto coletivo, ou seja, é preciso que os objetivos da igreja sejam compartilhados pela maioria. É o que nos diz uma das entrevistadas, Vera:

“A Canção Nova para nós é uma referência de cura interior, de conhecimento mesmo de Deus. A Canção Nova faz com que a gente conheça Deus próprio. Não o Deus que está lá em cima, um Deus ausente. É o Deus muito presente, muito vivo. E a gente aprende todo dia com ele. É uma lição de vida em todos os programas, porque ensina você a viver, ensina você a ser mulher...”

Pode-se perceber que os meios de comunicação religiosos, nesse caso a Canção Nova, procuram estruturar sua programação e sua linguagem de forma a “colar” em alguma identidade. Por isso ela quer abarcar todos os segmentos musicais, por exemplo, a fim de oferecer a possibilidade de ser da Canção Nova em qualquer situação. Portanto, a comunidade possui *um* tipo de ser da Canção Nova, que se apresenta de várias maneiras.

Outro ponto interessante é que com a globalização todo meio de representação deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais, de forma que todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Os lugares permanecem fixos, entretanto, o espaço pode ser cruzado num piscar de olhos – por avião a jato, por fax ou por satélite, contrapondo anteriormente, onde o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes¹⁸⁴⁹. A Canção Nova possui um território físico fixo e ao mesmo tempo opera pela virtualidade, estendendo seu espaço e mudando a noção de territorialidade, tornando-a indefinida. Os relatos de cura por meio da televisão, colhidos pela pesquisa, demonstram muito bem essa questão da “desterritorialidade” do sagrado.

Observa-se, portanto, uma grande contradição no jogo de forças entre o manejo do eletrônico – que produz múltiplas identidades – e a tentativa da Canção Nova de trazer fixidez e centralidade no discurso religioso. Ela sofre essa contradição, uma vez que precisa acompanhar as sociedades globalizadas, através da tecnologia e do fluxo informacional, ao mesmo tempo em que precisa fixar os padrões tradicionais do catolicismo carismático. Assim, observa-se que a Canção Nova acompanha os avanços tecnológicos e sociais provocados pela globalização, ao

¹⁸⁴⁹ A respeito, ver HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

mesmo tempo em que preserva em seus discursos e ações a tradição conservadora do catolicismo.

AS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA CATÓLICAS

A partir do aprofundamento da pesquisa, percebeu-se que a dialética comunidade de vida e comunidade de aliança é que dá a sustentação para a Canção Nova como um todo, especialmente no que diz respeito a produção televisiva. Identificando isso, recorreu-se a obra de Bauman (2003) para aprofundar a análise.

Bauman lembra que na Idade Média as identidades eram comunitárias, de forma que as pessoas eram ligadas por laços de parentesco, religião e poder local, ou seja, por meio de relações primárias. A desestruturação desse tipo de organização resultou na Idade Moderna, tempo regido por um estado-nação que substituiu a comunidade pela sociedade, onde as pessoas ligam-se por meio da posição que ocupam no processo produtivo.

Para o autor, o termo “comunidade” produz uma sensação boa, pois seus significados estão sempre atrelados à promessa de prazeres que gostaríamos de experimentar, daquilo que sentimos falta e de que precisamos para viver seguros e confiantes. Dessa forma, passa a surgir uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada e em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece, exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de traição: *“Você quer segurança? Abra mão de sua liberdade, ou pelo menos de boa parte dela. Você quer entendimento mútuo? Não fale com estranhos nem fale línguas estrangeiras (...)”* (BAUMAN: 2003, p. 10).

Hoje, o termo comunidade está diretamente relacionado à busca por uma identidade, ou seja, a identidade é a substituta da comunidade. Assim, pode-se falar que esta incompatibilidade do termo comunidade em seu sentido sociológico que se vê nos tempos atuais é decorrência de um conflito constante entre liberdade e segurança, buscando-se encontrar uma forma que concilie a preservação dos direitos do indivíduo – liberdade individual – e a vida em comunidade.

Em “Entre o Templo e a Televisão: Comunidades Eletrônicas de Consolo”, Gouveia (2005) também lembra que nas grandes cidades o medo tomou conta de seus habitantes, fazendo com que todos procurem se proteger da violência urbana, se aprisionando no interior dos espaços domésticos. A tensão e a violência, cada vez mais, expulsam seus moradores das ruas. É novamente Gouveia que lembra que a realidade espinhosa das grandes cidades que desprezam, cada vez mais, as possibilidades do amor, do sonho, dos prazeres partilhados, fortalece, por contraste, os desejos de vivenciar a comunidade imaginária do acolhimento. Isso demonstra que – conforme refletido por Bauman e constatado pela pesquisa - o comunitarismo ocorre mais naturalmente às pessoas que tiveram negada a escolha, de forma que procurar abrigo na suposta “fraternidade” do grupo nativo é sua única opção.

Na comunidade, pode-se relaxar, não há perigos ocultos em cantos escuros. Nela, nunca se deseja má sorte uns aos outros e pode-se estar certos de que os outros à volta se querem bem. Esse desejo de encontrar abrigo, proteção e cuidado fica muito claro no depoimento de uma das entrevistadas:

“Eu fui caminhando com a Canção Nova, porque sempre pedi a Deus que eu não queria ficar solta no mundo, não queria ficar sozinha, eu queria estar inserida em alguma coisa, em alguma comunidade. Por isso me encantei com as comunidades da Canção Nova” (Maria Aparecida, 55 anos, membro da Comunidade de Aliança Canção Nova).

É nesse contexto que, cada vez mais, instalam-se diversas comunidades na sociedade atual, especialmente as que Bauman denomina de guetos voluntários, onde busca-se segurança, relações sociais, empregos, amigos.

Paralelamente ao crescimento do citado movimento carismático, observa-se o crescimento também no interior desses grupos das comunidades de vida e aliança. Comunidades como a Canção Nova (Cachoeira Paulista – SP) e Shalom (Fortaleza – CE), oferecem a possibilidade de viver em comunidades de vida ou de aliança.

Nesses tipos de comunidades, observou-se que os fiéis católicos extrapolam a vivência dos templos, estabelecendo comunidades onde podem escolher tornarem-se religiosos, ou manter a vida “normal”, vivendo entre famílias da RCC, com relações de vizinhança e parentesco. Como lembra Mariz (2004), diferentemente das comunidades de base, as de aliança e vida não estão vinculadas a nenhuma área geográfica e nem à situação de pobreza. Ademais, são vistas como opções de certos líderes e grupos que querem aprofundar sua fé e prática, não sendo uma prática ou um caminho indicado para todos os engajados no movimento e na Igreja Católica.

Apesar de grande parte dos membros entrevistados considerarem que não há diferença em ser um participante “de aliança” ou “de vida” - uma vez que o valor espiritual seria o mesmo - há diferenças práticas no estilo de vida dos membros da “comunidade de vida” que os distinguem dos “de aliança”. Conforme encontrado pela coleta de dados, identificou-se que os primeiros compartilham o cotidiano, moradia, trabalho, recursos e despesas com outros membros. Nesse caso, o fiel deve estar disposto a abandonar tudo para viver entre os membros da comunidade, exercendo apenas atividades no interior da organização religiosa, o que se assemelha mais a ordens religiosas tradicionais.

A Comunidade de Vida funciona, como no dizer de um entrevistado, por meio de uma “total entrega” da vida comum para dedicar-se integralmente à comunidade. Os membros da Comunidade de Vida moram em residências comunitárias, partilhando tudo, vivendo “na comunidade e para a comunidade” e trabalham nos serviços próprios da obra. Essa comunidade é composta de casais (aqueles que casaram-se já pertencendo ao núcleo – Comunidade de Vida), solteiros (que estão em discernimento do seu estado de vida), celibatários e sacerdotes¹⁸⁵⁰.

Já os membros da Comunidade de Aliança apóiam os “de vida” com doações, trabalhos voluntários, orações, mas continuam a manter sua vida e empregos anteriores. Ou seja, as pessoas que se tornam membros de aliança podem permanecer exercendo atividades profissionais dentro e fora da obra além de poderem tanto viver juntos (Comunidade de Aliança Residencial) ou em suas próprias casas (Comunidade de Aliança Externa).

Ainda segundo o *site* da Canção Nova, são membros da Comunidade de Aliança, por sua vez, “as pessoas que trazem em si o carisma e a missão Canção Nova, mas que, não podendo, por vários motivos, viver em regime de dedicação integral, continuam a exercer sua profissão na sociedade e a morar em sua própria residência”. Segundo uma das entrevistadas, Maria Aparecida, um dos principais motivos para não aderir a comunidade de vida, é a falta de apoio dos maridos, que geralmente não querem assumir tais responsabilidades; por isso, as comunidades de aliança aparecem como uma alternativa. São obrigações dos membros da comunidade de aliança, segundo a própria entrevistada:

“Temos que fazer oração todos os dias. Diariamente... Ouvir a palavra. Tem que ser disciplinado. Você não pode dormir sem estudar a palavra, porque senão como vamos pregar? Você tem que estudar a palavra daquele dia, aquele evangelho. Onde eu moro no interior, a missa é às seis horas da manhã. Eu levanto cinco, cinco e meia no máximo. Se não vou nessa missa, tenho que

¹⁸⁵⁰ Aqui torna-se importante lembrar a colocação de Mariz: “Cada uma das comunidades, de forma similar às ordens e congregações religiosas, tem um carisma fundador e regras próprias. Se por um lado, as ‘comunidades de vida’ podem lembrar as tradicionais congregações religiosas, por outro, diferem bastante daquelas, quando por vezes reúnem, numa mesma residência, fiéis de ambos os sexos, e também casais com filhos. As comunidades de vida se sustentam muitas vezes com o trabalho de seus membros, mas em geral contando sempre com a doação dos participantes da comunidade de aliança” (MARIZ: 2004, p. 03).

ir noutra cidade, como Atibaia, Bragança... Daí volto da Igreja a pé, rezando o terço, porque devo rezar diariamente o rosário. O padre de lá tirou uma xérox da agenda dele, para eu sempre saber onde ele vai celebrar a missa. Fora a formação que é toda semana. No fundo, minhas regras de vida são basicamente iguais aos dos membros de Vida. Praticamente não muda nenhuma vírgula, a única diferença é que eles moram na casa da Canção Nova e eu moro na minha” (Maria Aparecida, 55 anos, membro da Comunidade de Aliança Canção Nova)

Observa-se, portanto, em ambos os exemplos, uma busca incessante pela realização de sonhos, estabelecimento de laços fortes, prazeres compartilhados, além da busca de uma garantia de acolhimento.

No Brasil, tais comunidades se multiplicaram com o aumento das mídias eletrônicas, e algumas crescem em número de membros e de casas, se expandem por mais de um Estado da federação, chegando a alcançar até o exterior. A Comunidade Canção Nova, fundada em 1978 e com sede em Cachoeira Paulista têm sido referência e inspiração para os fundadores das comunidades mais recentes. Possui atualmente casas em 10 estados brasileiros, totalizando 19 “casas de missão”, além de possuir 5 casas espalhadas pelo mundo: América do Norte, Europa e Ásia.

Segundo os próprios membros, o processo para entrar na comunidade é longo. A partir do momento em que se demonstra interesse, escreve-se uma carta declarando os motivos e participa-se de um retiro chamado “Rebanhão”. Logo depois, declara-se interesse em continuar ou não. Caso a pessoa queira continuar, ela faz o que eles chamam de “caminho”, que dura cerca de dois a três anos. Esse é o momento onde a pessoa permanece em sua casa, com suas atividades diárias normais, porém sendo acompanhada por um orientador. Tal orientador é um membro da Comunidade de Vida que, por meio de cartas e encontros pessoais, avalia como tem sido a vida cristã daquele interessado, ajudando-o a discernir sobre sua vocação¹⁸⁵¹. Conforme o site da comunidade, são pré-requisitos exigidos para iniciar um caminho com a comunidade: participar da RCC há pelo menos 3 anos; ser engajado (a) em uma Paróquia e conhecer a Canção Nova; ter um emprego e ser responsável pelas suas despesas; ter maturidade e equilíbrio afetivo e sexual e ter no mínimo 28 anos de idade.

É válido lembrar que constatou-se pelos depoimentos que a influência da mídia no momento de primeiro interesse pela comunidade é enorme, como aponta a declaração de um dos entrevistados:

“Eu estava distante de Deus, muito distante de Deus, e um dia, depois de ter brigado com meu pai, liguei a TV. O padre José Augusto da Canção Nova pregava nesse dia e era época de Carnaval e ele estava explicando como era o Carnaval com Deus e o Carnaval de rua. E eu comecei a ver que era uma verdade o que ele falava, e mexeu muito comigo. Ele começou a rezar, rezar, rezar. Daí ele apontou para a televisão e disse: ‘você que está em casa vendo televisão, você ia para o Carnaval de rua, você não vai mais. Cristo te chama e você vai para o Carnaval com Cristo’. Aquilo me tocou muito e eu fui para um retiro de Carnaval. Lá eu tive meu encontro pessoal com Jesus e 45 dias depois eu vim para Cachoeira Paulista, onde morei 7 dias, pra conhecer” (Edvaldo, 24 anos, membro da Comunidade de Vida Canção Nova).

¹⁸⁵¹

Aqui demonstra-se também uma grande diferença entre os pentecostais, que no geral viram membros a partir do desejo, e os católicos, que devem percorrer longos caminhos de discernimento como o proposto pela Canção Nova antes de se tornarem membros efetivos.

Como Mariz (2004) propõe pensar, o apelo desses tipos de comunidades descritas é muito forte especialmente para os jovens, uma vez que esses, até por definição, estão na etapa de vida onde se inicia novo núcleo familiar, enfrentam questões práticas para entrar no mercado e conseguir recurso para sobreviver, além de se verem diante de valores conflitantes. A crise econômica vivida intensifica a dificuldade para a convivência na família de origem e também restringe a possibilidade de saída dessa família e a construção de uma nova.

Conforme ainda reflete Mariz (2004), e foi identificado pela pesquisa, participar de uma comunidade e optar por repartir ganhos e gastos é uma forma concreta de obter recursos e ocupação poucos disponíveis no mercado de trabalho. Tais ocupações, ao contrário das concretamente ofertadas na esfera econômica, possivelmente motivem e gratifiquem mais os sujeitos e alimentem sua auto-estima. Dessa forma, viver em comunidades como estas pode significar viver e trabalhar com outras metas além do aumento do consumo e ascensão social pelo manejo de, por exemplo, mídias eletrônicas como rádio, TV, internet.

No entanto, é essencial lembrar que esse tipo de vida coletiva oferecida por essas comunidades mostra-se como protetora dos indivíduos, tendendo a isolá-los da sociedade mais ampla, reforçando, inclusive, como coloca Mariz (2004), a plausibilidade de seus valores ameaçados pelo mundo exterior.

Ademais, observa-se pelo acompanhamento realizado, um grande esforço de reproduzir no interior dessas comunidades todas as possibilidades do “mundo”, porém com um “toque de fé”. Isso também influencia os adeptos a se comunicarem cada vez menos com o restante da sociedade, concentrando todas as suas relações no âmbito privado de sua casa e de sua comunidade. Isso ocorre porque salienta-se o discurso de que em tais comunidades, “o fiel encontra tudo que precisa para uma vida perfeita e feliz”.

Percebe-se que essa questão da busca pela felicidade é central nesse debate, além de ser um dos principais aspectos apontados pelos entrevistados, como demonstra abaixo o depoimento:

“Então tive interesse de conhecer a comunidade, e fui na casa deles, por meio de uma amiga que conhecia. Chegando lá, me chamou muita atenção o jeito que eles viviam, porque era tudo muito simples, tinha o necessário, fogão, geladeira, colchão no chão, mas era simples. E me chamou atenção a alegria deles, o jeito que eles cuidavam um do outro, porque eu tinha tudo que eu queria mas não vivia com aquela alegria” (Oneide, 30 anos, membro da Comunidade de Vida Canção Nova).

Portanto, diversos motivos permeiam as escolhas dos fiéis. No entanto, no caso aqui abordado, encontrar a “alegria verdadeira” e um ambiente seguro e acolhedor desponta como foco e principal busca dos católicos aqui entrevistados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões aqui apresentadas tiveram como objetivo mapear as principais transformações do catolicismo de vertente carismática nas últimas décadas, a partir do estudo de caso da Comunidade Canção Nova. Todo o trajeto foi pensado com o intuito de demonstrar, também, o impacto na vida dos fiéis que aderem à comunidade, seja via mídias eletrônicas, seja via comunidades de vida e aliança. A pesquisa realizada até então sinaliza para a intensa relação entre tais estruturas, sendo ambas indispensáveis para a manutenção das atividades da Canção Nova.

Diante da proposta do Grupo de Trabalho, que tem como objetivo discutir os movimentos religiosos contemporâneos, considera-se a presente pesquisa pertinente para refletir as mais recentes estratégias de conversão e fixação de fiéis do catolicismo carismático.

Não se trata de considerar tais processos bons ou ruins, uma vez que estes são um dado social, o qual não precisa de defensores ou promotores. Trata-se sim de estabelecer uma descrição e uma análise crítica do que há de mais recente nesse campo; afinal, a luta pelo domínio do campo religioso é uma realidade e está presente especialmente no campo simbólico, fortemente representado pela mídia. Portanto, a análise da mídia católica agora em curso permite enxergar os padrões propostos às pessoas: a ação racional dirigida a um fim, ou seja, o hábito de vida e o condicionamento de coletividades. Dessa forma, a mídia fortifica, cria e revive o *habitus* religioso, levando a formação para dentro dos lares.

Até o momento, foi possível observar que a Canção Nova aparece aos fiéis como uma proposta que não pensa só em proselitismo, mas que se entende como mais um grupo social que deseja, como tantos outros, participar na produção, reprodução e distribuição dos bens simbólicos na moderna sociedade brasileira, de forma que eles querem estar na possibilidade de zapear da batalha simbólica dos fiéis, utilizando-se de um meio moderno para vender padrões tradicionais por meio de membros que se identificam com seu propósito. Além disso, a pesquisa demonstra que as comunidades de vida e aliança aparecem aos fiéis como a possibilidade de um ambiente seguro e acolhedor, em um mundo que se mostra cada vez mais cruel e frágil.

No entanto, deve-se atentar - como já mencionado- para o fato de que essa busca incessante das pessoas por perfeição, laços perfeitos e vidas perfeitas acabam resultando em comunidades fechadas e intolerantes, que, inconscientemente, reproduzem o mecanismo de exclusão e marginalização que a sociedade capitalista já possui.

É possível perceber ainda, a partir da breve proposta do texto, que refletir sobre a religião contribui decisivamente para uma elaboração mais rica e completa das dinâmicas sociais e das transformações das tradições presentes na modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBERO, Jesus Martin. “A cidade virtual – transformações da sensibilidade e novos cenários da comunicação”. In: *Revista Margem*. São Paulo: Educ, Fapesp, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *A comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- _____. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. “Algumas Propriedades dos Campos” In *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CERIS/CNBB, “Mobilidade Religiosa no Brasil”. São Paulo, 2005.
- DARIVA, Noemi (org.). *Comunicação social na igreja*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- DAVILA, Brenda Maribel Carranza. *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mídia, instituição*. UNICAMP, Campinas, tese de doutorado, 2005.
- DELLA CAVA, Ralph e MONTERO, Paula. ... *E o Verbo se faz Imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e mídia no Brasil*. Bragança Paulista, São Paulo, Universitária São Francisco: IFAN Curitiba: São Boaventura / Faculdade de Filosofia, 2003.
- GOUVEIA, Eliane Hojaij. *Entre o templo e a televisão: Comunidades eletrônicas de consolo* in *Revista Nures – Publicação Eletrônica do Núcleo de Estudos Religião e Sociedade*. São Paulo, PUC-SP, 2005. <http://www.pucsp.br/revistanures/revista1/eliane.pdf>
- HAGUETTE, Teresa M. Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. “A Renovação Carismática Católica: uma Igreja dentro da Igreja?”. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun 2003.
- _____. “Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?” (Apresentação de Trabalho / Congresso). Referências adicionais: Portugal/Português; Local: Universidade de Coimbra; Cidade: Coimbra; Evento: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais -

A questão social do novo milênio; Inst. promotora/financiadora: CES/Faculdade de Economia/Universidade de Coimbra, 2004.

MARTINO, Luís Mauro Sá. *Mídia e poder simbólico*. São Paulo: Paulus, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Edusp, 1998.

SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in Concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

THOMPSON, John B. *A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade, v. I*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.

_____. “Os três tipos puros de dominação legítima”. In: COHN, Gabriel. *Weber. Coleção Os Grandes Cientistas Sociais* – n. 13, São Paulo: Ática, 2005.

As contribuições de Daisaku Ikeda e as ações da SGI pela paz

Maria de Lourdes dos Santos *

Resumo: Na qualidade de pesquisadora da Soka Gakkai e admiradora das obras de Daisaku Ikeda (1928), intérprete e divulgador dos ensinamentos do Buda Nitiren (1222-1283) no Ocidente, considero este um momento propício para compartilhar com todos as contribuições de Ikeda pela paz mundial, bem como o ativismo social da organização leiga Soka Gakkai, sob sua liderança. Neste artigo, tecerei comentários sobre alguns discursos de Ikeda e de como eles contribuem para entender e analisar questões contemporâneas e sua influência na comunidade budista que preside. Para tanto, analisarei as “Propostas de Paz” que Ikeda envia anualmente para a Organização das Nações Unidas (ONU), no dia 26 de janeiro, data da fundação da Soka Gakkai Internacional (1975), e alguns discursos que proferiu em universidades. A fim de entender o pensamento de Ikeda, penso ser necessário, primeiro, apresentar sua trajetória de vida e o que o levou a se dedicar à paz e à propagação do Budismo Nitiren por mais de cinco décadas. Em seguida, veremos as ações da Soka Gakkai Internacional e seus propósitos.

Budismo Nitiren e a paz mundial

Segundo o autor Sallie B. King, embora o budismo possua toda a base ética e espiritual necessária para o ativismo social, foram necessários fenômenos de nossa época para fazer desenvolver essas sementes. Exceção são as grandes organizações leigas japonesas Risho Kosei-kai e Soka Gakkai, que encontram inspiração para seu ativismo em Nitiren (King, 2007).

No século XIII, Nitiren foi um dos protagonistas de um dos mais importantes movimentos reformistas religiosos da época conhecido como “Novo Budismo de Kamakura”. Sua proposta era a de que qualquer indivíduo, independentemente da posição social, poderia obter a salvação por meio da prática budista na presente existência. Ele defendia uma nova forma de vivência religiosa e incentivava a participação ativa dos leigos. Seu pensamento contrastava com as escolas budistas tradicionais centralizadas nos rituais.

Podemos indicar dois fatores para a proliferação do “Novo Budismo de Kamakura”. Em primeiro lugar, a “institucionalização” e “burocratização” do budismo tradicional. Em segundo, os japoneses acreditavam que os últimos dias da lei (*Mappo*)¹⁸⁵² haviam começado no ano de 1052, e as catástrofes naturais ocorridas em meados do século XIII pareciam confirmar essa profecia.

Nitiren possuía absoluta crença nos ensinamentos do *Sutra de Lótus*,¹⁸⁵³ a qual o levou a um embate com algumas novas escolas e, principalmente, com as tradicionais — por se acomodarem na proteção dos governantes e, a estes, por as protegerem. Ele desafiou as regras e os tabus e propôs uma prática budista que abrangesse e resolvesse os problemas reais das pessoas marginalizadas. Apesar de sua posição resultar em perseguições, tanto dos líderes das escolas que combatia como dos governantes que as apoiavam, para Nitiren, as perseguições e os

* Doutoranda em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

¹⁸⁵² Último período da decadência da Lei. Os primeiros dias da Lei (*Shoho*) correspondem a quinhentos anos após a morte do Buda, quando seus ensinamentos ainda conseguem salvar as pessoas; os médios dias da Lei (*Zoho*), mil anos após a morte do Buda, quando seus ensinamentos não mais proporcionam eficaz salvação; e os últimos dias da Lei (*Mappo*), que correspondem a 1500 anos após a morte do Buda, quando o ensino perde completamente a eficácia.

¹⁸⁵³ Sutra Mahayana considerado o último ensino de Sakyamuni e uma das escrituras budistas mais populares. O título em sânscrito é *Sadhama-pundarika-sutra*. Das três traduções existentes para o chinês, Nitiren utilizou a tradução de Kumarajiva (344-413) cujo título traduziu como “Sutra de Lótus da Lei maravilhosa”. No Japão foi intitulada *Myoho-rengue-kyo*.

conflitos comprovavam a veracidade do *Sutra de Lótus* e de sua missão como líder dos *Bodhisattvas* da Terra,¹⁸⁵⁴ que propagariam esse ensino na época de *Mappo*.

Quanto mais se intensificavam as perseguições, mais a convicção de Nitiren se fortalecia a ponto de a perseguição de Tatsunokuti ser um divisor de águas em sua vida.

Nela, recebendo a proteção dos céus no momento em que seria decapitado, ele declara sua verdadeira identidade de Buda da era de *Mappo*.

No décimo dia do nono mês do ano passado, entre as horas do rato e do boi [entre 23h e 3h da madrugada], essa pessoa chamada Nitiren foi decapitada. Foi seu espírito que veio para a Ilha de Sado. (Nitiren, 2004a, p. 168)

Tatsunokuti, que fica na Província de Sagami, foi o local onde Nitiren deu a vida. Pela razão de ele ter morrido lá para proteger o Sutra de Lótus, o que esse lugar poderia ser senão a terra do Buda? (Nitiren, 2004b, p. 1271)

Suas ideais são centradas no *Rissho Angoku Ron* (Tese para o estabelecimento do ensino correto para a paz da nação), que apresentou ao governo de Kamakura (1185-1333) em 1260, resultando em severas perseguições a Nitiren. O principal motivo que o levou a escrever a tese, concluída em três anos de estudo e pesquisas nos cânones budistas, foi um grande terremoto que assolou a região de Kamakura em 1257. Nela, resumidamente, ele conclui que o único meio de as pessoas se libertarem do sofrimento era substituir a prática de suas religiões pelos ensinamentos do *Sutra de Lótus*. A observação de alguns clérigos ligados às autoridades significava para ele a perda completa da missão da religião — que é a de salvar as pessoas do sofrimento. Por isso, para que as pessoas se libertassem do sofrimento, deveriam se desligar dessas escolas e, conseqüentemente, da submissão a seus clérigos. Nela, Nitiren expõe o objetivo de seus ensinamentos: estabelecer a paz e a prosperidade social por meio da vitória gerada no interior de cada pessoa. Para ele, todos os seres humanos são budas e portador de absoluta dignidade e ilimitado potencial. Portanto, quando uma pessoa revelar a sua natureza de Buda, revela também a benevolência com as demais.

Para transformar a sociedade e estabelecer a paz na terra, Nitiren acreditava ser necessário reformular os dogmas e abraçar o *Sutra de Lótus*, do ensino Mahayana. Quando se toma consciência do estado de Buda inerente na vida, manifestando-o por meio da recitação do *Nam-moho-rengue-kyo*, mantra revelado por ele em 1253, o lugar em que a pessoa habita se converte em terra iluminada do Buda. Essa terra não é um local “sagrado” nem imaginário ou distante, mas onde as pessoas empreendem suas ações diárias. O que torna o ambiente em “terra do Buda” é o estado de vida das pessoas que o habita. Uma completa oposição ao pensamento reinante na época decorrente da expansão do Budismo Terra Pura.

“Daisaku, não existe glória na guerra”

O Japão é único país no mundo a ter sofrido um ataque nuclear. Por isso, predomina no povo japonês um sentimento de intensa antipatia às armas nucleares e à guerra em geral, desde o fim da Segunda Guerra Mundial (King, 2007). Daisaku Ikeda é uma dessas pessoas. Hoje, com 82 anos, é ativo defensor da paz.

Daisaku Ikeda nasceu em 2 de fevereiro de 1928, no distrito de Kamata, Japão. Sua saúde frágil tornou-o introspectivo e questionador desde a infância sobre a vida e a morte. Quinto filho de uma família pobre, plantadora de alga marinha (*nori*, em japonês), composta por dez pessoas, seus pais e oito irmãos, sendo dois adotivos, Ikeda viveu a adolescência e a juventude em contato com a guerra. Quando ele estava com 9 anos, teve início a Guerra Sino-Japonesa, em 1937. Aos 11 anos, em 1939, irrompeu a Segunda Guerra Mundial e, aos 12 anos, viu o Japão aliar-se à Alemanha e à Itália e avançar na guerra — que se encerrou com a total derrota do Japão, quando ele tinha 17 anos.

Nessa época, Ikeda trabalhava vendendo jornais em seu bairro e nas proximidades para ajudar no sustento da família, uma vez que seu pai estava doente e quatro de seus irmãos mais velhos haviam sido convocados para a guerra. O primogênito, que sustentava a família

¹⁸⁵⁴ No capítulo Yujutsu (Emergindo da Terra) do *Sutra de Lótus* consta o surgir de incontáveis *bodhisattvas* aos quais Sakyamuni confia a tarefa de propagar a Lei após a sua morte.

vendendo verduras desde a doença do pai e pelo qual Ikeda nutria profunda admiração, foi morto em combate na Birmânia, em janeiro de 1945. Sua morte foi um golpe para toda a família. Relembrando essa época, Ikeda escreveu:

Numa noite de abril de 1945, durante um violento ataque, deixei o abrigo antiaéreo em que havia me refugiado e corri em direção à Baía de Tóquio. Na manhã seguinte, ao nascer do sol, dei-me conta de que era o único a regressar para casa. Nesse momento, passou pela minha cabeça que minha mãe, meu pai e toda a minha família podiam estar mortos, e fui tomado pelo remorso e pela autorrecriação por não ter encontrado um modo de estar ao lado deles. Eu odiei a guerra. Odiei os líderes que conduziram o povo à guerra. Perguntava a mim mesmo o que poderia fazer para que a tragédia como aquela jamais voltasse a ocorrer. Então, um dia, o curso de minha vida foi definido. Encontrei o Sr. Toda [...] Por volta do meio-dia minha mãe apareceu [...] Todos estávamos salvos. [...] Nossa casa em Kojiya foi destruída como medida política de evacuação obrigatória e a pequena casa que construímos em Magome foi totalmente incendiada num ataque aéreo. Todas as vezes que corria entre as ruínas flamejantes, lembrava-me das palavras de meu irmão: “Daisaku, não existe glória na guerra”. Ele jamais regressou com vida. (RDez, 2004.)

Somado a esse sentimento descrito anteriormente, Ikeda diz que “sua morte causou uma enorme dor especialmente em minha mãe” (Ibidem), e que se lembra vividamente de seu corpo tremendo devido ao choro, segurando a urna com as cinzas de seu irmão.

Ikeda não foi convocado para a guerra, pois sofria de tuberculose, mas trabalhou numa siderúrgica de materiais bélicos, mesmo lutando diariamente contra a doença a qual os médicos previam que tiraria sua vida antes dos 30 anos.

Em virtude das condições financeiras familiar, Ikeda não frequentou a escola normal. Para poder estudar, trabalhou durante o dia e, com o dinheiro que ganhava, estudou numa escola comercial à noite e, mais tarde, fez o ensino médio. Iniciou o curso superior, mas após começar a trabalhar nas empresas de Jossei Toda (1900–1958; segundo presidente da Soka Gakkai), em 1951, e por causa dos problemas financeiros que elas enfrentaram e as falências por causa da recessão econômica japonesa de pós-guerra, Ikeda deixou os estudos. Para recompensá-lo, Toda passou a dar-lhe aulas todas as manhãs, incluindo nos fins de semana. Em 1968, Ikeda recebeu a proposta da Faculdade Fuji, onde havia estudado o ensino médio, para apresentar algumas teses que lhe habilitariam graduar-se. Ele apresentou dez teses, graduando-se em Economia.

Ikeda entrou para a Soka Gakkai em 1947 sob a tutela de Jossei Toda. Desse período até a morte de Toda, em 1958, além de trabalhar em suas empresas, apoiou-o na estruturação da Soka Gakkai destruída no período da guerra. Sua atuação por quase dez anos ao lado de Toda o levou a ser indicado à terceira presidência da Soka Gakkai, em maio de 1960. Cinco meses após, Ikeda empreendeu sua primeira viagem ao exterior para divulgar os ensinamentos de Nitiren. Passou por nove cidades de três países, entre eles o Brasil. Esse primeiro seu empreendimento no exterior resultou na criação, em 1975, da Soka Gakkai Internacional (SGI) que hoje está presente em 192 países e territórios com mais de 12 milhões de adeptos espalhados pelo mundo.

Derrubando fronteiras — aproximando corações: Os diálogos

Segundo Robert Anderson, professor de comunicação e membro do Centro de Diálogo “Morris J. Wosk”, da Universidade Simon Fraser, no Canadá:

O diálogo requer um esforço real. O pré-requisito, ou melhor, o ingrediente para o diálogo — a ideia de entender o nosso compromisso o suficiente para ouvir alguém cuidadosamente e não apenas esperar uma pausa para o contra-argumento — não é algo que as pessoas desejam praticar com regularidade. (Anderson, 2007, p. 3)

Uma das estratégias que Ikeda acredita ser eficaz na propagação da paz é o diálogo. Para ele, a guerra se origina no coração dos seres humanos e é justamente lá que se deve buscar a paz. “A coragem de encontrar e conversar com as pessoas é absolutamente crucial. Escolher o diálogo é em si o triunfo da paz e da humanidade. Por isso eu me encontro com [...] todos os tipos de pessoas, transcendendo diferenças de nacionalidade, etnia, religião, ideologia, geração,

gênero e posição social.” (Ikeda, 2007, p. 8) Para tanto, segundo Olivier Urbain, Ikeda desenvolveu seis estratégias dialógicas: em primeiro lugar, ele se prepara estudando antecipadamente sobre a vida e o trabalho de seu interlocutor. Em segundo, cria intimidade ao fazer perguntas pessoais. Em terceiro, aborda temas gerais e abstratos. Em quarto, destaca um princípio importante, em seu caso muitas vezes princípios budistas, o que o faz usando as palavras do próprio interlocutor. Em quinto lugar, Ikeda encontra algo em comum, mesmo nos pontos de vista contraditórios, e, por último, ele dá atenção plena às pessoas que dialoga, por escrito ou pessoalmente. (Urbain, 2010, p. 128)

De acordo com os ensinamentos de Nitiren, todas as pessoas possuem inerentemente o estado de Buda e, ao mesmo tempo, os estados de Inferno, Fome, Animalidade, Ira, Tranquilidade e Êxtase (ou Erudição),¹⁸⁵⁵ considerados os seis maus caminhos, pois levam ao sofrimento. Quando iluminado pelo estado de Buda, as ações são positivas e prevalece a não violência e o respeito a diversidade cultural, social e ideológica. Ao contrário, quando o que prevalece são os seis maus caminhos, a ignorância, a ira e a estupidez se manifestam e a pessoa é conduzida pela ilusão. O Budismo Nitiren apregoa que quando se recita o *Nam-myoho-rengue-kyo*, o estado de Buda se manifesta e os demais ficam inativo ou são benéficos. Por exemplo: a ira tanto pode ser destrutiva quando construtiva, tudo depende para onde está sendo direcionada.

Quanto maior for o tempo de manifestação do estado de Buda numa pessoa, menos ela é capaz de manifestar sentimentos egocêntricos. Ao mesmo tempo, nessa condição de vida, a pessoa “dialoga” com o estado de Buda de seu interlocutor.

Os esforços dos ativistas budistas em atingir o público são invariavelmente esforços por chegar ao Buda no interior de cada pessoa, ou, em outras palavras, àquilo que, no interior de cada pessoa, tem capacidade de transcender o isolamento do ego por meio de uma compreensão empática, pelo sentimento de compaixão e pelos laços afetivos. O Buda interior é aquilo que tem capacidade de sentir sofrimento de outro como o seu próprio sofrimento e espontaneamente envolvê-lo num ato de compaixão. O Buda interior é aquilo que tem capacidade de superar o medo que domina o ego dos que são “diferentes” e construir uma ponte sobre a base de nossa humanidade em comum. É o Buda interior que é capaz de buscar o bem comum, em vez de “minha” ou “nossa” vantagem ou vitória. (King, 2007, p. 484-485)

Há mais de trinta anos, desde 1975, quando empreendeu o primeiro diálogo com Arnold J. Toynbee, até os dias de hoje, Ikeda realizou quase sessenta diálogos com diferentes personalidades de várias partes do mundo, nos campos de atuação e religiosidade, e a maioria deles foi transformada em livros publicados em vários idiomas.

O professor Tu Weiming, especialista em história chinesa, filosofia e confucionismo e diretor do instituto Harvard-Yenchin, na Universidade de Harvard, comenta: “O presidente da SGI e eu acreditamos profundamente que uma civilização dialógica está surgindo. Estamos comprometidos com a visão de que cultivar uma civilização dialógica saudável é o caminho correto rumo a uma cultura de paz para a aldeia global” (Weiming, 2002, p. 5).

Em seus diálogos, Ikeda aborda inúmeros tópicos e preocupações com seus interlocutores, tais como: abolição de armas nucleares (Krieger, Rotblat), o futuro da civilização (Peccei, Toynbee), governo humanitário (Aylwin, Gorbachev, Kissinger) economia ecológica (Henderson, Swaminathan), ativismo e pesquisa sobre a paz (Boulding, Galtung, Pauling), religião e espiritualismo (Djourova, Tehranian, Wilson), saúde e bioética (Bourgeault and Simard), astronomia (Wickramasinghe, Serebrov, Mourão), e arte e literatura (Hyyghe, Malraux) (Urbain, 2010, p. 137).

Os interlocutores de Ikeda são normalmente sugeridos por outros que já dialogaram com ele. Por exemplo, Toynbee sugeriu a Ikeda que ampliasse sua rede de relacionamento, realizando diálogo com mais pensadores. Ele lhe deu uma relação com alguns nomes de

¹⁸⁵⁵ No total, são dez estados de vida, os seis citados mais os estados de Absorção e *Bodhisattva*.

intelectuais que Ikeda deveria se encontrar primeiro, entre eles Aurélio Peccei e Joseph Derbolav, ambos intelectuais, com os quais Ikeda se encontrou na década de 1980, cinco anos após o diálogo com Toynbee.

Para Urbain, uma das explicações para o grande número de diálogos e intercâmbios realizado por Ikeda — ao lado de seu amor pelo contato humano e sua sede de saber —, pode ser encontrada em seu idealismo.

As propostas de paz

O primeiro item dos dez propósitos da Soka Gakkai Internacional (SGI) constante em sua Carta diz que a SGI “contribuirá para a paz, a educação e a cultura pela felicidade e bem-estar de toda a humanidade com base no respeito budista à dignidade da vida”. Para tanto, a SGI e a Soka Gakkai são oficialmente registradas como organizações não governamentais (ONGs) no Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (Ecosoc, sigla em inglês), no Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (UNHCR, sigla em inglês), no Departamento de Informação Pública das Nações Unidas (UNDPI) e na Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco).

Por ocasião da Primeira Sessão Especial da Assembleia Geral das Nações Unidas para o Desarmamento, ocorrida em maio de 1978, Daisaku Ikeda submeteu a primeira proposta de paz ao então secretário-geral das Nações Unidas Kurt Waldheim. Seguiram a estas 29 propostas até o presente ano com os seguintes temas:

1. Proposta para o desarmamento nuclear (1978)
2. Uma nova proposta para o desarmamento e a abolição de armas nucleares (1982)
3. Nova proposta para a paz e o desarmamento (1983)
4. Criando um movimento unido para um mundo sem guerras (1984)
5. Novas ondas de paz rumo ao século XXI (1985)
6. Rumo a um movimento global por uma paz duradoura (1986)
7. Propagando o brilho da paz rumo ao século do povo (1987)
8. Entendimento cultural e desarmamento: os blocos edificadores da paz mundial (1988)
9. O desarmamento total como um movimento global (1988)
10. A alvorada de um novo globalismo (1989)
11. O triunfo da democracia rumo a um século de esperança (1990)
12. O alvorecer do século da humanidade (1991)
13. Uma renascença de esperança e harmonia (1992)
14. Rumo a um mundo mais humano no século vindouro (1993)
15. A luz do espírito global: uma nova alvorada na história da humanidade (1994)
16. Criando um século sem guerras através da solidariedade humana (1995)
17. Rumo ao terceiro milênio: o desafio da cidadania global (1996)
18. Novos horizontes de uma civilização global (1997)
19. A humanidade e o novo milênio: do caos para o cosmos (1998)
20. Pela cultura de paz — uma visão cósmica (2000)
21. O desafio da nova era: construir a todo instante o “século da vida” (2001)
22. O humanismo do caminho do meio — o alvorecer de uma civilização global (2002)
23. Por uma ética global de coexistência (2003)
24. Revolução interior: uma onda mundial pela paz (2004)
25. Um grande movimento de diálogo (2005)
26. A nova era do povo (2006)
27. Resgatar a nossa humanidade: primeiro passo para a paz mundial (2007)
28. A humanização da religião a serviço da paz (2008)
29. Competição humanitária: Nova esperança na história (2009)
30. Passos para um mundo livre das armas nucleares (2010)

As propostas de Ikeda tratam de assuntos conflituosos e emergentes da sociedade contemporânea e propõem soluções humanísticas, pois, para ele, todos os conflitos são criados pelos seres humanos, então, somente eles têm condições de resolvê-los. Ele começou a produzir

as propostas na época da guerra fria (1945-1991) e sua preocupação com as armas nucleares é visível nas três primeiras propostas (1978-1983). A tensão entre as grandes potências, Estados Unidos e a ex-União Soviética, começou a abrandar com o colapso econômico da segunda no fim da década de 1980. Com isso, suas propostas passam a configurar outra dimensão. Na proposta de 1989, “Alvorada de um novo globalismo”, ele propõe, entre outras coisas, uma série de conversações entre os líderes das grandes potências ou reuniões de cúpula visando estabelecer uma genuína “Era do Diálogo” ou, ainda, uma “Era da Humanidade” e a realização de uma reunião de cúpula das ONGs para a paz, envolvendo a participação de estudiosos e de ativistas da paz. (Ikeda, 2001, p. 190)

Já as propostas de 1990, “O triunfo da democracia rumo a um século de esperança”, e de 1991, “O alvorecer do século da humanidade”, possuem outra abordagem. Ele propõe a realização de um Fórum das Nações Unidas reunindo os líderes de cada país por ocasião da Assembleia Geral convocada para aquele ano, a fim de discutirem soluções para os problemas que enfrentam; um *verdadeiro diálogo* que venha a transcender as velhas demarcações Norte-Sul e Leste-Oeste que dividem o mundo; divisão do Conselho de Segurança em duas seções: uma encarregada das disputas internacionais, outra das questões ambientais, pelo fato de a ameaça à vida humana não consistir somente na guerra ou no holocausto nuclear, mas também da destruição e deterioração do meio ambiente; criação de um corpo consultivo internacional composto por cidadãos do mundo, capaz de transcender diferenças nacionais ou étnicas e de projetar planos de reformas com base em uma perspectiva genuinamente cosmopolita, visando uma nova e poderosa organização internacional do século XXI. (Ikeda, 2001, p. 192)

Antes de iniciar o envio dessas propostas, preocupado com a tensão entre a China — que se aliara aos Estados Unidos — e a ex-União Soviética, na década de 1970 Ikeda empreendeu viagens para ambos os países, buscando um acordo de paz entre essas nações. A atuação de Ikeda no conflito político foi registrada no livro *Um portrait de Daisaku Ikeda* (Um retrato de Daisaku Ikeda) pela jornalista Keiko Kimura, que, em 1999, produziu um documentário televisivo sobre ele. Em 1960, o presidente da Associação pela Amizade Sino-Japonesa, Liao Cheng Zhi encontrou-se com primeiro-ministro Zhou Enlai e M. Sun Ping Hua a fim de reportar uma recente viagem que havia feito ao Japão. Conforme seu relato, uma das coisas que apresentou foi a emergência de uma organização budista popular. Segundo ele, Zhou Enlai instruiu-o que observasse tal organização.

Em 1968, numa reunião em que participaram vinte mil estudantes universitários, Ikeda apresentou uma proposta para a normalização das relações entre o Japão e a China. Os dois países estavam naquele momento em “estado de guerra”, de um lado o antichinês, do outro o sentimento anticomunista imperava. Depois deste discurso, Ikeda foi fortemente criticado, e até mesmo recebeu ameaças de morte. Assim como seu mestre, Jossei Toda, Ikeda viu na paz entre o Japão e a China o ponto fundamental para a estabilidade da região asiática, e considerou que a reintegração da China na comunidade internacional seria vital para a paz mundial.

Em dezembro 1974, Ikeda visitou pela primeira vez a China, encontrou-se com Zhou Enlai (1898-1976), que na época estava internado por problemas de saúde. Três meses após, Ikeda visitou a Rússia para encontrar-se com o primeiro-ministro Aleksei Kosygin (1904-1980). Em certa parte do encontro, Ikeda teria perguntado ao primeiro-ministro se a Rússia tinha intenção de atacar a China. Kosygin disse que “não”. Então, Ikeda perguntou se poderia dizer isso para a China, o que o primeiro-ministro respondeu: “Faça o que quiser”. Três meses após esse encontro, Ikeda retorna à China para transmitir essa informação pessoalmente ao primeiro-ministro chinês Deng Xiaoping (1904-1997)¹⁸⁵⁶ (Kimura, 2002.)

Voltando às propostas de paz, nos anos 1990 e 2000, percebe-se a preocupação de Ikeda com questões humanitárias — harmonia, esperança, solidariedade, humanização do mundo, valorização da vida, ética — e ambientais.

Nesse início da década de 2010 ele retorna ao tema “armas nucleares”. Na proposta deste ano denominada “Passos para um mundo livre das armas nucleares”, Ikeda observa a

¹⁸⁵⁶

Os fatos apresentados por Keiko Kimura foram relatados em entrevista pelos tradutores que atuaram na época: professor Leon Storozhik, da Universidade de Moscou, e Lin Li Yu, membro do Comitê Central do Partido Comunista Chinês.

necessidade de ações mais rápidas para o desarmamento nuclear e destaca três pontos que considera importante:

1) Estabelecer zonas de não utilização de armas nucleares, em particular no nordeste e no sul da Ásia e no Oriente Médio, como primeiro passo para a desnuclearização total.

2) Revisar os estatutos da Corte Criminal Internacional para classificar uso de armas nucleares como um crime.

3) Criar um sistema multilateral pelo qual a Assembleia Geral das Nações Unidas e o Conselho de Segurança trabalhem juntos para a completa eliminação das armas nucleares, como previsto no artigo 26 da Carta das Nações Unidas que concede ao Conselho de Segurança a responsabilidade de formular planos para o controle de armamentos.

Para chegar a esses objetivos Ikeda propõe que sejam empreendidos intensos esforços durante os próximos cinco anos, culminando com uma cúpula de abolição nuclear que seria realizada em Hiroshima e Nagasaki em 2015, que marcaria simbolicamente o fim da era das armas nucleares dentro do período de vida dos sobreviventes dessas cidades bombardeadas.

Segundo Urbain, reunindo as propostas de Ikeda de 1983 a 2009 em um único corpo, totalizaria cerca de mil páginas. Os principais conceitos encontrados nas 27 propostas podem ser divididos em cinco temas e seis questões que aparecem mais frequentemente (ver Tabela 1).

Em suas pesquisas, Urbain apresenta, primeiro, como chegou ao resultado de sua classificação, que teve como base a quantidade de vezes que apareceram nas propostas de paz: armas nucleares (27), reforma da ONU (27), transformação interior (21), paz no leste asiático (20), diálogo (19), cidadania global (17), direitos humanos (12), segurança humana (11), competição humanitária (11), civilização global (11) e meio ambiente (10). Depois, esses onze tópicos foram divididos em cinco temas e seis questões, com interessantes resultados. Transformação interior (21), diálogo (19) e cidadania global (17) apareceram como três principais temas, confirmando sua importância na filosofia de paz de Ikeda. Armas nucleares (27), reforma da ONU (27) e paz no leste asiático (20) foram as três principais questões.

Tabela 1 Temas e questões encontradas nas propostas de paz

Tópico	Início	1983-1991	1992-2000	2001-2009	Total
Temas					
Transformação interior	1984	3	9	9	21
Diálogo	1986	4	6	9	19
Cidadão global	1984	5	7	5	17
Competição humanitária	1996	0	4	7	11
Civilização global	1989	3	4	4	11
Questão					
Armas nucleares	1983	9	9	9	27
Reforma Nações Unidas	1983	9	9	9	27
Paz no leste asiático	1985	6	6	8	20
Direitos humanos	1984	3	5	4	12
Segurança humana	1988	2	3	6	11
Ambiente	1990	1	2	7	10

Fonte: Urbain, 2010, p. 152.

Conforme a análise anterior, Urbain chega às seguintes conclusões: (1) transformação interna tem aparecido em todas as propostas de paz desde 1992; (2) o diálogo é de importância crescente e tem aparecido cada vez desde 2001; (3) concorrência humanitária apareceu pela primeira vez em 1996 e agora aparece com frequência; (4) as armas nucleares e a reforma da ONU aparecem em todas as propostas de paz; (5) paz na Ásia oriental é de importância crescente; (6) o ambiente se tornou uma questão importante desde 2001.

Propósitos da SGI e algumas ações efetivas

A SGI possui dez propósitos que norteiam suas ações. Em nossa pesquisa, observamos que a entidade, bem como seus integrantes, empreende ações buscando cumpri-las. Por isso, vamos apresentar cada propósito e buscar identificar algumas ações empreendidas tanto pela entidade quanto por seus integrantes.

Propósito 1: A SGI contribuirá para a paz, a educação e a cultura pela felicidade e bem-estar de toda a humanidade com base no respeito budista à dignidade da vida.

Ação: (1) Na Década das Nações Unidas para a Educação sobre os Direitos Humanos, de 2005 a 2014, a Soka Gakkai Internacional promoveu ativamente a educação sobre direitos humanos e lançou a exposição “Rumo ao século da humanidade — um panorama dos direitos humanos no mundo contemporâneo, inaugurada na Universidade das Nações Unidas, em Tóquio, em abril de 1993. Até 1998, a mostra tinha percorrido 21 cidades e sete países. (2) Em agosto de 2006, Daisaku Ikeda propôs uma década das Nações Unidas de ação por pessoas de todo o mundo para abolição das armas nucleares. Então, a SGI lançou, em setembro de 2007, a “Década do Povo”, colaborando com os movimentos antinucleares internacionais, como a Campanha Internacional para a Abolição Armas Nucleares (Ican), lançada pelo International Physicians for the Prevention of Nuclear War (IPPNW). O lançamento ocorreu nas comemorações do cinquentenário da declaração antinuclear feita pelo segundo presidente da Soka Gakkai, Jossei Toda, em 1957.

Propósito 2: A SGI, com base no ideal da cidadania mundial, salvaguardará os direitos humanos fundamentais e não discriminará nenhum indivíduo.

Ação: (1) Exposição “Direitos Humanos — Direitos de Todos”, foi exibida em cidades brasileiras e recebeu 68 mil visitantes. (2) Em 1999, os jovens da SGI dos Estados Unidos (SGI-USA) lançaram campanha “Vitória sobre a violência” para ajudar outros jovens a descobrir e neutralizar as causas originais da violência em sua vida.

Propósito 3: A SGI respeitará e protegerá a liberdade de religião e a liberdade de sua expressão.

Propósito 7: A SGI, com base no espírito budista de tolerância, respeitará outras religiões, trará diálogos e atuará em cooperação para a solução de questões fundamentais da humanidade.

Ação: (1) Em 1999, representantes da SGI participaram do Parlamento das Religiões do Mundo (PWR), na Cidade do Cabo, África do Sul, e da Reunião de Cúpula de Religiosos e Líderes Espirituais para a Paz Mundial no Milênio. (2) Em 2006, Paula Miksic, da SGI-USA, reuniu-se com mulheres cristãs, hindus e judias no evento “Mulheres na liderança: religião, vocação e identidade”, no Church Center das Nações Unidas, em Nova Iorque (3) Na década de 2000, Daisaku Ikeda dialogou com o indiano Ved Prakash e com o iraniano Majid Tehranian, que resultaram em dois livros..¹⁸⁵⁷

Propósito 4: A SGI promoverá a ampla compreensão do Budismo Nitiren por meio de intercâmbios, contribuindo dessa forma para a realização da felicidade individual.

Ação: (1) Em 1999, representantes da SGI participaram do Parlamento das Religiões do Mundo (PWR), na Cidade do Cabo, África do Sul, e da Reunião de Cúpula de Religiosos.

Propósito 5: A SGI, por intermédio de suas organizações constituintes, encorajará seus membros a contribuir para a prosperidade de suas respectivas sociedades como bons cidadãos.

Ação: (1) Para ilustrar essas ações, trazemos o depoimento de Sipho Ndabambi, integrante da SGI da África do Sul, que se converteu ao Budismo Nitiren em 1992, em Johannesburgo. Na

¹⁸⁵⁷ *The Spirit of India — Buddhism and Hinduism.* The Institute of Oriental Philosophy. Tóquio, 2005.

Global Civilization: A Buddhist-Islamic Dialogue. Daisaku Ikeda e Majid Tehranian, Londres: Editora British Academic Press, 2003.

época, ele trabalhava como assistente em uma galeria de arte e era líder do diretório regional de um partido político. Ndabambi diz que ficou “intrigado com a filosofia budista e impressionado com os membros da SGI, que oravam sinceramente pela paz e por um processo eleitoral tranquilo”. Incentivado pelos amigos, Ndabambi começou dialogar com os partidários de outros partidos políticos e “comecei a ver as pessoas outro prisma e me vi indo a lugares que antes não teria ido”.

Minha prática budista e a filosofia do diálogo da SGI ajudaram-me a contribuir com a solidificação da paz em minha comunidade. Hoje, 12 anos depois da primeira eleição democrática da África do Sul, sinto que o princípio de “confiança por meio da amizade” ainda é uma arma poderosa para enfrentar muitos dos desafios da nossa nova nação. (Ndabambi, 2007, p. 19)

(3) Kiishi Saito, do Japão, diz que, quando trabalhava em uma ONG com comunidades pobres da Mongólia, percebeu entre outros problemas a desnutrição infantil. Após o trabalho na ONG, foi para os Estados Unidos estudar agricultura com a esperança de contribuir de alguma forma para “um renascimento da agricultura na Mongólia”. Percebendo a necessidade de obter experiência, retornou ao Japão. Os inúmeros desafios que encontrou, como a falta de experiência e de terras e poucos recursos, foram sobrepujados por uma dedicatória de Ikeda à divisão dos agricultores.

A agricultura não é um trabalho valorizado no Japão, mas seus incentivos me fizeram perceber que é a mais nobre das profissões. Toda vez em que eu o lia, sentia-me renovado e revigorado. [...] Minha maior alegria é poder cultivar alimentos que tornam as pessoas felizes. Minha meta agora é trazer os jovens da Mongólia e treiná-los com técnicas agrícolas. É uma gota no oceano, mas uma gota que acabará por contribuir para a expansão e a amizade entre nossos dois países. (Saito, 2009, p. 17)

Propósito 6: A SGI respeitará a independência e a autonomia de suas organizações constituíntes de acordo com as condições predominantes em cada país.

Ações: A SGI tem uma unidade em sua estrutura e sua formação é adaptada à realidade de cada país. Apesar de as ações das filiadas serem balizada pela sede central no Japão, seu líder, Daisaku Ikeda diz que as organizações da SGI devem manter uniformidade no que tange aos ensinamentos e espírito do Budismo Nitiren, mas a forma de desenvolver as atividades deve ser avaliada por filial, conforme as características e leis do país de origem.

Propósito 8: A SGI respeitará a diversidade cultural e promoverá intercâmbios culturais Para criar dessa forma uma sociedade internacional de cooperação e compreensão mútua.

Ações: (1) Em fevereiro de 2006, Daisaku Ikeda encontrou-se com o embaixador chinês no Japão, Wang Yi, a fim de discutirem o fortalecimento da amizade entre os dois países. Para isso, enfatizaram a necessidade de ampliar os intercâmbios culturais e educacionais entre os jovens. Ikeda propôs que um grupo de jovens da Soka Gakkai visitasse novamente a China. Um desses jovens foi Koji Okumura, que relata:

Eu nunca tinha estado na China antes, mas, quando entrei no avião, senti que o grupo do intercâmbio, com 200 pessoas, poderia realmente ajudar a mudar as atuais relações sino-japonesas. Senti a forte determinação de que esses 200 participantes seriam capazes de difundir uma correta concepção deste país para um público ainda maior no futuro. (Okumura, 2007, p. 18)

(3) Associação de Concertos Min-On, fundada em 1963, tem por objetivo promover o intercâmbio cultural, e colabora com artistas de 95 países. De agosto a setembro de 2007, a seu convite, artistas de Madagascar se apresentaram em 18 cidades japonesas. Essa turnê foi a quinta da série “Uma viagem musical através da África”.

Propósito 9: A SGI promoverá, com base no ideal budista de simbiose, a proteção da natureza e do meio ambiente.

Ações: (1) Exposição “Convivência e Esperança: Exposição sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento — a Amazônia”, foi exibida em 13 cidades brasileiras e recebeu 673.761 visitantes. (2) Centro de Projetos e Estudos Ambientais do Amazonas, inaugurado em 1993.

Nossas atividades no Cepeam são conduzidas por uma perspectiva budista humanista que reconhece que as pessoas não são independentes do meio ambiente, mas parte dele. É vital administrar sustentavelmente o que se tornou uma exploração desenfreada e garantir que áreas suficientes estejam protegidas da exploração. Esse é o objetivo de nossas várias atividades pela conservação e preservação. Outro importante foco é a educação. Todos os anos, aproximadamente 1.800 estudantes, pesquisadores e outros membros da população visitam o Cepeam e participam de atividades nele.

Acredito que, enquanto a consciência ecológica das pessoas for nutrida, elas passarão a ser sustentáculo de um novo e criativo equilíbrio em nosso planeta. (Osawa, 2006, p. 19)

(3) Departamento de Cientistas da BSGI realiza palestra para agentes comunitários sobre a questão urbana e o papel do agente ambiental. No Rio de Janeiro, esse departamento promoveu a implantação da Agenda 21 na região norte fluminense, capacitando 44 agentes.

Propósito 10: A SGI contribuirá para a promoção da educação, na busca da verdade e no desenvolvimento da ciência para capacitar as pessoas a cultivar seu caráter e desfrutar vidas plenas e felizes.

Ações: (1) Rede de ensino Soka: Universidade Soka do Japão promove intercâmbios cultural e acadêmico com mais de cem universidades de todo o mundo e possui cinco institutos de pesquisa: Instituto de Estudos Asiáticos, Instituto Informação e Ciências, Instituto de Economia Aplicada, Instituto de Estudos para a Paz e o Instituto para o Estudo Comparativo das Culturas. A Universidade Soka da América e a Universidade de Harvard desenvolvem um programa de pesquisa conjunto com o Centro de Pesquisas da Bacia do Pacífico, que concede bolsas de estudos de pós-doutorado para pesquisadores de políticas públicas na costa do Pacífico. Instituto de Filosofia Oriental, Associação de Consertos Min-On, Museu de Arte Fuji, Museu de Arte Fuji de Tóquio, Salão Literário Victor Hugo, Centro de Pesquisa para o Século XXI de Boston, Centro de Projetos e Estudos Ambientais do Amazonas e Instituto Toda de Pesquisa para a Paz Global. (3) Para combater a violência e divulgar o humanismo na educação, resgatando o papel do educador como agente humanizador com capacidade de evidenciar o potencial criativo e realizador das crianças, o Centro Universitário Ítalo-Brasileiro (UniÍtalo) e a BSGI promoveram este ano o 3º Fórum de Educação pela Paz com oficinas, palestras e debates.

Nossa pesquisa detectou inúmeras ações, tanto da entidade quando individuais, empreendidas pela Soka Gakkai Internacional. Mas, devido ao tempo e ao espaço, neste artigo apresentamos algumas delas. Um ponto em comum é quanto essas ações, individuais e coletivas, são motivadas pelas palavras e ações de Daisaku Ikeda.

Conclusão

Johan Galtung é conhecido por ter introduzido, na academia, a distinção entre a paz negativa, geralmente definida como a ausência de guerra, e paz positiva, uma situação em que todas as pessoas têm suas necessidades satisfeitas e desfrutam de relacionamentos harmoniosos. Para Galtung, a paz negativa é a ausência da violência de todos os tipos e a paz positiva, um sistema cooperativo além da “coexistência pacífica passiva”, que pode trazer frutos positivamente sinérgicos da harmonia. Ele define paz por meios pacíficos como a capacidade de lidar com os conflitos com a empatia, não violência e criatividade. Galtung diz que o estudo da paz é semelhante aos estudos sobre saúde, usando a trilogia diagnóstico-prognóstico-terapia. Ele apresenta três questões: qual é a atitude (A) das partes no conflito? Qual são seus comportamentos (B)? Quais contradições (C) causam os conflitos? Ou seja, conflitos surgem

pela “união” de atitude + comportamento + contradição. A melhor atitude para lidar de forma pacífica com conflitos é a empatia, o melhor comportamento é o da não violência e a melhor forma de se resolver as contradições é a criatividade. (cf. Urbain, 2010, p. 193)

Esse conceito de Galtung pode ser aplicado eficazmente nas ações desenvolvidas por Ikeda, a SGI e seus integrantes. O pacifismo do Budismo de Nitiren e sua convocação para que os leigos desenvolvam uma prática atuante fazem que as atitudes dos integrantes da SGI sejam de empatia, de não violência e criativa.

Segundo Ikeda, o objetivo da Soka Gakkai é construir uma sociedade tal como descrita no *Rissho Ankoku Ron*, a tese escrita por Nitiren, que citamos no início. “Nossa missão”, diz Ikeda, “é livrar o mundo das guerras, pobreza, fome, doença, discriminação e de todos os tipos de miséria”. Para isso, “o importante é o que realmente podemos realizar. Sem promover uma ação concreta, tudo não passará de fantasia ou de mero sonho”. A regra básica para uma ação prática deve ser cada um dos integrantes da SGI pensar e agir da melhor forma de acordo com suas próprias condições. (Ibidem, p. 172)

Urbain sugere que a filosofia de paz de Ikeda melhor corresponde ao que Ramsbotham e outros chamam de construção da paz cultural, dentro do campo da transformação de conflitos, que é o “nível mais profundo da tradição de solução de conflitos”, um ramo da pesquisa de paz. (Urbain, 2010, p. 188). A seguir, a representação linear desta categorização, segundo o pesquisador:

Estudos sobre paz → pesquisa sobre paz → resolução de conflitos →
transformação de conflitos → construção da paz → construção da paz cultural →
filosofia de paz de Ikeda

Para ele, a lógica dessa classificação é confirmada pela “ampulheta modelo” apresentada por Ramsbotham e outros. Para entendê-la, é necessário considerar que conflitos têm vida própria, com as duas fases principais constituídas de escalada e descida:

Escalada: diferença → contradições → polarização → violência → GUERRA

Descida: GUERRA → cessar-fogo → acordo → normalização → reconciliação

Em meu entendimento, no centro do conflito caracterizado pela violência direta (matar, mutilar, ferir), a filosofia de paz de Ikeda ainda não foi utilizada como um método de descida da situação. No entanto, essa progressão é bem possível no futuro. A maior ênfase da filosofia Ikeda é claramente sobre transformação mais ampla e profunda nas causas do conflito, mas penso que também é aplicável às situações de conflito ativo. (Urbain, 2010, p. 189)

A escalada do conflito começa com a observância do que existe de diferente e contraditório no outro, a polarização destes conduzem à violência que gera a guerra. A descida com conflito inicia com o cessar-fogo na guerra, realização de acordos, manutenção destes e reconciliação.

Segundo o pensamento de Ikeda e a filosofia da SGI, deve-se eliminar o primeiro passo da escala do conflito, a diferença. Suas atitudes caminham para esse fim com os diálogos empreendidos por Ikeda e as ações para cumprir os dez propósitos a que a entidade se propõe. Para Ikeda, os seres humanos, em vez de buscar o que os fazem diferentes uns dos outros, deveriam buscar o que os tornam semelhantemente humanos.

Todos nós somos humanos, nós compartilhamos uma humanidade comum que é o mesmo se você é russo ou chinês. É importante ser capaz de compartilhar pensamentos sinceramente sobre questões como a paz, a educação, o mundo. Do contrário, a discussão torna-se puramente política, uma questão de poder, de quem é fraco e quem é forte. De alguma forma, temos de quebrar este ciclo destrutivo. (Ikeda, 2010)

O remédio mais eficaz para o conflito, do ponto de vista de Ikeda, é aquele em que todas as pessoas têm o poder de realizar o diálogo. “Sem o diálogo”, escreve ele, “os seres humanos estão destinados a caminhar na escuridão da sua própria dogmática autojustificação.

Diálogo é a luz que nos dissipa as trevas, ilumina e tornar visível para o outro os nossos passos seguintes”. (Ibidem)

Bibliografia

- ANDESON, Robert
2007 “Diálogo — uma boa conversa”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, abril a junho de 2007, p. 2.
- IKEDA, Daisaku
1997 *Nova revolução humana*, v. 1, São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
2001 *Desafio de uma nova era — paz*. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
2007 *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, abril a junho de 2007.
2009 “Competição humanitária”. Proposta de Paz de Daisaku Ikeda. In: *Terceira Civilização*, maio de 2009, encarte especial. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
2009 “Novos valores para uma nova era”. Proposta de Paz de Daisaku Ikeda. In: *Terceira Civilização*, maio de 2010, encarte especial. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
- KIMURA, Keiko
2002 *Um portrait de Daisaku Ikeda*. França, Paris: Ed. L'Harmattan.
- NDABAMBI, Siphon
2007 “Gente; experiência de fê de associados da SGI”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, abril a junho de 2007.
- OKUMURA, Koji
2007 “Gente; experiência de fê de associados da SGI”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, abril a junho de 2007.
- NITIREN
2005a “Abertura dos Olhos”. In: *Os escritos de Nitiren Daishonin*, v. 4. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
2005b “Perseguição de Tatsunokuti”. In: *Os escritos de Nitiren Daishonin*, v. 3. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
- OSAWA, Charles
2006 “Encontrando meu lugar”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, julho de 2008, p. 19. Japão.
- PEREIRA, Ronan Alves
2001 O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial. Tese (de doutorado), Ciências Sociais. Unicamp.
- R10 *Revista Dez*, revista da Divisão dos Estudantes da Associação Brasil-SGI, ano III, ed. 25, janeiro de 2004, p. 6. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
- SAITO, Kiichi
2009 “A Divisão de Comunidades Agrícolas da Soka Gakkai”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, julho de 2009, p. 16-17
- SANTOS, Maria de Lourdes
2009 “Rainhas da Felicidade”: Um estudo sobre a Divisão Feminina da BSGI, dissertação de mestrado, Ciências da Religião — PUC/SP.
- TANDON, Tripti
2010 “O ponto de partida para a ação”. In: *SGI Quarterly* (edição em português) Japão: Soka Gakkai Internacional, janeiro de 2010.
- URBAIN, Olivier
2010 *Daisaku Ikeda's Philosophy of Peace — Dialogue, Transformation and Global Citizenship*. Londres: The Toda Institute For Global Peace and Policy Research e I.B. Tauris.
- WEIMING, Tu
2007 “Rumo a uma civilização dialógica”. In: *SGI Quarterly* (edição em português), Japão: Soka Gakkai Internacional, abril a junho de 2007.

Páginas da internet consultadas:

<http://www.peoplesdecade.org/motivation/index.html>
<http://www.sgi.org/>

<http://www.daisakuikeda.org>
<http://www.bsgi.org.br>

A RACIONALIDADE ADMINISTRATIVA DAS IGREJAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL ATRAVÉS DOS MINISTÉRIOS: *Unidade, autoridade tradicional e legitimidade*

Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa¹⁸⁵⁸

RESUMO

A presente comunicação objetiva identificar a “lógica” de organização interna das Igrejas Assembleias de Deus (AD) no Brasil, denominado de “Ministérios”, - mapeamento empírico -, tentando demonstrar três pontos importantes: sua expansão, as fragmentações internas em seu meio ao longo desses anos e, o surgimento de novas Igrejas independentes ou até mesmo, Ministérios autônomos. As AD passaram por várias cisões internas, aumentaram cada vez mais as fragmentações em seu meio, transformando-as, em diferentes Igrejas, com vínculos administrativos cada vez mais independentes, mas conservando o mesmo nome “Assembleias de Deus”. Dessa maneira, analisando a sua história, algumas hipóteses são levantadas, entre elas, de que: existe uma tensão entre a tradição e o carisma, gerando divisões/rupturas, surgindo novas Igrejas e Ministérios. Estes trabalham com a ideia de continuidade ou filiação para não perderem o vínculo institucional junto aos demais; e, a segunda hipótese, é de que, a organização passou do sistema tradicional para o sistema racional, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história (divisão/fragmentação) com as autônomas e/ou Igrejas reformadas.

Palavras-chave: religião, pentecostalismo, sociedade, transformação

INTRODUÇÃO

A partir de alguns resultados empíricos encontrados na pesquisa de doutorado em andamento, esta comunicação tem como objetivo apontar alguns pontos encontrados na “lógica” de organização interna das Igrejas Assembleias de Deus AD no Brasil, denominado de “Ministérios”, demonstrando três pontos importantes: sua unidade por meio da autoridade tradicional e a legitimidade em termos de desenvolvimento e do papel administrativo.

Em um segundo momento, buscar a compreensão de que existe um senso comum na relação de poder racional, entre os organizadores destas Igrejas junto aos pastores e/ou presbíteros, quanto à vinculação destes nas Convenções Gerais das Assembleias de Deus no Brasil, - CGADB -, com a participação nas decisões, estratégias e metas de evangelização por todo o país dentro das AD, inclusive, com poderes de votos na escolha de seus novos dirigentes administrativos, gerando uma racionalidade administrativa de unidade entre as Igrejas e/ou Ministérios.

Após passar por várias cisões internas, essas Igrejas se distanciam cada vez mais de sua origem tornando-se cada vez mais independentes, mas conservando o mesmo nome. Tal qual um organismo vivo, o nome “Assembleia de Deus” funciona como uma entidade composta de inúmeras células, por meio de suas Igrejas, como tais, relacionam entre si, formando o que chamamos de moléculas, com características singulares, que de certa forma, serve como base fundamental de segurança, fundamento e firmeza para as diversas Igrejas e/ou Ministérios assembleianos.

¹⁸⁵⁸Mestre em Ciências da Religião, e Doutoranda do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP. CORREA, Marina A. O. S. - marinasantoscorrea@gmail.com ; Pesquisadora do Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo. PUC-SP – membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade – Impactos da Modernidade no Campo Religioso – CNPq. Professora convidada no Centro Cristão de Estudos Judaicos - curso de pós-graduação lato sensu (especialização) ensino religioso - SP

Dessa maneira, analisando a sua história, algumas hipóteses são levantadas, entre elas, de que: existe uma tensão entre a tradição e o carisma, gerando divisões/rupturas, surgindo novas Igrejas e Ministérios. Estes trabalham com a ideia de continuidade (sigla AD) para não perderem o vínculo institucional junto às demais; e, a segunda hipótese, é de que, a organização passou do sistema tradicional para o sistema racional, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história (divisão/fragmentação) com as Igrejas autônomas e/ou reformadas.

Sabendo que a dominação carismática bem explicitada pelo Max Weber¹⁸⁵⁹, é um tipo de apelo que se opõe às bases de legitimidade da ordem estabelecida e institucionalizada, o líder carismático, em certo sentido, é sempre revolucionário, na medida em que se coloca em oposição consciente a algum aspecto estabelecido na sociedade em que atua. Observa-se dentro das Igrejas AD que os pastores são vinculados a uma Convenção Estadual criando um vínculo de dependência pautado pela legitimidade das normas da instituição estabelecida pelo cotidiano e pela tradição. Os pastores assembleianos organizam as Igrejas e/ou Ministérios em suas regiões e, como membros associados destas convenções, não dependem de homologações da diretoria das Convenções Nacionais para exercerem suas atividades internas.

Seguindo, ainda no raciocínio weberiano, para que haja uma autoridade racional é necessário que o apelo do líder, seja considerado como legítimo, pelos seguidores, uma associação de pastores e/ou presbíteros, fornece bases bem sólidas de racionalidade, com a inexistência de separação nítida entre a esfera da autoridade e a competência do indivíduo, nas determinações constantes em seus estatutos internos.

Por fim, a presente comunicação visa também, responder algumas hipóteses levantadas até agora, por meio de pesquisa empírica de que: a) existe uma tensão entre a tradição e o carisma, gerando divisões/rupturas, surgindo novas Igrejas e Ministérios seguindo as prerrogativas pessoais que são muito mais extensas e parte considerável da estrutura da autoridade se emancipando do controle da tradição; ou, que estes trabalham com a ideia de continuidade (sigla AD) para não perderem a visibilidade institucional junto aos demais; b) e a segunda hipótese, é de que, a organização passou do sistema tradicional para o sistema racional, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história (divisão/fragmentação) com as Igrejas autônomas..Um exemplo a ser explicitado ocorre com a Igreja Evangélica Assembleia de Deus – Ministério do Bom Retiro -. Fundada em 1988, pelo pastor Jabes Alencar. Este Ministério nunca possuiu vínculo associativo nas convenções estaduais, atualmente, conta com mais de 200 Igrejas filiadas em todo território brasileiro participa das Convenções Nacionais nos momentos em que julga importante a pauta desta, e depois se retira das mesmas e continua sua independência de funcionamento e organização do Ministério.

As bases carismáticas vividas no passado pelos idealizadores das AD parecem passar por um processo consciente de racionalidade, considerado legítimo por seus seguidores. Este processo se dá quando a autoridade racional-legal envolve um corpo administrativo organizado, ganhando forma de estrutura burocrática.

IGREJAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

A Igreja Assembleia de Deus (AD) nasceu em junho de 1911 na cidade de Belém do Para, pelos fundadores suecos, Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg), inspirada pelo movimento pentecostal nos Estados Unidos em 1906, em Los Angeles. Com base nas doutrinas ensinadas por John Wesley, em meados do século XIX, o movimento de Santificação ou (Holiness), distinguia conversão de santificação, esse movimento pregava uma nova oferta de salvação, o fiel deveria se converter e se santificar passando por um novo batismo, o “batismo do Espírito Santo”, conforme narrado no Livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 2, ss; os

¹⁸⁵⁹ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, pp. 140-146

pregadores acreditavam na promessa do “derramamento do Espírito Santo” como forma de elevar-se a Deus.

No início da fundação da Igreja AD, os seus fundadores usaram o nome “Missão da Fé Apostólica”, a escolha do nome foi inspirada no título do jornal editado pelo pastor afro-americano William J. Seymour, líder da congregação mais famosa do mundo no início do século XX. Os fundadores suecos vieram para Brasil, orientados por uma profecia, depois de passar alguns anos em Los Angeles, USA, ao chegarem ao Norte do país na cidade de Belém do Pará, foram acolhidos pela Igreja batista local, onde permaneceram por seis meses.

Entretanto, devido discordâncias entre os suecos e a Igreja em relação às novas práticas e técnicas de falar com Deus, - a glossolalia (falar em línguas), a cura e o discernimento de espíritos¹⁸⁶⁰ -, os fundadores suecos foram expulsos da Igreja juntamente com 17 membros admiradores das novas práticas e, em 11 de janeiro de 1918, registrou a Igreja com nome “Igreja Assembleia de Deus”¹⁸⁶¹, seguindo mais uma vez as inspirações americanas, porém, sem vínculos com aquelas Igrejas, atualmente, é conhecida como a maior Igreja pentecostal brasileira em números de adeptos. É considerada também como uma Igreja de primeira “onda”¹⁸⁶² que teve um papel importantíssimo em nosso meio por apresentar maneiras e técnicas diferentes vivenciada até aquele momento.

A expansão das Igrejas AD se deu primeiramente pelo Estado do Pará, alcançou o Amazonas, chegando até o Nordeste; no Sudeste a sua chegada foi em meados de 1922, por meio de fluxo migratório dos trabalhadores vindos do Pará, que se portavam como instrumentos voluntários das novas práticas da nova denominação por onde passavam. Nesse mesmo período, Gunnar Vingren e a sua família mudaram de Belém do Pará para o Rio de Janeiro, no futuro, inaugurou a sede das Igrejas AD nesta cidade.

As Igrejas AD, assim como grande parte das Igrejas pentecostais em seu início, eram compostas, por uma maioria de adeptos com baixa escolaridade e de camadas mais pobres da população e perseguida tanto pela Igreja católica quanto pelos protestantes históricos.¹⁸⁶³

Porém, mesmo sofrendo perseguições, as Igrejas AD tiveram rápida expansão pelo Brasil. Vale salientar que essa expansão veloz se deu frente às companhias de migração entre Norte e Nordeste e, depois, com o término do ciclo da borracha, caminhou do Norte para o Sudeste. Pôde-se notar que o fluxo migratório de expansão das AD é equivalente ao fluxo migratório dos trabalhadores. Dessa forma, foi “seguindo os fluxos da população trabalhadora nas diferentes frentes de trabalho, que, em poucos anos, a “Igreja do Espírito Santo” se firmou como a maior Igreja pentecostal em território nacional”¹⁸⁶⁴.

¹⁸⁶⁰ MARIANO, R. *Neopentecostais* – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. p. 23.

¹⁸⁶¹ VINGREN, I, Diário do Pioneiro GUNNAR VINGREN. p, 104.

¹⁸⁶² A análise do sociólogo Paul Freston sobre o movimento pentecostal se dá a partir de um corte histórico-institucional e da análise de sua dinâmica interna: “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de Igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...). A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus, (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca”¹⁸⁶².

¹⁸⁶³ MARIANO, R. pp. 11-12

¹⁸⁶⁴ MAFRA, C. Os evangélicos, p. 33

As Igrejas AD, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no último senso (2000) conta com cerca de 8,4 milhões fiéis¹⁸⁶⁵, situando em primeiro lugar entre as Igrejas evangélicas do país, com 47% dos adeptos desse grupo religioso.¹⁸⁶⁶ Uma pesquisa realizada pela Datafolha¹⁸⁶⁷ em 1994 indicou que um percentual de 14% da população brasileira é evangélica; em 2006 este percentual subiu para 23% e em 2010 esse crescimento saltou para 25% o número de evangélicos no Brasil.

Conhecida como uma Igreja de éthos sueco/nordestino¹⁸⁶⁸, as AD não viveram somente de glórias. A organização administrativa dessas Igrejas, nos primeiros 18 anos de funcionamento e toda supervisão das Igrejas em todo país centrava-se na liderança sueca, gerando um descontentamento entre os pastores brasileiros e os missionários suecos, estes, administravam as Igrejas usando o modelo de governo eclesiástico mais próximo do congregacionalismo¹⁸⁶⁹ dos batistas por causa da liberdade das Igrejas locais, mas que funcionava somente entre a liderança estrangeira. Na medida em que o tempo passava os missionários brasileiros sentiram a necessidade de uma participação mais efetiva e mais autônoma frente às decisões administrativas das Igrejas brasileiras.

Desde 1921 os pastores brasileiros que lideravam o Norte e Nordeste, já sentiam a falta de uma participação mais direta nos assuntos internos junto aos missionários suecos. Segundo relata Daniel¹⁸⁷⁰ que: “o principal assunto tratado parece ter sido a evangelização, o esclarecimento de pequenas dúvidas teológicas e o andamento dos trabalhos.” Observa-se, porém nesta fala, que os assuntos teológicos trazem “pequenas dúvidas”, deixando mais visível à questão do andamento dos trabalhos. Tanto que os idealizadores da Convenção Geral foram os obreiros nacionais e não os suecos.

Assim, tentando um acordo entre os missionários e pastores, foi realizada em 1930, a primeira convenção nacional das assembleias de Deus, na cidade de Natal, assistida por onze missionários suecos e vinte e três líderes brasileiros. A partir desta convenção, as decisões dentro das AD contavam com a presença dos líderes brasileiros que aos poucos começaram a ter visibilidade de ordem administrativa.¹⁸⁷¹

O ano de 1930 representou também, um momento muito importante tanto para os suecos quanto para os brasileiros. Os suecos completaram a expansão geográfica das Igrejas AD em todo território brasileiro, alcançando a visibilidade institucional; ocorreu a transferência de fato da sede das Igrejas de Belém para o Rio de Janeiro, a nacionalização da obra acompanhada pela mudança para a capital federal e para os brasileiros, a transferência de todos os templos e salões de reuniões pertencentes à missão sueca foram entregues às Igrejas brasileiras. Quanto à

¹⁸⁶⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) www.ibge.gov.br/. Acesso em 20/05/10

¹⁸⁶⁶ JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil, p. 42.

¹⁸⁶⁷ O Datafolha é um instituto de pesquisa pertencente ao Grupo Folha. Foi criado como departamento de pesquisas do jornal Folha de S. Paulo em 1983 e em 1990 o instituto se estabelece com estrutura independente para atender clientes externos.

¹⁸⁶⁸ FRESTON, P. Religião e Sociedade, 112.

¹⁸⁶⁹ **O modelo congregacional** é um sistema formado por um conselho de irmãos que reúne todos os membros com poderes de decisões junto ao pastor coordenador. Esse modelo tem como instância máxima a congregação, onde são decididas as questões que envolvem a mesma. Esse modelo exclui a autoridade do pastor local em suas decisões.

O modelo episcopal concentra-se um poder muito forte na mão de um pastor que se torna uma pessoa acima de todos e das críticas, ele é a decisão final e não presta contas a outras Igrejas.

O modelo presbiteriano cria-se um pequeno grupo dentro da congregação ou denominação, esse pequeno grupo quem vai decidir sobre os demais.

¹⁸⁷⁰ DANIEL, S. História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, p. 22.

¹⁸⁷¹ DANIEL, S. *op cit.* pp.23-27.

responsabilidade do trabalho, foi transferido gradualmente, dos missionários para os obreiros brasileiros.¹⁸⁷²

As narrativas descritas por Daniel sobre as AD levam a pensar que esse processo não se consolidou de maneira passiva, ele diz que há muito tempo os pastores das AD buscavam soluções sobre esta questão e, ao analisar mais profundamente as narrativas dos pastores participantes desta convenção, observa-se que os mesmos se lamentaram dizendo que “Embora tivessem que tomar a direção e a responsabilidade pela obra nas regiões Norte e Nordeste, sentiam uma grande dor na alma”, mas, sabiam que as duas partes estavam totalmente certas porque essa era a vontade de Deus a este respeito, depois evidentemente, de “muitas palavras sensíveis” e “muitas lágrimas,”¹⁸⁷³ demonstrando certo pesar.

Em 1941, por meio de uma Convenção Geral foi criado um sistema único denominado de “Ministério”,¹⁸⁷⁴ este funciona como um polo único em cada cidade ou estado, para facilitar os trabalhos das Igrejas locais, evitando-se dessa maneira, a invasão de campo¹⁸⁷⁵. Antes desta data existiam vários Ministérios em uma cidade ou estados, dificultando os trabalhos dos pastores pela invasão de campo. A convenção organizou os trabalhos das Igrejas AD usando a ideia de campo. Campo é a área de atuação administrativa formada por uma Igreja-sede ou “Igreja-mãe” liderada por um pastor presidente.

Tecendo uma comparação utilizando as análises de Pierre Bourdieu, o pastor presidente das AD, tal qual o sacerdote, seria aquele que, por excelência, representa a instituição estabelecida. É aquele que vai produzir a partir de dentro e vai defender a instituição. Ele não produz o novo. Assim, um Ministério como um campo religioso, propriamente dito, tem como princípio a existência de um pastor especializado na produção dos bens religiosos e de um grupo de leigos que produz benefícios econômicos capaz de sustentá-lo, que em troca, vai produzir o sustento espiritual. Essa transação é chamada por Bourdieu de “economia de oferenda”, apontando duas verdades, uma religiosa e uma econômica. Para bem melhor explicar essa economia, Bourdieu usa a expressão “economia dos bens simbólicos”, nessa relação, o preço do serviço deve permanecer escondido.¹⁸⁷⁶

“Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um “*corpus*” *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta

¹⁸⁷² FRESTON, P. As três ondas do pentecostalismo brasileiro – revista ISER, p 116.

¹⁸⁷³ DANIEL, *op cit*, p. 32.

¹⁸⁷⁴ Ministério em cada Igreja é representado pelo conjunto de pastores, presbíteros e diáconos. A palavra Ministério também é usada para o conjunto de Igrejas dentro de determinado espaço geográfico, ex, Ministério Madureira, Ministério do Belém.

¹⁸⁷⁵ BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas, p. 57. A invasão de campo a que o texto se refere não é no sentido camponês, geográfico, posse de terra, mas no sentido político de poder, posse de espaço religioso. O campo como uma configuração de relações socialmente distribuídas; de relações em movimento que representa a estrutura social. BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas, p. 57.

¹⁸⁷⁶ BOURDIEU, P. *op. cit.*, pp. 27-78.

desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal”¹⁸⁷⁷..

Dessa mesma forma, o caráter de um pastor presidente é profundamente personalístico e ditatorial, ele é que escolhe e preside todo o corpo de obreiros (pastores, evangelistas, presbíteros, diáconos e auxiliares de trabalhos) em suas diversas congregações e/ou Igrejas filiadas, agrupadas dentro de bairros e/ou cidades em um ou mais Estados; cada Ministério possui um estatuto interno e, até mesmo a liturgia, a estrutura eclesiástica e os costumes das Igrejas são definidos pelo pastor presidente juntamente com a sua equipe; portanto, ele é a voz final dentro de um Ministério. É um cargo que exige muito respeito, afinal, ele é “o escolhido de Deus”. São vários estágios percorridos pelo obreiro até chegar ao cargo de pastor presidente, quando este assume o poder, permanece no cargo por mais de 30 anos.

Desta maneira, seguindo ainda nas análises bourdiana, o pastor presidente das Igrejas assembleianas tem autoridade religiosa e a força temporal para estruturar as relações sociais produzidas pela religião entre ele e os seus subordinados determinando a função de cada um dentro da estrutura administrativa produzindo uma hierarquia de comando. Neste caso, um Ministério se torna extremamente político e nos remete a ideia que a função dos leigos seja meramente secundária, é como se um Ministério fosse um sistema onde paira tudo. Assim, quanto mais afastados estão os produtores especializados dos consumidores, mais autônoma é a religião.¹⁸⁷⁸ Seguindo as análises, o sistema de governo sofreu alterações dentro das Igrejas AD passando do sistema congregacional para o sistema episcopal, bem lembrado na fala do pesquisador Alencar quando diz que com a criação da figura do pastor presidente: “inicia-se a era do bispado”¹⁸⁷⁹.

Esse modelo de funcionamento é diferente das Igrejas Assembleias de Deus Norteamericana na América Latina¹⁸⁸⁰ e segundo Araujo, “*não é o mesmo do Movimento Pentecostal sueco de “assembleia livre”*”¹⁸⁸¹. As Igrejas brasileiras, a partir da convenção geral de 1941, são ligadas e mantidas pela sede por um forte vínculo administrativo, doutrinário e litúrgico, lideradas pelo pastor presidente, constituindo-se em um sistema de rede de congregações “satélites” dependentes da Igreja matriz. A direção das congregações são variadas no âmbito nacional, estas, podem ser dirigidas por um diácono, presbítero ou um pastor local que se tornam dirigentes das subcongregações ou casas de orações.

¹⁸⁷⁷ BOURDIEU, P. *op. cit.* p. 39.

¹⁸⁷⁸ BOURDIEU, P. *op. cit.* p.71.

¹⁸⁷⁹ ALENCAR, G. F. Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus. pp. 98-102.

¹⁸⁸⁰ O sistema hierárquico das Igrejas Assembleias de Deus em Costa Rica, por exemplo, funcionam da seguinte forma: governo nacional da associação cristã das Assembleias de Deus em assembleia geral possui autoridade máxima, o presbitério tem autoridade representativa e o presbitério executivo, representa autoridade executiva, administrativa e espiritual – tempo integral. A Igreja local é autoridade máxima; os pastores e diáconos são autoridades representativas e o pastor é o diretor espiritual, tempo integral desta Igreja responde aos diretores dos departamentos locais. Gobierno y organizacion de las Asambleas de Dios em Costa Rica, PP. 17-19.

¹⁸⁸¹ ARAUJO, I, *op. cit.* p. 579. Assembleia livre significa que a Igreja local é uma unidade soberana independente, sem compromissos com as convenções.

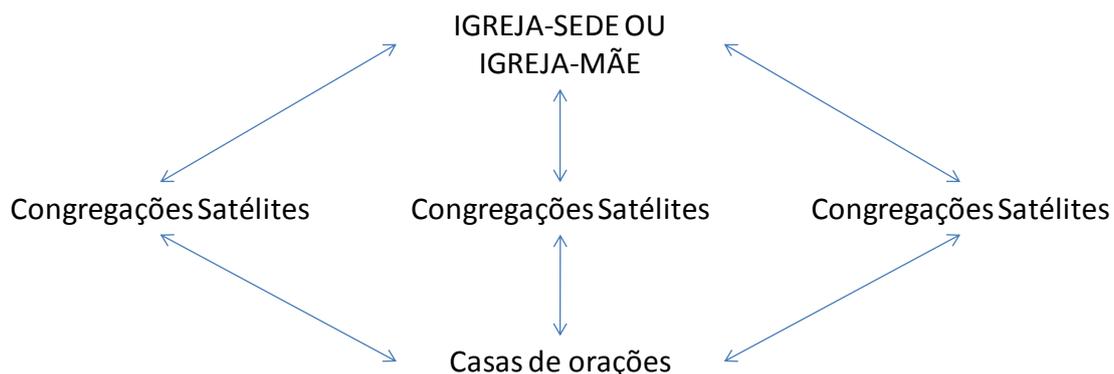


Fig. 2. Topo organizacional de um Ministério tradicional liderada por um pastor-presidente

Analisando o modelo administrativo usando a estrutura organizacional das Igrejas AD, e orientando-se pela tipologia weberiana, pode-se observar que existe uma dominação racional: no topo de um Ministério e/ou Igrejas, controlado pelos pastores, é por deles que são atribuídos todos os cargos e oportunidades aquisitivas para seus membros, obreiros, presbíteros e/ou pastores que vão administrar as congregações “satélites” em nome da crença, baseados na santidade de ordem tradicional que obedecem como servidores aos seus pastores sem vínculos de associação, mas como bem explicita Weber, pela fidelidade pessoal de servidor¹⁸⁸². Portanto aqui se trava uma batalha entre a autoridade tradicional e a autoridade burocrática estabelecida seguindo o princípio da hierarquia, isto é, relações hierárquicas entre superiores e subordinados, cargos de direção, chefia e cargos subalternos bem definidos.

Mas, de acordo com a sua história, essa compreensão de funcionamento denominado de “Ministério” não funcionou como um modelo ideal, tanto que na década de 40/50 Paulo Leivas Macalão, pastor presidente de um Ministério em Madureira – RJ -, ordenado pastor em 1930, pelo pastor sueco Lewi Pethrus¹⁸⁸³, percebeu que não precisava da ajuda dos suecos para coordenar as Igrejas que pertenciam a Madureira, do qual ele era pastor presidente e desvinculou o Ministério, tornando-o, independente juridicamente, juntamente com várias congregações e casas de orações ligadas a administração sueca.

Sobre este assunto até hoje, os pastores mais antigos das AD, insistem em dizer que o Ministério dirigido pelo pastor Paulo Macalão, obteve autonomia junto aos suecos, eles se justificam dizendo que houve um grande crescimento desse Ministério e, conforme as regras de administração internas das AD, na medida em que as Igrejas congregadas crescem formando um novo núcleo de filiações, essas se tornam uma nova Igreja-sede, ganhando emancipação da Igreja-sede, sustentando novas redes de congregações.

¹⁸⁸² Weber, Economia e Sociedade, p 164

¹⁸⁸³ ARAUJO, p. 655. Lewi Pethrus (1884-1974), líder da Igreja Filadélfia, na Suécia, amigo de infância de Daniel Berg, um dos fundadores das Igrejas AD no Brasil, Lewi, conheceu também Gunnar Vingren e se uniram pelo ideal missionário no Brasil. Responsável por enviar a maioria dos missionários suecos que ajudaram a solidificar as Igrejas AD no Brasil e ficou conhecido como um grande líder pentecostal no Brasil.

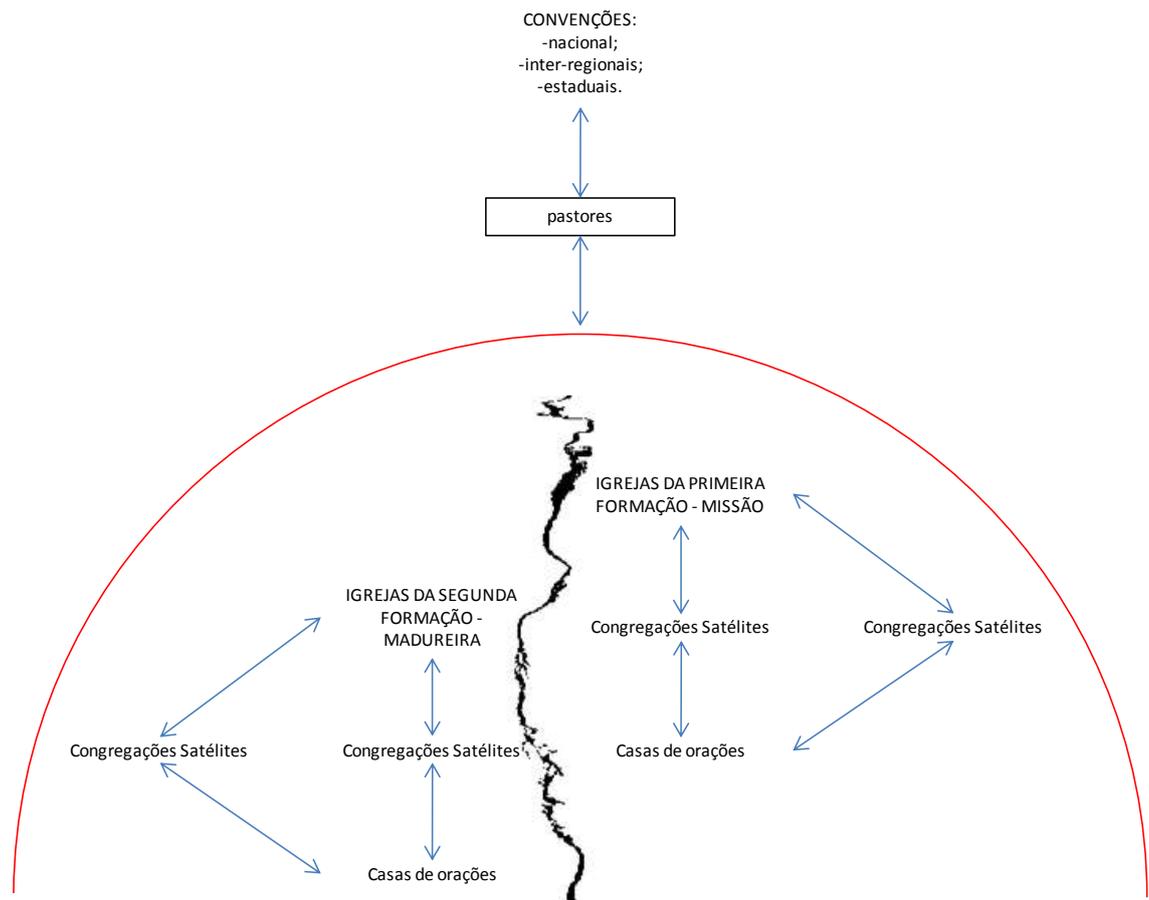


Fig. 3. Primeira divisão entre as Igrejas da “missão” e a criação do Ministério de “Madureira”

Vale salientar que um Ministério é o polo de união, via pastores presidentes e os pastores e/ou presbíteros entre as congregações e as casas de oração e tem como função além de manter a unidade pastoral destas Igrejas, administrar os trabalhos de pregação e direção administrativa; também são os pastores presidentes que realizam as Convenções Estaduais (tipo de associação de pastores e evangelistas das Assembleias de Deus em âmbito estadual, interestadual ou regional), sem a presença da mesa diretora da Convenção Nacional. Nessas convenções são resolvidas todas as questões de ordem interna de seus Ministérios, inclusive a escolha dos seus pastores e/ou presbíteros, depois os filia como membros associados na Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, - CGADB -, esta tem a simples função de homologar o processo de escolha dos pastores e/ou presbíteros já decidido no âmbito estadual, conforme regime estatutário desta. A CGADB é constituída por uma associação de pastores presidentes juntamente com as suas equipes de presbíteros e/ou pastores das convenções estaduais e regionais. Alguns Ministérios cresceram de tal forma que se tornam denominações de fato, com suas congregações sobrepondo as áreas de abrangência das convenções regionais.

Dentre os grandes Ministérios atuais se destaca o Ministério do Belém com sede em São Paulo, que possui cerca de 2.200 Igrejas filiadas, concentradas no centro-sul, presidida pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa, que também preside a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB).

Dessa maneira, o pastor presidente é o elo vital entre as Igrejas e a mesa diretora da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, nesses termos, a ideia de emancipação de um Ministério se torna inviável dentro das AD. O Ministério de Madureira esteve ligado a Convenção Nacional, mesmo depois da morte do pastor Paulo Macalão (1982) até o ano de 1986, após esta data, os novos líderes se distanciavam das normas administrativas da CGADB, segundo a liderança da época, que, por isso mesmo, realizou uma assembleia geral extraordinária em encontro de líderes das Assembleias de Deus (ELAD), em Salvador, Bahia, (1989), os pastores do Ministério de Madureira foram suspensos até que aceitassem as decisões aprovadas. Por não concordarem com as exigências que lhes eram feitas foram excluídos pela Diretoria da CGADB. Desta forma tornou-se completamente independente da CGADB, fundando outra Convenção Geral das Assembleias de Deus Madureira, a CONAMAD, configurando cada vez mais uma luta de poder entre os líderes e a mesa diretora da CGADB, as Igrejas que ficam na base (casa de oração) passam despercebidas desta tensão.

Tal qual um organismo vivo, pode-se dizer que o nome “Assembleia de Deus” funciona como uma entidade composta de inúmeras células, por meio de suas Igrejas, como tais, relacionam entre si formando o que chamamos de moléculas, com características singulares entre si, que de certa forma, serve como base fundamental de segurança, fundamento e firmeza para as diversas Igrejas e/ou Ministérios independentes e/ou autônomos.

Essas associações entre as células buscam o equilíbrio entre seus pontos fortes e fracos, entre as outras partes, de forma a desenvolverem habilidades únicas, ou mesmo para garantir sua sobrevivência dentro do que chamamos de Moléculas, - Igrejas e/ou Ministérios -, estes são constituídos de suas Igrejas-sedes e respectivas filiadas, congregações e casas de oração (pontos de pregação) ou (subcongregações). Com um sistema de administração misto entre o sistema episcopal e o sistema congregacional, onde os assuntos das Igrejas são previamente tratados pelo Ministério, com absoluta influência do pastor presidente e o colegiado de pastores, e depois são levados às assembleias (no sentido técnico) para serem referendados apenas; com raríssimas exceções assuntos internos são tratados pela assembleia. Entre tantos dados a serem pesquisados ainda nesta tese, um deles se torna primordial: qual a sua lógica de funcionamento e por que a permanência do nome AD mesmo depois de tantas divisões?

Em muitos dos casos vistos, os Ministérios são idênticos entre si, possuindo apenas diferenças de arranjo estrutural, podendo congregar até mesmo as Igrejas autônomas, que se identificam com parte das características de cada sistema. Sempre que uma célula ou sistema se torna autossustentável, ou mesmo quando estimulada por outras células ou moléculas, ela movimenta, podendo se dissociar, e neste caso passam a existir duas células ou moléculas diferentes entre si e da célula original, ou também podem se associar.

Atualmente existem muitas Assembleias de Deus autônomas e independentes, que participam das Convenções Estaduais e não participam das Convenções Gerais, ou vice e versa, como demonstra o desenho abaixo.

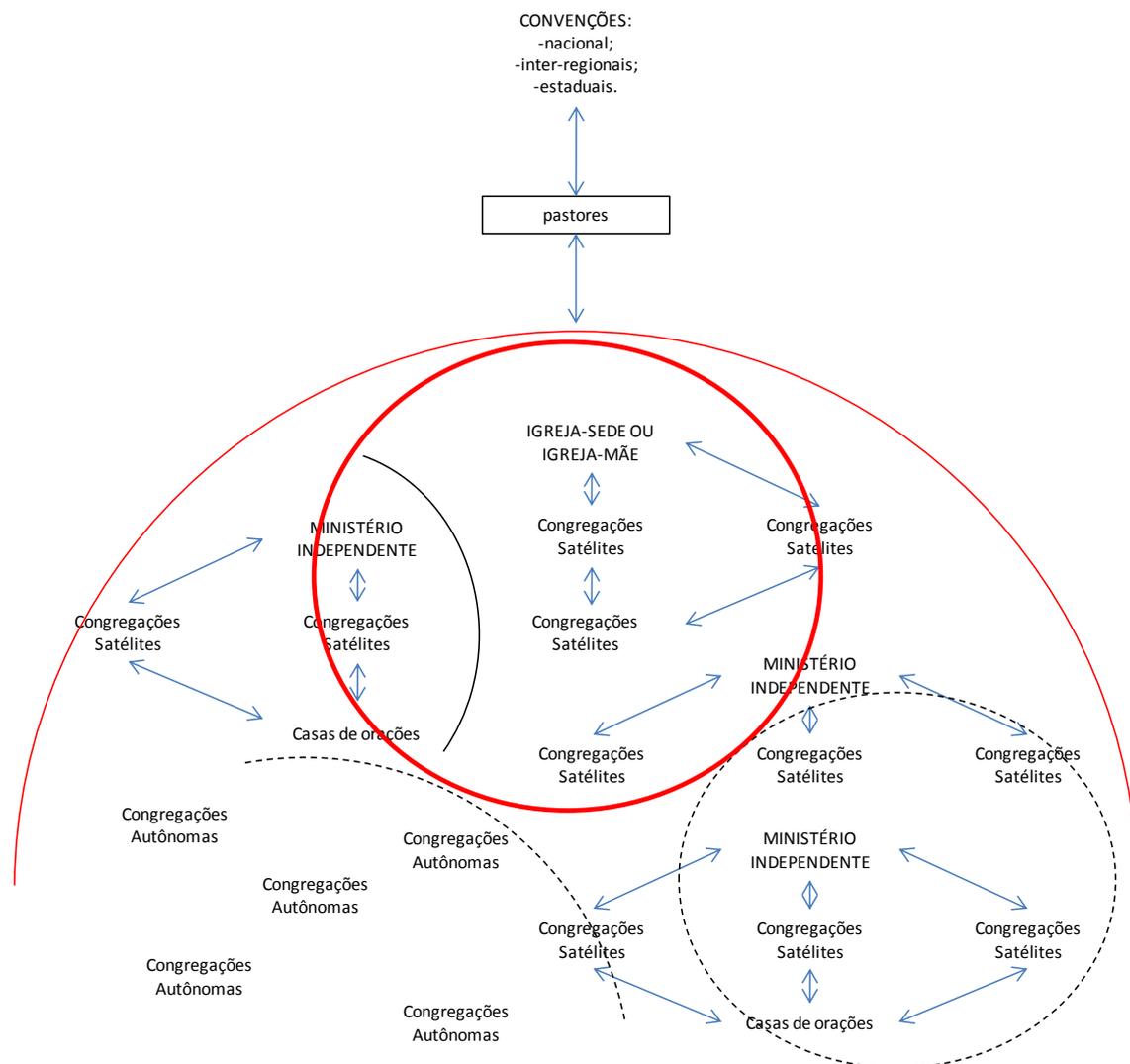


Fig. 4. Atuação das convenções dentro do universo de assembleias

Neste caso, as Igrejas ou Ministérios originais deixam de existir em favor de uma totalmente nova, que mesmo possuindo características de suas partes formadoras, é considerada uma molécula diferente e com identidade própria. Cria-se uma rede de Igrejas e/ou Ministérios assembleianos autônomos que não participam de nenhuma convenção, as Igrejas das AD situada no Bairro Bom Retiro-SP, Segundo Correa¹⁸⁸⁴ é um exemplo típico de um Ministério que nasceu independente, o fundador Jabes de Alencar é o pastor presidente desde o nascimento até hoje. É um Ministério mais neopentecostalizado, voltado para a cultura de massas com um forte apelo ao fascínio e emocionalidade e não mantém a rigidez em relação aos usos e costumes vividos em algumas Igrejas assembleianas em sua origem. Em abril de 2009, participou das eleições para a escolha da nova mesa diretora da CGADB e nunca manteve os seus pastores associados a esta. Na época dos estudos realizados nesta Igreja, quando foi entrevistado, o pastor Jabes, apenas disse que a sua Igreja seguiu um caminho diferente da proposta original das AD, mas afirma manter um “elo fraternal” entre as demais Igrejas e pastores por meio de pregações evangelísticas.

Outro Ministério independente das AD em Anápolis, Goiás, fundado em 1940 e atualmente é dirigido por meio de uma diretoria composta por 21 membros sendo: um

¹⁸⁸⁴ CORREA, M., A.O.S. Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus, 2006.

presidente, dois vices, um diretor administrativo e o seu vice, um secretário e seu vice, um tesoureiro e seu vice, e mais doze vogais, compostas de pastores, evangelistas, profissionais liberais, empresários, atualmente possuem 527 templos em todos os bairros da cidade.¹⁸⁸⁵

A pesquisa aponta ainda que muito desses Ministérios formam suas próprias convenções estaduais e associações de pastores com outras redes de Igrejas e/ou Ministérios autônomos sem filiação entre os mesmos. Dos motivos que determinam essas movimentações entre as Igrejas e/ou Ministérios, podemos citar como principais, motivos geográficos, políticos e administrativos. Por exemplo, existem Igrejas de um mesmo Ministério localizadas em regiões extremas do país, onde mesmo assumindo obrigações e responsabilidades determinadas pelo Ministério, na figura de seu pastor presidente, são perfeitamente dissociadas em algumas estratégias de ação local.

Dentro desse cenário, a direção da Convenção Geral das Igrejas Assembleias de Deus, não podem tomar nenhuma decisão contra essas Igrejas, pois não existe controle das novas aberturas, muitas vezes as Igrejas autônomas funcionam anos sem o conhecimento dos mesmos. Outro fato ainda em pesquisa apontado aqui: existem muitas Igrejas autônomas que quando sentem que não tem condições de se solidificarem no futuro, pedem ajuda aos Ministérios autônomos, ou aos pastores presidentes associados às convenções, e estes, passam a administrar as Igrejas juntamente com os pastores fundadores das Igrejas autônomas a partir daí, estas entram no rol de Igrejas (autônomas) filiadas até que as mesmas ganhem mais visibilidade com os novos adeptos, resta saber qual a relação que se estabelece entre estas Igrejas no futuro.

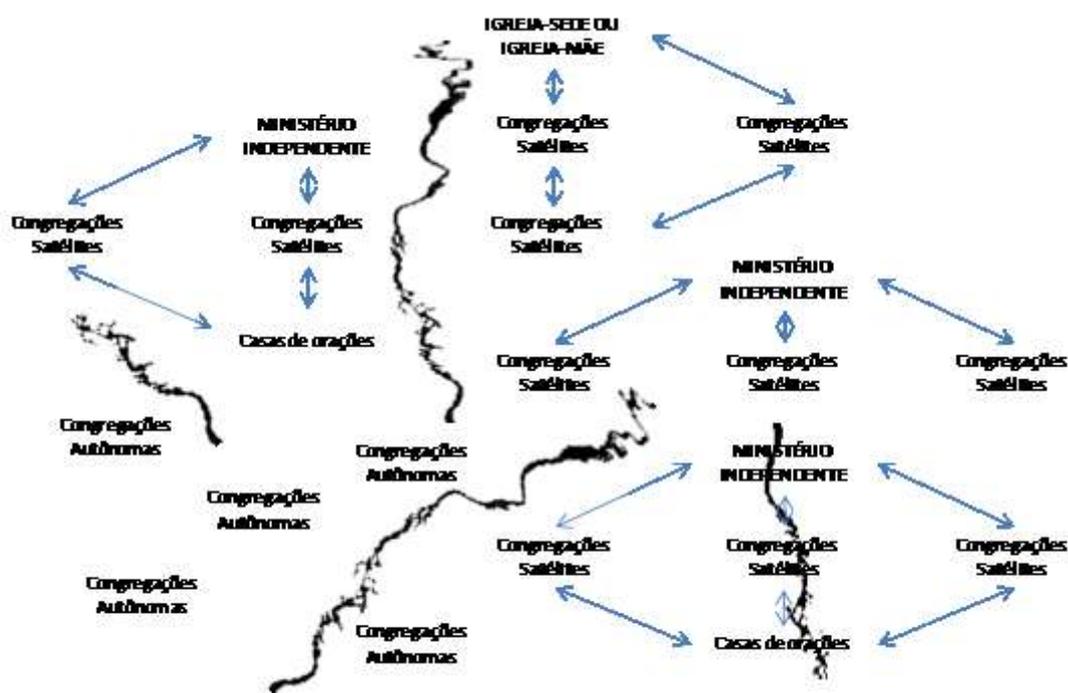


Fig. 5. Topo organizacional de Ministérios independentes e Igrejas autônomas

O mesmo ocorre quando há alguma tensão entre Igrejas pertencentes ao mesmo Ministério, na busca de algum mérito ou destaque frente o poder influenciador do centro,

¹⁸⁸⁵ <http://www.assembdeus.org.br/> Assembleiade Deus Anápolis. Acesso em 26/05/10.

fazendo com o que esta parte do sistema se separe do corpo molecular formando um grupo celular distinto, mas ao mesmo tempo, parte do corpo orgânico da AD. Um caso bem recente de divisão/cisão dentro das Igrejas AD associadas à Convenção Geral, ocorreu no dia 15/05/10, com a saída do Ministério da Penha – Rio de Janeiro, presidida pelo pastor-presidente Silas Malafaia, com mais de 100 Igrejas filiadas entre Sul e Sudeste.

O pastor Silas Malafaia além de pastor presidente do Ministério das Igrejas AD Penha – RJ - era vice-presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Em abril de 2009 em seu programa matinal transmitido pela Rede TV, canal 7 e Bandeirante canal 13, (04/04), o pastor Silas Malafaia já dava indícios de uma futura cisão entre o seu Ministério e a mesa diretora da CGADB. Em suas palavras bem pronunciadas o pastor dizia: “A CGADB não tem autoridade nenhuma para meter o “bedelho” nas Igrejas, essa Igreja não tem “papa” ninguém é dono dela”. Antes de encerrar o seu programa, o pastor continuou dizendo: “As Igrejas são como estrelas; cada estrela tem um orbita própria para desenvolver um trabalho. A nossa denominação não tem chefes. A CGADB não tem poder de determinar como usar o púlpito, porque as Igrejas possuem estatutos independentes”.

Nessa época, o pastor Silas Malafaia era candidato às eleições da CGADB como vice-presidente (foi eleito) na chapa do pastor Samuel Câmara, também pastor presidente da região do Amazonas, contra o pastor da CGADB e pastor presidente das Igrejas AD do Estado de São Paulo, Jose Wellington Bezerra da Costa, que saiu mais uma vez vitorioso, acumulando reeleições desde 1988.

No momento de seu desligamento no dia 15 de maio do corrente ano, o pastor Malafaia, argumentou em seu programa televisivo que os motivos eram particulares, que no futuro, todos os demais pastores iam saber o porquê de sua decisão, também publicou uma carta abertas aos pastores da CGADB dizendo:

“Em atenção aos inúmeros e-mails e telefonemas recebidos após a minha declaração no programa Vitória em Cristo, exibido no dia 15/05/2010, venho esclarecer: minha renúncia ao cargo de vice-presidente e o meu desligamento da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil) devem-se ao fato de eu ter assumido, repentinamente, o pastorado da Igreja Assembleia de Deus Penha (RJ), que passou a denominar-se Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Ao assumir a liderança desse rebanho, Deus me deu uma visão que demandará de todos nós muita dedicação¹⁸⁸⁶ .

“Nunca me considerei superior a nenhum outro pastor da denominação ou de outras Igrejas. Ao contrário, em minhas mensagens sempre digo que há muitos pastores melhores do que eu. Entretanto, talvez pelo fato de estar diariamente nos programas de televisão, as pessoas me julgam erroneamente como “grande”. Sou muito consciente de que existem melhores líderes e pregadores do que eu.¹⁸⁸⁷

Novamente estamos diante de uma nova rede de Igrejas autônomas e no futuro, como bem marcada na fala do pastor Silas Malafaia na mesma data do seu desligamento: “Não quero viver isoladamente com a Igreja que Deus tem me confiado. Por isso, continuo membro do CIMEB (Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil)” e segue dizendo que gostaria muito de continuar membro da CEADER, (Convenção Evangélica das Assembleias

¹⁸⁸⁶ Carta publicada no site da Igreja AD Penha Vitória em Cristo em 19/05/10 às 16h13min. <http://www.vitoriaemcristo.org/>

¹⁸⁸⁷ Carta publicada op cit.

de Deus no Estado do Rio de Janeiro), quando a convenção estadual fizer uma nova reforma estatutária, - esta, no momento está vinculada a CGADB -, e, termina dizendo: “Sempre procuro me rodear de amigos pastores de todos os matizes ideológicos, buscando aprender das virtudes de cada um deles”. Ao que indica, novas alianças serão formadas surgindo novas redes de Igrejas assembleianas.

Ainda em sua fala, o pastor disse que tal decisão se devia a assuntos internos, - não divulgados para a imprensa -, por prudência, mas que continuava sendo um “servo de Deus” na liderança do Ministério Penha, e também não tem intenções de fundar uma nova convenção, seja de caráter nacional ou estadual. Fazendo uma analogia com os estudos da biologia, as células cerebrais existem isoladamente (Igrejas e/ou Ministérios) e realizam inúmeras atividades em favor do bem estar do cérebro humano (pastores). Quando se aprende um novo idioma, algumas células se relacionam entre si criando ligações (associações), e esse sistema é capaz de entender e reproduzir as palavras na língua desejada (redes autônomas de Igrejas e/ou Ministérios).

Essa ligação permanece ativa enquanto for interessante para o organismo (cérebro) mantê-la e a mesma estiver em uso. A partir do momento em que tal molécula (CGADB) não for interessante para o funcionamento do todo, ela é desfeita, liberando assim suas células (AD) para se associarem com outras, ou mesmo seguirem funcionando isoladamente, é o caso do Ministério liderado do pastor Silas Malafaia, antes da cisão se chamava Ministério das AD “Penha”, depois da cisão passou a se chamar, Ministério das AD “Vitória em Cristo”.

Assim, as Igrejas Assembleias de Deus estão se movimentando a todo o momento, e por isso entendemos que possuem uma característica molecular, sendo chamadas de "Igrejas Moleculares".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no decorrer dessa comunicação que a Igreja Assembleia de Deus (AD) nasceu em junho de 1911 na cidade de Belém do Para, pelos fundadores suecos, Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg), inspirada pelo movimento pentecostal nos Estados Unidos em 1906, em Los Angeles. Com base nas doutrinas ensinadas por John Wesley, em meados do século XIX.

As Igrejas AD assim como grande parte das Igrejas pentecostais, principalmente em seu início, eram compostas, por uma maioria de adeptos de camadas mais pobre da população, perseguida tanto pela Igreja Católica quanto pelos protestantes históricos, alcançou uma rápida expansão pelo Brasil com as frentes migratórias entre Norte e Nordeste e, depois, com o término do ciclo da borracha, caminhou para do Norte para o Sudeste. Com o fluxo migratório dos trabalhadores nas diferentes frentes de trabalho, em poucos anos, a Igreja fundada pelos suecos se tornou a maior Igreja pentecostal em números de adeptos em território brasileiro.¹⁸⁸⁸

As mudanças sociais e urbanas advindas desde o seu nascimento, e o surgimento de novas necessidades sociais fortalecem as práticas das Igrejas AD por meio de seus pastores que organizam as Igrejas e/ou Ministérios em suas regiões, possuindo autonomia para escolher, nomear, exigir e realizar a criação e apropriação de cargos e oportunidades aquisitivas para seus membros, obreiros, presbíteros e/ou pastores que vão administrar as congregações “satélites” juntamente com eles.

A pesquisa aponta para a compreensão de que existe um senso comum na relação de poder racional, entre os organizadores dessas Igrejas junto aos pastores e/ou presbíteros, quanto à vinculação destes nas Convenções Gerais das Assembleias de Deus no Brasil, - CGADB -,

¹⁸⁸⁸ MAFRA. C. p. 33.

com a participação nas decisões, estratégias e metas de evangelização por todo o país dentro das AD, inclusive, com poderes de votos na escolha de seus novos dirigentes administrativos, gerando uma racionalidade administrativa de unidade entre as Igrejas e/ou Ministérios. Assim, fornece bases bem sólidas de racionalidade, com a inexistência de separação nítida entre a esfera da autoridade e a competência do indivíduo, nas determinações constantes em seus estatutos internos.

Outro ponto relevante levantado pelas pesquisas, tal qual um organismo vivo, pode-se dizer que o nome “Assembleia de Deus” funciona como uma entidade composta de inúmeras células, por meio de suas Igrejas, como tais, relacionam entre si, formando a que chamamos de moléculas, com características singulares, que de certa forma, serve como base fundamental de segurança, fundamento e firmeza para as diversas Igrejas e/ou Ministérios assembleianos independentes, mas ainda faltam aprofundamentos nas análises empíricas para chegar a uma afirmação de fato a esse respeito.

Atualmente existem inúmeros Ministérios e/ou Igrejas Assembleias de Deus autônomas e independentes, que participam das Convenções Estaduais e não participam das Convenções Gerais, ou vice e versa, ou que não participam de nenhum destes, formando a sua própria convenção ou associação de pastores em seus Estados, ou ainda, grupos de Igrejas isoladas de todo tipo de associações e/ou convenções.

Algumas análises apontam para uma tensão entre a tradição e o carisma, entre os pastores presidentes e a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, como verificamos acima, gerando divisões/rupturas, surgindo novas Igrejas e Ministérios seguindo as prerrogativas pessoais que são muito mais extensas e parte considerável da estrutura da autoridade se emancipando do controle da tradição; estes trabalham com a ideia de continuidade ou, filiação para não perderem a visibilidade institucional junto aos demais; a organização passou do sistema tradicional para o sistema racional, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história (divisão/fragmentação) com as Igrejas autônomas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, G. F. Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus. Assembleia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Ed. UMESP SP, 2000.

ARAUJO, I. Dicionário do Movimento Pentecostal. RJ: Ed. Casa Public. das Assembleias de Deus, 2007

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. SP: Ed. Perspectiva, 2004.

CORREA, M, A.O.S. Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus: Um estudo a partir da Igreja do bairro Bom Retiro em São Paulo: Ed. PUC SP, 2006.

DANIEL, S. História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

FRESTON P. Nem Anjos nem Demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Vozes, 1996.

_____. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembleia de Deus, Revista Sociedade e Religião – ISER, Rio de Janeiro, 1994.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. PUC RIO, Ed. Loyola, 2003.

MAFRA, C. Os evangélicos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARIANO, R. *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. SP: Ed. Loyola, 1999.

VINGREN, I, Diário do Pioneiro GUNNAR VINGREN. Rio de Janeiro: Ed. Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 13ª. 2007.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 2003.

Sites consultados

<http://www.assembdeus.org.br/> Assembleia de Deus Anápolis. Acesso em 26/05/10.

<http://www.vitoriaemcristo.org/> Carta publicada no site da Igreja AD Penha Vitória em Cristo. Acesso em 19/05/10.

GT 11 - RELIGIÃO E PLURALISMO

Coord.: GILBRAZ ARAGÃO e MARIA ANGELA VILHENA

Justiça e paz se abraçarão: o desafio do diálogo inter-religioso na construção da paz

Paulo Agostinho Nogueira Baptista*

Resumo: Vivemos numa sociedade globalizada e pluralista que passa por enormes desafios, de toda natureza: econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos, ambientais... As diferenças entre as religiões foram e às vezes têm sido objeto de disputas e conflitos, num processo de afirmação identitária, que contrasta com o testemunho da paz e com suas teologias e espiritualidades. A paz é anseio fundamental de todas as religiões. A justiça é uma necessidade humana que tem a ampliação de seu horizonte a partir das ricas compreensões religiosas. O primeiro testamento afirma, especialmente através dos profetas, que justiça e paz se abraçarão. O Cristianismo, através de seus líderes, diz que a justiça é outro nome da paz. Diversas formas religiosas e sistemas de idéias também pensam de forma semelhante, traduzindo na ética a expressão da justiça. Intenta-se refletir sobre a dialogação ética como articuladora da justiça e da paz, de forma a enfrentar os desafios atuais e acolher o diálogo inter-religioso como testemunho de encontro e práxis pacífica e integradora.

Palavras-chave: Justiça, paz, ética, virtudes, diálogo inter-religioso

Introdução

Valores e normas são elementos comuns e constitutivos de todas as tradições religiosas e de suas experiências religiosas. Nascidas a partir do encontro com o sagrado, com o mistério, do carisma de seus fundadores, de respostas criativas diante do vivido, das angústias, necessidades e sonhos, essas ricas experiências acabam por se transformar em formas religiosas que as institucionalizam. A experiência religiosa, que se expressa como “vivência relacional” (CROATTO, 2001), em sua dinamicidade e relacionalidade, vive sempre a tensão de se instituir, pois ela só é possível se “se exprime numa determinada forma concreta. Ela não existe no vazio, no abstrato.” (LIBANIO, 1990, p. 24). Desse modo, surge sua moral, seus costumes e normatividades, servindo de orientação e referência, especialmente respondendo aos principais anseios humanos de construção de uma sociedade fraterna.

Justiça e paz são dois desses valores que estão presentes em praticamente todas as religiões. Diversas áreas do conhecimento como a filosofia, o direito e as ciências sociais também se debruçaram sobre essas questões que desafiam a ordem social. No contexto de uma sociedade globalizada, essas questões não podem deixar de se fazer presentes. As formas de violências aumentam e é preciso que o caminho da paz seja encontrado.

O objetivo desta breve comunicação é destacar a dialogação ética, a partir da reflexão sobre “As virtudes para outro mundo possível”, obra em três volumes de Leonardo Boff, como forma de expressão de encontro, diálogo para a construção da paz.

A educação das virtudes como dialogação ética e do abraço da justiça com paz

A justiça, na mitologia grega, está associada às deusas Atená (Athenas) e Têmis. Atená é filha de Zeus (ordenador do cosmos) e de sua primeira esposa Métis (astúcia, sabedoria e inteligência prática), tendo sido gestada na cabeça de Zeus da qual, aberta pelo ferreiro Hefesto, saiu armada com uma lança. Ela é considerada como deusa da sabedoria e da justiça e também como deusa guerreira, da fertilidade, da inteligência, da

* Professor Colaborador do PPGCR – PUC Minas

razão e da paz. Com Têmis, é considerada “garante da justiça” (BRANDÃO, 2000a, p. 136-138). Têmis é a deusa da justiça divina, “expressa o que é estabelecido como a regra, a lei divina ou moral, a justiça, o direito divino” (BRANDÃO, 2000b, p. 417).

O Primeiro testamento tem como uma das suas principais chaves de leitura, especialmente no profetismo, o tema da justiça. Diz o Salmo 85, 11 que lealdade, a misericórdia ou fidelidade e a verdade se encontraram e “a justiça e a paz se abraçam”, “se beijam”. Poderíamos encontrar nesse testamento mais de 250 referências.

O Cristianismo também herdou essa preocupação fundamental com a justiça. Jesus se preocupa com todos, especialmente com aqueles que são injustiçados e excluídos, seja pelo sistema opressor romano, seja pela tradição religiosa. Acolhe abertamente a todos, sem distinção. Traduz a justiça numa expressão que significa o próprio Deus: o Amor.

Uma das razões da falta de paz, analisada por Leonardo Boff no livro “A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual” (BOFF, 1999), está falta de “re-ligação”, a *perda de re-ligação com a Fonte originária*. Pode-se afirmar que não haverá essa *religação*, nem *dialogação fraterna*, encontro entre as religiões e nem *práxis de libertação*, de justiça e de paz, se não existir um processo formativo e pedagógico que leve à educação de valores e à criação de um novo *ethos*. Para Leonardo Boff é preciso educar e cultivar as “Virtudes para um outro mundo possível”. Dentre essas, ele destaca a hospitalidade, a convivência, o respeito, a tolerância, a comensalidade (comer e beber juntos) e a paz (viver em paz).

Partindo da situação de crise em que vive a sociedade mundial, vivemos um momento oportuno para se construir algo novo, uma mudança de cosmovisão: “a construção de uma geossociedade humana uma em sua substância e diferente em suas manifestações” (BOFF, 2005, p. 9). As religiões tem um papel fundamental nesse processo mistagógico e pedagógico e na construção de outra cosmovisão, produzindo efetivo dialogo. Para isso é fundamental a virtude da “Hospitalidade” e Leonardo recorre à tradição grega, ao mito de Báucis e Filêmon, narrado pelo poeta Públio Ovídio (43-37 d.C.). Mas, antes de apresentar o mito e refletir sobre ele, Boff lança o olhar para o passado. Compara o paradigma “do inimigo”, marcado pela definição da identidade segundo a tradição (religião, costumes, heróis, valores...), e o novo paradigma, o “paradigma do hóspede e da aliança” – “a fase planetária”: vivemos juntos numa mesma “nave” – a Terra, e com limitados recursos (BOFF, 2005, p. 21-35). Leonardo refaz uma longa história: da Terra, do surgimento da vida, do ser humano, das civilizações, até chegar à globalização, em seus diferentes formatos históricos: a era de ferro, a idade humana e a idade ecológica (BOFF, 2005, p. 37-69).

A referência fundamental, no entanto, é o mito. Ele narra a história de Báucis e Filêmon, um casal de velhos que vivia de forma muito simples e que recebem, sem saber, duas divindades travestidas de pobres: Júpiter e seu filho Hermes. Oferecem o melhor que têm, suas últimas provisões e até a própria cama. E são surpreendidos pela revelação da verdadeira identidade dos forasteiros: a choupana se transforma em templo e os pedidos de Báucis e Filêmon são atendidos: servir aos deuses no templo e morrer juntos. E a lição da hospitalidade desse casal ficou como referência para a cultura: “quem hospeda forasteiros, hospeda a Deus” (BOFF, 2005, p. 84). Isto traz muitas conseqüências em termos inter-religiosos e a práxis da paz. A acolhida da diferença, do estranho, do estrangeiro, valor presente em muitas culturas (judaísmo, culturas indígenas, no cristianismo). É um gesto radical de fraternidade.

A partir da interpretação deste mito da hospitalidade e, especialmente, de suas diversas dimensões, Leonardo analisa as sociedades modernas, procurando o equilíbrio entre a visão “pura”, incondicional, e as limitações necessárias e condicionantes da

hospitalidade. Sob esse critério, aponta “as faltas de hospitalidade” na história e os diversos sujeitos excluídos: a mulher, os homossexuais, os enfermos, o jovem e o idoso, o iletrado, a exclusão entre classes sociais (a exclusão social), o estranho e o estrangeiro (BOFF, 2005, p. 115-126).

Se nas sociedades ocidentais encontramos uma trágica história de “falta de hospitalidade”, também encontramos respostas significativas no acolhimento ao outro. Leonardo destaca, então, a tradição judaico-cristã da hospitalidade: a aliança entre Deus os seres humanos, a exigência da justiça, o amor a Deus e ao próximo, indissociável e incondicional. Também se refere à caminhada ocidental pelos direitos humanos e pela paz. Por fim, fala do valor da democracia “como remédio contra toda exclusão e falta de hospitalidade” (BOFF, 2005, p. 147-159).

Finalmente, respondendo à questão sobre como se pode viver “a hospitalidade no contexto da globalização”, Boff apresenta rica reflexão sobre “atitudes e comportamentos” e sobre “políticas possíveis” de hospitalidade. Dentre as atitudes encontramos: a boa vontade incondicional, a acolhida generosa, a escuta atenta, o diálogo franco, a negociação honesta, a renúncia desinteressada, a responsabilidade consciente, a relativização corajosa e a transfiguração inteligente. Com uma nova consciência coletiva, na perspectiva “planetária”, a cultura da paz poderá se consolidar (BOFF, 2005, p. 164-174). As políticas possíveis, e são possíveis para não se cair num idealismo incosequente, indicam condições sobre como a hospitalidade pode ser exercida: a justiça mínima em todos os níveis, os direitos humanos a partir das maiorias, a Democracia aberta e perfectível e a Interculturação (BOFF, 2005, p. 174-194). E Leonardo termina esse livro com uma profissão de fé que provoca a mudança: a “hospitalidade congraça assim o humano e o divino e pode garantir o fundamento para uma convivência minimamente terna e fraterna de todos dentro da mesma Casa comum: o planeta Terra” (BOFF, 2005, p. 199).

Além da hospitalidade, é necessário enfrentar o desafio de conviver, respeitar, refletir, compreender e exercer a tolerância. Tanto o respeito quanto a tolerância estão contidos na virtude da convivência (BOFF, 2006a, p. 7). Não faltam situações e pessoas que possam servir de exemplo de acolhida ao outro e da capacidade de conviver. Leonardo se detém na vida das Irmãs de Jesus, seguidoras do Irmão Charles de Foucauld, especialmente da experiência da convivência que tiveram com os índios tapiparé, ameaçados de desaparecimento: “Em 50 anos elas não converteram sequer um membro da tribo. Conseguiram muito mais: fizeram-se parteiras de um povo [...]” (BOFF, 2006a, p. 12-14). Depois de recolher a passagem evangélica do “Bom Samaritano” (BOFF, 2006a, p. 17-26), Boff mostra como o conceito convivência ganhou perspectivas importantes no Brasil com Paulo Freire e nas CEBs (BOFF, 2006a, p. 26-38).

Para apresentar a virtude Respeito, Leonardo começa com uma parábola: o relato de Atos dos Apóstolos 10, 9-16, a visão de Pedro diante da crise entre seguir a tradição e receber um pagão, um oficial romano de nome Cornélio (BOFF, 2006a, p. 47-52). Diversas “lições” são tiradas desse relato: a “centralidade fundamental” da busca de sentido de vida; as religiões são “esforços de tradução do encontro com Deus [...] sujeitas às mudanças históricas”; Deus é encontrado onde “houver reverência diante dele e se praticar a justiça” (At 10,35); não se pode monopolizar o Espírito; e a religião do Espírito (“que sopra para onde bem entende” – Jo 3, 8) tem seus seguidores em diversos lugares e religiões (em Jerusalém ou no monte Garizim) (BOFF, 2006a, p. 53-54). Aqui se encontra outra reflexão importante em termos inter-religiosos e para o exercício da *religação fraterna* e da *paz*. Questiona o monopólio “eclesiocentrado” ou “religiocentrado”. Não existe respeito se não forem atendidas algumas condições

fundamentais: o reconhecimento do outro; o respeito incondicional à consciência; o respeito à laicidade do Estado e o valor intrínseco de cada ser (BOFF, 2006a. p. 54-68).

Mais problemática e desafiante é outra virtude: a Tolerância. Boff começa também com uma parábola: o Semeador (Mt 13, 24-30) (BOFF, 2006a. p. 76-77). Tal parábola tem uma perspectiva antropológica e também cósmica. Caos e ordem se entrelaçam, são dinâmicas complexas. Por isso existe a Tolerância: “a capacidade de manter, positivamente, a coexistência difícil e tensa dos dois pólos, sabendo que eles se opõem, mas que compõem a mesma e única realidade.” (BOFF, 2006a. p. 79).

Existem dois tipos de tolerância: passiva – indiferença, comodidade – e ativa, em diversos níveis (BOFF, 2006a. p. 81-88). Também há os limites da tolerância: deve-se tolerar o sofrimento do outro, a indignidade, a destruição do planeta? Devem-se tolerar o fundamentalismo e o terrorismo? São questões desafiadoras (BOFF, 2006a. p. 89-107). Dentre elas interessa aqui sua visão sobre a tolerância e o diálogo inter-religioso.

Primeiramente, é importante reconhecer o pluralismo de princípio: “importa reconhecer o pluralismo religioso de fato. O fato é inegável; basta constatá-lo. [...] Mas importa defender o direito à pluralidade.” (BOFF, 2006a. p. 109-110). Isto significa que, na perspectiva da biodiversidade, de uma ecologia integral “quanto mais religiões e igrejas existirem mais se pode vislumbrar a riqueza de Deus e do legado de Jesus.” (BOFF, 2006a. p. 111). E isso é importante para a paz. Para Hans Küng: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* mundial, uma ética para o mundo inteiro.” (BOFF, 2006a, p. 118; KÜNG, 2004, p. 17). O diálogo, a convivência e a tolerância ativa inter-religiosa revelam, além da capacidade de abertura do ser humano, a “riqueza do único e mesmo Mistério Fontal” (BOFF, 2006a, p. 120).

O encontro entre essas três virtudes – Convivência, Respeito e Tolerância e a sua articulação efetiva – deve produzir a paz – “anseio maior da humanidade atual”. Paz que significa, na feliz expressão da Carta da Terra, “a plenitude que resulta das corretas relações consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com o Todo maior do qual somos parte” (BOFF, 2006a, p. 126).¹⁸⁸⁹ Essas três virtudes, tendo como pressuposto a capacidade de acolher o outro, a hospitalidade, são fundamentos da práxis dialogal que promove a paz.

Completando “as virtudes mínimas indispensáveis” para a convivência fraterna da humanidade e o exercício de uma práxis libertadora, Boff apresenta duas realidades básicas da vida humana: “comer e beber juntos” e “viver em paz”. Para uma “nova globalização”, um “outro mundo possível”, é indispensável criar as condições para que metade da humanidade possa ter garantias de viver dignamente. A fome é um problema “ético e político” e a paz é um sonho cada vez mais desejado pelo mundo inteiro (BOFF, 2006b, p. 8).

Leonardo considera que a comensalidade é a culminância tanto da “hospitalidade” quanto da “convivência, respeito e tolerância”. Como “narrativas da comensalidade”, apresenta o texto sobre o Reino de Deus e o banquete (Mateus, 22, 2-3, 9-10) e a lenda oriental de comensais de arroz (BOFF, 2006b, p. 12-13). Discute como se deu a passagem da animalidade à humanidade através da comensalidade (BOFF, 2006b, p. 15-24). E diversos temas abordam grandes desafios contemporâneos do “comer e beber”: a fome como problema ético e político, o “comércio da fome”, a

¹⁸⁸⁹ Deve-se registrar que Leonardo Boff foi um dos membros do grupo que redigiu a “Carta da Terra”.

polêmica questão dos transgênicos, da agricultura orgânica, da água e do consumo responsável e solidário (BOFF, 2006b, p. 24-48). Apresenta ainda algumas condições fundamentais, alguns valores para que a comensalidade seja garantida: o cuidado, o respeito e a reverência, a cooperação, a justiça societária, a solidariedade e a compaixão, a justiça medida e a autocontenção (BOFF, 2006b, p. 50-51). A conclusão dessa unidade se realiza na reflexão sobre a comensalidade de Jesus e o Reino de Deus: “A mesa está posta. E todos serão saciados. E não haverá mais fome, nem sede e qualquer outra carência. Porque Deus mesmo servirá a todos com os bens do universo e será a alegre plenitude de todos.” (BOFF, 2006b, p. 67).

A segunda parte dedica-se a refletir sobre a paz: “cultura da paz num mundo em conflito”. Passando por questões como a agressividade, o pacifismo, a conflitividade, a violência (pessoal, de gênero, política, econômica, cultural, cósmico-ecológica), Leonardo mostra que não haverá paz se ela também não estiver fundada numa espiritualidade que é “poder sentir tais dimensões do humano radical. O efeito é uma profunda e suave paz. Paz que, como Jesus dizia, ‘o mundo não pode dar’ (Jo 14, 27). É a paz de Deus.” (BOFF, 2006b, p. 125). E afirma que são “Bem-aventurados os que se entregarem ao estudo das *virtudes* que podem garantir *um outro mundo possível*, não para ficarem simplesmente mais ilustrados, mas para poderem viver melhor e fazerem-se pessoas virtuosas. Estes inauguram a nova era da ética planetária com a cultura do cuidado, da responsabilidade, da compaixão e do amor: bases da paz duradoura.” (BOFF, 2006b, p. 134-135).

Conclusão

A fraternidade nascida do encontro da práxis ética, alimentada e cultivada por essas diversas virtudes, brevemente apresentadas, se torna também práxis dialógica nutrida pelo Mistério que é Unidade-Comunhão, o Sentido Último, e também práxis libertadora. Precisa-se de um novo *ethos*, uma nova ética, de informar e formar os princípios, os critérios da ação que transformem as relações e a estrutura da civilização. Assim é possível construir de forma mais profunda e efetiva verdadeira re-ligação para que a construção da paz se realize.

Diante dos desafios globais, mas que atingem cada comunidade, urge dar um passo em direção à paz, ao encontro, ao diálogo com o outro, que, em sua diferença, é importante elo de complementaridade. Para Leonardo Boff, o diálogo é “obrigatório de todos com todos”:

Essa unidade complexa, ao ser pensada e construída como projeto coletivo, não pode ter como referência única o modelo do ser humano ocidental, branco, adulto, científico-técnico, cristão, secularizado, mas deve incorporar outros elementos civilizacionais, como o multiétnico, o multirreligioso, o feminino, os vários estados etários, entre outros. Mas fundamentalmente deve dar centralidade à questão ética e moral, pois, como vimos, a Terra está ameaçada em seu equilíbrio ecológico (ecologia ambiental) e a maioria da humanidade sofre sob pesadas injustiças sociais (ecologia social). Importa construirmos uma civilização planetária que consiga inserir a todos, que impossibilite a bifurcação da humanidade (ecologia integral) e que mantenha unidos, conscientemente, os pólos da unidade e da diversidade como valores complementares (ecologia mental).¹⁸⁹⁰

¹⁸⁹⁰ Ibidem, p. 29.

O horizonte utópico que se descortina da nova ética, que se funda na espiritualidade, e é construída na *dialogação* fraterna, é a democracia cósmica, expressão do respeito, da justiça e da paz, de grande encontro de todos com todos – entre humanos, entre humanos, a natureza e com o Todo, seres humanos com a natureza e com o grande Mistério amoroso: Deus.

Referências

- BOFF, Leonardo. **Oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.
- _____. **Virtudes para outro mundo possível**, Vol. I: Hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível**, Vol. II: convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível**, Vol. III: comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Vol. I A-I. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000a.
- _____. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Vol. II J-Z. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.
- LIBANIO, João Batista. **Deus e os homens**: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990.

Uma menina sem nome: crime, devoção e pluralismo religioso

Sylvana Maria Brandão de Aguiar¹⁸⁹¹ e Rafaella Valença de Andrade Galvão¹⁸⁹²

RESUMO A partir das concepções de Roger Chartier sobre História Cultural, nossa investigação procura compreender a tipicidade e o crescimento da devoção à *Menina Sem Nome*. Vítima de assassinato, a referida criança está sepultada no Recife. Decorridos 40 anos, esta devoção tem aumentado e feito convergir crentes de várias denominações e até mesmo daqueles que se denominam sem religião. Do ponto de vista teórico, são fundamentais à compreensão deste fenômeno as reflexões de P. Berger, Bourdieu e Umberto Galimberti. Nossa metodologia prima pela Etno História, fazendo confluír acepções de Geertz, Still e Brandão. Trabalhamos com entrevistas e questionários para triangular a percepção dos agentes do sagrado. Neste espaço, apresentamos os resultados das primeiras pesquisas de campo realizadas em novembro de 2009.

Palavras-chave: crime, devoção, pluralismo religioso.

ABSTRACT From the conception of Roger Chartier about Cultural History, our investigation tries to understand the typicality and the increasing of devotion to the *Menina Sem Nome*. Victim of murder, that child is buried in Recife. After forty years, this devotion has increased and has joined Christians of several different denominations and even those people who call themselves non-religious. From the theoretical point of view, the reflections of P. Berger, Bourdieu and Umberto Galimbert were essential to the understanding of this phenomenon. Our methodology focuses on Ethnic History and joins meanings of C. Geertz, Carlos Alberto Still and Sylvana Brandão. We worked with interviews and questionnaires in order to attach distinct perceptions of the agents of the sacred. In this space, we present the first results of the initial field researches performed in November 2009.

Keywords: crime, devotion, religious pluralism.

¹⁸⁹¹ Doutora em História do Brasil pela UFPE; Docente do Departamento de História da UFPE; Docente dos Programas de Pós-graduação em História e Arqueologia da UFPE; Docente e Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste; Líder dos Grupos de Pesquisa “História e Religiões”, do Programa de Pós graduação em História da UFPE, e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa”, do MPANE/UFPE. Vários livros e artigos publicados; Membro de Instituições de Pesquisa nacionais e internacionais. E-mail: symbay@globo.com

¹⁸⁹² Graduada em História pela UFPE; membro dos Grupos de Pesquisa “História e Religiões” do Programa de Pós Graduação em História da UFPE e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa”, do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste – UFPE. E-mail: rafaellavalenca@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho integra o projeto *Santuários Pernambucanos*, desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa *História e Religiões*, que faz parte Programa de Pós Graduação em História da UFPE, coordenado pela Professora Doutora Sylvana Maria Brandão de Aguiar. O principal escopo da pesquisa aqui apresentada é a compreensão histórica do mito e da devoção à *Menina Sem Nome*, que está sepultada no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife, em Pernambuco.

A estória desta devoção tem seu exócio num crime ocorrido em 1970, onde uma garota foi encontrada morta e com indícios de violência na praia recifense do Pina. Tal criança nunca teve seu corpo reclamado ao longo destes 40 anos, por isto a designação *Menina Sem Nome*. Seu assassinato atingiu grande proporção midiática, gerando intensa comoção em todo Estado de Pernambuco. Três anos após sua morte, lhes são atribuídos diversos tipos de milagres, sendo seu túmulo a cada ano mais visitado por curiosos e devotos. Os milagres aqui referidos dizem respeito à cura, resolução de problemas nas relações pessoais, como também aquisição de bens materiais, destacando-se entre estes últimos, a casa própria. A partir de questionários e entrevistas aplicados na ocasião do Dia de Finados de 2009, quando esta menina declarada santa pelas gentes pernambucanas recebe maior número de visitas em seu sepulcro; procuramos compreender a tipicidade dos seus devotos e da devoção a ela consagrada.

A pesquisa ora empreendida é de natureza exploratória, pois o tema não foi dantes examinado e é documental, cujas fontes são jornais da época tanto quanto o inquérito policial, que está sendo por nós sistematizado. Também configura-se bibliográfica (ainda que não hajam estudos sobre o tema, há trabalhos correlatos de devoção); quantitativa e qualitativa, por ter como instrumentos questionários que irão indicar o *tipo ideal*¹⁸⁹³ do devoto. Além das fontes supramencionadas, a memória desdobrando-se em história oral através de depoimentos, constitui valorosa contribuição.

Nossa senda metodológica respalda-se também na História Cultural a partir das concepções de Roger Chartier, que quando discorre sobre práticas e representações, declara:

A análise do trabalho de representação, isto é, das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceituais próprias de um tempo ou de um espaço. (...) esta história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. (...) dirigi-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo.¹⁸⁹⁴

No tocante ao nosso referencial teórico, o antropólogo americano Clifford Gertz, produtor de vários escritos de natureza etnográfica, nos forneceu subsídios analíticos para um diálogo sobre o objeto de estudo em questão. A partir de observações realizadas na cidade de Java, na Indonésia, Geertz edificou a chamada descrição densa.

Quando dizemos que um homem é religioso, ou seja, motivado pela religião, isso é pelo menos parte (...) do que desejamos dizer. Outra parte do que queremos dizer é que ele, quando estimulado de maneira adequada, tem suscetibilidade a certas disposições, disposições que às vezes englobamos sob rubricas tais como “reverente”, “solene”, ou “devoto”. (...) As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a

¹⁸⁹³ Para Weber: "Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista*, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois se trata de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada *caso particular*, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal (...) Ora, desde que cuidadosamente aplicado, esse conceito cumpre as funções específicas que dele se esperam, em benefício da investigação e da representação" WEBER, M.. *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*. In: COHN, G (org).. **Max Weber**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1991, p. 106.

¹⁸⁹⁴ CHARTIER, Roger. **A História Cultural** – entre práticas e representações. Lisboa: Verbo, 2004.

melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia - para não falar do poder erótico de tantos mitos e rituais mundiais.¹⁸⁹⁵

No que concerne à etnografia, foram-nos basilares os estudos de Carlos Alberto Steil, que primou pela investigação da religiosidade do Santuário do Bom Jesus da Lapa, na Bahia; e de Sylvana Brandão, que prestou ombros à análise da devoção dedicada a São Francisco das Chagas do Canindé, no Ceará.¹⁸⁹⁶

Umberto Galimberti aqui ocupa um papel relevante ao somar reflexões teóricas acerca dos fenômenos religiosos, pois fez confluir vertentes de vários anos de produção do conhecimento humano; posto que a compreensão da devoção à *Menina Sem Nome*, pressupõe, também, uma compreensão psicanalítica, resolvemos por bem destacar:

E se pró-sofia não significa amor da sabedoria, mas sabedoria do amor, como teologia significa falar de Deus e da Palavra de Deus, ou Metrologia significa ciência da medição e não de acordo com o conhecimento? Por que a filosofia para esta inversão na seqüência de palavras? Por que a filosofia ocidental é estruturado como uma lógica que formaliza o real, escapando para o mundo da vida, calar-se nas universidades, onde, entre os iniciados é transmitida de mestre para discípulo conhecimento que não tem qualquer impacto sobre a existência e o modo de chumbo? Provavelmente este é por Platão, o que mostra que o comportamento filosófico "a prática da morte", de Heidegger, que assim insiste em ser-para-morte, os filósofos têm caído no amor mais do que saber morrer do que saber viver?

CRIME

Em 24 de junho de 1970, o Diário de Pernambuco destaca que um cadáver de menina entre 8 e 10 anos, foi encontrado na praia do Pina, por volta das 6 horas da manhã do dia anterior. O referido jornal detalha: “o exame cadavérico não constatou que ela tenha sido brutalizada pelo criminoso, mas descobriu-se vestígios de tentativa de sedução. O corpo da criança estava visivelmente estragado por golpes de faca. Em volta de seu pescoço foi encontrada uma corda, e os braços estavam amarrados. Estava quase despida, vestindo apenas uma calça curta de adulto”.¹⁸⁹⁷



Foto 1 - Imagem da *Menina Sem Nome* divulgada no Diário de Pernambuco de 26/06/1970.

A partir de então, a polícia passa a investigar o crime, bem como convoca familiares da garotinha para entrar em contato com a Delegacia de Homicídios. Entretanto, ninguém aparece para reclamar o corpo da pequena morta. Por ser um bárbaro crime envolvendo uma criança, este episódio despertou indignação da população, que acompanhava o caso, aguardando a apresentação de um culpado. Assim sendo, o já citado jornal publica: “O Delegado de Acidentes, Sr. Aquino de

¹⁸⁹⁵ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p.11.

¹⁸⁹⁶ Para aprofundamento, consultar: STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996; BRANDÃO, Sylvana. **São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil**. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, v. 3, p. 339-370; e AZZI, Riolando. **A Crisandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

¹⁸⁹⁷ Diário de Pernambuco, 26/06/1970.

Farias Reis, que também assistiu os exames no necrotério, disse que a polícia só descansaria depois de desvendar ‘mais este monstruoso crime praticado contra uma menina inocente’, prendendo o autor ou os autores do delito”.¹⁸⁹⁸ Quatro dias após o crime, o Diário de Pernambuco divulga a prisão de Arlindo José da Silva, também conhecido por “Galego”. Apontado como principal suspeito, este homem foi quem encontrou perto de sua barraca de cocos o corpo da menina assassinada e acionou, na ocasião, o Comissariado do Pina. Inicialmente, a Polícia declarou que Arlindo havia sido preso por precaução, entretanto, os depoimentos de sua lavadeira e do seu ajudante na barraca, o menino Osvaldinho, comprometem sobremaneira o barraqueiro. A lavadeira declarou¹⁸⁹⁹ ter encontrado manchas de sangue numa calça jeans que lavou no dia posterior ao crime. O garoto alegou haver comido farinha com sardinha junto com Geraldo e outro um outro homem que atendia por Índio¹⁹⁰⁰. O Instituto Médico Legal havia afirmado ter encontrado resquícios de farinha e pedaços de sardinha no estômago da infante assassinada. Tais evidências, junto à prisão de Arlindo geraram sintomas de encerramento do caso e de que a justiça estava sendo sacramentada

Todavia, o jornal de 30 de junho do mesmo ano noticia a conclusão do caso, que teria sido totalmente elucidado a partir de um assassino confesso. Tal periódico ressalva que Geraldo Magno de Oliveira, havia sido preso através de uma armadilha. Durante o inquérito, o “Monstro do Pina” relatou que atraiu a menina para a beira da praia oferecendo Cr\$ 5,00 (cinco cruzeiros) em troca de favores. Pediu para ela se despir, e ao final, quando ele se negou a pagar a quantia prometida avisando que iria trocar o dinheiro, a garota o teria insultado e ameaçado contar o que havia acontecido. Em decorrência disso, ele a golpeou com faca, utilizou cordas de uma jangada para amarrá-la e a cobriu de areia. Geraldo afirma que estava bêbado e não tinha intenção de matar a criança. O delinqüente foi encaminhado à Casa de Detenção do Recife, à espera do julgamento.¹⁹⁰¹ A busca por parentes da *Menina Sem Nome* foi uma ação empreendida pela Polícia, ao tempo que também procurava os culpados. Os meios de comunicação corroboraram com a procura; prefeitos e autoridades policiais do interior do Estado foram acionadas e até mesmo a própria população foi convocada para ajudar na investigação, como testemunha o periódico: “Ontem, Paulo Barbosa¹⁹⁰² deu os traços característicos da menina a todos os motoristas de ônibus e caminhões que se deslocaram para o interior, na tentativa de ali se encontrar os pais ou familiares da garotinha assassinada violentamente”.¹⁹⁰³

Após a aparente resolução do delito, as autoridades ainda esperaram alguns dias na esperança do reclame do corpo, contudo, isto não ocorreu, sendo a *Menina Sem Nome* sepultada no dia 3 de julho. Na ocasião, o diretor da Casa do Menor ofereceu o sepultamento, que, estima-se, foi acompanhado por quase mil pessoas.¹⁹⁰⁴ O crime parecia estar totalmente elucidado, afora a identidade da menina. Contudo, o caso ainda renderia algumas páginas de jornais. Em 11 de julho, o Diário de Pernambuco publicou que numa audiência o até então assassino confesso da *Menina Sem Nome* havia negado o crime. Geraldo Magno de Oliveira alegou ter sofrido espancamento, motivo pelo qual assumiu a autoria do assassinato. Seu depoimento revelou-se bastante confuso. A defesa pediu exame psiquiátrico.¹⁹⁰⁵ Findou que o juiz ordenou interná-lo no Manicômio Judicial, onde seria submetido a um exame de sanidade mental.¹⁹⁰⁶

¹⁸⁹⁸ Diário de Pernambuco, 25/06/1970.

¹⁸⁹⁹ Diário de Pernambuco, 27/06/1970.

¹⁹⁰⁰ Diário de Pernambuco, 27/06/1970.

¹⁹⁰¹ Diário de Pernambuco, 30/06/1970.

¹⁹⁰² Agente da Polícia.

¹⁹⁰³ Diário de Pernambuco, 27/06/1970.

¹⁹⁰⁴ Diário de Pernambuco, 4/07/1970.

¹⁹⁰⁵ Diário de Pernambuco, 11/07/1970.

¹⁹⁰⁶ Diário de Pernambuco, 29/07/1970.

A partir das evidentes contradições no decorrer da história que foi repassada à sociedade, convém buscar a conjuntura política e social sob a qual o assassinato foi investigado. Cumpre ressaltar que o crime ocorreu no ano de 1970, quando o Brasil vivia a experiência da ditadura Médici. Nestes tempos, a Polícia desejava mostrar-se especialmente competente e repassar uma sensação de que sob a égide do governo militar, a população poderia ficar tranquila quanto à sua segurança. “Em Pernambuco, sobretudo no Recife, as forças de repressão agiram com dureza. Logo foram registradas muitas vítimas através de prisões e perseguições arbitrárias”¹⁹⁰⁷. Considerando esta realidade, é possível entender a pressa das autoridades em apresentar algum culpado preso, o rápido desfecho do caso, como também explica uma mídia que avulta todo o tempo a obstinação da polícia no processo investigativo.

DEVOÇÃO, ETNOGRAFIA E PLURALISMO RELIGIOSO

Foi no ano de 1973 que jornais locais primeiro fizeram referência a movimentos de dedicação religiosa à *Menina Sem Nome*. Veiculou-se: “No túmulo de Alfredinho¹⁹⁰⁸ e da ‘menina sem nome’, centenas de velas acesas identificavam à distância o local onde foram enterradas as crianças, que muita gente já considera santos. Verdadeiras romarias sucederam-se durante todo o dia aos seus túmulos”¹⁹⁰⁹. A partir de então, jornais, rádios e até mesmo TVs locais, registram visitas de curiosos e devotos da *Menina Sem Nome* todos os anos, nos Dias de Finados.



Foto 2 – Túmulo da *Menina Sem Nome*.

¹⁹⁰⁷ CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008. p.38.

¹⁹⁰⁸ Garoto também considerado milagreiro, que tem sido objeto de investigação pelo Grupo de Pesquisa “História e Religiões”, do Programa de Pós graduação em História da UFPE.

¹⁹⁰⁹ Diário de Pernambuco, 03/11/1973.



Foto 3 – Casa de Velas localizada ao lado do túmulo da *Menina Sem Nome*.

Da etnografia realizada em 2 de novembro de 2009, foi possível iniciar a tipificação dos devotos, como também as práticas devocionais; e a partir disto, aqui publicamos os primeiros resultados. Cumpre informar que as pessoas que se declaram devotas da *Menina Sem Nome* não configuram-se católicas em sua totalidade. Há uma confluência de devotos oriundos de várias expressões religiosas, inclusive daqueles que não se definem como religiosos, o que nos faz refletir sobre a pluralidade religiosa em um mundo secularizado no sentido institucional e de reinvenções de expressões de fé, no dizer de Peter Berger.¹⁹¹⁰ Católicos são sim a maioria, entretanto, há quem se declare espírita e até mesmo protestante, como é o caso da trabalhadora autônoma Wanderlane Barbosa, de 38 anos, que diz visitar o túmulo da Menina Sem Nome há mais de 10 anos e que não vai até o túmulo tão somente nos Dias de Finados; mas, expôs ir sempre que dá vontade. A entrevistada em foco ainda afirma acreditar que a *Menina Sem Nome* realiza todos os tipos de milagres¹⁹¹¹.

Faz-se necessário aqui lembrar, que a mencionada menina considerada santa, é desta forma consagrada pelas gentes. A Igreja Católica não a canonizou, sequer há processo para tal. Sabendo disto, é interessante ainda assim notar em seu túmulo a presença de representações oficialmente católicas, como freiras. Assim sendo, consideramos por bem registrar a fala de Irmã Helena, freira residente na comunidade religiosa *Lar São José*, localizado no bairro de Beberibe. Quando inquerida sobre a possibilidade de a *Menina Sem Nome* algum dia ser canonizada, a religiosa responde resolutamente: “Já foi canonizada. Pelo povo. Porque a voz do povo é a voz de Deus”¹⁹¹².

¹⁹¹⁰ BERGER, Peter L. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião e Sociedade**. V. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001.

¹⁹¹¹ Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.

¹⁹¹² Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.



Foto 4 – Visita de freira ao túmulo da *Menina Sem Nome*.



Foto 5 – Freiras diante do túmulo da *Menina Sem Nome*.

Para além da presença já mencionada de católicos, espíritas e até mesmo de quem se declara protestante, há relatos da existência de outras práticas religiosas diante do túmulo da *Menina Sem Nome*. Pessoas que estão sempre próximas ao sepulcro supracitado, como funcionários do Cemitério de Santo Amaro, afirmam presenciar também cultos típicos de religiões afrodescendentes. Quando referem-se a católicos, as práticas de devoção mais citadas são as orações. O vigilante Gelson Pereira Salomé, 58 anos, trabalhando há 26 no dito cemitério, nos informa: os espíritas que fazem visitas ao túmulo falam em voz alta, dizem que sonham com ela e que tem comunicação com a menina¹⁹¹³. O zelador José Gilvan da Silva, 39 anos, fazendo referência aos evangélicos que se aproximam do local analisado, assevera que tais religiosos fazem críticas classificando como farsa o caráter santificador da menina, bem como os ditos milagres¹⁹¹⁴. Já o auxiliar de serviços gerais Arlindo Vitor da Costa, 42 anos, diz presenciar a prática da Umbanda entre os cultos à *Menina Sem Nome*, e justifica sua declaração assegurando que através dos rituais, das rezas, das velas coloridas que são acessas e das roupas utilizadas,

¹⁹¹³ Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.

¹⁹¹⁴ Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.

identifica a supramencionada religião¹⁹¹⁵. A também auxiliar de serviços gerais Maurenice Maria da Silva Sales, funcionária do Cemitério de Santo Amaro há 28 anos, proclama a existência de cultos do Candomblé no túmulo aqui estudado. No dizer desta antiga funcionária, os praticantes desta religião afrodescendente fazem pedidos, cantam para Iansã e “abalam a santa”¹⁹¹⁶.

Como representação de graças alcançadas, encontramos os ex-votos, que nos auxiliam na identificação dos tipos de milagres atribuídos à *Menina Sem Nome*. Milagre, aqui pode ser compreendido como tão somente a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre com solução prática, cotidiana¹⁹¹⁷. Os ex-votos mais freqüentes são partes do corpo humano em cera fazendo referência à cura, e objetos indicando casas adquiridas; porém, percebemos também ex-votos dos mais variados, cada qual representando diversos pedidos particulares.



Foto 6 – Ex-voto.



Foto 7 – Ex-voto.

Além de tais símbolos representando graças alcançadas, a dita menina milagrosa recebe muitos regalos, que tornam seu sepulcro bastante colorido e enfeitado, pugnando assim, com o ambiente lúgubre do cemitério. Mormente no Dia de Finados, encontramos vários presentes, quais sejam: flores, guloseimas, brinquedos, placas, bonecas, fotos e roupas. Os brinquedos e as roupas são destinados à caridade.



Foto 8 – Presentes: flores, bonecas, guloseimas.

Os pedidos são feitos em oração, e muito frequentemente através de bilhetes, que são deixados às centenas no túmulo. Muitos deles contêm uma oração bastante conhecida entre os devotos:

Oh, Menina Sem Nome,
Tu que estás vendo meu sofrimento e necessidade,
Ouve esta oração de que não cansa de louvar-te
Três Pai Nosso - Três Ave Maria - Três Glória ao Pai

¹⁹¹⁵ Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.

¹⁹¹⁶ Entrevista concedida em 02/11/2009, no Cemitério de Santo Amaro, localizado na cidade do Recife.

¹⁹¹⁷ BRANDÃO, Sylvana. **São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil**. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. p. 358.



Foto 9 – Devota escrevendo seu pedido



Foto 10 – Bilhetes contendo pedidos

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da sistematização dos dados colhidos em etnografia realizada no túmulo da *Menina Sem Nome*, no Dia de Finados de 2009; tornou-se possível apreender as primeiras impressões das práticas devocionais empreendidas pelas gentes que consagram santa a supramencionada garotinha. Também foram por nós registradas vivências religiosas de caráter plural, deslocando a concepção de que tais movimentos de dedicação religiosa no túmulo da *Menina Sem Nome* configuram-se tão somente católicos. Cumpre informar que a pesquisa aqui apresentada ainda apresenta-se em andamento.

FONTES PRIMÁRIAS

Jornais

Diário de Pernambuco, 24/06/1970.
Diário de Pernambuco, 28/06/1970.
Diário de Pernambuco, 26/06/1970.
Diário de Pernambuco, 30/06/1970.
Diário de Pernambuco, 11/07/1970.
Diário de Pernambuco, 29/07/1970.
Diário de Pernambuco 03/11/1973.
Jornal do Commercio, 03/11/1973.
Jornal do Commercio, 03/02/1984.P

Iconográficas

Fotografia da *Menina sem nome* veiculada no DIÁRIO DE PERNAMBUCO em 26/06/1970.

Fotografias oriundas de pesquisa etnográfica realizada no Cemitério de Santo Amaro, na cidade do Recife, em 2 de novembro de 2009.

Orais

Entrevistas e questionários aplicados em pesquisa etnográfica realizada no Cemitério de Santo Amaro, na cidade do Recife, em 2 de novembro de 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Sylvana. **São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil**. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

_____. **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. I-IV.

BERGER, Peter L. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião e Sociedade**. V. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001.

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural** – entre práticas e representações. Lisboa: Verbo, 2004.

GALIMBERTI, Umberto. **Antropologia cultural, nem os instrumentos do conhecimento contemporâneo**. Turim: UTET, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Catolicismo e cultura**. In: VALLA, Victor Vincent (org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DR&A, 2001.

WEBER, M.. **A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais**. In: COHN, G (org). **Max Weber**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1991.

SANTUÁRIOS CATÓLICOS NA TRADIÇÃO LUSO BRASILEIRA: ABORDAGENS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Sylvana Maria Brandão de Aguiar¹⁹¹⁸

Edson de Araújo Nunes¹⁹¹⁹

RESUMO - As investigações históricas sobre santuários católicos no Brasil são recentes porque o interesse dos historiadores brasileiros pelos fenômenos religiosos foi cerceado pelo predomínio, nas academias, das concepções marxistas que até o final da década de oitenta consideravam a religião apenas como uma ideologia/alienação e as associações religiosas como aparelhos do Estado. Caminho diferente foi traçado pelo *CEHILA* que, mesmo rendendo-se à práxis da Teologia da Libertação, por conseguinte incorporando em seus escritos vieses marxistas, conseguiu elaborar uma História da Igreja Católica no Brasil, condensando em si alguma produção sobre as expressões denominadas protestantes históricas; contudo, neste panorama não encontramos estudos expressivos elaborados por historiadores sobre santuários, ainda que já estivesse em voga a influência dos *Annales* que, desde sua primeira geração, sempre privilegiaram as religiões e religiosidades como parte da compreensão do devir histórico. No panorama da historiografia atual, observamos o crescimento de trabalhos, a partir de estudos de casos, dedicados às variadas manifestações de religiosidade devocional, especialmente católicas; aqui, destaca-se o Projeto “Santuários Pernambucanos” da UFPE. Neste artigo, buscamos discutir as recentes investigações históricas empreendidas em santuários católicos brasileiros, propondo abordagens teóricas e metodológicas para este campo de pesquisa.

Palavras chave: História das Religiões; Teoria; Santuários Católicos; Religiosidade; Devoção.

ABSTRACT - Historical investigations about catholic sanctuaries in Brazil are recent because interest of Brazilian historians for religious phenomenon has been surrounded by supremacy of the Marxist conceptions' which considered religion an ideological alienation and religious associations as state equipment until 1980. *CEHILA* followed another way, which even surrendering to Praxis of the Liberation Theology and then incorporating Marxist points in its writings, succeeded a History of the Catholic Church in Brazil concentrating in itself some contribution towards expressions called historical protestants. However, this panorama does not show expressive researches made by historians about sanctuaries, though the *Annales* influence was valid and ever privileged religions and religiousness as parts of the historical course understanding since its first generation. Nowadays historiographical panorama shows the searches development from study of cases directed to various manifestations of devotional religiousness, especially Catholic expressions. This work stands the project “*Santuários Pernambucanos*” (Pernambuco's sanctuaries) of the Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). This article we seek to speech new historical researches committed to Catholic Brazilian sanctuaries, while we propose theoretical and methodological approaches for this work field.

KEY-WORDS: History of religions; Theory; Catholic sanctuaries; Religiousness; Devotion.

INTRODUÇÃO

Segunda feira, 13 de junho de 1910. No alvorecer do século XX, em Recife, desde a noite anterior, ocorrem os festejos dedicados à Santo Antônio; a festividade contou com duas bandas de música e grande afluxo de devotos, o suficiente para lotar a Rua 1o de Março. Eis o que veicula o jornal Diário de Pernambuco, que traz ainda a seguinte informação: “Hoje á noite será cantada uma ladainha. Às 6 horas da tarde começará a festa tocando ali algumas bandas de musica. Em

¹⁹¹⁸ Doutora em História pela UFPE; Professora do Departamento de História da UFPE; Professora e Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE; Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em História da UFPE; Professora Colaboradora do Programa Pós Graduação em Arqueologia e Preservação do Patrimônio da UFPE; Vários Livros e artigos publicados nacional e internacionalmente. Líder dos Grupos de Pesquisa “História e Religiões” e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa” do CNPQ/UFPE. Email: brandão.sylvana@gmail.com.

¹⁹¹⁹ Graduando em História pela UFPE; Bolsista de Iniciação Científica do PIBIC/CNPq/UFPE; Membro dos Grupos de Pesquisa “História e Religiões” e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa” do CNPQ/UFPE. Email: ed.history@gmail.com.

vários templos e casas particulares será também festejado o Santo a que é consagrado o dia de hoje¹⁹²⁰.

Sábado, 13 de dezembro de 2008. Primeira década do século XXI. No município de Carnaúba dos Dantas, vindos dos mais diversos rincões do sertão Potiguar e Paraibano, milhares de romeiros acorrem ao Conjunto Religioso do Monte do Galo, em confirmação de sua devoção à Santa Luzia e São Bento, transportados em ônibus, caminhões, vezes de pé, caronas, uma rede de transporte amalgamada pelos laços sagrados. No topo do Monte - um acidente geográfico de 155 metros de altitude – a Capela de Nossa Senhora das Vitórias torna-se palco das mais diversas representações de fé por parte dos peregrinos, que rezam, entoam cânticos e agradecem o milagre da intervenção divina em suas aflições cotidianas. A noite, no mesmo espaço que durante o dia comportou as celebrações sob a égide da hierarquia eclesiástica, está programada a apresentação de bandas de forró e brega locais.

Quarta feira, 8 de dezembro de 2010. Por esses dias já se iniciam os preparativos para a maior comemoração religiosa do Estado de Pernambuco que é a festa do Santuário de Nossa Senhora da Conceição que ocorrem no Bairro de Casa Amarela e atrai mais de um milhão de visitantes, entre devotos, turistas, políticos, comerciantes, praticantes de religiões afro e curiosos que sobem o Morro ininterruptamente entre os quinze dias que antecipam o dia oito.¹⁹²¹

O exemplo destes três santuários e suas respectivas práticas devocionais num mundo cuja marca maior dos séculos XX e XXI é a secularização dos Estados Ocidentais que regem o cotidiano dos indivíduos nos leva a um profícuo encontro com as reflexões de Peter Berger. Em suas pesquisas sociológicas, Berger chegou mesmo a postular, num primeiro momento, o declínio da religião na Modernidade. A posteriori, sintonizado com a pluralidade do campo religioso contemporâneo – sem ignorar os efeitos do processo de secularização institucional que interagem com este campo – constatou o *reencantamento* da religião na Modernidade. Em suas palavras, o mundo atual “é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”¹⁹²².

Torna-se pertinente ponderar as assertivas de Berger, posto que, no Brasil, não obstante a relativa descrença em instituições religiosas, há a crescente busca de redenção e transcendência por grandes contingentes populacionais. Em pesquisas nacionais realizadas entre os anos de 2006 e 2007, o Data Folha contabilizou que os católicos ainda são maioria de 64% no país¹⁹²³. Esta maioria católica também foi constatada em 2000 pelo IBGE¹⁹²⁴ e pelo Censo Religioso do Centro Apologético Cristão de Pesquisas – CACP, onde num total de 169.799.170 habitantes, cerca de 124.976.912 eram Católicos Apostólicos Romanos¹⁹²⁵. Esta percentual de fiéis estaria distribuído nas 9 410¹⁹²⁶ paróquias espalhadas por todo o território nacional e seus milhares de conjuntos religiosos, santuários e capelas oficiais e não oficiais. O estudo das práticas devocionais que ocorrem em santuários católicos no âmbito da Ciência de *Clio* e sua interface antropológica é o que ambicionamos analisar aqui. Santuário, segundo o Direito Canônico, compreende “a igreja ou qualquer outro lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por motivo especial de piedade, fazem peregrinações com a aprovação do Ordinário local”¹⁹²⁷. É nestes espaços que as variadas

¹⁹²⁰ “VIDA RELIGIOSA – FESTA DE SANTO ANTONIO”. DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13/06/1910. Acervo da Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ.

¹⁹²¹ Desde 2007, o Santuário de Nossa Senhora da Conceição têm sido objeto de investigação através do Projeto “Santuários Pernambucanos”, resultando na publicação de diversos artigos científicos, comunicações e conferências; para 2010, está prevista a continuidade da pesquisa sistemática durante os quinze dias que antecedem a celebração religiosa e no dia 08 de dezembro, dedicado à Santa.

¹⁹²² BERGER, Peter L. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião e Sociedade**. V. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001, p. 10.

¹⁹²³ Fonte: DATA FOLHA INSTITUTO DE PESQUISAS.

¹⁹²⁴ Fonte: IBGE.

¹⁹²⁵ Fonte: CENTRO APOLOGÉTICO CRISTÃO DE PESQUISAS.

¹⁹²⁶ Fonte: ANUÁRIO CATÓLICO - CENSO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.

¹⁹²⁷ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Can. 1. 230.

manifestações de religiosidade devocional têm sido objeto de diversas investigações históricas e estudos de caso.

Cabe ressaltar que a formação dos primeiros centros de devoção católica no Brasil representa a busca dos leigos por uma participação ativa no culto religioso, e por uma maior liberdade para expressar suas crenças. Segundo Riollando Azzi, “esses centros de devoção constituem o ponto de encontro, e também de atritos, entre a religião oficial e a crença popular”¹⁹²⁸.

Pelos campos e pelas estradas ecoam os “bem ditos”, e as procissões e romarias fazem seus percursos sagrados tanto por aldeias e vilas, como por lugares ermos e descampados, num testemunho vivo de que a terra descoberta está imbuída de sacralidade pela presença cristã. Como resposta divina a esses atos de fidelidade religiosa, multiplicam-se as aparições e os milagres. Junto aos centros de romaria, as salas de ex-votos são um testemunho constante dos favores celestes (...) ¹⁹²⁹.

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO BRASIL ¹⁹³⁰

A partir da fundação dos Institutos Nacionais de Pesquisa Histórica e Geográficas, na segunda metade do século XIX até a última década da primeira metade do século XX, a História das Religiões, no Brasil, restringia-se à História da Igreja e de suas relações com o Estado, fosse este Estado a Coroa Lusitana ou o Estado Imperial. Grande parte desta produção é elaborada por intelectuais católicos, tanto religiosos, quanto leigos ¹⁹³¹.

Permeada por uma filosofia tomista e metodologicamente definida a partir das mais variadas acepções do positivismo, principalmente a vertente derivada de Lepold Ranke, esta historiografia elegeu sempre como temática principal as relações sociais e políticas entre Igreja e Estado.

É bom que se registre que não é possível, neste curto espaço, homogeneizar a historiografia sobre religião deste período, considerando aqui historiografia enquanto análise do discurso histórico que objetiva compreender nuances temáticas, teóricas e metodológicas ¹⁹³². Dito isto, optamos por denominar este período como “historiografia clássica” acerca de História e Religião.

Assim sendo, cabe destacar alguns pensadores que se tornaram ícones no período supramencionado, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Alceu Amoroso Lima e Raymundo Faoro.

No que se refere aos trabalhos de Gilberto Freyre, em especial nas obras *Casa Grande e Senzala* e *A Propósito de Frades*, fica evidente a influência de Joaquim Nabuco no pensamento freyriano; assim, é legítimo refletir o que Nabuco registrou sobre as relações entre Estado e Igreja, expresso no seguinte trecho:

Não sou inimigo da Igreja Católica. Basta ter ela favorecido a expansão das artes, ter sido o fator que foi na história, ser a Igreja da grande maioria dos brasileiros e da nossa raça, para não me constituir em seu adversário. Quando o catolicismo se refugia na alma de cada um, eu o respeito; é uma religião da consciência, é um grande sentimento da humanidade. Mas do que sou inimigo é desse catolicismo político, desse catolicismo que se alia a todos os governos absolutos, é desse catolicismo que em toda a parte dá combate à civilização e quer fazê-la retroceder ¹⁹³³.

¹⁹²⁸ AZZI, Riollando. **As romarias no Brasil**. Revista de Cultura Vozes. Ano 73, v. LXXIII, n. 4, p. 39-54, 1979.

¹⁹²⁹ AZZI, Riollando. **A Crisandade Colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 33-34.

¹⁹³⁰ Parte desta argumentação acerca do estudo das religiões no Brasil foi desenvolvida anteriormente por nós em BRANDÃO, S.; BORGES, F. M.; NUNES, E. A. “Monte do Galo: uma análise das práticas devocionais católicas”. *Clio Arqueológica*, v. 1, n. 23, pp. 108-133, 2008.

¹⁹³¹ A este respeito, indicamos a leitura da tese de doutoramento de Emanuela Sousa Ribeiro, que a partir da análise da documentação deste período, constatou a confluência entre a modernidade e o catolicismo engendrada por intelectuais leigos católicos. Ver: RIBEIRO, E. S.. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica e Identidade Nacional: práticas e estratégias intelectuais (1889 – 1930)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

¹⁹³² LAPA, José Roberto do Amaral. **Historiografia brasileira contemporânea: a História em questão (2ª ed.)**. Petrópolis: Vozes, 1981.

¹⁹³³ NABUCO, Joaquim Apud ALMEIDA JÚNIOR, Antônio Ferreira de. O "Ensino Livre" de Leôncio de Carvalho II: o ensino superior brasileiro entre 1879 e 1895. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 18, n. 47, jul./set. 1952, p. 9.

Dito isto, neste senda, Gilberto Freyre irá tecer um amálgama da formação social brasileira incluindo a predominância da formação cristã, por vezes, criticando duramente e elogiando o projeto jesuítico e, noutros momentos, elogiando a influência franciscana no processo de construção do caráter nacional:

Não se improvisam realizações como as franciscanas no Brasil dos nossos dias. Elas só são possíveis à base de um trabalho constante que pode ter declinado, como declinou, numas épocas, sem nunca ter cessado de todo. Que pode ter tido, como de fato teve, seus colapsos, mas que não se deixou nunca vencer nem pelos inimigos de fora nem pelos de dentro: êstes, na vida de uma instituição, e às vezes sob a forma de pura inércia, piores que aquêles, por serem mais sutis¹⁹³⁴.

Ao tempo que Gilberto Freyre escrevia, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, teceu o seguinte raciocínio acerca da lógica do trabalho nas nações ibéricas que colonizaram a América do Sul:

Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho. (...) Enquanto povos protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da antiguidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor¹⁹³⁵.

O pensamento de Alceu Amoroso Lima, em especial, no que se refere à questão da liberdade religiosa, carece ser destacado dada sua importância na formação de grande parte da intelectualidade católica brasileira

Podemos dizer que o verdadeiro humanismo é naturalmente pluralista. A unidade que existe entre todos os homens precede a variedade, mas não subsiste praticamente sem o reconhecimento desta. Daí a superioridade intrínseca da concepção pluralista, especialmente numa sociedade de tipo crescentemente "universalista" como a nossa, da era industrial e tecnológica que estamos vivendo. Todo unitarismo, hoje em dia, resulta num despotismo, em que a liberdade religiosa é arrastada de roldão com outras imunidades, que a sabedoria dos séculos tinha lentamente elaborado¹⁹³⁶.

Raymundo Faoro, em sua obra referência à compreensão das estruturas formadoras do poder político e do patronato no Brasil. Esta análise de perspectiva weberiana reconhece, também, o papel da catequese católica no processo de conquista dos espaços nativos e as tensões entre colonos e missionários:

A catequese só seria possível, diante das resistências do gentio, com a colaboração do poder militar. O plano da colonização, no qual se integrava o amansamento do indígena e a expansão escravizadora, supunha que os colonos se armassem, tal como recomendara o Regimento de Tomé de Sousa, A projetada aliança entre missionários e colonos não vingará, rompida por interesses divergentes, e minada pela supremacia do poder civil, ao qual os conquistadores se manterão mais próximos¹⁹³⁷.

No decorrer da consolidação da pós-graduação brasileira, entre as décadas de 60 e 80 do século passado, a Antropologia e a Sociologia construíram espaços dedicados à compreensão dos fenômenos religiosos, desta vez não mais circunscritos ao mundo cristão. Aqui, merece destaque, por exemplo, o trabalho do antropólogo Roberto Motta:

As religiões afro-brasileiras formam um conjunto bastante complexo, dentro do qual podemos em primeiro lugar distinguir as variedades com organização eclesiástica mais desenvolvida, a exemplo do candomblé da Bahia, descrito por Roger Bastide. Pertencem à categoria do Xangô do

¹⁹³⁴ FREYRE, Gilberto. **A propósito de Frades**. Salvador: Progresso, 1959, p. 17.

¹⁹³⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986, pp. 9-10.

¹⁹³⁶ LIMA, Alceu Amoroso. **Os direitos do homem e o homem sem direitos**. Disponível em: <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=72&sid=359>.

¹⁹³⁷ FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: a formação do patronato político brasileiro**. 3. ed. rev. São Paulo: Globo, 2001, p. 181.

Recife, que só em alguns detalhes diverge do candomblé, e o tambor de mina de São Luís do Maranhão, este se distanciando dos demais pelo seu substrato fon (ewe), denominado jeje no Brasil, enquanto no resto do país a influência decisiva é de origem iorubá, vulgarmente conhecida como nagô¹⁹³⁸.

Entretanto, ainda neste período, o interesse dos historiadores brasileiros pelos fenômenos religiosos foi cerceado pelo predomínio, nas academias, das concepções marxistas que consideravam a religião apenas como uma ideologia/alienação e as associações religiosas como aparelhos do Estado.

Mesmo assim, uma síntese da produção de teses e dissertações sobre história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe entre os anos de 1985 e 1994 foi publicada em 1995 pela ANPUH - Associação Nacional de Professores Universitários de História, em parceria com a CEHILA, onde temáticas como a inquisição, as heresias, a feitiçaria e a religiosidade popular foram elencadas como objetos de investigações históricas¹⁹³⁹. Este catálogo é incompleto, totalizando apenas a cifra de 171 trabalhos; muitas teses e dissertações não foram incluídas talvez porque o critério de sistematização tenha ocorrido a partir da seleção dos títulos ou dos resumos.

Ainda nos anos 80, a difusão da História das Mentalidades também elegeu como tema de investigação assuntos relacionados ao Cristianismo, desta vez, não apenas como influência direta dos *Annales*, mas de historiadores italianos, como Carlo Ginzburg¹⁹⁴⁰. À guisa de exemplo, aqui pode ser incluída a historiadora Laura de Mello e Souza¹⁹⁴¹, Ronaldo Vainfas¹⁹⁴², Luiz Mott¹⁹⁴³, Carlos André Macêdo Cavalcanti¹⁹⁴⁴ e Sylvana Maria Brandão de Aguiar¹⁹⁴⁵.

No devir da consolidação dos estudos sobre religião no Brasil, cabe registrar uma emblemática confluência entre concepções marxistas com a leitura pioneira de obras sobre religião dos fundadores dos *Annales*, no Brasil dos anos oitenta do século vinte. Dito de outra maneira, ao tempo que a CEHILA¹⁹⁴⁶ consolidava uma vasta produção de interpretações marxistas sobre História do cristianismo no Brasil, condensando também alguma produção sobre as expressões denominadas protestantes históricas, intelectuais vinculados às universidades absorviam tanto esta produção (por vezes refutando-as, por vezes resignificando-as) como também absorviam as obras oriundas das diversas gerações dos *Annales*¹⁹⁴⁷, a exemplo de *Os Reis Taumaturgos*¹⁹⁴⁸, de Marc Bloch.

Em suma, até a fins da década de noventa, não encontramos estudos expressivos elaborados por historiadores sobre santuários. No entanto, o campo intelectual da História das Religiões, na passagem do milênio, foi enriquecida por fazer coexistir gerações diversas; a variedade de abordagens e opções teóricas, bem como a multidisciplinaridade de temas tem

¹⁹³⁸ MOTTA, Roberto. "Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-Brasileiras. In: BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora UFPE, 2002, p. 76.

¹⁹³⁹ PRODUÇÃO HISTÓRICA NO BRASIL – 1985-1994. Seleção de dissertações e teses sobre temas relativos à história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe organizada pela CEHILA. Encarte do Boletim CEHILA, n. 51-52, jun 1995/mai 1996.

¹⁹⁴⁰ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁹⁴¹ SOUZA, L. M.. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

¹⁹⁴² VAINFAS, R.. **A heresia dos Índios**. São Paulo: Companhia, 1995.

¹⁹⁴³ MOTT, Luiz. **O Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição**. Campinas, SP: Pairus, 1989.

¹⁹⁴⁴ CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **Breves, Diabruras e Inquisição: a prisão de Matias Guizanda**. CLIO. Série Arqueológica (UFPE), Recife - PE, v. 1, p. 137-164, 1989.

¹⁹⁴⁵ BRANDAO, Sylvana. **Ventre Livre, Mãe Escrava: A reforma social de 1871 em Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, 1992. Em 1996, o trabalho foi publicado na forma de livro, pela Editora Universitária da UFPE.

¹⁹⁴⁶ Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe.

¹⁹⁴⁷ Não cabe neste curto espaço discutir as permanências e rupturas entre as gerações da Escola dos Annales. A este respeito, aprofundar temática em DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992; BURKE, Peter. **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, entre outros.

¹⁹⁴⁸ BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

resultado numa imensa quantidade de obras lançadas anualmente no mercado nacional e o surgimento de associações e grupos de estudo sobre religião e religiosidades¹⁹⁴⁹.

Desde então, o estudo histórico das representações e práticas, crenças e ritos da religiosidade católica e de outras expressões religiosas é permeado pelo diálogo interdisciplinar construído pela História após o processo de abertura às outras ciências sociais. Desta vez, com a formulação de novos paradigmas, reflexões e práticas metodológicas; assim, investigações sobre devoção, paulatinamente, passaram a conquistar um profícuo espaço de investigação histórica¹⁹⁵⁰, em especial, também com as Ciências da Religião, que não podem prescindir do uso dos conceitos e metodologias da História.

DO ESTUDO DE SANTUÁRIOS CATÓLICOS: ABORDAGENS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Os métodos e as técnicas empregados nas recentes pesquisas empreendidas em santuários católicos têm sido balizados pela interdisciplinaridade, rompendo assim a segmentação dos saberes promovida pelo conhecimento científico tradicional herdado da modernidade, diga-se projeto Iluminista. Nas palavras de Hilton Japiassu “a interdisciplinaridade caracteriza-se pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de interação real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa”¹⁹⁵¹.

Com efeito, a contribuição de trabalhos no âmbito sociológico e antropológico, em recentes pesquisas, têm sido fundamentais para a compreensão das permanências e rupturas, bem como da dimensão social e cultural dos santuários católicos. Cabe registrar, de início, a valiosa contribuição do clássico Durkheim e sua compreensão do fenômeno religioso a partir de sua dimensão social, solidária e coercitiva; dito de outra maneira, Durkheim considera a religião não apenas como um sistema de idéias, mas, sobretudo como um sistema de práticas:

Os crentes, isto é, os homens que vivendo a vida religiosa têm a sensação direta do que a constitui [...] sentem que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é um homem que *pode* mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O primeiro artigo de fé é a crença da salvação pela fé¹⁹⁵².

As investigações históricas sobre religião empreendidas por Max Weber, em especial a compreensão da ética da razão moderna, tiveram como objetivo primordial compreender, através das relações entre religião e política, a própria essência da Modernidade, ressaltando como os sistemas religiosos, ou outras religiões mundiais, corroboraram posturas de aceitação, rejeição ou reinvenção de estilos de vida. Nesse sentido, Weber dedicou seus estudos sobre economia propriamente dita quando a compreendia como sobre determinação ao sucesso do capitalismo moderno; o que significa dizer que Weber conseguiu fazer um denso estudo comparativo sobre o *ethos* religioso e econômico através da História. Infelizmente, seu projeto ficou incompleto¹⁹⁵³, o seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é tão somente uma pequena partícula de uma ambição que almejava escrever sobre o Islã, o Catolicismo Medieval e o Cristianismo Primitivo. Weber aspirava tecer ilações históricas entre diferentes práticas religiosas e construiu tipos ideais que ainda hoje podem dar conta da peculiaridade não apenas restrita ao mundo dos protestantes tradicionais, mas de toda a tradição judaico-cristã.

¹⁹⁴⁹ Tais como a Comissão de Estudos da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA); a Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR; o Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Religiosidade (RELIGARE) do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UFPB; o Grupo de Pesquisa História e Religiões da Universidade Federal de Pernambuco, entre outros.

¹⁹⁵⁰ A este respeito, cabe destacar os quatro volumes da Coletânea organizada por Sylvana Brandão: **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. I-IV, vários anos.

¹⁹⁵¹ JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 74.

¹⁹⁵² DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001, p. 493.

¹⁹⁵³ Devido ao falecimento do autor, em junho de 1920.

À medida que se foi estendendo a influência da concepção de vida puritana – e isto, naturalmente, é muito mais importante do que o simples fomento da acumulação de capital – ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional burguesa. Era a sua mais importante e, antes de mais nada, a sua única orientação consistente, nisto tendo sido o berço do moderno “homem econômico”¹⁹⁵⁴.

Em suas pesquisas recentes, Peter Berger constatou que, simultaneamente à presença de vigorosos movimentos de contra-secularização, existem dois níveis de atuação da secularização, o societal e o da consciência individual; percebendo a situação atual do pluralismo religioso moderno, com acuidade, Berger nos faz compreender que as religiões só existem enquanto mantêm estruturas de plausibilidade que garantam sentido às visões de mundo, ancoradas em certezas subjetivadas.

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam¹⁹⁵⁵.

Na senda descerrada por Durkheim e Weber, não seria possível deixar de registrar a imensa contribuição das reflexões de Pierre Bourdieu sobre o papel da religião no devir histórico que nos foi absolutamente salutar às nossas formulações teóricas. Bourdieu, com suas considerações acerca de campo e sub campos, *habitus* e capitais nos proporciona uma plasticidade harmoniosa sobre o sentido das religiões e das religiosidades, posto que rompe com a noção da história como estrutura estável.

Para Bourdieu, a religião é um campo autônomo, que coexiste simultaneamente com vários sub campos, e seus agentes se relacionam através de discursos e intradiscursos. Na verdade, Bourdieu faz uma brilhante reelaboração da tipologia weberiana, ao tecer ilações entre agentes religiosos e agentes leigos como um único conjunto de relações. Aqui, Bourdieu considera a religião como mercado de bens simbólicos, onde os agentes sacerdotais produzem e os leigos consomem. Cabe, por conseguinte, compreender que esta constatação nem sempre é verossímil. Muitas vezes observamos, em nossas pesquisas de campo, exatamente o contrário. Ou seja, os leigos orientando os significados e significantes daquilo que Bourdieu nomeia como capital simbólico e mercado de bens religiosos¹⁹⁵⁶.

Dentre os teóricos contemporâneos da Religião que também fornecem referenciais analíticos para as investigações em santuários católicos, temos o antropólogo americano Clifford Geertz, produtor de vários escritos de natureza teórica e etnográfica. Ao procurar traduzir textualmente as observações que realizou em regiões como a cidade de Java, na Indonésia, Geertz construiu o que chamamos de descrição densa.

Quando dizemos que um homem é religioso, ou seja, motivado pela religião, isso é pelo menos parte [...] do que desejamos dizer. Outra parte do que queremos dizer é que ele, quando estimulado de maneira adequada, tem suscetibilidade a certas disposições, disposições que às vezes englobamos sob rubricas tais como “reverente”, “solene”, ou “devoto”. [...] As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a

¹⁹⁵⁴ WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2001, p. 138.

¹⁹⁵⁵ BERGER, Peter L. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião e Sociedade**. V. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001, p. 10.

¹⁹⁵⁶ BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000; **A economia das trocas simbólicas**. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2003.

melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia - para não falar do poder erótico de tantos mitos e rituais mundiais¹⁹⁵⁷.

Validamente, merece destaque as considerações sócio antropológicas Bronislaw Malinowski em sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* acerca dos trobriandeses – habitantes nativos das Ilhas Trobriand, na região de Nova Guiné – e sua instituição de comércio intitulada *kula*; a circulação de objetos de valor simbólico pela extensa área das ilhas Melanésia, bem como os ritos e práticas associadas à *kula* emergem nos escritos de Malinowski; uma de suas fundamentais contribuições para a pesquisa etnográfica foi o que ele próprio denominou de *observação participante*, onde o pesquisador deveria participar do convívio social dos indivíduos e, por conseguinte, das culturas em estudo, desta forma captando todos os fatos de cotidiano. Também o uso do registro fotográfico no trabalho de campo foi utilizado com perspicácia por este antropólogo.

O Etnógrafo de campo deve cobrir séria e sobriamente os fenômenos em cada aspecto estudado da cultura (...), não estabelecendo diferenças entre aquilo que é lugar comum, monótono ou vulgar, e aquilo que o surpreende por ser espantoso e raro. Ao mesmo tempo, toda a amplitude da cultura (...) deve ser pesquisada em todos os seus aspectos. A consistência, a lei e a ordem que se revelam em cada aspecto contribui, simultaneamente, para a construção de um todo coerente¹⁹⁵⁸.

O projeto de Marcel Mauss assemelha-se ao de Malinowski em termos de densidade e detalhamento nas descrições etnográficas; interessado no estudo das culturas não européias, Mauss compreendeu que a dádiva permeia as relações sociais nas religiões e religiosidades, reforçando as alianças e forjando compromissos entre os indivíduos de um mesmo grupo:

As sociedades progrediram na medida em que elas próprias, os seus subgrupos e, enfim, os seus indivíduos, souberam estabilizar as suas relações, dar, receber e, finalmente, retribuir (...). Foi só depois que as pessoas souberam criar para si, satisfazer interesses mútuos e, enfim, defendê-los sem terem que recorrer às armas. Assim, o clã, a tribo, os povos souberam - e é assim que amanhã, no nosso mundo dito civilizado, as classes, as nações e também os indivíduos devem saber - opor-se sem se massacrarem e dar-se sem se sacrificarem uns aos outros. Aí está um dos segredos permanentes de sua sabedoria e solidariedade¹⁹⁵⁹.

No tocante à prática da etnografia em santuários católicos, destacam-se os estudos do antropólogo Carlos Alberto Steil e da historiadora Sylvana Brandão, que primaram, respectivamente, pela investigação da religiosidade do santuário do Bom Jesus da Lapa, na Bahia; e do santuário de São Francisco das Chagas do Canindé, no Ceará.

Quanto às origens históricas do santuário de Bom Jesus da Lapa, Steil teceu as seguintes considerações:

O santuário de Bom Jesus da Lapa também não surge como uma experiência genuinamente brasileira, mas faz parte de um movimento de extensão universal que reinventa o culto aos santos, deslocando sua mediação das relíquias para as imagens. Pode-se falar de uma certa continuidade entre as devoções e cultos centrados na paixão e na imagem da cruz que surgem na península Ibérica a partir do século XVI e os santuários das Américas espanholas e portuguesa nesse mesmo período. Muitos dos mitos, crenças e devoções associados ao santuário da Lapa podem ser encontrados em santuários da Espanha e Portugal. Isto aponta para um contexto católico universal que relativiza não apenas a dimensão *local* do culto, mas também a sua determinação pelas estruturas econômicas, sociais e políticas do sertão nordestino. Há um núcleo de autonomia no culto que não o explica exclusivamente por sua conformidade a estas estruturas¹⁹⁶⁰.

¹⁹⁵⁷ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 111.

¹⁹⁵⁸ MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 25.

¹⁹⁵⁹ MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 196.

¹⁹⁶⁰ STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 293.

Ao analisar os discursos, mitos e ritos deste santuário, Steil compreendeu a romaria realizada em Bom Jesus da Lapa sendo permeada pela reinvenção cultural e interação entre os grupos de romeiros:

Este sistema de comunicação permite que diferentes experiências religiosas possam interagir, ligando os indivíduos e os grupos entre si. A força emocional e a polissemia dos seus símbolos estabelecem um consenso para além das divergências que existem a nível dos discursos e das visões de mundo. Neste sentido, a romaria oferece um programa de percepção que tanto permite aos romeiros compreender e agir sobre o mundo exterior, quanto entrar em contato com sua própria subjetividade, construída neste processo comunicativo. Trata-se, portanto, de um evento paradigmático que representa a trama de sua existência humana¹⁹⁶¹.

No que se refere ao Santuário de São Francisco das Chagas, no Canindé, Ceará, Sylvana Brandão procurou compreender os significados e significantes das práticas devocionais desta expressão religiosa, percebendo como os devotos selecionaram, absorveram e ressignificaram elementos, símbolos, mitos e ritos católicos, alargando os horizontes de suas próprias perspectivas religiosas.

Nas encruzilhadas da História Social das Américas, os homens das várias cores e das várias culturas se encontram e se misturam, reinventando até mesmo os deuses europeus barrocamente tímidos e assexuados, inflexíveis e até mesmo impiedosos, porque impessoais¹⁹⁶².

A autora constatou também que muitos dos devotos que visitam o santuário de São Francisco das Chagas acreditam que o mártir está vivo; no tocante à acepção de *santo vivo*, enquanto uma divindade que se desloca do sagrado, penetra o mundo profano, aparece, envia sinais, elaborou o seguinte raciocínio:

Por todas as Américas, colonizadas por portugueses e espanhóis, observamos representações de Santos Vivos. Em Havana, Cuba, têm-se o mesmo costume do Brasil em oferecer comidas e bebidas aos santos, numa clara sintonia com as práticas religiosas africanas e de uma Europa ainda pagã. Na cidade do México, o dia de finados é comemorado em meio a comilanças e êxtases musicais. Em Cusco, no Peru, há o costume de se conversar com as múmias familiares e de lhes ofertar, também, comidas, bebidas e presentes¹⁹⁶³.

Indagando-se sobre o significado do milagre entre os devotos, Sylvana elaborou o seguinte conceito:

Para que possamos compreender a alma de um povo através dos significados e significantes de suas expressões religiosas, penso, neste caso, que devemos nos indagar sobre o que para eles representa um *milagre*. Pensemos também como ferramenta esclarecedora sobre os conceitos de alteridade na História. Para nós, milagre só é aceito a partir do espetacular, do não explicável e justificado pela razão, claro está que falo da razão instrumental denunciada por Habbermas. [...] Para as gentes humildes e generosas do Brasil, [...] milagre pode ser a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana. O ver a vida de maneira simples, milagrosa¹⁹⁶⁴.

Os trabalhos destes dois pesquisadores demonstraram, também, a tensão estabelecida entre a instituição eclesiástica, administradora do culto religioso, e as expressões espontâneas de religiosidade dos fiéis leigos. Para Steil e Brandão concomitantemente ao historiador Riollando Azzi¹⁹⁶⁵, as devoções católicas do Brasil quase sempre nascem de formas espontâneas, e ao

¹⁹⁶¹ STEIL, Carlos Alberto... Op. Cit., p. 192.

¹⁹⁶² BRANDÃO, Sylvana. "São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, p. 360.

¹⁹⁶³ BRANDÃO, Sylvana... Op. Cit., p. 359.

¹⁹⁶⁴ BRANDÃO, Sylvana. "São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil." Op. Cit., p. 358.

¹⁹⁶⁵ AZZI, Riollando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

tomarem uma dimensão de largo alcance, a Igreja Católica, necessariamente, tenta disciplinar os devotos para manter o controle dos devotos, no dizer de Michel Foucault¹⁹⁶⁶.

Compreender tais expressões religiosas a partir das práticas e representações dos fiéis leigos nos leva à noção de História Cultural proposta por Chartier; tal perspectiva teria como objetivo compreender de que forma, nos diferentes espaços e temporalidades, determinada realidade social é constituída¹⁹⁶⁷.

Pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos ou, por outras palavras, das representações do mundo social que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse¹⁹⁶⁸.

Em sintonia com Chartier, tomamos o conceito de *representações* enquanto classificações e divisões que orientam a assimilação do mundo social como categorias de percepção do real; não obstante as *representações* possuam uma tendência a universalidade, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos ou classes sociais que as estabelecem. No âmago das *representações* estão inseridos o poder e a dominação, fazendo com que elas não sejam discursos neutros, produzindo assim práticas e estratégias com intenção de imposição de uma autoridade. Destarte, incluem-se no âmbito da concorrência e da luta, ou seja, ocorre a tentativa de imposição de um grupo a outro de sua percepção do mundo social¹⁹⁶⁹.

Considerações Finais - O projeto de pesquisa Santuários Pernambucanos

Norteados pelo diálogo com as abordagens teóricas e metodológicas aqui discutidas, o Projeto de Pesquisa “Santuários Pernambucanos” vêm consolidando e ampliando os horizontes da pesquisa em História das Religiões a nível nacional e internacional¹⁹⁷⁰ a partir de investigações empreendidas em santuários católicos no Nordeste do Brasil que contam com grande afluxo de devotos. O projeto é vinculado aos grupos de pesquisa “História e Religiões” e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa”, ambos da UFPE e devidamente certificados pelo Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

Como resultados concluídos em dez anos de pesquisa sistemática, temos as dissertações de mestrado sobre a devoção a Frei Damião de Bozzano¹⁹⁷¹, e ao Santo Cristo de Ipojuca¹⁹⁷². Fora do território pernambucano, temos o estudo da devoção a Nossa Senhora das Dores, no município de Sergipe¹⁹⁷³; na micro região sertaneja do Seridó, o Conjunto Religioso do Monte do Galo e as devoções à Santa Luzia, São Bento e à Nossa Senhora das Vitórias também foi alvo de estudos vinculados ao Projeto, tendo como resultado a publicação de diversos artigos científicos, comunicações e conferências¹⁹⁷⁴.

¹⁹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

¹⁹⁶⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 2002.

¹⁹⁶⁸ CHARTIER, Roger... Op. Cit., p. 07.

¹⁹⁶⁹ CHARTIER, Roger... Op. Cit.

¹⁹⁷⁰ A exemplo do texto de BRANDÃO, Sylvana. “San Francesco, il santo che migrò..” In: Bruno Pellegrino (Org.). **Ordini religiosi, santi e culti**: tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII). Lecce: Congedo Editor, 2009, v. 2, p. 673-695.

¹⁹⁷¹ SILVA, Lêda Cristina Correia da. **Frei Damião de Bozzano**: Subsídios históricos à compreensão devocional. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

¹⁹⁷² DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antônio de Ipojuca em Pernambuco**: reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

¹⁹⁷³ CARVALHO, João Paulo Araújo. **Uma cruz para os enforcados**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

¹⁹⁷⁴ BRANDÃO, Sylvana; BORGES, F. M.; NUNES, Edson de Araújo. **Monte do Galo**: uma análise das práticas devocionais católicas (XIX-XXI). CLIO. Série Arqueológica (UFPE), v. 1, p. 108-133, 2008; BRANDÃO, Sylvana; NUNES, Edson de Araújo. **Devoção e Curas no Conjunto Religioso do Monte do Galo**. Religare (UFPB), v. 6, p. 28-46, 2009; BRANDÃO, Sylvana; NUNES, Edson de Araújo. **Etno História de uma devoção sertaneja**: a Festa de Nossa Senhora das Vitórias. In: I Seminário

No município de Buíque, sertão de Pernambuco, na Fazenda Porto Seguro, um movimento milenarista denominado Meu Rei está sendo estudado desde 2007 por membros do Grupo de Pesquisa História e Religiões, tendo já sido organizado um trabalho monográfico e publicados vários artigos científicos¹⁹⁷⁵; em curso, encontra-se a elaboração de uma dissertação acerca da devoção em torno do líder social e religioso da comunidade da Fazenda Porto Seguro.

Encontram-se em andamento as pesquisas no Santuário de Nossa Senhora da Conceição, em Recife; Santuário Mãe Rainha, em Olinda; Nossa Senhora da Graça, em Pesqueira; e o túmulo da Menina Sem Nome, no Cemitério de Santo Amaro, em Recife, que apesar de ainda não oficializado pela hierarquia de Roma, contabiliza anualmente, em especial no dia de finados, grande fluxo de devotos e curiosos¹⁹⁷⁶.

As investigações acerca das expressões de religiosidade desenvolvidas neste projeto têm resultado, a partir da perspectiva da etno história, na compreensão histórica e social dos santuários geograficamente espalhados por todo o Nordeste. Estes santuários são reveladores dos aspectos sociais dos milhões de devotos, bem como das permanências, rupturas, práticas e representações devocionais católicas¹⁹⁷⁷.

Tais investigações históricas corroboram a compreensão do *ethos* brasileiro. Dito de outra maneira, a busca incessante daquilo que podemos configurar como identidade nacional; empreendimento ambicioso que requer lentes de várias vertentes de abordagem das ciências, neste caso específico, das ciências ditas humanas, sem esquecer, claro, das contribuições dos estudos acerca das artes, arquitetura e semiótica.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Deise Maria; BRANDÃO, Sylvana. **Devoção a Nossa Senhora da Conceição em Recife/PE: uma análise histórica**. In: I Colóquio Internacional de História: Sociedade, Natureza e Cultura. Campina Grande: Editora Universitária - UFCG, 2008.
- ALMEIDA JÚNIOR, Antônio Ferreira de. **O "Ensino Livre" de Leôncio de Carvalho II: o ensino superior brasileiro entre 1879 e 1895**. In: Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 18, n. 47, jul./set. 1952.
- ANUÁRIO CATÓLICO - CENSO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL. 2005.
- AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **A Cristandade Colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **As romarias no Brasil**. Revista de Cultura Vozes. Ano 73, v. LXXIII, n. 4, p. 39-54, 1979.
- BERGER, Peter L. "A dessecularização do mundo: uma visão global". In: **Religião e Sociedade**. V. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2001.
- BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BRANDÃO, Sylvana. "San Francesco, il santo che migrò.." In: Bruno Pellegrino (Org.). **Ordini religiosi, santi e culti: tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)**. Lecce: Congedo Editor, 2009, v. 2, p. 673-695.
- _____. "São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.
- _____. **Ventre Livre, Mãe Escrava: A reforma social de 1871 em Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, 1992.
- _____. **Projeto Santuários Pernambucanos**. UFPE/CNPq, 2007.

Nacional de Fontes Documentais e Pesquisa Histórica - Diálogos Interdisciplinares, 2009, Campina Grande-PB. Anais Eletrônicos, 2009, dentre outros.

¹⁹⁷⁵ QUIRINO, Priscilla Pinheiro. **Meu Rei: a imortalidade no Sertão do Moxotó - Serra dos Breus, Buíque/PE, Séculos XIX e XX**. Monografia. (Graduação em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008; QUIRINO, Priscilla Pinheiro; BRANDÃO, Sylvana. **Um Rei Imortal no Sertão do Moxotó - Pernambuco: uma abordagem da etno-história..** Religare (UFPB), v. 4, p. 23-33, 2008, dentre outros.

¹⁹⁷⁶ Os resultados iniciais destas investigações foram divulgados nos seguintes textos: ALBUQUERQUE, Deise Maria; BRANDÃO, Sylvana. **Devoção a Nossa Senhora da Conceição em Recife/PE: uma análise histórica**. In: I Colóquio Internacional de História: Sociedade, Natureza e Cultura. Campina Grande: Editora Universitária - UFCG, 2008; GALVÃO, Rafaella Valença de Andrade; BRANDÃO, Sylvana. **Menina Sem Nome: da comoção à devoção**. In: Paraíba, 2009, Campina Grande. I Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Diálogos Interdisciplinares, 2009, dentre outros.

¹⁹⁷⁷ BRANDÃO, Sylvana. **Projeto Santuários Pernambucanos**. UFPE/CNPq, 2007.

BRANDÃO, Sylvana; NUNES, Edson de Araújo. **Devoção e Curas no Conjunto Religioso do Monte do Galo**. Religare (UFPB), v. 6, p. 28-46, 2009.

_____. **Etno História de uma devoção sertaneja: a Festa de Nossa Senhora das Vitóriaas**. In: I Seminário Nacional de Fontes Documentais e Pesquisa Histórica - Diálogos Interdisciplinares, 2009, Campina Grande-PB. Anais Eletrônicos, 2009.

BRANDÃO, Sylvana; BORGES, F. M.; NUNES, Edson de Araújo. **Monte do Galo: uma análise das práticas devocionais católicas**. Clío Arqueológica, v. 1, n. 23, pp. 108-133, 2008.

BURKE, Peter. **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **Breves, Diabruras e Inquisição: a prisão de Matias Guizanda**. CLIO. Série Arqueológica (UFPE), Recife - PE, v. 1, p. 137-164, 1989.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 2002.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Can. 1. 230.

DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antônio de Ipojuca em Pernambuco: reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001, p. 493.

FAORO, R. **Os Donos do Poder: a formação do patronato político brasileiro**. 3. ed. rev. São Paulo: Globo, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FREYRE, Gilberto. **A propósito de Frades**. Salvador: Progresso, 1959.

GALVÃO, Rafaella Valença de Andrade; BRANDÃO, Sylvana. **Menina Sem Nome: da comoção à devoção**. In: Paraíba, 2009, Campina Grande. I Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Diálogos Interdisciplinares, 2009, dentre outros.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. RJ: Imago, 1976, p. 74.

LAPA, José Roberto do Amaral. **Historiografia brasileira contemporânea: a História em questão** (2ª ed.). Petrópolis: Vozes, 1981.

LIMA, Alceu Amoroso. **Os direitos do homem e o homem sem direitos**. Disponível em: <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=72&sid=359>.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. SP: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001.

MOTTA, Roberto. "Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-Brasileiras. In: BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora UFPE, 2002.

MOTT, Luiz. **O Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

PRODUÇÃO HISTÓRICA NO BRASIL – 1985-1994. Seleção de dissertações e teses sobre temas relativos à história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe organizada pela CEHILA. Encarte do Boletim CEHILA, n. 51-52, jun 1995/mai 1996.

QUIRINO, Priscilla Pinheiro. **Meu Rei: a imortalidade no Sertão do Moxotó - Serra dos Breus, Buíque/PE, Séculos XIX e XX**. Monografia. (Graduação em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

_____; BRANDÃO, Sylvana. **Um Rei Imortal no Sertão do Moxotó - Pernambuco: uma abordagem da etno-história**. Religare (UFPB), v. 4, p. 23-33, 2008.

RIBEIRO, E. S.. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica e Identidade Nacional: práticas e estratégias intelectuais (1889 – 1930)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

SILVA, L. C. C. da. **Frei Damião de Bozzano: Subsídios históricos à compreensão devocional**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SOUZA, L. M.. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios**. São Paulo: Companhia, 1995.

VIDA RELIGIOSA – FESTA DE SANTO ANTONIO. DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13/06/1910. Acervo da Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2001.

Recomposições Identitárias e Integração no Brasil: o caso da religião messiânica e sua abordagem ultrarreligiosa

Andréa Gomes Santiago Tomita¹⁹⁷⁸

Nos estudos de doutorado analisei a integração da Igreja Messiânica Mundial (IMM) no Brasil com especial atenção às suas recomposições identitárias. Nesta comunicação, faço uma apresentação parcial desta análise com foco na abordagem ultrarreligiosa proposta pelo Fundador Meishu-Sama (nome religioso de Mokiti Okada).

A concepção de ultrarreligião de Meishu-Sama (1882-1955) necessita ser compreendida à luz da trajetória da própria religião messiânica surgida no contexto peculiar do Japão em fase de modernização no início do século XX. Antes de fundar a religião messiânica, Okada transitou no mundo das artes, dos negócios, editorial e, por fim, ideológico-religioso em seu contato com a religião Oomoto e outras expressões religiosas que pululavam no Japão do período de entreguerras.

Inicialmente, apresento breves considerações relativas à nomenclatura “messiânica” visto que a opção pelo nome de uma religião é um aspecto fundamental na construção de sua identidade. No Japão, nos dias atuais, a Igreja Messiânica é chamada de Sekai Kyusei Kyo, que significa literalmente “mundo”, “salvação” e “ensinamento”. O sufixo *kyo* em japonês significa “ensinar” e aparece em palavras como *oshie* (ensinamentos), *shukyo* (religião), *kyodan* (instituição religiosa) ou *kyokai* (igreja). Uma possível tradução para Sekai Kyusei Kyo seria “Ensinaamentos para a Salvação do Mundo”.

No Brasil, a religião criada por Meishu-Sama é conhecida por Igreja Messiânica Mundial (IMM). Com relação a esta nomenclatura, observei que a opção pela inserção do termo “messiânica” (como derivação de messias) foi fundamental na construção da identidade da religião em um país culturalmente cristão. A obra biográfica de Meishu-Sama, *Luz do Oriente*, traz o seguinte trecho: “Com base na convicção de que o Fundador era o Messias, nossa Igreja, durante certo tempo foi denominada Igreja Messias (*meshiya*) Mundial” (1983:225).

É possível que a atual adoção do termo *Kyusei* (salvação do mundo) em detrimento a *Meshiya*, no Japão, se deva a uma acomodação / reacomodação da IMM em sua própria cultura de origem, após a fase inicial de expansão da época do Fundador vivo. Naturalmente, as opções terminológicas expressam um contexto histórico e uma intenção específica. Até hoje, não tive acesso em registros oficiais sobre o período exato de uso da nomenclatura Sekai Meshiya Kyo no Japão e o motivo da sua modificação após a morte do Fundador em 1955.

Contudo, é interessante observar que após uma série de orientações proferidas no Japão por Kyoshu-Sama (Quarto Líder Espiritual da IMM) desde 2005, atualmente o termo “messias” está sendo mais utilizado com relação ao Fundador Meishu-Sama. Surge até uma questão: será que, no Japão, a IMM pode voltar a ser chamada de Sekai Meshiya Kyo, ou seja, Igreja Messias (ou Messiânica) Mundial? A IMM no Brasil, num primeiro momento, não chega a ser reconhecida como uma religião estrangeira como ocorre de imediato com outras novas religiões japonesas (NRJ) que utilizam o nome japonês, a exemplo da Seicho-no-Ie ou Tenri-kyo. Em termos identitários, ocorre aqui uma diferenciação de outras NRJ. Já do ponto de vista da religiosidade

¹⁹⁷⁸ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Instituição financiadora: Faculdade Messiânica – docente

brasileira, é possível uma identificação com o imaginário religioso brasileiro marcadamente cristão.

Além disso, o próprio termo “igreja” soa mais próximo da cultura religiosa brasileira do que “instituição ou organização religiosa”. Do ponto de vista da experiência do fiel, é possível associar à ideia de “experiência-próxima”, com base nas idéias de Geertz (MATSUOKA, 2007). Do ponto de vista institucional, podemos caracterizar a opção pela expressão “igreja messiânica” como uma espécie de “sincretismo reflexivo”¹⁹⁷⁹; uma expressão que pode ser facilmente associada à “igreja cristã”.

A especificidade da nomenclatura “Igreja Messiânica”, a abordagem ultrarreligiosa de Meishu-Sama pragmatizada em termos institucionais (sobretudo a partir da mudança do nome das unidades religiosas para “Johrei Center” em 2000) e o uso não sistemático da expressão “movimento messiânico” são alguns aspectos que demonstram a complexidade das recomposições identitárias suscitadas ao longo da integração da religião no país.

Uma das razões para a diluição da fronteira da “religião” e introdução do conceito de ultrarreligião pode ser decorrente da própria natureza da religião messiânica. Conforme o cientista da religião japonês Susumu Shimazono, a IMM é uma religião japonesa do tipo intermediária, ou seja, uma NRJ que apresenta grande grau de sincretismo, uma combinação de crenças nativas (em geral de teor mágico) e padrões intelectualizados. A partir da visão de que a religião messiânica é de caráter sincrético e resultante de uma interação de tendências diversas, apresento abaixo algumas das tendências e aspectos inerentes observados¹⁹⁸⁰:

- 1) tendências autóctones – conceito *kotodama* ou espírito das palavras;
- 2) tendências xamânicas – o mundo religioso de Meishu-Sama;
- 3) tendências de crenças populares – a IMM como religião do povo;
- 4) tendências xintoístas: o conceito de purificação na IMM;
- 5) tendências confucionistas – o conceito de autocultivo;
- 6) tendências hindu-budistas: visão sobre morte e reencarnação.

Além dos elementos citados acima é possível acrescentar as tendências cristãs observáveis na religião messiânica no seu período tardio de constituição (entre 1950 e 1955) e, sobretudo, por ocasião da “Cerimônia Provisória da Vinda do Messias” realizada em junho de 1954. No tocante às tendências cristãs, proponho que a análise seja feita a partir de uma perspectiva intercultural, ou seja, no próprio contato da religião messiânica com a cultura brasileira. Ou seja, em termos metodológicos, procurei prestar “maior atenção aos conceitos e práticas religiosas” (BAUMANN, 2002:57) *in loco* e às possíveis “traduções culturais” como foi o caso da incorporação e uso da oração “Pai-Nosso” na liturgia messiânica até 1995, ano da inauguração do Solo Sagrado de Guarapiranga.

Integração da religião messiânica no Brasil

Com relação à integração religiosa e cultural das NRJ no Brasil e suas recomposições identitárias, proponho parâmetros para a análise de integração que não se restringem à IMM e podem servir de referência para outras NRJ em processo de contato intercultural. São eles:

- 1) cultura como sistema simbólico;
- 2) universos simbólicos;
- 3) abordagens sobre identidade;
- 4) diluição cultural e recomposições identitárias;
- 5) identidade religiosa nas NRJ;
- 6) integração religiosa e cultural;
- 7) religião como objeto mutante;
- 8) sincretismo como processo de ressignificações;

1979 O tema do sincretismo reflexivo foi apresentado pelo estudioso Peter Clarke por ocasião da Conferência Internacional Herança Espiritual Japonesa no Brasil realizada em agosto de 2008, em São Paulo.

1980 Os tópicos abaixo correspondem a aspectos apontados sobre o sincretismo da religião messiânica no capítulo 3 da tese (TOMITA, 2009).

- 9) identidade cultural e sincretismo japonês;
- 10) sincretismo reflexivo.

Os dez parâmetros acima, podem ser agrupados em três grandes eixos teóricos:

- 1) universo simbólico (itens 1 e 2);
- 2) identidade e integração (itens 3 a 6);
- 3) sincretismo (itens 7 a 10).

O eixo teórico “identidade e integração” comporta o que chamo de “recomposição identitária”. Uma vez que a identidade messiânica, no seu processo de construção fora do seu país de origem, é marcada por reorganizações e tomada de novas formas, no caso da IMM, indico o seu uso no plural: “recomposições identitárias”.

Do latim, *recomponere* – recomposição significa “restauração sem alteração integral”; algo que se compõe novamente para que se cumpram suas finalidades. Em se tratando da religião messiânica no Brasil, observou-se uma tendência à diluição das fronteiras de identidade da religião/ultrarreligião.

Aqui, é preciso elucidar o conceito de ultrarreligião que, a princípio, seria a categoria fundamental das atividades ultrarreligiosas do movimento messiânico.

Trata-se de um neologismo semântico criado pelo Fundador Meishu-Sama. A expressão é *choshukyo* (超宗教), que, traduzida literalmente do japonês, significa “ultrarreligião” ou “super-religião”. Abaixo, apresentamos dois trechos de Ensinamentos do Fundador relativos ao termo ultrarreligioso.

*Se fizerem uma profunda análise da Igreja Messiânica Mundial, compreenderão que ela não só é de caráter popular como teórico. Podemos dizer mesmo que é uma **Ultra-Religião**, inédita para a humanidade. E não é só isso. O que defendemos não se restringe apenas à Religião. Nosso objetivo é dar a mais alta diretriz ao campo da Medicina, da Agricultura, da Arte, da Educação, da Economia, da Política, enfim, a tudo quanto diz respeito ao homem. Em suma: queremos colocar a teoria em prática, de maneira que a Fé seja vivida no nosso dia-a-dia* (Alicerce, 1991:181)¹⁹⁸¹.

*Então, surge o problema: que fazer para eliminar verdadeiramente o caráter animal do homem e construir uma sociedade que não tenha necessidade de jaulas? Evidentemente, é preciso que surja uma força até agora nunca vista, que supere a cultura tradicional. (...) Como ela é a essência da nossa religião, podemos dizer que esta é realmente uma **Ultra-Religião**.* (Alicerce, 1991:287)¹⁹⁸².

O sentido geral do artigo “Ultra-Religião” (Alicerce, 1991:29) relaciona-se ao que Meishu-Sama preconiza como o surgimento de uma “força” de caráter abrangente que, além da religião, contenha outros aspectos da cultura como arte, ciência, filosofia, entre outros campos da atividade humana. Pode-se conceituar, pois, “ultrarreligião” como “religião que transcende a religião e possui poder extraordinário capaz de criar uma nova cultura através da reforma do ser humano e do mundo”.

No Brasil, a aplicação prática do conceito de ultrarreligião veio ocorrendo por meio de atividades de expansão da mensagem messiânica por meio de ações não necessariamente de cunho religioso.

A partir da década de (19)70, a IMM criou uma associação de cunho cultural e assistencial e iniciou a diversificação de suas atividades, caracterizando a faceta posteriormente denominada ultrarreligiosa. Surgiu também a Academia Kado Sanguetsu – escola para o aprendizado da arte floral japonesa conhecida como *ikebana*. No Brasil, a partir da década de (19)80, a dimensão

1981 “Benefícios Materiais”. In: *Alicerce do Paraíso – Ensinamentos de Meishu-Sama*. São Paulo: FMO, 1991.

1982 “As leis e o caráter selvagem do homem”. In: *Alicerce do Paraíso – Ensinamentos de Meishu-Sama*. São Paulo: FMO, 1991.

artística foi enfatizada, em especial, mediante exposições de arte¹⁹⁸³. Na década de (19)90, foi criada uma organização com vistas ao fomento da produção e distribuição de alimentos provenientes da Agricultura Natural. Hoje, estas iniciativas correspondem respectivamente às ações das coligadas Fundação Mokiti Okada e Korin Empreendimentos, que tendem a cumprir uma função ultrarreligiosa com ações e projetos pautados na filosofia de Mokiti Okada sem necessariamente ter apelo religioso.

A partir da segunda metade da década de 90, observou-se entre os messiânicos uma tendência de se propor a divulgação de sua doutrina sob a forma da “Filosofia de Mokiti Okada”¹⁹⁸⁴ numa tentativa de desvincular a visão de Mokiti Okada da religião messiânica propriamente dita. Pode ser considerada, portanto, uma aplicação prática do conceito de ultrarreligião.

Em síntese, esta filosofia ensina que toda e qualquer desarmonia existente no universo, na sociedade e na vida humana se dá em função do afastamento humano das Leis Naturais. E que o *Johrei*, a Agricultura Natural e o Belo são práticas básicas para a construção de uma civilização altruísta e espiritualista verdadeiramente saudável, próspera e pacífica.

Em parte, a fundamentação doutrinária da “Filosofia de Mokiti Okada” consiste em trechos do Fundador sobre o conceito de ultrarreligião da IMM, algo inédito na história da humanidade – uma instituição de caráter popular e teórico cujo objetivo seria orientar de forma elevada tudo que se refere ao homem: no campo da Medicina, da Agricultura, da Arte, da Educação, da Economia, da Política, entre outros.

Multiplicidade de dimensões ultrarreligiosas da IMM

Descolando-se de sua face exclusivamente religiosa de busca pela cura dos “males do espírito”¹⁹⁸⁵, a IMM veio gradativamente diversificando seu campo de ação em direção a uma abordagem ultrarreligiosa. Este movimento forçou a instituição e seu corpo missionário a contínuas adaptações.

As evidências demonstram que, no Brasil, a IMM caminhou como “religião” durante 40 anos desde sua introdução no país em 1955 e, a partir da inauguração do Solo Sagrado em 1995, passou a percorrer efetivamente um caminho entrelaçado – o de “ultrarreligião” – cuja proposta direta não seria mais “salvar a humanidade”, mas sim torná-la espiritualista e altruísta. Veio ampliando sua identidade, principalmente, por intermédio de ações em prol da preservação do ambiente, da criação da verdadeira saúde, da busca por uma educação altruísta e espiritualista, entre outras.

O Projeto Planeta Azul, desenvolvido em escolas públicas do ensino fundamental, e os cursos e os *workshops* da Ikebana Sanguetsu e do Instituto de Arte Cerâmica são exemplos de ações ultrarreligiosas da Fundação Mokiti Okada, que conta ainda com um Centro de Pesquisas especializado na área da Agricultura Natural, um dos importantes pilares da salvação messiânica.

A campanha nacional de distribuição gratuita de *shohinkas* (miniarranjos florais), conhecida como “Uma flor para um mundo melhor”¹⁹⁸⁶, foi uma iniciativa inovadora para colocar em prática o conceito de ultrarreligião, embora por vezes tenha sido utilizada como ferramenta diferenciada de expansão da religião.

A Korin Meio Ambiente (KMA), fundada em 2006, tem como objetivo o desenvolvimento de novas tecnologias para preservação e conservação do meio ambiente.

1983 Em 1982, ocasião do centenário de Meishu-Sama, foi inaugurado o Museu de Artes M.O.A., um projeto arrojado e grandioso que mobilizou toda comunidade messiânica no Japão.

1984 Inicialmente foi publicada como “Filosofia da Salvação” tendo sido posteriormente alterada para “Filosofia da Nova Era” e “Filosofia de Mokiti Okada”.

1985 Esta expressão refere-se à id_ia de *kokoro naoshi* apontada por muitos estudiosos japoneses como sendo uma das características das NRJ.

1986 A iniciativa baseia-se no Ensino de Meishu-Sama “Campanha de formação do paraíso por meio das flores” contido no livro principal da religião intitulado Alicerce do Paraíso.

Contudo, no que tange à religião messiânica no Brasil, observou-se que na atualidade a multiplicidade de dimensões ultrarreligiosas está condensada em um dos mais importantes símbolos messiânicos no Brasil – o Solo Sagrado de Gurapiranga.

Pode-se afirmar que, efetivamente, o conceito de ultrarreligião passou a ser enfatizado após a construção e inauguração do Solo Sagrado de Guarapiranga em 1995, em São Paulo.

Desde a década anterior, foram desenvolvidos anteprojetos sob a orientação do arquiteto Sylvio de Barros Sawaya, livre-docente da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. Devido a fatores de ordem econômica, o projeto inicial foi alterado, e o Templo principal foi erigido com uma arquitetura muito peculiar: ao ar livre, tendo o céu como teto e a paisagem natural como paredes. Pode ser comparado à concepção arquitetônica de interação entre natureza e obra construída, peculiar à arquitetura japonesa de templos budistas.

Desde sua inauguração, com vistas à efetivação da faceta ultrarreligiosa da religião no Brasil, várias modificações foram introduzidas na liturgia, administração e comunicação da Igreja. A mudança não pretendia ser simplesmente formal; implicaria em uma série de ações que, até o presente, não foram totalmente implantadas ou vieram sendo modificadas e/ou descartadas ao longo da última década.

Possivelmente, conforme a região do país, o enfoque menos religioso e mais ultrarreligioso tenha sido mais facilmente compreendido e colocado em prática. A diferença de orientação e a realidade de um país extenso e diversificado regionalmente certamente influenciam na aplicação prática do conceito de ultrarreligião.

Na fase de ênfase ao aspecto ultrarreligioso da Igreja Messiânica, a edição de materiais de divulgação mostrou-se uma importante ferramenta para a veiculação das atividades fomentadas pelo “Movimento Mokiti Okada” ou “Movimento Messiânico”. O ano de 2000, em especial, contou com a venda de publicações em bancas de todo o país, o que não é prática comum no caso da IMM.

Na mesma época, foi criado o Jornal das Boas Novas (JBN), que apresentava matérias diversas e entrevistas com pessoas não ligadas diretamente ao movimento messiânico. Também dava visibilidade às ações ultrarreligiosas e aos resultados dos projetos desenvolvidos nas diversas áreas de atuação das instituições coligadas à Igreja. Nele, utilizava-se a expressão “Movimento Mokiti Okada” e o fundador Meishu-Sama era apresentado como filósofo conforme o trecho de capa do JBN, número 16, editado em outubro de 2002: “O pensamento humano é constituído de razão, sentimento e vontade, os quais nos levam à ação, dizia o filósofo Mokiti Okada”.

Esta fase corresponde exatamente ao início da implantação do Novo Sistema (a partir de 2000) em que as unidades religiosas passaram a ser chamadas de *Johrei Center* e a concepção de ultrarreligião foi também enfatizada. Planejava-se a criação dos Centros de Aprimoramento – locais de estudo para messiânicos e público em geral enquanto o *Johrei Center* se transformaria em um local prioritariamente voltado à ministração de Johrei¹⁹⁸⁷, que é umas principais práticas messiânicas.

O projeto de criação do Centro de Aprimoramento vinha ao encontro da proposta de apresentar a Igreja Messiânica como “movimento” que operaria em dois níveis distintos: o interno e, portanto, “religioso” e o externo ou “ultrarreligioso”, formado por segmentos por área de interesse: arte, cultura, educação, meio-ambiente, entre outros.

Consolidação de uma teologia messiânica

1987 Johrei – Em japonês, joh (淨) = purificar; rei (霊) = espírito. Método criado pelo Fundador Meishu-Sama que visa à renovação do ser humano na sua totalidade (espírito e corpo) bem como à melhoria da qualidade de vida individual e coletiva. Consiste na transmissão de energia da fonte universal através das mãos.

A partir de 2006, o foco da prática da fé messiânica passou a ser a construção do próprio ser humano que deve se esforçar para se tornar paradisíaco. A orientação de “homem paradisíaco” coincide com o início de orientações mais aprofundadas pelo Kyoshu-Sama sobre a noção sobre Deus, educação do ser humano, antepassados, entre outras.

É também em 2006 que o projeto de criação de uma Faculdade Messiânica no Brasil foi anunciado. A proposta de consolidação da teologia messiânica iniciada com a criação da Faculdade Messiânica, primeira instituição de ensino superior da religião em todo o mundo, é um fator relevante que concorre para uma possível nova recomposição identitária da IMM – agora numa fase supostamente mais madura e de religião integrada ao país.

Doravante, não se restringindo ao campo religioso, a teologia messiânica buscará estar presente na academia e contribuir para o avanço da chamada cultura *izunome*, que busca a harmonia dos diferentes. Eis que a dimensão interreligiosa poderá ser cada vez mais enfatizada e incorporada à prática messiânica.

Naturalmente, com a inauguração do Solo Sagrado de Guarapiranga, esta dimensão interreligiosa vem sendo vivenciada pela instituição e membresia em geral uma vez que o local é frequentado por religiosos de diferentes credos. Contudo, o efetivo diálogo e a cooperação interreligiosa são propostas que requerem maior amadurecimento e aprofundamento por parte da própria religião.

Partindo desta perspectiva, seria, pois, a Faculdade Messiânica uma iniciativa ultrarreligiosa? Como tal resposta dependerá da experiência pessoal de seus corpos docente e discente aliada à política institucional da época, prefiro aguardar sua consolidação. Todavia, é fato que um curso de teologia no seio da IMM pode ser fundamental em termos de aprofundamento e construção da identidade messiânica, sobretudo em seu processo de contato intercultural, visto que a religião messiânica é fundamentalmente uma religião de natureza expansionista.

Em termos institucionais, segundo o atual diretor-geral Rogério Hetmanek, o curso de Teologia da Faculdade Messiânica tem como objetivo final “libertar Deus da religião” e, por essa razão, as várias facetas ultrarreligiosas da proposta messiânica deverão ser estudadas e desenvolvidas ao longo do curso.

Por outro lado, a consolidação da teologia messiânica pressuporá que os vários segmentos da religião messiânica presentes no país – na figura de suas coligadas – transponham sua vocação mais pragmática (e, por vezes, até avessas às teorias) e colaborem no desenvolvimento de estudos sistemáticos sobre as múltiplas faces da teologia messiânica.

Considerações finais

Com o passar dos anos, a religião messiânica se expandiu entre os brasileiros sem ascendência japonesa deixando a esfera da religião étnica de caráter radical para a esfera da religião multiétnica de caráter transformador e reformista. Dividiu esforços entre a salvação religiosa e a ação ultrarreligiosa, tendo se tornado uma das mais visíveis NRJ do país. Em meio a movimentos institucionais de “ir e vir” – ora para dentro e ora para além da religião – a membresia se viu diante das múltiplas facetas da religião e da ultrarreligião messiânica, não sendo exagero até mesmo pensar que esteve a um passo de uma crise identitária.

No início da pesquisa, suspeitava-se que a Igreja no Brasil estivesse atravessando tal crise. Contudo, ao longo dos estudos, compreendi que a construção da identidade constitui um processo complexo e multifacetado que comportam crises aparentes, acomodações e negociações que desembocam no que denominei recomposições identitárias. Estes estágios não constituem a crise propriamente dita. Fazem parte do processo.

Hoje, reconheço que a fase ultrarreligiosa da Igreja Messiânica não começou na década de 90, após a construção do Solo Sagrado de Guarapiranga como pressupunha. No Brasil, ela pode até mesmo ter adquirido visibilidade a partir desta época. Todavia, decerto, tem raízes anteriores,

inerentes ao próprio processo de institucionalização da religião pela liderança após a morte do Fundador.

Pode-se dizer que o Solo Sagrado de Guarapiranga, tido como representação das ideias messiânicas sobre a cultura do Paraíso, é um dos principais ícones da fase mais recente da prática missionária messiânica no país, sendo, portanto, um aspecto significativo da identidade messiânica brasileira. A arquitetura do templo, seu significado e simbolismo para os messiânicos, além da visão favorável do público não messiânico em geral, são elementos que contribuem para o reforço das suas múltiplas dimensões, sobretudo as ultrarreligiosas.

Na fase atual, em que Kyoshu-Sama tem enfatizado a visão de Deus Supremo, a “messianidade” do Fundador, a identidade messiânica, entre outros pontos, observo a possibilidade de uma nova recomposição identitária da IMM no Brasil e no mundo: a consolidação e a apresentação de uma teologia ultrarreligiosa. Uma teologia prática pensada a partir de visões e experiências multiculturais, baseada em modelos interpretativos mais universais, aberta ao diálogo e centrada em projetos interreligiosos com perspectivas globais.

Referências Bibliográficas

Alicerce do Paraíso – Ensinos de Meishu-Sama. São Paulo, Editora Fundação Mokiti Okada, 1991.

BAUMANN, M. “A Difusão global do Budismo: história e uma nova perspectiva analítica”. In: USARSKI, F. (org). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

CLARKE, P. “Movimentos milenaristas japoneses e o papel do Brasil na construção do paraíso na Terra: a Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyusei Kyo)”. In: *ILHA– Revista de Antropologia vol. 2 no.1*. Trad. Maria Amélia Schmidt Dickie. Florianópolis: UFSC, 2000.

GEERTZ, C. “O Futuro das Religiões”. In: *Folha de São Paulo Caderno Mais!* publicado em 14/05/2006. Trad. Paulo Migliacci.

GONÇALVES, H.R. “O Fascínio do *Johrei*: um Estudo sobre a Religião Messiânica no Brasil”. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2003.

JBN – Jornal das Boas Novas nº 16. SP: Fundação Mokiti Okada, 2002.

Luz do Oriente volume 3. 1ª edição. São Paulo: Editora Fundação Mokiti Okada, 1983.

MATSUOKA, H. *Japanese prayer below the equator: how Brazilians believe in the Church of World Messianity*. UK: Lexington Books, 2007.

PAIVA, G.J. “Novas Religiões japonesas e sua inserção no Brasil: discussões a partir da psicologia”. *Revista USP*, São Paulo, nº 67 p.208-217 set/nov 2005.

SHIMAZONO, S. *Gendai Kyusai Shukyo-ron* [Teoria Religiosa de Salvação Contemporânea] Tokyo: Seikyusha, 1994.

TOMITA, A.G.S. *Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil*. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

Pluralismo religioso e religiões de matriz africana

Aurino José Góis*

No contexto da sociedade atual, de um mundo globalizado, os diversos grupos religiosos são forçados a dialogar, porquanto não cabem mais, como no passado, imposições de qualquer espécie. A batalha ocorre agora no campo conceitual e nas semânticas das palavras. A “imposição” se acaso existir _ e quem sabe seja a única forma dela agora subsistir _ se dará na reivindicação de validade universal para um determinado discurso. Desde já ficam excluídas do diálogo as expressões religiosas de matriz africana: Candomblé e Umbanda que não tem o discurso, a Palavra ou Revelação escrita. Ou, de outro modo, terão estas expressões de se adequarem aos “cânones” da tradição escrita para fazerem parte da “mesa do diálogo” inter-religioso? A resposta a esta questão é o objetivo desta comunicação.

A pluralidade religiosa sempre existiu, desde os primórdios da humanidade. No decorrer de sua humanização, na medida em que o homem foi tomando consciência de si e do mundo, através de um longo e complexo processo de adaptação às condições de seu habitat e preservação de sua existência, emergiu concomitante a necessidade de significação de seu próprio existir. Significação esta que dará início a série de rituais, crenças e sagrados, vinculando os seres humanos a uma realidade transcendente. Em outras palavras, a experiência humana de saber-se existente e finito e, ao mesmo tempo, dotado de razão e liberdade, remete o homem à necessidade de formular um sentido para sua existência, que venha a significar sua finitude. Deste modo, os sistemas religiosos vão se configurando como uma promessa/certeza de uma vida pós-morte, conformando um quadro complexo decorrente do arranjo das matrizes culturais em jogo, ou seja, do modo como cada grupo humano elaborou para si a “experiência do morrer” e a “vida pós-morte”.

No passado, quando cada grupo étnico vivia mais ou menos isolado e as formas de interação entre eles era pela supressão do outro em vista a conquistar espaços e domínios para a sua sobrevivência, a necessidade de diálogo religioso não existia e nem se colocava. Nesse contexto de diversidade religiosa e de múltiplas divindades, a questão não era sobre a validade ou universalidade de uma determinada divindade, mas sobre a possibilidade de um determinado deus subsistir, subsistindo o grupo social a que estava vinculado, quer por superioridade numérica que por militar.

O livro de Josué, da Bíblia, por exemplo, que narra no século 13 a.C, a lenta instalação dos israelitas na terra de Canaã, é uma enaltação ao poder do Deus de Israel, mais forte do que o dos inimigos. “o Senhor expulsou diante de nós todas essas nações, assim como os amorreus que habitam na terra (...) nós serviremos o Senhor, porque ele é o nosso Deus.” (JOS cap. 24, vs18). Quem era ou quais eram os deuses dessas nações, não interessa. A história não está sendo contada por eles.

Com as guerras, na antiguidade, na maioria dos casos, os povos suplantados, não encontram mais as condições ideais e propícias para cultuar seus deuses, quando não desaparecem e com eles também suas divindades. Assim, muitas divindades “sucumbiram”, isto é, desapareceram, ao se extinguir o grupo social que a cultuava. Deste modo, deuses nascem e morrem, conforme assinala Karen Armstrong (ARMSTRONG, 1999). A assertiva da autora se aplica perfeitamente ao caso da África que devido ao tráfico negreiro teve vários grupos étnicos

* Professor da Pucminas e doutorando em Geografia; goisantos@yahoo.com.br

extintos e com eles suas divindades. Na tradição dos Orixás dos povos nagôs, por exemplo, havia muito mais do que os dezesseis Orixás cultuados nos Candomblés atualmente.

Podemos dizer que na antiguidade todos os cenários eram válidos e o politeísmo era a regra, com algumas exceções. Todavia, politeísmo e monoteísmo podem, em alguns casos, se apresentar como uma categorização simplista, por não considerar com profundidade a complexidade do universo simbólico do grupo assim categorizado. Isto se aplica principalmente em relação a classificação de politeísmo dada aos povos africanos escravizados no Brasil. Os Orixás não são deuses, mas representação aqui na Terra (Aiyé) da divindade maior Olorun ou Olodumaré _para os Nagôs ou Nzambi _ para os Bantos.

De acordo com a concepção desses povos e segundo sua narrativa mítica (VERGER, 2000; PRANDI, 2001), todos os elementos da natureza são providos de força vital (axé) que pode e deve ser acionada ritualisticamente, porquanto é ela que garante e mantém a vida plena dos homens e de tudo que existe aqui na Terra. Essa força vital não existe por si mesmo, mas vem do Orum _ espaço invisível onde habita Deus (Olo =Deus), cuja ligação ou transmissão de Axé ocorre por meio dos Orixás, cada um personificando uma dimensão da natureza (criação) ou da humanidade. Deste modo, temos Iemanjá e Oxum comandando as águas salgadas e doces respectivamente e Oxumaré, as cachoeiras; Oxosse e Ossain, com as florestas e as folhas, na mesma ordem; Iansã com os ventos e raios e Xangô com as pedreiras e os trovões; Obaluaiê com a terra e Nana com a lama; Oxalá, Senhor da Paz, como deve ser a vida dos homens, veste o “Branco” que congrega todas as cores. É Pai de todos e dá vida aos homens; e, os Erês (Ibejis) com a pureza e alegria. Temos ainda outros menos cultuados: Obá, Euá e Iroco. Finalmente, não por ser o último, mas o primeiro a ser cultuado nas obrigações, Exu que comanda os Caminhos, ou seja, o princípio de realização, a possibilidade de tudo vir a ser.

No contexto da sociedade atual, de um mundo globalizado, em que a humanidade já avançou muito em sua forma de interação, mesmo que paradoxalmente as guerras entre nações sejam uma realidade, os “cenários religiosos” pintados pelos diversos grupos são forçados a dialogar, porquanto não cabem mais, como no passado, imposições de qualquer espécie. A batalha ocorre agora no campo conceitual e nas semânticas das palavras. A “imposição” se acaso existir _ e quem sabe seja a única forma dela agora subsistir _ se dará na reivindicação de validade universal para um determinado discurso. Desde já ficam excluídas do diálogo as expressões religiosas que não tem o discurso, a Palavra ou Revelação escrita, como vem a ser o caso das expressões religiosas de matriz africana: Candomblé e Umbanda. Ou, de outro modo, terão estas expressões de se adequarem aos “cânones” da tradição escrita para fazerem parte da “mesa do diálogo” inter-religioso.

O cristianismo, elevado das catacumbas no século III, ao status de religião oficial do Império Romano, pela trama político-social da Idade Média na época, apresenta-se como possibilidade ou alternativa de superação do Outro não mais pela força da espada, mas sim pela força do discurso. Em outras palavras, a força bruta daquele que empunha a espada será suplantada pela força da razão que molda o discurso. Enquanto a primeira fere o corpo, a segunda fere a alma. Uma vez que a alma é o “comando do corpo”, submetendo a alma, submete-se também o corpo. Por isto, a força do discurso supera a força da espada. Tem-se início uma nova “modalidade de guerra” ou conquista, em cuja frente de batalha, segue pioneiros os padres apologistas, tendo em Santo Agostinho o seu Major. Na marcha de guerra em direção ao Outro a ser conquistado vai à frente a bandeira da cristandade com o mote: “Salva a tua alma!”.

Com a transposição da “conquista pela espada” para a “conquista pelo discurso” o campo de batalha tornou-se seletivo e exclusivo àqueles que dominavam a “arte” da nova guerra, ou seja, a “arte do discurso persuasivo” dentro dos cânones da razão pré-estabelecida, a saber, da razão teocêntrica, moldada pela Patrística e mais tarde pela Escolástica. Fora desse cânone não haveria

“possibilidade” de batalha, sendo instituído assim, o exclusivismo do cristianismo em relação às outras experiências do Sagrado. (PANASIEWICZ, 1999 p. 44).

O exclusivismo do cristianismo perdurará por muitos séculos e servirá de base para justificar as conquistas de muitos povos e de instrumentos de dominação, como ocorreu com os povos africanos escravizados. Deste modo, a supremacia do discurso soteriológico arraigado na cristandade, supera todo e qualquer cativo imposto, pois, pior do que isto é ser escravo do demônio, como afirma o Pe. Antônio Vieira em seu Sermão: “assim como o homem se compõe de duas partes, ou de duas metades, que são corpo e alma, assim o cativo se divide em dois cativos: um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos e escravos dos homens: outro cativo da alma, em que as almas por própria vontade se vendem, e se fazem cativas e escravas do demônio” (VIEIRA, 1951 p.345). Todo o empreendimento catequético será embasado numa “teologia do desterro” que consistia em fazer o cativo compreender a sua miséria, este “vale de lágrimas” não como castigo e, sim como graça divina, pois sem isto eles jamais conheceriam Jesus Cristo. (SOARES, 2003 p.37).

A catequese imposta aos cativos era a de se conformar a sua sorte. A triste e infeliz sorte de ter sido escravizado por um povo cristão. Graças a isto eles têm agora o mérito de serem salvos. Mas isto tem um preço. Nada é de graça. Assim como Cristo padeceu na cruz para nos salvar eles também devem padecer com seu corpo no cativo aqui na terra para salvar sua alma no céu. O negro escravizado agindo desta maneira estaria cumprindo ele mesmo a vontade divina, ou seja, aos propósitos de Deus para a sua salvação. Ao assimilar este discurso, na perspectiva do dominador cristão, a evangelização estava consumada, pois o negro tornara-se um cristão tanto no corpo, quanto na alma. No corpo, porque sublimara seu sofrimento como preço pago por sua salvação; na alma, porque rejeitara seu passado, seu desterro e assumira uma nova história de espírito mais elevado, conforme dissera o Frei Boaventura Kloppenburg por ocasião Primeiro Encontro Continental das Missões na América Latina: “O africano, quando se torna cristão, não se renega a si mesmo, mas retoma os antigos valores da tradição em espírito e em verdade.”(KLOPPENBURG, 1968 apud SOARES, 2003 p.61). Muitos cativos sucumbiram a este tentador discurso, mas muitos outros perceberam que onde havia cristianização havia também escravidão e ressignificaram nos limites de suas possibilidades históricas essa imposição de fé. Esta ressignificação resultará mais tarde no sincretismo das religiões afro-brasileiras, tão combatido e, por vezes, equivocadamente analisado pela Igreja (SOARES, 2003 p.59-69).

Apenas no século XX, com o Concílio Vaticano II, no advento da modernidade, pós Declaração Universal dos Direitos do Homem, urbanização e industrialização das sociedades, desenvolvimento e avanço tecnológicos, o cristianismo romano cede um pouco ao diálogo religioso, reconhecendo “valores salvíficos em outras experiências religiosas” (PANASIEWICZ, 1999 p. 45; FRISOTTI, 1996 p.18). Posições mais avançadas (QUEIRUGA, 1997; AMALADOSS, 1993, PANIKKAR, 1988) não alcançam efetiva e eficazmente a pastoral e a formação do clero. Realmente, a concepção de que “Jesus é o único mediador, mas ele não é monopólio dos cristãos; ele está de fato, presente e operante em toda religião autêntica, qualquer que seja o seu nome ou forma” (PANIKKAR, 1988 apud SOARES, 2003 p. 47) não se encontra com facilidade nas práticas e discursos dos carismáticos (SANTOS, 2010 p.16), por exemplo, nem tão pouco nas homilias dos padres e catequistas das crianças e jovens.

Entretanto, a necessidade de diálogo é uma exigência de nosso tempo e “impõe-se no contexto do pluralismo cultural” (LIBÂNIO, 2002 p.189), uma vez que o mundo tornou-se uma “Aldeia Global” e diferentes povos e culturas entendam-se “experiências de sentido”, estão convivendo num mesmo espaço e compartilhando conhecimentos comuns. O diálogo surge como necessidade de entendimento e condição para uma convivência pacífica, baseada no respeito e tolerância, como manda a ética de uma sociedade de direitos (KUNG 1992). O problema é que o

respeito e tolerância não subsistem, apenas pela ética objetiva, normatizadas pelos códigos de leis, quando está em jogo interesses, perspectivas e valores existenciais. Desse modo, o respeito e a tolerância deverão ser construídos em outros patamares, talvez não mais éticos e sim antropológicos, apoiados quiçá na igualdade existencial do ser humano. Quem sabe esse patamar antropológico venha a superar as diferenças de concepções de vida depois da morte das diversas religiões, através da assimilação de suas elaborações “pós-existenciais” como caminhos todos válidos para a Verdade Única.

Esta vem a ser mesmo a maior dificuldade do diálogo inter religioso, o ponto central: abrir mão das elaborações humanas e suas divinizações e voltar-se para a compreensão do divino humano, ou divino humanizado que é o próprio homem. Mas, a resistência surge de imediato com a acusação de relativismo, panteísmo ou coisa do tipo. Tal acusação apenas se impõe do mesmo e velho lugar de sempre, ou seja, nos cânones de uma razão teocêntrica. O que estamos propondo é uma “descida do trono”, um convite a descer e pisar o “chão da experiência” _ o chão humano onde o divino se revela.

A “experiência do chão” é totalmente diferente da “experiência do trono”. A primeira é seletiva e a segunda é inclusiva. Os africanos escravizados e catequizados pelos cristãos portugueses e espanhóis fizeram a experiência de Deus no chão da Senzala e a partir desta experiência dialogou com o “cristianismo do trono” _ da Casa Grande. Mas, o “trono” não dialogou com o “chão”. A partir do trono, não existe diálogo, apenas imposição. O lamento dos Congadeiros na porta da Igreja retrata bem isto.

“É no tempo do cativo/ Era branco que mandava/ Quando branco ia à missa/ Era nego que levava/ Sinhô branco entrava pra dentro/ Nego cá fora ficava/ Nego num podia falá nada/ De chiquirá inda apanhava/ Nego só ia rezá/ Quando na Sanzala chegava.” (GOMES e PEREIRA, 1988 p.194-195)

O diálogo a partir do chão da Senzala operada pelos negros cativos gerou, por um lado, o sincretismo religioso presente no candomblé e umbanda, as desvalorizadas irmandades do rosário da Igreja Católica e as ditas manifestações de “catolicismo popular” como uma contraposição de “não-erudito”, “não-oficial”, “não-canônico”. Na verdade, essas manifestações não são e nem foram aceitas, apenas toleradas, no sentido exposto pelo Babalorixá Erisvaldo: “algo que se faz porque não há alternativa razoável”. Segundo ele, “a expressão tolerância religiosa não comporta a idéia de uma relação respeitosa e solidária, mas forçada” (SANTOS 2008 p.83).

Podemos compreender a presença dessas manifestações e organizações negras, do ponto de vista da “experiência do trono” como “concessões catequéticas”, explicada do seguinte modo: a catequese operou uma transmutação e transvalorização cristã das crenças e rituais afros e indígenas, através de pequenas concessões que possibilitavam a esses povos uma expressão livre e criativa dos rituais cristãos. Essas concessões darão origem mais tarde ao sincretismo afro-brasileiro. Todavia, como se tratava de uma concessão, essas expressões nunca foram avaliadas como algo de valor pelos missionários cristãos, antes, era vista como uma limitação cultural e intelectual de um entendimento mais abstrato desses povos. Daí, que essas manifestações vão ser denominadas na perspectiva histórica do empreendimento colonial cristão como folclore, mas para os cativos era a sua experiência de fé.

O diálogo inter-religioso entre o cristianismo e as religiões de matriz africana, parece, na verdade ser um desafio ou, melhor afirmando, uma dificuldade, apenas para os cristãos se considerarmos que Cristo não constitui problema para essas religiões. São os cristãos “do trono” que reclamam para si a primazia exclusiva da mais plena noção da soteriologia cristológica, como questiona França Miranda: “pode a noção cristã de salvação receber expressões mais plenas, mantendo sua identidade, no contato com outras religiões?” (MIRANDA, 1998 p.118).

Pressupostos do diálogo religioso: seu ponto de partida, sua finalidade seus limites.

Por que e para que dialogar? Parece-me que esta questão deve ser evidente para àqueles que estão dialogando. Muitos conflitos e mal entendidos, creio, serem decorrentes da falta de clareza ou resposta a esse tema. O assunto pode até mesmo ser escamoteado, no diálogo, pois ele desvela os verdadeiros propósitos dos discursos apresentados. Este trabalho assinala o fato de que um diálogo ocorre quando essa temática é colocada e respondida a priori, caso contrário, estaremos construindo um discurso ideológico.

O ambiente de diálogo é constituído em torno de interesses convergentes ou divergentes. No primeiro caso, a possibilidade de consenso é plausível, desde que as particularidades sejam negociadas e os interessados estejam dispostos a ceder um pouco. Como os interesses são convergentes, o diálogo se fundamentará basicamente em negociações, ou barganhas de poder ou privilégios.

No segundo caso, de interesses divergentes, o consenso será sempre precário e provisório, pois, cada passo cedido significa gradativamente a aniquilação do cedente. O diálogo, nesse caso, estará fundamentado no poder que cada um possui para fazer valer seus interesses. Como os interesses são divergentes, terá mais poder àquele que mais se impor política, econômica ou simbolicamente. O próprio diálogo ou chamada para o diálogo, nesse contexto, pode se constituir num mecanismo de aniquilação do outro.

No caso das religiões afro-brasileiras, o pretense diálogo é uma iniciativa e necessidade dos cristãos, decorrentes dos postulados do Vaticano II. Desde então, uma nova postura da Igreja Católica em relação às demais religiões será analisada e refletida em Encontros Continentais, Simpósios e Assembléias, envolvendo teólogos, autoridades eclesiais e cientistas sociais. Embora, afirme Soares que, “relendo hoje suas conclusões, e sem menosprezar seu valor na época, não se pode deixar de notar a equivocidade e os preconceitos ainda camuflados” no que se refere ao sincretismo afro-brasileiro (SOARES, 2003 p.60-61). De acordo com Erisvaldo, “é justamente em nome da existência de uma única verdade revelada por Deus que as religiões brasileiras de matrizes africanas tem sido relegadas ao plano das práticas desprovidas de sentido religioso” (SANTOS, 2010 p. 25).

Do nosso ponto de vista, o sincretismo religioso afro-brasileiro representa a forma de diálogo possível entre os cativos e o cristianismo do sinhozinho. Diálogo este todo tempo rejeitado em nome de uma “verdade única”. Considerando o sincretismo desta forma, podemos afirmar que a bem intencionada aproximação da pastoral da Igreja (CNBB, 1972) com as religiões afros esconde, em última instância, a redução do Outro ao campo simbólico-conceitual ou lugar hermenêutico a partir do qual elas são compreendidas, ou seja, se a teologia católica do diálogo “mergulha” no universo simbólico do candomblé e da umbanda, ela faz apenas para retirá-las de “seu lugar” e não de reconhecimento deste lugar, como igualmente legítimo ao seu. Daí que os elementos cristãos agregados a matriz cultural africana jamais criará uma nova e única instituição que sincretize um dogma e uma liturgia com as contribuições de instituições que se revelam alternativas e incompatíveis, como afirma J. Elbein (SANTOS, apud SOARES, p.62).

Uma vez que o diálogo religioso, antes rejeitado pela teologia da cristandade (SOARES, 2003 p.36/7), depois requisitado pelo Vaticano II e atualmente compelido pelos avanços da modernidade, é uma iniciativa que vem de encontro mais ao anseio do cristianismo do que das outras religiões, mormente as afro-brasileiras que sempre dialogou com ele e para as quais o sincretismo não se constitui problema, faz deste pretense diálogo não mais que um modo atualizado (moderno) de afirmação sobre as demais.

As teologias cristãs do diálogo inter-religioso, ao “convocar” as religiões afro-brasileiras, em seu discurso dialógico, o que ocorre, na verdade, é a transposição dessas religiões para o

campo semântico ou horizonte epistemológico do convocante, totalmente distinto do horizonte epistemológico afro-brasileiro. Ocorre então, nessa transposição o “silenciamento do Outro” ou a submissão do mesmo a um horizonte de interpretação a que ele deve se espelhar.

Essa transposição e silenciamento são operadas quando a teologia cristã configura as bases do diálogo com o candomblé e a umbanda a partir de categorias próprias e específicas, tais como: Salvação (REHBEIN, 1985; CINTRA, 1985) e Revelação (SOARES, 2003; PANASIEWICZ, 1999) que não são as categorias dessas religiões. Estas categorias, no diálogo, só revelam o “esforço” dos cristãos em encontrar novas razões que as mantenham no topo, na primazia de eleitos e portadores da Verdade Única, em relação ao que ele chama de “fantasias”, segundo o questionamento posto pelo Teólogo França Miranda: "Como relacionar a confissão cristã da salvação única e universal de Jesus Cristo com a pretensão salvífica das outras tradições religiosas, sem violentar os testemunhos neotestamentários ou reduzir soteriologias milenares a meras fantasias? (MIRANDA, 1998 p. 118).

O lugar da experiência dos candomblecistas e umbandistas é o “chão dos terreiros”, continuum do “chão da senzala”. É neste chão que a vida acontece e impele respostas concretas e não abstrações, para a sua manutenção. Não se trata de satisfações de necessidades apenas, mas de realização pessoal e comunitária. Esta realização não é uma decisão a priori do indivíduo, mas antes um desígnio, uma missão a ser cumprida numa estreita relação e escuta do divino. Daí, a consulta a Ifá (búzios) ou as Entidades nas tomadas de decisões cotidianas.

O que se busca, em última análise, é uma vida plena de axé, isto é, de força vital para que a existência transcorra bem. Este “Bem” pode ser traduzido pelas condições necessárias a uma vida feliz, providenciada e garantida por sua relação ritualística (não discursiva), com o divino e com os ancestrais que já percorreram o mesmo caminho. A vida assim é uma batalha constante entre a realização da vida plena _ o Bem, e o mal _ tudo o que impede a realização deste bem.

Realização, Axé, Bem, deste modo, são experiências traduzidas e não conceitos elaborados. Portanto, entender as religiões de matriz africana a partir de categorias a priori significa outra forma mais sofisticada de continuar lhes negando legitimidade e igualdade religiosa.

Referências bibliográficas

- AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: Faustino Teixeira (org.). “Diálogo de pássaros”. São Paulo: Paulinas, 1993.
- ARMSTRONG, Karen. Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave Maria, 1982 (trigésima quarta edição).
- CINTRA, Raimundo. Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CONFERÊNCIA DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB –Secretariado Regional Leste-1. Cultos Afro-Brasileiros: candomblé, umbanda, observações pastorais. Nova Iguaçu, 1972.
- FRISOTTI, Heitor. Passos no diálogo – Igreja católica e religiões afro-brasileiras. São Paulo: Paulus, 1996.
- GOMES, Núbia P. de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de A. Negras raízes mineiras – os Arturos. Juiz de Fora: EDUFJF/MINC., 1988.
- KUNG, Hans. Projeto de ética mundial. São Paulo: Paulinas, 1992.
- LIBÂNIO, João B. A religião no início do milênio. São Paulo: Loyola, 2002.
- MIRANDA, Mário de F. Um homem perplexo – o cristão na sociedade. São Paulo: Loyola, 1989.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo e Revelação – rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.
- PANIKKAR, Raimundo. Il dialogo intrareligioso. assisi: Cittadella Editrice, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- QUERUGA, Andre T. O diálogo das religiões. São Paulo: Paulus, 1997.
- REHBEIN, Franziska C. Candomblé e Salvação: a salvação na religião Nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

SANTOS, Erisvaldo P. Religiões de matriz africana: negação e afirmação em contexto católico brasileiro. In: Iris Maria Amâncio da Costa (org.). "África-Brasil-África – matrizes, heranças e diálogos contemporâneos." Belo Horizonte: Editora Pucminas/ Nandyala, 2008.

SANTOS, Erisvaldo P. Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

VERGER, Pierre. Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.

VIEIRA, Padre Antonio. Sermões. Porto: Lello & Irmão, Editores, 1951. (Obras Completas vol. XII).

O pluralismo do campo religioso brasileiro e a impossibilidade do exercício fraterno universal: a IURD e sua caridade particularista

Nina Rosas*

Resumo: Max Weber analisou a fraternidade como uma exigência cristã que não poderia ser levada às últimas conseqüências enquanto prática. A ética puritana restringiu as boas obras direcionando-as aos inaptos para o trabalho. Esse caminho foi desbravado pela Igreja Católica que desenvolveu um assistencialismo emergencial em busca de manter sua hegemonia. No intuito de legitimar-se, o espiritismo também se inseriu na lógica do mercado religioso via caridade. Já no protestantismo, a educação formal de crianças e jovens, era a expressão mais relevante de ação social. A caridade da Igreja Universal do Reino de Deus é, contudo, uma novidade. Direcionada a poucos membros da Igreja, emerge como um mecanismo de ascensão hierárquica entre os voluntários. Exige do assistido um “atestado de probidade” e o ensina a praticar uma fé num Deus restituidor que abençoa os que doam aquilo que possuem.

Situando o debate

A separação entre a Igreja e o Estado concomitantemente com o processo de secularização (tanto da vida privada quanto do Estado propriamente) já parecem apresentar, apesar da enorme literatura sobre o tema, contribuições cujos acordos no cenário sociológico se consolidaram de maneira bem dizer satisfatória. A religião é posta no domínio do particular na medida em o Estado moderno, “meio que às avessas” garante a liberdade, a tolerância e o pluralismo religioso¹⁹⁸⁸. A concorrência entre as diversas formas de expressão religiosa e relação com o sagrado representa o fim, ou ao menos implica na severa diminuição do monopólio da igreja católica e da perseguição religiosa no Brasil. Nesse ínterim, se a multiplicação das alternativas religiosas caracterizou um campo muito semelhante ao do mercado racional e burocratizado típico da economia de sociedades ocidentais, por outro lado, suscitou questionamentos expressivos quanto à participação e mobilização do grupo de fiéis. Ricardo Mariano apresenta o debate polarizado entre as defesas de Peter Berger a despeito da fraqueza da religião na modernidade, que levava à descrença causada pela privatização dos conteúdos religiosos, e as asserções de Stark e Iannacone que, ao contrário de Berger, apostavam numa participação maior dos crentes aguçada pela especialização dos atores eclesiais na oferta de produtos e serviços específicos, típica decorrência do cenário de competição religiosa (Mariano, 2003, p. 115). Mesmo que os imperativos do mercado não sejam atrozos o suficiente para impactar todas as organizações existentes, ainda sim sua influência é notável. Para Mariano, as igrejas que aderem a essa lógica se organizam seguindo um modelo empresarial, em torno de metas evangelísticas e de produtividade, verticalizando e concentrando o poder nas mãos de poucos. Com grande controle financeiro e administrativo, as antes “seitas” de pequeno impacto profissionalizam seu quadro ministerial, usam estratégias de marketing para arrecadar ofertas, enfim, comercializam de maneira sofisticada os bens espirituais, abandonando os antigos hábitos de usos e costumes outrora praticados que faziam conhecidas as igrejas pentecostais de primeira e segunda onda (conforme classificou Paul Freston, 1996).

Abandonando os estereótipos que os faziam conhecidos como “crentes” e aumentando a gama de serviços oferecidos a seus fiéis, pergunta-se se a prática do mandamento do amor ao

* • Instituição de origem: UFMG; • Atividade: Estudante de pós-graduação; • Instituição financiadora: CNPq

¹⁹⁸⁸ Sobre o tema da secularização e do pluralismo religioso as asserções que se seguem estão pautadas principalmente em Mariano, 2003; Montero, 2006. Ver ainda Frigerio, 2008; Steil, 2001; Camurça 2001 e Problemas na análise do campo religioso contemporâneo de Pierre Sanchis.

irmão, que é devida à religião cristã, também sofre alterações já que as igrejas estão lançadas numa arena moderna de competitividade e racionalidade. No espiritismo, por exemplo, a transformação da magia e do sortilégio em caridade moral, conforme salienta Camurça (2001) legitimou tal prática religiosa como promotora de obras sociais positivas. Porém, a caridade praticada pela igreja Universal do Reino de Deus (IURD), igreja que é posta em análise nesse trabalho, não pode ser vista como um meio de legitimação nem como um empreendimento gerido por grandes estrategistas religiosos que anseiam atrair pessoas e/ou aumentar a rentabilidade da igreja. Em contraposição a um mercado plural que “mercantiliza o sagrado” de maneira racionalizada e estruturada, a prática da caridade nessa igreja é desorganizada, feita para alguns poucos membros e acaba por funcionar como um mecanismo que possibilita aos obreiros voluntários ascenderem na hierarquia eclesiástica.

Weber e caminhos não previstos quanto ao impasse da caridade

Recorrer ao pensamento de Max Weber nos *Ensaio de Sociologia* pode jogar luz no modo como a fraternidade surgiu como um postulado ético das religiões cristãs e como foi posta desde seus primórdios como um problema para essas mesmas religiões. Weber mostra que princípios de conduta social e ética, próprios à “associação dos vizinhos”¹⁹⁸⁹, foram universalizados em direção a um amor acósmico, sem objeto, universal, tornando-se uma ética religiosa de irmandade, ou seja, tornando-se a noção ideal de fraternidade. Tal ética de “associação dos vizinhos” tinha como preceitos elementares a distinção – “nosso grupo” e “grupo exterior” – (princípio do dualismo), além da máxima da reciprocidade: o que fizeres te farei ou te farei para que me faças o mesmo amanhã. Esses princípios significaram para a vida econômica a obrigação de prestar ajuda fraternal em caso de necessidade. Os ricos e nobres deviam emprestar sem cobrar juros para os não proprietários, conceder créditos, proporcionar hospitalidade e ajuda. Os homens não proprietários eram obrigados a prestar serviço a pedido de seus vizinhos e na propriedade do senhor sem remuneração, a não ser a de subsistência. Com os do grupo exterior, valia o regateio nas diversas relações comerciais e a escravização resultante de dívidas. Com os de dentro, valia a prática de uma caridade afetuosa. A religiosidade de congregação transferiu essa ética econômica de associação dos vizinhos para as relações entre os irmãos de fé; fazendo do modo das relações com os de dentro um modelo de fraternidade, próprio de religiões universais de salvação, um ideal direcionado tanto aos de dentro quanto aos de fora, universalista, até o auge do acosmismo do amor sem objeto. Mas, quanto mais a religião da fraternidade se aproximasse desse ideal, maior seria o choque com as ordens e valores deste mundo. Nas palavras do autor:

“Quanto mais imperativos surgiam da ética de reciprocidade entre os vizinhos mais racional se tornava a concepção da salvação, e mais era sublimada numa ética de finalidades absolutas. Externamente, tais mandamentos chegaram ao comunismo de uma fraternidade afetuosa; internamente, chegaram à atitude de *caritas*, ao amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem, e finalmente pelo inimigo.(...) A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores desse mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque” (Weber, 2002, p. 230-231).

Mostrando a tensão permanente entre religiões proféticas e redentoras com o mundo e suas ordens (suas diversas esferas) a caridade aparece como uma exigência cristã que não pode ser levada às últimas conseqüências enquanto prática. Pois a prática da caridade afetuosa prescrita pelo ideal da fraternidade, universalizado a partir da ética de associação dos vizinhos, entrava em conflito com a esfera familiar, econômica, política, erótica, tornando seu exercício uma custosa impossibilidade para o fiel. Para fugir dessas tensões, Weber analisa dois caminhos possíveis de resolução desse impasse: de um lado o misticismo¹⁹⁹⁰, e de outro, a ética puritana da vocação. Interessa para os fins dessa discussão, o caminho desbravado pelo protestantismo ascético, pois seu advento significou uma verdadeira reviravolta no próprio

¹⁹⁸⁹ A ética de associação dos vizinhos era própria de comunidades aldeãs, clãs, guildas, empresas marítimas, caças e expedições de guerra (Weber, 2002).

¹⁹⁹⁰ Weber nos mostra que o misticismo representava uma forma peculiar de fuga do mundo, uma “santa prostituição da alma”, que vê o próximo como aquele que cruza ocasionalmente o caminho do indivíduo e se nivelando em valor com ele apenas por seu pedido e necessidade, leva a uma entrega altruísta, de amor sem objeto, daquele que “dá a capa quando se pede a túnica”. (Ver Weber, 1991 e 2002).

ideal de caridade. E esse sentido novo de fraternidade parece ser justamente o tomado pela Igreja Católica e invertido pelo próprio protestantismo. O caminho da ética puritana postulava que o todo o trabalho era rotinizado neste mundo como sendo um serviço à vontade de Deus, limitando assim a prática da fraternidade ideal e dotando de coerência as restrições das ações caritativas. Explicando: A guerra dos protestantes não era contra a aquisição de riquezas, mas sim quanto ao modo de uso dos bens adquiridos, dos quais os homens se viam apenas como fiduciários do que lhes fora entregue por Deus. A posse de bens era condenável apenas no sentido de oferecer o risco do gozo da riqueza e conseqüente ócio, levando ao relaxamento quanto às “relações da carne” e ao desvio da vida de retidão. Como o trabalho e a prosperidade passaram, pelo ascetismo puritano, a serem formas de confirmação da graça de Deus, só poderiam ser ajudados aqueles que fossem inaptos para dedicarem-se a vida de diligência. Ou seja, o ideal de fraternidade que aparecia como prática aos de dentro e aos de fora no sentido de uma afetuosidade caritativa se projetava através da racionalização do trabalho numa caridade assistencialista voltada apenas para os incapacitados e inaptos ao exercício de atividades laborais - deficientes, órfãos, injustiçados.

A disciplina desse fiel através da rotinização racional do trabalho traduziu a prosperidade como manifestação da graça de Deus, limitando as ações fraternais a serem realizadas a apenas alguns e de modo racionalmente organizado. O desemprego dos incapacitados era visto como culpa deles mesmos, e a esmola, caso destinada a eles, seria uma violação do amor ao próximo. Assim, o sentido tradicional e anterior de *caritas* foi resignificado, antes mesmo de ser colocado na prática, e foi posto como que entre parênteses. Aparece desse modo em Weber:

“As tentativas místicas e intelectuais específicas de salvação frente a essas tensões (com o mundo) sucumbiram por fim ao domínio mundial da não-fraternidade (...). Em meio a uma cultura que é racionalmente organizada para uma vida vocacional de trabalho cotidiano, dificilmente haverá lugar para o cultivo da fraternidade acósmica, a menos que seja entre as camadas economicamente despreocupadas. Sob as condições técnicas e sociais da conduta racional, uma imitação da vida de Buda, Jesus ou São Francisco parece condenada por motivos exclusivamente externos” (Weber, 2002, p. 248).

O rumo da fraternidade na Igreja Católica, ao menos na prática do catolicismo romano, parece mesmo ter seguido esse caminho de restrição da caridade, aliado a uma concepção teológica distinta de sistematizar a ética das boas obras. Weber mostra que a fraternidade católica se baseava no “princípio de conta corrente”, em que cada ato de bondade ou de pecado aparecia e era avaliado separadamente, recebendo uma imputação positiva ou negativa. As ações eram calculadas em sua proporção de acordo com as intenções individuais, que não eram consideradas qualidades definitivas da personalizada pessoal, senão uma questão momentânea de “opinião”. Ou seja, a doação de esmolas pura e simples já significava um aumento nas chances de salvação do indivíduo desde que não pesasse sobre ele um fardo maior de ações negativas. Em contraste, sobre o protestantismo, pairava a “ética da convicção”. As obras sociais não podiam ser classificadas por meio de ações isoladas e desconexas. Elas eram sintoma da manifestação da personalidade ética de orientação racional e metódica de condução, eram realizadas pelos indivíduos como valores do “*habitus* global pessoal”. As obras de cada pessoa, dessa forma, passavam a ser meios de auto-aperfeiçoamento, apresentavam um sentido global de condução da vida e podiam inclusive variar de acordo com as diferentes máximas espirituais de comportamento que poderiam alterar conforme as circunstâncias. O *habitus global* era fruto da doação da graça divina ou poderia ser adquirido através de treinamento racional e metódico. A “ética da convicção”, portanto, desconhece esteriotipações rituais e ordens divinas sagradas em função de uma orientação significativa da vida, caracterizada por comportamentos adaptáveis, flexíveis.

Atestando a impossibilidade do desenvolvimento de uma fraternidade em seu sentido afetuoso, Weber mostra que as seitas protestantes na América do Norte, no início do século XX, apresentam um modo significativo de como a elasticidade do protestantismo cunhou uma prática fraterna direcionada apenas aos de dentro. O pertencimento a uma seita garantia a seus fiéis qualidades morais, além de crédito e ajuda de todos os modos no sentido de Lucas 6:35 (emprestem e não esperarem receber de volta o emprestado). Quando por motivos alheios à

vontade, o indivíduo se encontrava em apuros financeiros, as seitas batistas, metodistas ou semelhantes não permitiam que os credores fossem prejudicados, ajudando a reorganizar o negócio do fiel, pois consideravam seu direito o auxílio fraternal e a assistência sem ou com baixíssimos juros. Diferentemente da igreja, vista por Weber como uma corporação que organizava e administrava a graça e os dons religiosos, e cuja filiação era em princípio obrigatória, e que nada provava quanto às qualificações de seus membros, as seitas eram associações voluntárias, porém, daqueles que eram religiosa e moralmente qualificados. Era admitido aquele que por votação, depois de exame e comprovação ética se mostrasse dotado de virtudes. Essa associação estava longe de aceitar qualquer pessoa de braços abertos como aceitava a um igual, e longe também de oferecer aos de fora qualquer ajuda que se aproximasse à que era oferecida aos de dentro. A seita, além de regulamentar a participação na Ceia do Senhor, coagia seus fiéis a uma disciplina afetuosa muito rigorosa, diferentemente da Igreja Católica. Várias eram as vezes que se evitava relacionar com os não – irmãos. Entre os membros da seita predominava o princípio da fraternidade cristã original, mas de modo diferente das guildas da Idade Média, pois essas últimas conservavam uma política de subsistência e tradicionalismo, unindo membros de uma mesma ocupação e controlando seus padrões éticos. As seitas uniam os homens através da seleção e formação de companheiros eticamente qualificados, que controlavam a conduta no sentido exclusivamente da proibidade formal e do ascetismo metódico, e criavam um espaço de auxílio mútuo em casos de dificuldades.

A relação entre caridade e religião cristã (católica ou protestante) que parece à primeira vista soar como evidente é de fato complexa e distinta. A fraternidade como postulado ideal do cristianismo não pôde ser levada à prática por se chocar com os valores do mundo. Uma vez assim, o ascetismo protestante, entendendo a riqueza como atestação da graça de Deus, restringiu de modo organizado as ações de boas obras aos incapacitados a realizarem um trabalho. Mas essa caridade ritual que cultivava a mendicância por seu caráter exclusivamente assistencialista, parece ter sido abandonada pelo próprio protestantismo e assumida pela Igreja Católica, muito preocupada em garantir sua salvação¹⁹⁹¹ através de rotineiras práticas de boas obras. O protestantismo, carregado do emblema da “ética da convicção”, crendo na relevância de cultivar um “habitus pessoal global” insistiu na manutenção da integridade e retidão de seus fiéis, trazendo a prática fraternal ao exercício para com os de dentro, como mostram os casos das seitas protestantes dos EUA.

No mesmo sentido da perspectiva apresentada por Max Weber, Jonh Burdick, no livro *Procurando Deus no Brasil*, mostra que a visão tradicional da caridade católica aparece como um dever fundamental do cristão em doar aos menos favorecidos suprimentos/ bens em troca de receberem benefícios religiosos, corroborando, assim para a manutenção da apatia e da passividade dos pobres. Mas, observando como a caridade foi gerida pelo catolicismo no século XX, é possível perceber as transformações que essa prática vem sofrendo e ainda outras nuances no que tange aos rumos distintos e multivariados que o catolicismo e o protestantismo seguiram no sentido da sistematização das obras sociais. A partir do Concílio Vaticano II (década de 60) a caridade fora endossada como uma prática que não fazia distinção de pessoas, uma forma de dádiva gratuita que não esperava recompensas. Mas de algum modo, essa concepção estava carregada do ideal de vivenciar uma sociedade hierárquica moldada em formato pré-capitalista. Essa posição de enfrentamento da ordem social econômica vigente se flexibiliza na Igreja Católica quando um movimento secular - o Movimento Trabalhista Socialista - cresce na Europa e seu cunho esquerdista alcança alguns progressos contra a exploração capitalista, sem sequer apresentar vinculação religiosa. Na França, por exemplo, conseqüentemente, aparece um “catolicismo social” de esquerda que criticava os excessos do capitalismo sem contudo propor sua subversão. Essa

¹⁹⁹¹ Essa preocupação com a garantia da salvação se refere à motivação das ações sociais enraizadas ao princípio de “conta corrente” – contabilidade que segundo Weber era própria da concepção popular do judaísmo, do catolicismo romano e de religiões orientais.

vertente do catolicismo francês influenciou em muito também a Igreja Católica latino-americana, fortalecendo a diretriz da Teologia da Libertação. Invertendo a visão tradicional de exercício da caridade católica, essa nova perspectiva teológica concentrada nas pastorais e nas CEBs apoiava e conscientizava os pobres no sentido de os prepararem para, através da redescoberta do espírito comunitário, reivindicarem seus direitos sociais, para que superassem o medo, enfrentando a violência e a injustiça institucionalizada. Isso implicou numa mudança na perspectiva da caridade da Igreja, que vendo no encontro com o pobre uma forma nova de experiência com Deus, passou a oferecer uma resposta frente à desigualdade social, mas no sentido de exigir do poder público soluções para os problemas cotidianos dos pobres. Assim, acabar por deslocar a tarefa de lidar com as questões sociais da Igreja para o Estado. De acordo com essa perspectiva, a esmola passou a ser considerada um gesto humilhante e desnecessário, uma vez que é motivada por uma “emoção carismática” que gera uma ação apenas momentânea, com baixa efetividade¹⁹⁹². A Teologia da Libertação, porém, não suplantou a forma assistencialista tradicional de caridade da Igreja Católica, mas trouxe uma alternativa de ação social voltada à discussão e à militância, com vistas a obter políticas governamentais que viessem a favorecer os excluídos, delimitando claramente o espaço da ação pastoral da Igreja e as dimensões da responsabilidade do Estado.

A Igreja Católica conservou e mantém em seu interior diferentes concepções de práticas de caridade religiosamente motivadas, ações que são por vezes antagônicas, mas ainda assim, que quase nunca se confrontam no âmbito da instituição (Landim, p. 91). Surgem então, paralelas às antigas atitudes de caridade, novas práticas que se misturam com as tradicionais, de um lado os Movimentos de Educação de Base e Movimentos da Juventude (obras novas), e de outro, os antigos Apostolados de Oração e os Congregados Marianos. Na década de 90, o Estado se torna _ através de iniciativas de políticas públicas para a construção de uma sociedade civil _ explicitamente responsável pelo enfrentamento da pobreza. Tais funções de assistência, outrora promovidas pela Igreja Católica, acabam posteriormente por serem repassadas a ela. Enfim, no cenário atual, o que aparece na organização da caridade católica, portanto, são: práticas ora assistencialistas por si só, que não intuem alterar as condições que originam a marginalidade dos indivíduos assistidos; práticas motivadas pela Teologia da Libertação, que tentam promover a “emancipação” do indivíduo das circunstâncias de pobreza e desigualdade, por meio da instrução deste e avaliação de suas necessidades “reais”; e também, de modo mais recente, práticas que ao invés de estimularem melhores condições de vida, implicam numa convivência de reciprocidade que objetiva diminuir a eclosão de problemas sociais, além da organização de espaços de agregação social que intuem uma re-socialização e integração do indivíduo, comunicação de valores e noções de cidadania¹⁹⁹³. Em suma, o modo “típico” de fazer caridade na Igreja Católica está se atualizando ao longo da inserção de práticas novas (não implicando a exclusão das antigas) e da convivência dessa diversidade que não gera uma ruptura no modo de exercício dessa fraternidade.

A concepção de caridade católica sofreu transformações ao longo do tempo, assim como o cristianismo protestante também alterou suas práticas de ações misericordiosas. Enquanto as seitas americanas se organizavam em torno de praticarem assistência apenas aos membros do próprio grupo, as igrejas evangélicas, de modo geral, não abandonaram ao longo dos anos a alternativa de exercitarem as boas obras em seu caráter exclusivamente assistencial, no sentido de levar aos pobres os alimentos e mensagens do evangelho. Apesar de os missionários norte-americanos e europeus se recusarem a praticar as benesses no modo da fraternidade católica, a distribuição de sopas, visitas hospitalares e ajuda aos pobres e órfãos nunca estiveram ausentes na vivência do

¹⁹⁹² Os membros do movimento que se reconhece como “Litúrgico” têm maior afinidade com a corrente da Teologia da Libertação se comparado com o Movimento carismático, uma vez que considera esse último como propulsor de ações assistencialistas fracas, oriundas de indivíduos pouco envolvidos com os ensinamentos e reflexões teológicas da Igreja, que se desanimam rapidamente uma vez que passa a emoção promovida pelos momentos de culto musicais.

¹⁹⁹³ (Landim, op.cit.)

protestantismo¹⁹⁹⁴. O marco das transformações da caridade protestante no século XX foi o Pacto de Lausanne, congresso realizado na Suíça em 1974, onde foi criado o comitê mundial das igrejas evangélicas (CMI), que ajudou a difundir a idéia de que a igreja era responsável não apenas pela propagação do evangelho, mas também por fomentar o envolvimento das instituições com agentes transformadores da sociedade. Ficou estabelecido a partir daí, e assim, a igreja evangélica viu entrar em evidência além das visitas, sopas e distribuição de cestas básicas, as iniciativas profissionalizantes, de promoção de bem-estar, que intuía retirar os pobres da situação miserável à qual estavam submetidos; na expectativa de salvarem “todos os homens” e o “homem como um todo” (Missão Integral da igreja), enfatizando não apenas o relacionamento vertical do fiel para com Deus como também a horizontalidade do amor ao próximo. Apesar de ser possível pontuar algumas grandes campanhas fomentadas pelos evangélicos, tais como no Brasil a criação da “Fábrica de Esperança” e da Campanha “Rio Desarme-se”, na prática, entretanto, tal obrigação moral de fraternidade para com os necessitados se caracterizava, de modo geral, como assistencialismo regular por vezes proselitista. Poucas determinações a que se propuseram os evangélicos _ que intuía alterar de modo significativo as condições miseráveis de vida dos desfavorecidos em prol da cidadania _ foram levadas à prática do dia a dia.

Os espíritas, por outro lado, desde sua chegada ao Brasil em torno da década de 1860, fomentaram práticas fraternas visando o progresso espiritual¹⁹⁹⁵. Tais práticas embasadas em ideais de evolução do espírito humano visava acumular recompensas para a trajetória das diversas encarnações. Doando bens materiais e dinheiro para instituições filantrópicas, esperam aliviar o sofrimento e a dor das pessoas, tornando o mundo melhor e menos imperfeito. Para participar da assistência que eles oferecem não é preciso ser um espírita praticante, é necessário apenas cumprir metas que demonstrem seu interesse no recebimento da ajuda e na promoção social. Apesar de os espíritas não usarem intencionalmente da caridade como um mecanismo de inserção e legitimação de sua prática, o efeito conseqüente de seu ideal assistencialista foi resumido por Montero: “No entanto, ao propagar suas atividades de assistência aos necessitados em “gabinetes clínicos”, os espíritas desafiaram um dos pilares da ordem pública urbana: o controle da saúde pública mediante o cerceamento do exercício ilegal da medicina. Ao examinar casos de denúncias nesse sentido julgados nos tribunais, o autor (Giumbelli) aponta que se travou um debate em torno das formas legítimas e ilegítimas de praticar o espiritismo cujo fulcro era a oposição entre religião e magia (espiritismo como doutrina e como curandeirismo), substrato da distinção entre crença e exploração da credulidade pública. A descriminalização da mediunidade e das práticas curativas a ela associadas será resultante de um processo de transformação do espiritismo em uma forma de culto religioso” (Montero, 2006).

A partir desse breve panorama histórico, abri-se a discussão: Que tipo de caridade realiza uma igreja “evangélica” que tem seu aparecimento e consolidação já num cenário de pluralismo religioso? Seria um retorno ao antigo modo de organização das seitas protestantes americanas do início do século XX? Ou se trata de uma forma nova de exercício da fraternidade que aponta para outra fase da sistematização das boas obras? A Igreja Universal, analisada no período de campo, teria um modelo caritativo correspondente com sua organização empresarial e burocratizada ou estaria apontando para um tipo novo de caridade? Eis a questão.

Uma caridade amadora

¹⁹⁹⁴ Ao expor como as seitas americanas rompem essa prática de caridade não fica totalmente claro se o autor considera a passagem da caridade restritiva, típica do protestantismo acético, para a caridade das seitas como definitiva. É possível perceber, no entanto, que a ação social assistencialista nunca esteve completamente banida do meio protestante.

¹⁹⁹⁵ As anotações que esse trabalho apresenta sobre espiritismo estão baseadas nos trabalhos de: Camurça, 2001 e Novaes, Hábitos de doar; ambos pautados nas concepções de Emerson Giumbelli.

As obras sociais que têm sido realizadas pela Igreja Universal, contrariando talvez as comuns expectativas de que tal igreja, por seu proselitismo de massa agente e refém das tentativas aventureiras de um mercado religioso competitivo, teria abandonado as práticas das boas obras cristãs ou as usaria de modo a angariar ainda mais adeptos para seu reinado. A IURD realiza uma caridade diferenciada. Sua prática social está evidente nos projetos por ela geridos, como o de educação (Projeto Jovem Nota 10) e na manutenção de uma fazenda, chamada de Nova Canaã, responsável pela subsistência de dezenas de famílias carentes. Não se pretende, contudo, duplicar a imagem que a própria Universal criou e sustenta a despeito de seu trabalho assistencialista, pois, apesar da existência de auxílio aos vulneráveis, tais iniciativas não são modelos que se reproduzem nos demais estados brasileiros ou países em que a IURD se desenvolve.

Está aí uma das peculiaridades de sua caridade: tangencialmente às várias formações imputadas pela Universal, as obras sociais correm à larga livremente, são organizadas de forma autônoma por cada pastor responsável por coordenar a prática fraternal da região a que é responsável. Embora auxilie alguns pobres em suas necessidades, o assistencialismo Universal é atípico e não corresponde com os já vistos rumos que o catolicismo e o protestantismo _ como alternativas de fé e estilo de vida _ seguiram ao longo de séculos de existência. Raramente acontecem atividades como a de distribuição de sopas e agasalhos e as formas mais comuns de assistencialismo emergencial não são um padrão dessa caridade. Apenas quando os coordenadores dos trabalhos assistencialistas recebem uma quantidade de doações significativas (como de cestas básicas, por exemplo) que não são mais comportadas no espaço por eles utilizado para a prática das boas obras é que e apenas exclusivamente por demanda, eles organizam atividades para distribuição desses artigos. Precursora de um exercício fraterno direcionado a poucos indivíduos, sendo todos eles membros da Igreja, a assistência vivenciada representa a competição existente entre os fiéis voluntários na busca por reconhecimento, ascensão hierárquica, disputa de espaço e status. Esse modo peculiar de praticar uma das virtudes teológicas de maior relevância para o cristianismo exige ainda do fiel necessitado um “atestado de probidade”, um modo de garantir que ele é dotado de interesses genuínos comprovados por sua idoneidade e confirmados pela frequência nas ocasiões de assistência (o que acaba, nesse sentido, aproximando essa caridade dos modelos institucionalizados para-eclesiásticos).

No processo de expansão da Universal, principalmente nos países africanos, a ação social é apenas um apêndice à evangelização, um modo de auxiliar os missionários no trabalho de conversão de pessoas, corroborando também para a geração de uma boa imagem da Igreja para os de fora, uma vez que essa é uma denominação tipicamente brasileira. A caridade Universal, apesar de não se caracterizar por constituir um padrão que organize as atividades sociais nas diversas localidades em que essa denominação se desenvolve, funciona como um mecanismo de ascensão muito bem definido e compreendido pelos agentes envolvidos nas atividades engendradas, de tal modo que o trânsito dos voluntários nos diversos grupos que constituem cada ministério eclesiástico perfaz um caminho não aparente, mas por todos conhecido e que me foi de duro entendimento durante o período do campo realizado. Diversos colaboradores circulam entre grupos e ocupam funções cujas atribuições não são propriamente de uma posição específica. Nessa profusão de significados a serem pensados, mais uma consideração: as ajudas oferecidas são divulgadas na medida em que diminui a demanda pelos cursos ofertados ou ainda quando aparecem grandes doações de parceiros da Igreja. Não existem, ao menos em Minas Gerais, projetos bem-definidos, consolidados ou que correspondam ao tipo de atividade desenvolvida no eixo Rio de Janeiro – São Paulo. A caridade da IURD seria uma “perna manca” em seu sistema bem ajustado, uma voz rouca de seu proselitista massante.

Um assistencialismo particularista

A relação que os Universais estabelecem entre si lembra um pouco a das seitas protestantes observadas por Weber nos Estados Unidos. É exigido como ingresso, tanto nas seitas norte-

americanas quanto nas atividades desenvolvidas pela “Casa Rosa” uma espécie de comprovação ética, de conduta moral por meio do qual o indivíduo é selecionado. Essa típica aprovação que foi vislumbrada pelo autor a despeito dos protestantes do início do século XX e pode ser resumida no excerto seguinte:

“O decisivo é que se seja admitido como membro através de “votação”, depois de um *exame* e uma *comprovação* ética no sentido das virtudes que estão a prêmio para o ascetismo (...). E isso significava principalmente na vida econômica, um *crédito* garantido” (Weber, 2002, p. 215, 216).

Para a filiação de um indivíduo em uma das seitas protestantes era necessário que houvesse um exame minucioso a despeito da conduta dessa pessoa. Uma vez aprovado e admitido, o membro garantia um certificado de qualificação de sua moral, um reconhecimento que validava referências positivas e permitiam a ele que ascendesse socialmente na vida econômica. Aquele que enfrentasse uma dificuldade financeira não causada diretamente por si mesmo tinha o direito, por fazer parte de uma seita, de reivindicar assistência fraterna de nenhum ou com baixíssimos juros. Esse modo de organização social não implicava em uma tentativa de engendrar uma política de subsistência, ao contrário, o sucesso financeiro de membros era a comprovação da idoneidade pessoal e atraía ainda mais destaque para essa forma específica de fraternidade. Na IURD, existe uma similaridade na exigência de comprovação da conduta dos possíveis recebedores da assistência: é preciso abraçar o Universal como um modo de ser. Trata-se de demonstrar os “bons antecedentes” que fazem com que aquela pessoa necessitada vá realmente usufruir de modo legítimo da caridade recebida. Como a ajuda é para poucos, aqueles que ingressam nos cursos fornecidos pelo AGC ou que usufruem dos trabalhos de encaminhamento, auxílio jurídico e de saúde, devem comprovar sua retidão e se mostrar “dignos” de receber os benefícios concedidos.

A primeira exigência diz respeito à indicação. Procurar a “Casa Rosa” por livre vontade não é algo bem visto, ademais, as informações sobre ela e quanto às frentes de caridade desenvolvidas pela Igreja, são pouco divulgadas até mesmo entre os próprios membros. Ser apresentando por alguém a um dos coordenadores dos projetos sociais é fundamental e condiciona o modo como o promitente recebedor irá ser atendido pelos demais voluntários. As formas mais comuns de indicação são via obreiros, que ou ao ouvir as queixas de alguns fiéis ou por conhecer um freqüente à Igreja que se encaixe no perfil dos benefícios ofertados que ainda apresentem vagas disponíveis, orienta a procura pela “Casa Rosa” a fim de que o indicado possa preencher sua ficha de cadastro e participar das atividades. Outro modo de indicação coincide em parte com o primeiro. Quando as vagas não são preenchidas da maneira citada, os coordenadores dos cursos são motivados a divulgar a oferta ainda restante ou a convidar diretamente pessoas com as quais se relacionem nos cultos semanais para que visitem o projeto social da Igreja e se inscreverem nos cursos. Coincide com o primeiro modo de indicação porque muitos voluntários e coordenadores que encabeçam os projetos são obreiros participantes das reuniões e que mantém contato direto com as pessoas que participam dos cultos e campanhas. Alguns deles ainda fazem parte do grupo de evangelização, por meio do qual aqueles que estão de fora da Igreja podem acessar os amplos sociais oferecidos pela IURD. Eis uma pequena abertura existente aos de fora.

Quando obreiros ou evangelistas distribuem jornais e proclamam as mensagens de milagres e libertação, convidam os ouvintes a comparecer aos cultos e participar dos propósitos e vigílias. O proselitismo em favelas e comunidades carentes freqüentemente é aliado a um cadastramento das famílias miseráveis e de suas necessidades. Quinzenalmente essas famílias são convidadas para o culto dominical com o bispo e o transporte em ônibus particular é oferecido pela Igreja. Através desse registro algumas pessoas são informadas sobre como o AGC/MG pode contribuir para sanar suas precisões dentro da gama de possibilidades que se oferecem. Mas a ajuda em forma de alimentos é esporádica, a maior parte do subsídio é via assessoria jurídica a fim de dirimir problemas com familiares e vizinhos, e no fornecimento de orientação espiritual e social

(como conseguir consulta médica gratuita, aonde levar currículo para arrumar um trabalho, entre outros).

Ainda é preciso para garantir o recebimento dos “socorros” prestados que o indivíduo aceite de modo efetivo fazer parte daquele universo. Aceite, goste, queira, seja lá como for. Assemelhando-se às exigências que os membros da seita faziam aos aspirantes ao ingresso verificando sua probidade, na IURD os carentes devem ser rigorosos com seu sentimento de pertença, pois são freqüentemente avaliados e controlados com rigor. A Igreja parece grande demais para exercer um controle qualitativo quanto à assiduidade dos fiéis nos cultos e campanhas, mas de fato não o é. Não pelo tamanho dela em si, mas pelo modo como o fiel vai aos poucos internalizando e subjetivando o “jeito de ser universal”. Os fiéis são chamados a “pegar firme”, sendo assíduos ao menos nas reuniões de quarta e de domingo, que são consideradas as mais importantes. O não comparecimento a essas reuniões é uma das vias mais relevantes de desqualificação pessoal, pois reforça a fraqueza e a desobediência do indivíduo; fatores que são responsáveis pela possível falha no processo de libertação ao qual todos devem estar constantemente ligados sejam como recebedores da benção de Deus sejam como veículos dessas virtudes. Mas pertencer a IURD é muito mais do que apenas comparecer eventualmente às reuniões abertas a todos. Implica em um envolvimento contínuo do membro nas inúmeras atividades da Igreja, relação essa que se estende aos momentos em que não se está nos cultos, quer se esteja no trabalho, em casa ou no lazer.

Os membros da Universal não são apenas freqüentadores de cultos participantes de um ritual que possibilita harmonizar com as divindades diversas, como pensam muitos leigos e até mesmo certos estudiosos. Freqüentar os cultos exige deles um esforço muito distinto se os compararmos com fiéis de outras vertentes. Robustez traduzida no número intenso de reuniões que faz com que muitos freqüentem a Igreja mais de uma vez ao dia. Eles participam dos cultos específicos, como o dos empresários, o da família e a “sessão descarrego”, pois um não substitui o outro. Pagam o dízimo, doam ofertas polpudas, colocam seu nome no óleo, passam pelo altar, recebem orações, participam de clamores, são ungidos, ensinados e têm como tarefa rotineira o envolvimento nas múltiplas campanhas e vigílias promovidas pela Igreja. Com o cotidiano solapado pela rotina eclesiástica de modo que lhes resta pouco ou quase nenhum tempo para desenvolver relações fora desse ciclo, eles aprendem os discursos e a linguagem própria a um Universal, estudam a bíblia dentro do viés das orientações recebidas, fazem jejuns, se abstêm de inúmeras comidas, gostos e práticas, como modos de se sacrificar para Deus. As reuniões provocam nas pessoas reações que não se limitam aos espaços do culto. As campanhas, propósitos e vigílias não incitam no fiel apenas a doação monetária. Não se pretende, contudo, deslocar as ofertas de dinheiro e bens do centro do discurso Iurdiano, ao contrário, é justamente essa relação de “tomar posse”, regada da confissão positiva da prosperidade, que invade o freqüentador de culto e o muni de armas contra o diabo, contra as derrotas da vida e a favor de se integrar e se entregar ao Deus que tudo pode. Assim, o fiel compactua com esse Deus e passa a falar a língua dessa nova tribo. A conversão a essa religiosidade muda completamente o eixo da vida daqueles fiéis centrando-os na IURD em um sentido diferente do “primeiro amor” vivenciado por outros evangélicos, pois está implícito na conversão de protestantes históricos e de alguns pentecostais que as primeiras vivências na fé sejam intensas e venham a se diluir ao longo do “amadurecimento espiritual” cotidiano.

Considerações finais: mais que comprovar sua idoneidade é preciso se doar

O funcionamento de caridade da Igreja Universal tem uma faceta distinta. Os agentes sociais vão à busca de assistir os necessitados de modo a fazê-los reinserir na lógica Iurdiana do participar de cultos e realizar as devidas “oferendas”. Geralmente outros núcleos assistencialistas não se comportam de modo intransigente, pois uma vez que o pobre não quer receber o auxílio, não faltam outros para se beneficiar. Mas na Igreja Universal o rumo é de uma fraternidade que

reclama o fiel/necessitado para si; esse é talvez o mais alto custo de receber aquilo que é doado, porque consiste _ mesmo que a *posteriori* _ na obrigação de retribuir, tendo a si mesmo como objeto daquilo que virá a ser doado, reforçando dessa forma, alto grau de pertença e identidade dos indivíduos para com a instituição na qual congregam.

Segundo Renata Apgaua¹⁹⁹⁶, o “sacrifício Universal” provoca um mal-estar social considerável. Para a autora, ele se assemelha às exigências do racionalismo econômico atual, mas se caracteriza por algo único: a necessidade da dádiva para conservar e impedir a desintegração do social, não apenas cooperando, mas como o meio de comunhão com Deus e com o outro, do estabelecimento de uma aliança evidente na “efervescência” que a oferta pura provoca. O sacrifício do dinheiro à divindade da sociedade de mercado propicia um prazer instantâneo, é o meio através do qual se estabelece a ligação entre o sagrado e o profano, significando tanto o “excremento do Diabo” quanto o “suspiro de Deus”, sumo mediador entre o “dono de todas as coisas” e o fiel que faz prova Dele por meio da fé. Esse relacionamento, contudo, faz com que os membros da IURD permaneçam na posição que ocupam na estrutura social de classe, pois parece servir senão para legitimar o uso de riquezas por aqueles que já a possuem e incentivar o pobre a arriscar-se num tipo religioso de investimento¹⁹⁹⁷.

Remetendo à continuidade do sacrifício pensado por Lévi-Strauss quanto à possibilidade de substituição da coisa prescrita, a autora salienta quanto ao fiel que:

“Ele crê que deve dar uma quantia que, de uma forma ou de outra, fará falta, pois, caso contrário, não seria um sacrifício. Ele deve dar um pedaço de si, seu suor, seu sangue. **E o que representa o dinheiro senão isto, na medida em que ele é resultado do trabalho diário? O que está em jogo, portanto, é o desprendimento do fiel**, a sua possibilidade de colocar Deus acima de tudo. É impossível pensar a dádiva sem a idéia de desafio, de risco, de aposta. Aposta-se na dádiva, lança-se o desafio interessada e desinteressadamente e, numa atmosfera de mistério, surpresa e incerteza, aguarda-se o contra-dom, para, assim, recomeçar o ciclo (Apgaua, 1999, p. 104, *grifo acrescentado*).

Estende-se a noção de sacrifício monetário para o sacrifício da disponibilidade que eleva o fiel a outro patamar, provocando assim, uma descontinuidade dele frente à massa. Porém, se os sacrifícios do dinheiro e a restituição de Deus não são suficientes para fazer o fiel transitar na estrutura social de classe, o mesmo não ocorre quanto ao deslocamento entre as posições eclesíásticas existentes na Igreja. O reforço à identidade Universal, a saturação dos contatos entre os membros e o trânsito dentro da estrutura eclesíastica justifica todo o esforço do fiel em doar não só aquilo que sobra como principalmente o que lhe faz falta. Os gastos com o que é sacrificado _ e também o tempo e o esforço devotado às obras sociais _ não é improdutivo, ao contrário, produz além da comunhão e da aliança um combustível que permite o fiel se tornar um líder que irá instruir os demais membros nas diversas rotinas da Igreja.

Se a caridade ao longo dos anos de configuração do campo religioso de matriz cristã no Brasil pôde ser lida por estudiosos como um instrumento de legitimação no campo competitivo _ como na busca por manutenção da hegemonia, produção de boa imagem da instituição religiosa, postulação da instituição como alternativa religiosa, proselitismo _ a IURD aponta outra direção. Aos que já são líderes, a caridade pode ser um excelente e eficaz mecanismo de obter

¹⁹⁹⁶ Apgaua, Renata. A dádiva Universal: reflexões em um debate ficcional. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, dissertação de mestrado, 1999.

¹⁹⁹⁷ Essa justificativa aparece para a autora na visão de José Rubens Lima Jardimino. Para ela, os fiéis apostam sim numa espécie de sociedade para com Deus, mas que não pode ser reduzida a um “momento de mercado”, pois o que baseia a troca não são os princípios da economia que apontam para o acúmulo de riquezas e bens, mas sim a comunhão, o contato e os laços entre os indivíduos (Apgaua, Op. cit., p. 99-102). A opinião que se tem a respeito disso considera conjuntamente e a impossibilidade da redução, mas acredita que juntamente com a dimensão da dádiva (que seria a mais relevante em termos de coesão social) a possibilidade de o fiel realizar tais sacrifícios também pensando conscientemente no usufruir dos bens materiais, escolhendo a IURD como uma alternativa no mercado religioso, sem ver nisso incongruência inconciliável.

reconhecimento de seu envolvimento com a IURD e fazer desse membro já relativamente experiente um futuro pastor ou até mesmo um bispo (grau mais alto que a que se pretende chegar). Mas se de algum modo a prática fraterna pode funcionar como um elemento a mais no processo rotineiro de diferenciação entre os fiéis, pode também servir de reduto para líderes menos carismáticos e, ao que tudo indica cuja arrecadação nos púlpitos não é significativa. Portanto, se a caridade para o fiel necessitado é vista como uma modalidade através da qual é possível e exigida a comprovação de sua moral e retidão, para o voluntário relativamente mais bem favorecido e cujo interesse se dê no engajamento e destaque na Igreja ela é um acesso a posições de grande concorrência; para os pastores, contudo, é uma válvula de escape. Para todos, porém, é a forma de inserção na complexa rede Universal em que a busca por um papel é fundamental para a continuidade desse exercício religioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIAZZI, Alberto. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- APGAUA, Renata. A dádiva Universal: reflexões em um debate ficcional. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, dissertação de mestrado, 1999.
- CAMURÇA, Marcelo. “Fora da caridade não há religião. Breve história da competição religiosa entre catolicismo e espiritismo kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. Revista Locu. Juiz de Fora, vol 7, n. 1, 2001.
- CARDOSO, A.A., LEITE, Cláudio A. C. e NOGUEIRA, Rita F.A. “Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência e participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas”. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, 3: p. 86-99, 2002.
- EMERSON, R. M, Rachel I. FRETZ e Linda L. SHAW. Writing Ethnographic Fieldnotes. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- FEATHERSTONE, Mike. Cultura de consumo e pós-modernismo. SP: Studio Nobel, 1995.
- MACHADO, Maria das D. C. “Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”. Revistas de Estudos Feministas. Florianópolis, 13, 2: p. 387-396, maio-agosto de 2005.
- _____. Maria das Dores Campos. Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS, 1996.
- MARIANO, Ricardo. “Efeitos de secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais”. Civitas. Porto Alegre, 3, 1: p. 111-125, junho de 2003.
- _____. Ricardo. “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. Estudos Avançados. São Paulo, 18, 52: p. 121-138, setembro de 2004.
- _____. Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Loyola: SP, 2005.
- _____. Ricardo. “O futuro não será protestante”. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, 1,1, p. 89-114, setembro de 1999.
- MONTERO, P. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. Novos Estudos. SP, 74, março de 2006.
- ORBUCH Terri. “People’s Accounts Count,” Annual Review of Sociology, 1997.
- ORTIZ, Renato. “Anotações sobre religião e globalização”. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, 16, 47, p. 59-74, outubro de 2001.
- PEREZ, Léa; OLIVEIRA, Luciana de; APGAUA, Renata. Reflexões em um debate ficcional: efervescência religiosa e reconfigurações societárias _ nódulos de dádiva na sociedade brasileira contemporânea, 2000.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye Brasil_ o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. Estudos Avançados. São Paulo, 18, 52, p. 17-28, agosto de 2004.
- _____, Antônio Flávio. “Religião como solvente_ uma aula”. Novos Estudos. SP, 75, julho de 2006.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 2004.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. ““De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação”. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2001.
- VATTIMO, Gianni. Acreditar em Acreditar. Lisboa: Relógio D’ Água Editores, 1998.
- _____. Depois da Cristandade. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- VELHO, Otávio. “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?” Religião e sociedade. Rio de Janeiro, 19 (1): 9-17, 1998.
- _____. Besta-Fera: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 1995.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Ed. Martin Claret: SP, 2004.
- _____. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Ed. UNB Brasília 1991
- _____. Ensaios de sociologia. LTC Editora: Rio de Janeiro, 2002.

Apreciações sobre religiosidade e formas alternativas de experienciar o sagrado

Eline de O. Campos* ; Maria C. Pontes* ; Eunice Simões Lins Gomes*

RESUMO - No momento atual conjectura-se a respeito do aparecimento de formas híbridas de religião/religiosidade, de ressignificação de antigas tradições e de formas de experienciar o sagrado que ultrapassam o âmbito dos lugares consagrados. Através de uma metodologia de caráter exploratório a pesquisa realizada delimitou dois fenômenos para serem analisados. O primeiro é o Yoga, terapia integrativa procurada em sua maioria por um público adulto. No outro extremo estão os jogos de RPG, procurados por um público constituído em grande parte por adolescentes e jovens adultos. Verificou-se que ambas as manifestações, mesmo que aparentemente não possuam pontos em comum, possibilitam durante suas práticas, o desligamento momentâneo da realidade e sensações de pertencimento a uma supra-realidade ou de união com divindades inerentes aos cultos e rituais religiosos.

Palavras-chave: Fenômeno Religioso. Experiência do Sagrado. Yoga. Roleplaying Games

1 Religiosidade e Experiência do Sagrado na Pós-Modernidade

Como, na atualidade, as formas de se ligar ao transcendente são inúmeras, torna-se até mesmo difícil catalogar os deslocamentos e novas expressões de religiosidade. Dessa forma faz-se necessário a delimitação do fenômeno a ser estudado. Essa delimitação se deu através de uma pesquisa descritiva com análise qualitativa que estabeleceu dois elementos a serem analisados: o Yoga e os Jogos de Roleplaying Games (RPG)¹⁹⁹⁸.

As pesquisadoras detectaram inicialmente que, embora os fenômenos à primeira vista não tenham nenhuma ligação é possível identificar alguns pontos em comum como, por exemplo, sensações de relação com o sagrado em comum.

Partindo desse princípio, se procurou traçar possíveis paralelos com ao fenômeno religioso, pois as referidas impressões e percepções são também inerentes aos cultos e rituais do campo do religioso. Verificou-se posteriormente, que entre seus respectivos trabalhos existia uma relação, que era a observação de formas alternativas de experienciar o sagrado na pós-modernidade.

No período histórico em andamento, conjectura-se a respeito do aparecimento de formas híbridas de religião/religiosidade, de ressignificação de antigas tradições e de formas de experienciar o sagrado que ultrapassam o âmbito dos lugares consagrados. A pesquisa direcionou-se dessa forma, para essas experiências do sagrado que acontecem fora desses ambientes.

Esses deslocamentos se devem em parte, à “crise da razão moderna [que] abre caminho para novas formas de experiência do sagrado” (CALIMAN, 1998, p. 7). Essa crise foi causada por uma crescente fragmentação do campo religioso como também pela sua desinstitucionalização. Novos movimentos religiosos e/ou várias formas de religiosidades surgiram nesse momento histórico particular.

Nesse cenário, pode-se divisar além do “refluxo contínuo das religiões constituídas [...] uma sensibilidade crescente para a pluralidade de visões de mundo e a “bricolagem” [...] onde “vive-se um momento novo de amplo deslocamento de fronteiras e pluralização do campo religioso. (TEIXEIRA, 2000, s/p).

* Universidade Federal da Paraíba – PPGCR; Mestranda em Ciências das Religiões

* Universidade Federal da Paraíba – PPGCR; Mestranda em Ciências das Religiões

* Universidade Federal da Paraíba – PPGCR; Orientadora

¹⁹⁹⁸ Jogo um jogo de produzir ficção que utiliza a capacidade de imaginação e de interpretação dos participantes para produzir narrativas lúdicas, fazendo parte da categoria dos jogos de percurso e possuindo regras estruturantes, mas negociáveis.

Na ânsia de proverem sua existência os seres humanos produzem simultaneamente não só sua história, conhecimento, estrutura social e política, mas também formas de perceber e se inserirem no mundo. E é a própria história que vai demonstrar, que “os aspectos dominantes da vida social saturam-se e cedem lugar a outros.” (MAFFESOLI, 2005, p. 69).

Segundo Sanchez (2005), a época presente se expressa através da transitoriedade e ruptura de antigos padrões comportamentais, dentre eles o comportamento religioso. Essa percepção é complementada por Maffesoli (1998) quando diz que na pós-modernidade há uma inegável religiosidade cuja força de união é cotidiana, vivida no aqui e no agora, e encontra sua expressão em uma espécie de transcendência imanente de coloração fortemente hedonista.

É possível observar que mesmo nos ciclos religiosos, a busca pela transcendência tem caráter individual, visando uma satisfação imediata. O resultado dessa mudança comportamental é uma dissolução dos antigos monopólios religiosos, uma releitura do fenômeno religioso e uma reconstrução a partir de suas fragmentações.

Esse processo, embora tenha sido visível na pós-modernidade, teve seu início no período precedente – a modernidade – onde se verificou o surgimento de formas variadas de expressões de religiosidade, tempo em que “as várias esferas sociais ganham legalidade própria e passam a atuar independentemente.” (SANCHEZ, 2005, p. 30). O campo religioso atual se configura por um pluralismo resultante dessa diversidade de visões sobre a religiosidade e as formas de experienciar o sagrado.

Nesse sentido, analisar, de forma sucinta, algumas das expressões representativas desse contexto através de práticas que compõe esse universo, a exemplo do Yoga e dos Jogos, se presta para evidenciar no contexto atual um panorama de novas formas dessa experiência do sagrado, onde os indivíduos buscam por meio delas, um sentido para a realidade de que participam. Esse processo passa pela formação de laços, que se estabelecem através de práticas realizadas entre os participantes dos grupos, que se transformam em representações coletivas e dão significado a suas existências.

2 O Yoga e a Pluralidade de Experiências Religiosas na Pós-Modernidade

A prática do Yoga, trazida para o ocidente junto com as filosofias orientais, foi resultado do processo que ficou conhecido como orientalização do ocidente e que enfatiza, dentre outros valores, o auto-desenvolvimento. Constituindo-se numa terapia integrativa que facilita o acesso a estados alterados de consciência favorece a produção de fenômenos ligados a religiosidade.

Na atualidade, “o reaparecimento, o reemergir – mais do que a volta – do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em formas distintas aparecendo após o “banimento” ensaiado pela secularização” dentre eles a prática milenar do Yoga, “denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa.” (BINGEMER, 1998, p. 80).

Nesse contexto o Yoga expande-se e ressurgiu em diversas culturas como um complemento estrutural para praticantes de vários lugares, pois, “nesse novo húmus histórico da religiosidade e da religião as pessoas reencontram seu núcleo subjetivo e recriam o espaço de comunicação, fragmentado pelo pluralismo sem contornos da pós-modernidade” (CALIMAN, 1998, p. 8), substituindo algumas teodicéias por outras.

Segundo Feuerstein (1997), a palavra Yoga tem uma extensa aplicação na língua sânscrita, como “união”, “equipe”, “soma”, “equipamento” e “conjunção”. Há muito tempo, passou a ser aplicada também a “esforço espiritual”, especificamente o controle da mente (*manas*) e dos sentidos (*indriya*).

Tal controle vem corroborar com o código de ética de várias denominações religiosas. O yoga tornou-se uma alternativa significativa no nosso país, para as pessoas que, tendo ou não religião, buscam uma forma de conseguirem equilibrar suas mentes e corpos em meio ao viver caótico da cidade. Pois, tem como foco integrar e cuidar do corpo, da mente e do espírito.

Enquanto elemento terapêutico leva o homem profano – fraco, disperso, escravo do seu corpo, incapaz de um verdadeiro esforço mental – a se tornar um homem glorioso: com a saúde física perfeita, mestre absoluto de seu corpo e de sua vida psicomental, capaz de se concentrar, consciente de si mesmo (ELIADE, 1991). Como menciona Mircea Eliade, toda essa transformação se dá através da prática do Yoga, que anteriormente era exercitado somente num espaço denominado *ashram*. Lugar este, isolado da cidade, envolto na natureza e bastante reservado.

A transposição dessa prática do oriente para o ocidente gerou adaptações. Atualmente, essa terapia integrativa é praticada em outros espaços, que não possuem as características originais dos *ashrams*. É o caso da academia do professor José Hermógenes, situada em plena Rua Uruguaiana no coração do Rio de Janeiro. Mesmo estando localizada em um local aparentemente inadequado, alcançou um lugar de destaque, devido aos resultados satisfatórios que alcança com os praticantes durante as suas aulas.

Outros exemplos dessa adaptação são as salas dentro das academias de ginástica, nas associações de trabalhadores, os projetos encontrados nas universidades e até mesmo as iniciativas de alguns professores de educação física que indo de encontro aos padrões estabelecidos para suas aulas, implantaram a modalidade em escolas públicas¹⁹⁹⁹.

A busca pelo Yoga, “a escolha individual por técnicas corporais ligadas a uma tradição oriental está dizendo alguma coisa sobre essa nossa sociedade moderna” (RANCAN, 2007, p.1/1). Essa opção pode estar refletindo “um sentimento de indeterminação e uma ausência de sentido [...] um “desejo de uma nova ordem moral, uma reorientação do indivíduo consigo próprio” (ALMEIDA apud RANCAN, 2004: 149), presentes nas atuais sociedades ocidentais globalizadas.

Esse movimento será determinado então, por uma necessidade individual de fuga desse viver caótico cotidiano dos indivíduos, que experimentam durante os momentos em que estão executando os exercícios, sensações semelhantes às vivenciadas nos cultos das mais variadas denominações religiosas, que visam alcançar a paz interior e a tranquilidade para enfrentar as questões a serem solucionadas na sucessão dos dias.

Favorece ao homem perceber o seu mundo interior, facilitando o domínio fisiológico de sintomas corporais, percepções instintivas, dentre outros benefícios. As técnicas de meditação levam o indivíduo a prestar mais atenção ao seu mundo psicológico: espírito, sonhos, concepções, imagens, fantasias. Ao entrar em relação com arquétipos que surgem nesses sonhos e imagens, entra em contato com energias primordiais e transformadoras equilibrando essas duas polaridades (mente e corpo) que o compõe.

Outrora, tinha-se a idéia que a prática do yoga tornava a pessoa apolítica e egoísta, devido ao isolamento aparente que os praticantes tinham como opção de vida, no entanto o que ocorre é exatamente o contrário, “as técnicas corporais orientais como a Yoga disponibilizam para seus adeptos um conjunto de sentidos que, por meio da prática, atua em estabelecer novas disposições para a conduta existencial” (RANCAN, 2007, p. 1/1). Pois esse sistema desprograma os condicionamentos, as tradições, as ideologias ou os valores que a sociedade impõe.

Paradoxalmente, desenvolve um indivíduo consciente de si mesmo e proporciona uma liberdade de pensamento que está além dos preconceitos e formas comportamentais pré-estabelecidas pela sociedade. Inspira-lhe a solidariedade para com os indivíduos participantes de seu grupo social, como também de outras comunidades, demovendo barreiras etnográficas. Essa consciência se expressa por meio de atitudes coerentes e racionais, já que é uma experiência de saber junto com o outro, a construção de uma vida mais equilibrada.

¹⁹⁹⁹ Uma experiência piloto da implantação do yoga em escolas públicas foi realizada por uma das pesquisadoras desse artigo, Maria Cristina Pontes, numa escola situada na cidade de Guarabira, no estado da Paraíba como uma das alternativas para a prática de Educação Física.

A prática do Yoga leva os praticantes a estabelecerem um espaço de comunicação, sendo criado um núcleo subjetivo que dá a sensação de pertencimento e a experimentação de uma leveza do ser que interfere diretamente na qualidade de vida.

Tudo isso emerge de uma atenção essencial que o nosso corpo exige, que se expressa através de sintomas, que afloram indicando a nossa necessidade de mudança. Daí a razão dos termos “salvação e saúde [virem] da mesma raiz latina de *salus* (do hindo-europeu *sol*, que significa inteiro, íntegro, como no grego *holos*). Estar bem ou estar salvo é estar íntegro, inteiro” (ANTONIAZZI apud CALIMAN, 1999, p. 16). A saúde estaria desde a primitiva acepção da palavra, atrelada ao conceito de integridade física, psíquica e espiritual.

Esse estado de tranquilidade é perseguido como meta principal das sociedades modernas, caóticas, o que resulta na busca de práticas integrativas, nesse caso o Yoga, como alternativa para minimizar o stress causado pelo dia-a-dia. Essa busca por terapias alternativas ou integrativas se torna cada vez mais freqüente.

Como visto anteriormente, várias são as causas que levam os indivíduos a chegarem às salas de Yoga. Os caminhos são muitos. Mas, seja por indicação médica ou por opção, elas desejam aparentemente o mesmo objetivo: alcançarem o bem-estar que está ausente no cotidiano, principalmente das grandes cidades. O fato é que, de uma forma ou de outra, durante o decorrer do aprendizado, os praticantes tornam-se mais calmos, aprendendo a contornar os percalços da vida diária.

Seja pelo fato de provocar sensações e emoções experienciadas durante cultos religiosos, ou por causa da pacificação interior causada pela “atitude essencialmente neomística de uma psicoterapia contemporânea que busca a salvação nas supostas profundezas da própria consciência humana” (CAMPBELL, 1997, p. 14), herdeira da forma hindu-budista de misticismo, a realidade é que os espaços de prática do Yoga no ocidente vêm se multiplicando.

3 O Jogo e a Experiência do Sagrado

Outra possibilidade de buscar uma ligação com o elemento transcendente na atualidade pode ser detectada ao se analisar a reaproximação do jogo com a mitologia e a religiosidade. Há muito divorciados através dos séculos de história, essa possibilidade antes totalmente descartada, se tornou possível em um mundo onde não existe mais a homogeneidade religiosa, onde a todo instante surgem novas formas de buscar pela transcendência.

Em seus primórdios, jogo e religião co-existiam nos mesmos espaços, em sua maioria sagrados. O jogo era parte integrante do ritual religioso em várias culturas pré-históricas e históricas. Vários registros foram deixados atestando a importância dos jogos nas cerimônias de louvação aos deuses.

Não se pode afirmar ainda com absoluta segurança que os jovens da atualidade estejam fazendo a substituição da religião pelo jogo. Mas, há indicativos de que a prática de alguns deles, a exemplo dos Roleplayng Games, esteja sendo usada para suprir a necessidade de ligação com o elemento transcendente.

A suposição baseia-se em duas afirmações. A primeira é citada no início dessa análise, pertencente à Caliman (1998, p. 7) de que a crise da razão moderna abriu caminhos para novas formas de experiência o sagrado. A segunda é a Geffré (apud BAZÁN, 2002, p. 49) que complementa a primeira ao afirmar que presentemente existe a possibilidade da “experiência não religiosa do sagrado.”

Por mais curioso que possa parecer, essa permuta pode ser feita segundo um espírito de tempo onde “indivíduos passam a compor o seu sistema religioso sem uma relação mais precisa com um corpo de crenças institucionalmente válidos.” (TEIXEIRA, 2000, s/p). E, onde existe segundo uma abertura à graça divina que incita os indivíduos a participar da plenitude da perfeição dando-lhe uma forma e conservando-a. (MAFFESOLI, 1998).

As novas visões sobre a religião e a tendência de vivenciar uma religião pessoal individualizada, que incorpore elementos retirados de várias manifestações religiosas, foram fatores que se somaram gerando um processo de subjetivização das crenças religiosas, tornando possível o deslocamento das religiosidades para áreas antes relegadas ao terreno do profano.

Diz-se deslocamentos e não desaparecimento das manifestações religiosas, porque, segundo Bazán (2002, p. 65), mesmo o homem pós-moderno, habitante das sociedades globalizadas, ainda “se encontra configurado pela experiência do sagrado.” Isso faz com que a necessidade de vivenciá-lo sobreviva, reaparecendo sempre, mesmo assumindo outras formatações.

No caso, esse jogo baseado em mitologias advindas de várias partes do mundo, poderia estar simulando as sensações vividas durante os cultos religiosos. Indo além, poderia estar induzindo essa ligação dos homens com os deuses justamente por acessar arquétipos inconscientes e presentes nas mitologias expostas nos livros de RPG²⁰⁰⁰.

Ao se reunirem para jogar, nota-se na dinâmica do jogo e na forma de lidar com essa mitologia, várias práticas que se assemelham às presentes nas religiões. Quanto a esse conjunto de mitologias presentes no jogo, elas seguem uma tendência atual do retorno de um tempo imóvel, que é o tempo do mito e do simbolismo. (MAFFESOLI, 2005).

O retorno do mito (DURAND, 2004) favorece a revivência de religiões que se encontravam em estado de latência, como o paganismo. Esta forma de religiosidade traz consigo toda uma mitologia referente às culturas européias consideradas pagãs²⁰⁰¹ como a druídica e helênica do sul, e principalmente a nórdica e céltica ao norte, que estão mais presentes nos livros de RPG.

Dentre elas, o druidismo tinha dentre suas características a delimitação, pelos seus seguidores, de um espaço sagrado em detrimento da construção de templos onde se dava o culto do(s) deus(es). No RPG, as rodas de jogo também são construídas independentemente do local, mas ao se constituírem, se tornam espaços individualizados, regidos por um tempo diferenciado do tempo comum, afastamento da realidade, adentrando os jogadores em um mundo imaginário.

As rodas de jogo em formato circular evocam, ainda, as rodas rituais presentes nas religiões arcaicas, recorrentes nos momentos de reunião que objetivavam a invocação e ligação coletiva com os deuses. Esse formato longe de extinguir-se, sobrevive em religiões praticadas na atualidade como a umbanda, o candomblé e o xamanismo.

As aventuras empreendidas pelos personagens heróicos idealizados pelos jogadores podem ser comparadas, por exemplo, aos trabalhos ou provas que os heróis mitológicos tinham que realizar. Elas eram determinadas pelos próprios deuses ou por inspiração deles, no intuito de avaliar, acima de tudo, as qualidades do herói.

Portanto, não era essencialmente a “busca de Deus ou da verdade que anima[va] estas experienciais religiosas” mas sim “a satisfação de necessidades pessoais” (ANTONIZZI, 1998, p. 13). A necessidade de vencer, de ultrapassar os próprios limites e conquistar o seu objetivo, era uma grande satisfação pessoal que tinha como pano de fundo a obediência à vontade dos deuses e a prova de que era digno de sua confiança.

Exemplo clássico dessa sede de conquista é a viagem de Jasão acompanhado dos Argonautas em busca do Velocino de Ouro. Ao conseguir cumprir com as tarefas impostas pelo rei Péleas, que recebera supostamente dos próprios deuses a inspiração para estabelecê-las, reconquista o reino de onde fora deposto o seu pai, Esão.

Os personagens idealizados pelos jovens jogadores têm que cumprir como Jasão, as provas idealizadas pelo mestre, auxiliando-se mutuamente para alcançarem seus objetivos, da

²⁰⁰⁰ Livros de RPG são os volumes onde estão registradas regras gerais a respeito da dinâmica do jogo, a descrição dos personagens, dentre outros elementos necessários ao desempenho dos jogadores, cuja leitura permitirá a construção das narrativas lúdicas.

²⁰⁰¹ O paganismo é uma denominação ampla que envolve o paleopaganismo e as religiões indígenas, étnicas e *folks*, ainda existentes, como as africanas e a chinesa.

mesma forma que Jasão uniu suas forças às habilidades dos Argonautas para conseguir superar os obstáculos e chegar ao seu objetivo – a reconquista do reino.

O local de realização do jogo não é um local destinado unicamente à sua prática. Ele pode ocupar espaços interiores e exteriores no espaço urbano. O grupo é que é fixo. O que pode também ser comparado à saída da religião dos espaços sagrados delimitados, expandindo-se para os espaços antes profanos. É o caso das religiões pentecostais, que se estabelecem em lugares onde antes se localizavam lojas ou até mesmo casas de jogos de azar.

A procura generalizada e permanente por novas utopias e um sentido para a vida, denota um reencantamento do mundo, na acepção de resgatar a religiosidade para a vida diária. “O fenômeno do sagrado e das religiões, neste final de milênio, apresenta-se como extremamente complexo. Não há uma única explicação completa e abrangente para o que está acontecendo” (ANTONIZZI, 1998, p. 11).

As religiões reaparecem no cenário da pós-modernidade, indo de encontro as mais sombrias previsões do cientificismo positivista vigentes na modernidade, atestando, portanto, a sua necessidade inerente mesmo em uma sociedade dominada pela tecnologia.

Mesmo que ainda não se possa atribuir com segurança uma ressacralização do jogo, ele é possível considerá-lo como um dos elementos que, através das práticas e cerimônias que se estabelecem durante as sessões, aglutina os jogadores em grupos criando laços e, atribuindo significados as suas existências, constituindo-se um meio de representação coletiva e de produção de cultura.

Considerações Finais

A configuração dos espaços religiosos reflete o contexto social. Os espaços e as religiões ou formas de religiosidade, por sua vez, são produzidos segundo o espírito de época, sendo distintos das épocas antecedentes e coerentes com as necessidades e as alternativas dos grupos sociais que os organizam.

A mudança de estágios das sociedades influencia e é influenciada diretamente à forma de relacionamento entre os indivíduos que compõe uma dada sociedade. Isso se dá, nos diversos seguimentos de organização social desde as organizações políticas até as religiosas ou de religiosidade.

No momento histórico atual, em um mundo onde a homogeneidade religiosa não é mais uma realidade, identificar os deslocamentos do fenômeno religioso torna-se uma tarefa não muito simples. Novas utopias são geradas sucessivamente, no intento de originar um sentido para a vida em meio ao caos existente nas grandes cidades, principalmente nas metrópoles globalizadas.

O reencantamento do mundo pode ser visto no sentido de resgatar a religiosidade incluindo-a no cotidiano. Reaparecem então, sob novas formas, as religiões no cenário da pós-modernidade, atestando a sua necessidade inerente, mesmo em sociedades dominadas pelas tecnologias mais recentes.

Novas formas de se ligar ao elemento transcendente também eclodem em locais ou expressões nunca antes supostas. Essas expressões podem estar simulando as sensações de pertencimento a uma realidade superior ao próprio homem – transcendência – ou de união com a(s) divindade(s) do culto a que pertence, geralmente vividas durante os cultos e rituais religiosos. Os procedimentos escolhidas para serem analisadas brevemente neste trabalho – o Yoga e os jogos de Roleplaying Games –, são representativas desse contexto, pois são partes que compõe esse universo. Eles se prestam a evidenciar no contexto urbano, um panorama de novas formas de relacionamentos em que a sociedade busca, por meio deles, um sentido para a realidade em que se insere.

Sentidos esses que podem se estabelecer quando os grupos se ligam por meio de práticas realizadas em comum criando laços que transmitem a sensação de pertencimento e segurança. É o caso tanto dos praticantes do Yoga quanto dos jogadores de RPG, que embora

aparentemente não possuem nenhum ponto em comum, promovem em suas práticas o desligamento momentâneo da realidade, a fuga do caótico viver cotidiano das sociedades ocidentais tecnológicas, criando períodos de relaxamento do stress acumulado na sucessão dos dias, como também possibilitam a descobertas individuais de formas de enfrentamento ou de posicionamento diante essa realidade.

O espaço construído pelo jogo, como o espaço construído pelo Yoga, acabam por se assemelharem aos espaços construídos pelo sagrado, na medida em que são distintos da realidade cotidiana e favorecem a produção de fenômenos semelhantes aos produzidos pela religião/religiosidade, como as sensações de fruição, de suspensão momentânea da realidade, em que o indivíduo consegue se elevar e, acima das ações mecânicas do cotidiano. Conforme analisado, o Yoga já foi absorvido ao menos nas grandes cidades. Como forma de terapia integrativa possibilita o acesso a estados alterados de consciência, sendo mais fácil estabelecer ligações com a religião/religiosidade.

Já os jogos de RPG são manifestações culturais mais recentes. Sobre eles, não se pode afirmar ainda com segurança, que favoreçam um processo de ressacralização do jogo, existindo o que se pode denominar uma reaproximação do jogo com a religiosidade. O fato é que ambas as atividades aglutinam os indivíduos atribuindo significados as suas existências, constituindo-se um meio de representação coletiva e de produção de cultura.

Ambos os fenômenos, que se dão majoritariamente nos espaços urbanos, podem estar refletindo comportamentos comuns aos indivíduos da época atual – designada de pós-modernidade. Eles partem da procura de sentido para um modo de vida, o desejo de organização de uma nova ordem moral e a reorientação do próprio sujeito em relação a si mesmo e ao mundo em que esta vivendo.

Referências

- ANTONIZZI, Alberto. O sagrado e as religiões. In, CALIMAN, Cleto. **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. 2 ed. RJ: Vozes, 1998.
- BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. SP: Paulus, 2002.
- CALIMAN, Cleto. **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. 2 ed. RJ:Vozes, 1998.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.841-861, jul.set. 2007.
- DURAND, Gilbert. O retorno do mito: introdução à mitologia. In, **Revista Famecos**. Porto Alegre, nº23, abril de 2004. Quadrimestral.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. SP: Martins Fontes, 1991.
- FEUERSTEIN, Georg. **Enciclopédia de yoga**. SP: Pensamento, 1997.
- LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade. In, CALIMAN, Cleto. **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. 2 ed. RJ:Vozes, 1998.
- MAGNANI, José Guilherme C. **Mystica Urbe: um ensaio antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade**. São Paulo: Studio Nobel (Coleção Cidade Aberta), 1999.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. RJ: Vozes, 1998.
- _____. **O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade**. RS: Sulina, 2005.
- RANCAN, Daniel Carmelo. **O corpo moderno, o yoga e a espiritualidade oriental**. Revista Digital de Educación Física y Deportes. Buenos Aires, Año 12, nº 112, Septiembre de 2007. Disponível em <<http://www.efdeportes.com/>>, em: 01.09.09 às 17h26m.
- ROSENDHAL, Zeny. **Geografia da religião: uma proposição temática**. GEOUSP. **Revista Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 11, p.9-19, 2002.
- SANCHEZ, W. Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. SP: Paulinas, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino. O sagrado em novos itinerários. **Vida Pastoral**, São Paulo: PPCIR-ISER, n.41, fasc. 212, mai./jun. 2000, p.17-22.

Fenômenos históricos, místicos, sociológicos e plurais

Mônica Baptista Campos*

Introdução

A partir da leitura do livro de Pedro Rubens, “O Rosto Plural da Fé” propomos uma pequena reflexão de um fenômeno teológico-sociológico que se desenvolve nos âmbitos eclesiais católicos – a canonização de Cícero Romão Batista, Pe. Cícero ou Padim Ciço. Para tanto, trazemos como referência a este famoso personagem do Nordeste, o livro do jornalista Lira Neto “*Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*”, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

Em um primeiro momento, faremos a apresentação de uma leitura do livro de Lira Neto a partir das mulheres e suas relações com Pe. Cícero. Trata-se de uma opção metodológica. O autor tem a intenção de contar a história de Pe. Cícero, entretanto os fenômenos sobrenaturais realizados em Juazeiros foram protagonizados por mulheres, e como será afirmado no texto posteriormente, Pe. Cícero não seria ‘quem é’ se não fosse por suas beatas.

Posteriormente, destacaremos o enfoque de Pedro Rubens e o diálogo que se realiza no encontro de ambos os autores. Abordaremos a matriz de várias experiências de fé – o catolicismo popular – e suas dinâmicas no contexto de uma pluralidade religiosa, bem como suas influências, especialmente nos fenômenos de Juazeiro.

Abordaremos, em seguida, a experiência realizada nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), destacando origem, elementos, características e desenvolvimento dos encontros Intereclesiais. O próximo encontro será realizado em 2013 no Ceará, na diocese de Crato, responsável por Juazeiro, cidade do padre Cícero.

Seguindo, faremos um levantamento das teologias subjacentes às experiências de fé que se expressam nas CEBs, na canonização de padre Cícero e no pentecostalismo. Uma aproximação de elementos semelhantes e distintos a partir do livro de P. Rubens “O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer”.

Depois de situarmos as experiências no contexto brasileiro, propomos um diálogo com a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger e seu livro “O Peregrino e o Convertido”, que apresenta tipos de construção de identidades religiosas a partir do contexto da mobilidade religiosa e da secularização.

1. Breve histórico dos fatos em Juazeiro

O livro “Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão”, se divide em duas partes. A primeira - “A Cruz” - aborda a vida eclesiástica do Padim Ciço, e é significativa a participação das mulheres nesta etapa. A segunda parte, - “A Espada” – trata do caminho político traçado por Cícero no Cariri e as mulheres, quando aparecem, são simples coadjuvantes.

O grande nome feminino do livro é a beata Maria de Araújo. Negra e analfabeta, a “Maria Preta”. Lavadeira, costureira e doceira. Ela realizava prodígios. Em sua boca, a hóstia se transformava em sangue; também conversava com toda a corte celeste, fazia viagens espirituais ao Céu, Inferno e Purgatório. Confirmando tudo isso, Pe. Cícero diz ao bispo de Crato, Dom Joaquim José Vieira, que Jesus Cristo teria se manifestado a beata.

Seguramente, é possível afirmar que não existiria o “Padim Ciço” sem Maria de Araújo. Toda a trajetória do Pe. Cícero e sua fama (que certamente em vida, já o precedia...) deve-se aos fenômenos protagonizados pelas beatas de Juazeiro, especialmente por Maria de Araújo.

A beata foi convocada para depor ante aos doutores da religião, uma espécie de inquisição. Em seu depoimento, achavam-se semelhanças aos relatos de Ana Catarina de Emmerich e Teresa de

* Mestranda em Teologia; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Ávila. Como sempre, na Igreja, as mulheres trafegam entre a santidade e a loucura. Entretanto, seu depoimento apresentava perspectivas teológicas corretas – para se acreditar em todas as graças que Deus estaria derramando sobre o seu povo, não carecia de Deus enviar nenhuma prova do Céu, Jesus Cristo mesmo teria tido que bastava que O amassem.

O relato das beatas narra o que nos parece mais absurdo. Uma delas diz que o sangue na hóstia era sinal de que Jesus estaria voltando à Terra (p. 129).

Vários padres – inclusive os doutores da religião – atestaram os milagres de Juazeiro. O reitor do seminário de Crato - Monsenhor Monteiro - afirmou que Maria de Araújo era uma mulher abençoada como dom da profecia e clarividência (p. 137). .

A situação foge ao controle da diocese. Maria de Araújo dá comunhão aos padres e aos doutores. Inverteu-se a ordem hierárquica. A beata teria provocado uma ruptura no monopólio masculino na Igreja – coloca-se na posição de mediadora entre os sacerdotes e a divindade.

A diocese volta-se com fúria para Juazeiro. Pressionados, vários padres que haviam atestado o milagre, capitulam, desmentem o que havia sido afirmado. Pe. Quintino chama Maria de Araújo de embusteira e dissimulada (p. 164). Dom Joaquim considerava a beata uma doente dos nervos, talvez epilética e que sofria de escarros de sangue.

O fenômeno das beatas visionárias se espalhou para outros municípios. Em União, o padre da cidade disse que um grupo de beatas havia recebido uma revelação de um grande cataclisma. Foi o suficiente para espalhar pânico na cidade.

As beatas da União disseram que estavam surgindo novos apóstolos em Juazeiro, exatamente igual à época de Jerusalém. Ao que tudo indica, esta nova comunidade de apóstolos era de maioria feminina. Também em União, havia uma beata – Maria Carminha de Anchieta Gondim - que transformava hóstia em sangue. Assim como Maria de Araújo, também foi adorada como santa.

Após decreto do Vaticano e muita pressão da diocese, as beatas decidiram se retratar e admitir que estivessem mentindo quando narravam as visões e fenômenos. Uma delas - Antonia Maria da Conceição – fala em truque da hóstia. Porém, logo em seguida, modifica seu depoimento, diz que negou os milagres por se sentir pressionada e com medo de perder sua morada – a casa de caridade das beatas de Juazeiro.

Foram as beatas que salvaram a vida do Pe. Cícero quando cinco homens desembainharam as facas para atingí-lo. Elas formaram um escudo humano protetor – algumas caíram feridas – e retiraram Cícero ileso do tumulto formado.

A beata Joana Tertuliana de Jesus – conhecida como beata Mocinha – assume o papel de tesoureira e administradora das finanças do Pe. Cícero. Percebe-se a confiança que o sacerdote depositava em suas beatas, a ponto de deixar que uma mulher administre seus bens.

Análise

A trajetória do Pe. Cícero como sacerdote foi fortemente marcada pela presença das mulheres. Fato ambíguo, na medida em que não se pode mensurar até que ponto isso foi uma estratégia para a sua manipulação como líder, ou efetivamente uma ‘escuta’ das bases. O Cariri, carente de tudo, encontra no Padim Ciço o seu melhor interlocutor. Ele ‘entendia’ a fé do povo. É relevante a postura do padre que em nenhum momento afirmou os fenômenos como embuste. Entretanto, ao adentrar na área política, praticamente ignorou e silenciou sobre os milagres.

Maria de Araújo era uma ‘cria’ de Cícero. Ele detectou a vocação para a beatice ainda pré-adolescente. Cícero foi seu orientador espiritual e pastor. Aos 18 anos, Maria de Araújo foi tentada pelo demônio, nas questões de castidade. Superou a tentação e a partir disso começou a apresentar desmaios, êxtases, visões. O interessante é que o fenômeno se espalha. Mulheres, sempre mulheres, parecem que fazem emergir o inconsciente do povo – para não entrar em ‘conversa’ de inconsciente coletivo de Jung.

Em processo de reabilitação na Igreja, convém perguntar se ao ser canonizado, Pe. Cícero levará consigo Maria de Araújo. É incoerente que, ao ser declarado santo, o Vaticano não reconheça os fenômenos protagonizados pelas mulheres em Juazeiro.

Na época dos acontecimentos, Pe. Cícero, no Nordeste, era o papa. E Maria de Araújo era a santa. Acreditavam em Cícero porque ele acreditava no milagre. Não era Cícero o realizador/autor de fenômenos extraordinários. A força do sacerdote estava em crer junto com o povo, talvez por isso, ele nunca tenha dito que os milagres eram truques ou embustes.

Pensamos que o episódio dos fenômenos de Juazeiros é fundamental para entender a religiosidade brasileira. Entretanto, esses fatos nos levaram a relacioná-los com os grupos considerados heréticos na Idade Média, os cátaros e/ou albigenses. E, como apresentaremos no próximo item, o catolicismo popular realmente tem traços medievais. No caso de Juazeiro, só faltou uma ‘cruzada’ com armas.

Falando em armas, vale ressaltar que no período dedicado à política, Pe. Cícero abençoou rifles e cangaceiros e denominou de “Círculo da Mãe de Deus” a estratégia de isolar Juazeiro em uma grande vala, um grande fosso para evitar que a cidade fosse tomada por revoltosos. Mais uma referência ao feminino. Agora como estratégia de guerra. Uma guerra santa. É interessante observar que os soldados de Juazeiros invadiram o acampamento inimigo atirando contas de rosário e lascas de velas derretidas, o que causou pavor nos adversários que consideraram a mandinga assustadora.

A reabilitação do Padim Ciço, segundo o livro, se dá em função da crescente onda pentecostal no Nordeste, reduto tradicionalmente católico. Entretanto, parece que a Santa Sé pretende valorizar a figura do sacerdote católico se aproveitando da devoção popular ao ‘santo’ nordestino. As mulheres continuam na sombra, mesmo tendo atuação relevante para a fama do santo milagreiro. Nesta nova guerra, Pe. Cícero é o baluarte da catolicidade. O tempo será mesmo “senhor da razão”?

No período da vida política de Cícero, Maria de Araújo caiu no ostracismo. Proibido de se referir aos fenômenos, Pe. Cícero acata a determinação do Vaticano. Ainda assim, permanecem as romarias e devoções. O impacto causado pelos milagres sobrevive ao silêncio e ao tempo. Há um profundo abismo entre a crença do povo e as ordens da Santa Sé.

Em referências às mulheres no episódio de Juazeiro, o alto clero trata-as como loucas e mistificadoras. A dúvida que sempre permanece é que as mulheres poderiam estar sendo instruídas por Cícero, que as manipulavam e as encorajavam em suas visões. Uma mentira repetida mil vezes torna-se uma verdade?

Padre Cícero, sem dúvida, foi uma presença marcante no Nordeste. Como sacerdote, está saindo da excomunhão e entrando no rol dos santos. Bem diz o ditado popular que nos ensina que, “se você não pode contra ele, alia-se a ele”.

2. Catolicismo Popular Brasileiro

No livro “O rosto Plural da Fé”, Pedro Rubens identifica o que ele denomina de matriz da fé do povo brasileiro: o catolicismo popular brasileiro. As experiências de Igreja apresentadas pelo autor – CEBs, RCC e Pentecostalismos – estão enraizadas nessa matriz de catolicismo popular. Mesmos os Pentecostalismos, que tem origem protestante, não escapam à mesma matriz e fundamento de fé. Assim também pensamos, pois a reabilitação de Pe. Cícero proposta pela Santa Sé vem como suposto antídoto para as Igrejas Pentecostais que estão arregimentando fiéis católicos no Nordeste, como será apresentado mais adiante no texto.

Pedro Rubens apresenta a definição de catolicismo popular de Thales de Azevedo que propõe formas de expressão do catolicismo: catolicismo cultural ou social, catolicismo formal, catolicismo nominal ou tradicional e por fim, catolicismo popular, que se caracteriza por ter

elementos católicos e sincréticos²⁰⁰². Trata-se de uma percepção de múltiplas formas do catolicismo - para além da participação dos sacramentos – e mesmo considerando que o catolicismo popular exerce uma “função terapêutica positiva”²⁰⁰³, T. Azevedo enquadra-o como uma deformação do catolicismo.

Outra leitura da pluralidade brasileira apresentada por Pedro Rubens é a de Riolando Azzi que traz uma perspectiva historiográfica. Em sua ‘evolução histórica’, R. Azzi propõe que se faça uma distinção entre dois tipos de catolicismo: um tradicional e outro renovador. No tocante ao catolicismo popular, este recebeu influência das duas correntes.

Interpretamos o caso dos fenômenos de Juazeiros como tipicamente associados ao catolicismo popular e neste sentido, utilizamos as palavras de Rubens para designar uma característica do catolicismo tradicional que pertence à história de Cícero:

*“ O catolicismo tradicional brasileiro, é, antes de tudo, uma importação de Portugal: é um catolicismo luso-brasileiro. Não só o catolicismo oficial mas também a religiosidade popular foram transplantadas para o Brasil: as múltiplas devoções, o gosto pelas procissões, a tradição das romarias e a sensibilidade pelos milagres ”*²⁰⁰⁴.

Pedro Rubens também apresenta a perspectiva de José Comblin, que foi um dos pioneiros no estudo de catolicismo popular. Tanto J. Comblin quanto R. Azzi identificam uma forma medieval de catolicidade no Brasil que apresenta dois aspectos: o “milagre” e a penitência. Os milagres estão atribuídos aos santos e às hierofanias, algo também presente na história de Juazeiro – Maria de Araújo era reverenciada como santa, Jesus teria se comunicado diretamente com ela. Além do milagre da hóstia torna-se sangue na boca da beata, as romarias e procissões para Juazeiro podem ser interpretadas como penitência. Ou seja, os fenômenos de Juazeiro possuem as duas características do catolicismo importado de caráter medieval.

São considerados também ‘medievais’ os traços que apresentam um caráter messiânico, as calamidades naturais como o castigo de Deus – “o intérprete torna-se um líder religioso denominado beato”²⁰⁰⁵. Este aspecto também está presente nos fenômenos das beatas do Cariri. Vale lembrar as beatas de União que anunciavam um cataclisma e outra que afirmava que os fenômenos significavam a volta de Jesus. Finalizando, J. Comblin elenca o último elemento do catolicismo medieval: a bênção. No Cariri, todo dia, Pe. Cícero - já proibido de ministrar os sacramentos – pregava ao povo da janela de sua casa e dava sua bênção. Distribuiu a todos e todas, inclusive aos homens do cangaço nordestino.

Pedro Rubens também apresenta o conceito de ‘constelações’ – estudo realizado por Pedro Ribeiro de Oliveira - para expressar a diversidade de catolicismo na América Latina. “Constelações” é utilizado para sublinhar as combinações que salvaguardam a unidade do catolicismo, realçando uma pluralidade de formas. “A cada constelação corresponde o que ele chama de “arquétipos”, isto é, modos de relação entre o indivíduo e o sagrado, expressos nas práticas”²⁰⁰⁶. A *constelação de devoções* relaciona-se com o arquétipo da relação direta com um ser sagrado e pessoal, considerado um fim em si mesmo. Os ‘seres sagrados pessoais’ levam o nome genérico de santos. As práticas que estabelecem essa ligação pessoal e direta podem ser individuais (preces, novenas, promessas) ou coletivas (procissão, festas dos santos, romarias, etc). Pensando na reabilitação de Cícero Romão Batista, podemos pensar que a intenção da Cúria Romana vem reafirmar ainda mais esta prática de *constelação das devoções*. É pertinente ter à

²⁰⁰² P. Rubens, **O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer, Tomo I**, São Paulo, Ed. Loyola, 2008 pp 44-45.

²⁰⁰³ Idem, p 45.

²⁰⁰⁴ Idem, p 47.

²⁰⁰⁵ Idem, p 54.

²⁰⁰⁶ Idem, p 63.

memória a recente canonização de Frei Galvão. O que sugerimos, é que esta constelações de santos brasileiros é uma estratégia para combater o pentecostalismo.

Vale ressaltar que Pedro Rubens afirma que o catolicismo popular é ao mesmo tempo uma forma específica de religiosidade popular e uma forma específica de catolicismo. Neste sentido, apresentam-se dicotomias entre a religiosidade popular e a doutrina religiosa., entre o catolicismo oficial e o catolicismo vivido, entre a fé ‘pura’ e o sincretismo. Também isso está bem representado no episódio de Juazeiro. Pe. Cícero chegou a ser excomungado pelo Vaticano, enquanto era amado pelas pessoas do Cariri, como legítimo representante da fé do povo.

3. **Padim Ciço: antídoto contra o pentecostalismo**

Iniciamos o terceiro capítulo, trazendo uma conclusão de Pedro Rubens: a religiosidade popular, consignada no catolicismo popular brasileiro é a verdadeira matriz das experiências religiosas das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), da RCC (Renovação Carismática Católica) e dos Pentecostalismos. Especialmente neste trabalho, interessam-nos a relação entre as CEBs e os Pentecostalismos. Segundo P. Ribeiro, o encontro da religiosidade popular e o Vaticano II, gerou três filhas. As CEBs representam a primeira filha, a RCC é a segunda, e os movimentos pentecostais, que não são reconhecido nem pela Igreja Católica nem pelas Igrejas da Reforma, recebem a denominação de “filha da outra”²⁰⁰⁷. O neopentecostalismo, nascido dentro das Igrejas reformadas, carrega e assume os sincretismos da religiosidade popular. Para P. Ribeiro, o neopentecostalismo revela “a crise na família cristã”, mostrando preconceitos tanto de católicos quanto de protestantes.

Posto isso, voltamos a dialogar com a história do Pe. Cícero. Lira Neto, em seu livro, aponta a reabilitação de Cícero Romão Batista como uma estratégia para combater o avanço da onda pentecostal no Nordeste. Ainda segundo este autor, a estratégia foi coordenada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger que na época era prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Ratzinger estaria bem impressionado com o número de fiéis que visitam Juazeiro todos os anos - 2,5 milhões de pessoas. É como se a metade da população de Roma se deslocasse em massa, anualmente, para reverenciar um sacerdote banido dos quadros da Igreja. Na serra que avizinha a cidade, foi erguida uma estátua de 27 metros de Padim Ciço e é uma das dez maiores estátuas cristãs de concreto da Américas. “Para toda essa gente, padre Cícero é o santo milagreiro, devidamente canonizado pela devoção popular, embora proibido de entrar nos altares oficiais”²⁰⁰⁸.

Aliado a esta fervorosa devoção a Cícero, constata-se a perda de fiéis católicos para os movimentos pentecostais. Um dos defensores da reabilitação canônica de padre Cícero é o bispo de Crato, o italiano Fernando Pânico, que trata o assunto como uma nova Cruzada²⁰⁰⁹. Diante de tão grande público-consumidor – mais de 2 milhões – as Igrejas Pentecostais tem se deslocado para os arredores de Juazeiro. E ficam abordando os fiéis que se dirigem ao santuário consagrado ao padre Cícero.

*“O esforço concentrado vem colhendo resultados. Cerca de 10% da população da cidade já é composta de evangélicos. Como arma de persuasão, os pastores utilizam um argumento estratégico: a Igreja Católica seria uma obra do mal, baseada na intolerância, tanto que um dia baniu padre Cícero de seus quadros.”*²⁰¹⁰

Ainda segundo L. Neto, depois de penetrar nos grandes centros urbanos, os pentecostais estão ‘atacando’ o sertão, considerando que trata-se de uma ‘guerra santa’.

P. Rubens também confirma essa estratégia e aponta para a

²⁰⁰⁷ Idem, p 71.

²⁰⁰⁸ L.Netto, Padre Cícero, : **poder, fé e guerra no sertão**, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p 12.

²⁰⁰⁹ Idem, p 522. Também de acordo com uma perspectiva e caráter ‘medieval’.

²⁰¹⁰ Idem, p 521.

“mobilidade das Igrejas novas: os pastores deixam o espaço fixo de um templo para ir de um país ao outro ou para percorrer regiões no interior de um país”²⁰¹¹.

O autor considera que trata-se de um período de “cruzadas de evangelização”.

4. Intereclesial das CEBs em Juazeiro

Como já explicitado anteriormente no texto, as CEBs tem como matriz a religiosidade popular e a recepção do Concílio Vaticano II. Analisaremos preferencialmente esta experiência religiosa a partir do livro de P. Rubens com outros autores, trazendo inserções pessoais como observadora e participante de dois Intereclesiais – em Ipatinga e em Porto Velho.

4.1 CEBs: origem, características e evolução

As Cebes – Comunidades Eclesiais de Base - surgiram na década de 60 na América Latina; nasceram no seio da Igreja Católica sob o lema ‘Um novo modo de ser Igreja’, entretanto, Carlos C. Santos e Gilvander L. Moreira narram, a partir do texto “Cebes: Memória e Utopia”²⁰¹², que a história das Cebes é anterior a este período, sua gênese está nas comunidades primitivas, conforme a leitura de At 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16. “As CEBs têm uma origem próxima e uma origem remota; são um jeito muito moderno e muito antigo da Igreja ser Povo de Deus, a mais bela intuição do Concílio Vaticano II.”. As características dessas comunidades são: Bíblia, oração/celebração, comunhão/partilha.

A perspectiva do concílio foi confirmada nas conferências episcopais realizadas no continente: Medellín (1968) e Puebla (1979). No capítulo III do documento final de Puebla, que expressa a situação eclesial da época, o item 96 diz:

“As comunidades eclesiais de base que em 1968 eram apenas uma experiência incipiente amadureceram e multiplicaram-se sobretudo em alguns países. Em comunhão com os seus bispos e como o pedia Medellín, converteram-se em centros de evangelização e em motores de libertação e de desenvolvimento.”

Pedro Rubens também dedica um capítulo à experiência das Cebes, dedicando o subtítulo “um novo jeito de crer em Igreja”²⁰¹³. As Cebes promovem uma nova consciência no fiel, *“uma grande mudança de posicionamento social: o abandono de um estado de submissão e de dependência marcado por um forte sentimento de inferioridade diante de padres, de professores e de autoridade pública”*²⁰¹⁴.

Uma das fontes dessa experiência provém dos Círculos Bíblicos e da Leitura Popular da Bíblia, que relaciona fé e vida concreta, num exercício de participação, trabalhos e serviços comunitários, incluindo a catequese, liturgia e partilha dos problemas fundamentais da vida.

As Cebes também revelam uma vocação profética: denunciam opressões, lutam pela igualdade de gênero e racial, defendem a preservação do ecossistema.

Periodicamente, as Cebes se reúnem em um grande encontro, denominado de *Intereclesial*, que congrega participantes, delegados e agentes de pastoral de várias comunidades. Ao longo dessa caminhada – até 2010 -, foram realizados doze *Intereclesiais* de base, que além de

²⁰¹¹ P. Rubens, *O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer, Tomo I*, São Paulo, Ed. Loyola, 2008 p 147.

²⁰¹² C.C Santos, G. L Moreira, *Cebes: Memória e Utopia, Net*, disponível em: <http://www.cultiva.org.br/textos/CEBs%5B1%5D.doc..> Acesso em: 11 jan 2007.

²⁰¹³ P. Rubens, *O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer, Tomo I*, São Paulo, Ed. Loyola, 2008 pp 73 – 101.

²⁰¹⁴ Idem, p 75.

celebrarem a festa e memória dessa caminhada, também apresentam temas que serão debatidos pelos participantes e delegados:

- I - 1975 – Vitória-ES - Uma Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus.
- II - 1976 – Vitória-ES - Igreja, Povo que caminha.
- III - 1978 – João Pessoa-PB - Igreja, Povo que se liberta.
- IV - 1981 –Itaici-Indaiatuba-SP - Igreja, Povo oprimido que se organiza para a libertação.
- V - 1983 – Canindé-CE - Igreja, Povo unido, semente de uma nova sociedade.
- VI - 1986 – Trindade-GO - Ceb, Povo de Deus em busca da Terra Prometida
- VII - 1989 – Duque de Caxias-RJ - Ceb, Povo de Deus na América Latina a caminho da libertação.
- VIII - 1992 - Santa Maria RS - Ceb, Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas.
- IX - 1997 - São Luís-MA - Ceb, Vida e Esperança nas massas.
- X - 2000 - Ilhéus-BA – Ceb, Povo de Deus, 2000 anos de caminhada.
- XI – 2005 – Ipatinga-MG – Ceb, espiritualidade libertadora: Seguir Jesus no compromisso com os excluídos
- XII – 2009 – Porto Velho – RO - CEBs, Ecologia e Missão.

P. Rubens dedica muitas páginas à experiência das CEBs, abordando sua gênese e evolução, a opção pelos pobres, o desafio do contexto pluralista, os conceitos formal e material e uma perspectiva para a sua caminhada.

4.2 Inclusão das Mulheres

A experiência das CEBs é também uma experiência de poder (ou empoderamento) para as mulheres. Segundo Cynthia Sarti²⁰¹⁵, o feminismo no Brasil (década de 70) teve uma “coloração própria”, pois já em sua origem estava envolvido em uma “delicada relação com a Igreja Católica”. Através da ação pastoral da Teologia da Libertação, e das CEBs, desenvolveram-se organizações de mulheres, de mães, associações de bairro, que fomentavam uma reflexão da condição da mulher na sociedade e na Igreja, e se organizavam para reivindicar melhores condições de vida: escolas, saneamento, creches, postos de saúde, etc.

Não é raro ver mulheres nas CEBs assumindo funções de liderança, elas participam ativamente, reconstituindo o modelo do cristianismo primitivo – “A igreja na casa dela” – segundo a exegeta e teóloga Elisabeth S. Fiorenza²⁰¹⁶. Esta autora enfatiza que as leituras realizadas pelos exegetas não faz jus ao real ‘status’ da mulher nas comunidades primitivas. Nas cartas genuinamente paulinas é aplicado o título de apóstolo à Junia e de diácono à Febe.

Através das Comunidades Eclesiais de Base as mulheres começaram a refletir sobre a sua condição de sujeito histórico oprimido e a partir daí, adquirem força e voz para transmitirem sua experiência de fé e se comprometem a lutar contra a opressão de gênero que ocorre em todas as Igrejas.

No último Intereclesial em Porto Velho (2009) participaram 3.010 delegados, aos quais se somam convidados, equipes de serviço, imprensa e famílias que acolhem os participantes, ultrapassando cinco mil pessoas. Dos delegados de quase todas as 272 dioceses do Brasil, 2.174 são leigos, sendo 1.234 mulheres e 940 homens; 197 religiosas, 41 religiosos irmãos, 331 presbíteros e 56 bispos, dentre os quais um da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, além de pastores, pastoras e fiéis também da Anglicana, da Igreja Metodista, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e da Igreja Unida de Cristo do Japão.

²⁰¹⁵ C. A. Sarti *Net*, Rio de Janeiro, ago 2006. Brazilian feminism since the seventies: revisiting a trajectory. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.

²⁰¹⁶ E. S. Fiorenza, **As Origens Cristãs a partir da Mulher, uma nova hermenêutica**, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992, p. 193.

Este encontro teve um momento de máxima expressão da pluralidade de credos no Brasil. No dia 25 de julho, depois da celebração inter-religiosa, foi redigida uma carta *Compromisso pela Paz* por vários líderes presentes na cerimônia. Estavam presentes Dom Moacyr Grechi, arcebispo de Porto Velho, os representantes das religiões afrobrasileiras, babalorixá Hilton da Veiga e sua filha, yarolixá Neusa, um representante do Centro Judaico de Rondônia, José Elarrat, um representante da Igreja Ortodoxa, Mikhael Esber; o pastor luterano Allan Shulz, representante do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, o mulçumano Mohamad Zaglout, representante da religião islâmica, um representante da Igreja Unida do Japão, além de Dom Geraldo Lyrio, presidente da CNBB. Ausência sentida na cerimônia foi um representante da cultura indígena.

O próximo Intereclesial será realizado no Ceará em 2013 pela diocese de Crato. Diocese de Juazeiro e do padre Cícero.

5. Padre Cícero, CEBs e Pentecostalismo

O atual bispo de Crato, Dom Fernando Panico, foi um grande incentivador e promotor para que o próximo Intereclesial se realizasse em sua diocese. Lira Neto escreve que Dom Fernando, após uma cerimônia para vinte mil pessoas em Juazeiro, convoca a eletrizada audiência a dar uma sessão de “vivas”: “*Viva o padre Cícero!*” - “*Viva!*” / “*Viva a nossa Igreja Católica!*” - “*Viva!*” / “*Vivam os padres!*” - “*Viva!*”²⁰¹⁷

Portanto, em 2013, estarão reunidas pela diocese de Crato duas experiências de catolicismo popular para combater a invasão pentecostal.

Depois do que já foi exposto neste trabalho, podemos concluir que, embora tenham a mesma matriz, essas experiências são significativamente diferentes. O intereclial acontece no mês de julho e dia 20 de julho comemora-se o aniversário da morte de padre Cícero, que em 2013 estará completando 79 anos.

5.1 Diálogo Ecumênico (?)

Não pretendemos avançar sobre o tema do diálogo ecumênico nesse trabalho, entretanto considerando as três experiências de fé cristãs – CEBs, Constelação de Devoções e Pentecostalismo²⁰¹⁸ – propomos refletir sobre ‘uma possibilidade’ ecumênica para a questão.

Segundo o histórico aqui apresentado, parece-nos muito difícil que o diálogo possa ocorrer. O tom em todos os discursos dos ‘atores sociais’ parece indicar de que se trata de uma “cruzada”, uma “guerra”. Na estratégia utilizada pelos pentecostais, a Igreja Católica é demonizada e o contra-ataque do bispo de Crato parece indicar que por aí vem “chumbo grosso” – CEBs + Devotos de Padim Ciço.

Pensamos que há possibilidades de conflitos – não que isso seja ruim – e intencionamos deixar uma ‘janela aberta’ para uma posterior reflexão sob a perspectiva ecumênica. Acreditamos que as CEBs possam representar uma ‘espécie’ de mediação para o conflito aberto entre as Igrejas Pentecostais e a diocese de Crato. Não nos parece uma tarefa nem simples nem fácil, entretanto as CEBs contam com uma equipe de assessores teológicos que podem refletir sobre esse desafio nos encontros preparatórios para o XIII Intereclesial.

Vale ressaltar que recentemente o departamento de Teologia da PUC-Rio foi capacitado a oferecer formação adicional em mediação de conflitos. Seria uma boa oportunidade para se desenvolver uma pesquisa de campo.

5.2 As Teologias das Experiências

²⁰¹⁷ ²⁰¹⁷ L. Neto, *Padre Cícero, : poder, fé e guerra no sertão*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p 523.

²⁰¹⁸ Optei por utilizar o termo “constelação de devoções” referente ao catolicismo popular para evidenciar a diferença das outras experiências que também estão alocadas na matriz de “catolicismo popular”.

A reabilitação do Padim Ciço pela Santa Sé nos coloca algumas questões teológicas. Trata-se, de fato, de uma valorização da religiosidade popular - talvez uma tentativa de minimizar a dicotomia presente entre o catolicismo oficial e o catolicismo vivido - entretanto não podemos negar o caráter mistificador dos acontecimentos de Juazeiro. De que nos vale, efetivamente, valorizar este tipo de espiritualidade nos tempos atuais? É pura e simplesmente uma estratégia para não perder fiéis para o pentecostalismo?

Conjecturando a partir das perspectivas do Vaticano, pode-se pensar que estamos em um momento muito delicado para a imagem do clero. Escândalos morais e sexuais, envolvendo pedofilia, prostituição, abuso de poder, etc. Pe Cícero, neste quesito, parece intocável. Não é difícil para a Igreja reabilitá-lo juridicamente, o que perguntamos é que teologia estamos atualizando neste momento. Parece ser a mesma que canonizou Frei Galvão e as suas pílulas mágicas. Nossa fé está calcada em milagres, em fenômenos sobrenaturais, em uma ‘presença’ paterna, capaz de ‘realizar’ o sagrado/maravilhoso na vida miserável do povo. Padre Cícero é conhecido como o Patriarca de Juazeiro.

É pertinente observar que as Igrejas pentecostais trabalham com uma teologia baseada na linha da ‘cura pessoal’. Isso se expressa através dos discursos, de liturgias curativas, do oferecimento de dádivas divinas para as soluções dos problemas cotidianos. A nova linha teológica adotada pela Cúria Romana para o Brasil parece ser uma resposta a esta demanda. Se os pentecostais têm cultos mágicos-curativos, nós temos os santos, e por sua intercessão, Deus opera maravilhas. Com pílulas ou medalhinhas.

A estratégia utilizada pelo Vaticano, no caso da reabilitação do Pe. Cícero, é quase perversa para a teologia que se desenvolve nas CEBs - talvez não intencionalmente. Como se pode ignorar a força da fé que o povo coloca no Padim Ciço? Ao mesmo tempo, como podemos negar o incentivo à dependência de uma imagem (Frei Galvão, Pe. Cícero) – que não Jesus Cristo – e a imaturidade de uma fé que necessita de fenômenos sobrenaturais? Se teólogos-as forem contra a canonização, estarão indo contra o povo e sua fé. Se concordarem, são coniventes com essa estratégia ‘ganha rebanho’ do Vaticano.

Se as CEBs fazem opção pelos pobres, o pentecostalismo, desde sua origem, *“congregou aqueles que se encontrava, à margem da sociedade e até mesmo das Igrejas: negros, operários, imigrantes, iletrados. Ainda hoje, ele reúne diversas categorias de pobres e de pessoas que estão no limite do humano”*²⁰¹⁹.

Segundo P. Rubens, a relação entre os pobres e as Igrejas pentecostais é ambígua na medida em que reproduz o termo “fiéis pobres, Igrejas ricas”. Não deixa de ser semelhante aos fenômenos de Juazeiro do Norte – Pe. Cícero consegue arrecadar uma soma significativa para enviar um representante a Roma no intuito de defender o milagre de Juazeiro. Recebeu contribuição dos ricos, mas o percentual maior veio das camadas mais pobres do povo.

Vale ressaltar que o sincretismo está presente tanto no catolicismo popular quanto no pentecostalismo, fato que aproxima ainda mais os fenômenos de Juazeiro aos pentecostais.

P. Rubens já faz uma aproximação direta entre os santos católicos e os carismas pentecostais: *“Em outras palavras, mais que uma questão de doutrina, o que está em jogo nesta manifestação é a relação do sagrado no registro da vivência. Essa relação exprime-se no catolicismo popular pela mediação dos santos e das devoções e, no pentecostalismo evidenciam-se os carismas e a relação direta com Deus”*.²⁰²⁰

²⁰¹⁹ P. Rubens, **O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer, Tomo I**, São Paulo, Ed. Loyola, 2008 pp149-150.

²⁰²⁰ Idem, p.153.

Em “O Rosto Plural da Fé”, o autor afirma que o desafio que o pentecostalismo lança à fé cristã é com relação a própria noção de experiência- “uma experiência direta e imediata de Deus, compreendido como Espírito”²⁰²¹. Uma experiência sem controle da hierarquia.

P. Rubens evidencia uma semelhança e também uma diferença presente entre as CEBs e o pentecostalismo.

*“...só um sujeito livre pode aderir plenamente à fé e assumir as suas implicações últimas. Uma libertação semelhante teve lugar no advento das comunidades de base e na irrupção dos pobres na Igreja latino-americana. Ora, existe aqui uma diferença radical: os pobres das comunidades eclesiais de base inscrevem-se em uma racionalidade moderna em virtude das exigências de seu engajamento para a transformação da Igreja e da sociedade; eles constituem assim uma “elite”, enquanto os pentecostais não abandonam o seu contexto epistemológico”*²⁰²².

Como se a complexidade de todos esses fenômenos interligados não fosse suficiente, ainda encontramos mais semelhanças na religiosidade popular - expressa nos fenômenos de Juazeiro – e as Igrejas Pentecostais:

*“Elas “justificam” igualmente sua relação para com o mundo pelos princípios religiosos, sendo esses, em geral, de coloração escatológica messiânica ou apocalíptica”*²⁰²³.

Diante de tão breve análise, não pretendemos gerar conclusões ou soluções diante do desafio que representa o próprio pluralismo cristão: Cebes, *constelação de devoções* e pentecostalismo. Nossa intenção, no próximo item, refletir utilizando-se dos termos “mística”, “experiência” e “fé”.

A professora da PUC-Rio Tereza Cavalcanti, assessora teológica das CEBs, narra a fala de uma delegada nordestina em um Intereclesial: “Mística pra mim, é Padim Ciço”.

5.3. Místicas, Experiências e Fé

A frase “Mística pra mim, é Padim Ciço” pretende despertar o foco para a complexidade que o termo apresenta. Juan Martin Velasco aponta que a palavra mística sofreu o uso e abuso ao longo dos séculos e acabou tornando-se um termo impreciso²⁰²⁴. Ainda segundo Velasco, as numerosas interpretações que se dá à palavra mística são facilmente compreensíveis:

*“Em primer lugar, la enorme pluralidade de fenómenos a los que se aplica; además, la pluralidade de puntos de vista: médico, psicológico, filosófico, teológico, histórico, cultural, desde los que, dada a sua complejidad, son estudiados esos fenómenos” Por último, la pluralidade de sistemas de interpretación de esos hechos extraordinariamente densos, que originan interpretaciones Y valoraciones muy variadas*²⁰²⁵.

Os fenômenos de Juazeiro, de fato, encontram respaldo conceitual para caracterizá-los como fenômenos místicos, pois são efetivamente extraordinários – hóstia que derrete e vira sangue, êxtases, visões sobrenaturais. No caso da beata Maria de Araújo, seu relato possui semelhanças com a linguagem das santas místicas da Igreja, portanto poderia ser ‘enquadrado’ dentro de uma perspectiva de mística cristã. Ainda segundo Velasco, o termo místico é utilizado para designar o “nebuloso”, o esotérico, o oculto, o maravilhoso, aquilo que é paranormal ou parapsíquico²⁰²⁶. De certa forma, os fenômenos de Juazeiro também apresentam essas qualidades.

²⁰²¹ Idem, pp 153-154.

²⁰²² Idem, pp 155-156.

²⁰²³ Idem, pp 159-160.

²⁰²⁴ J.M. Velasco, **El Fenômeno Místico**, Colección Estructuras Y Procesos, Serie Religión, Valladolid, Editorial Trota, 1999, p 17.

²⁰²⁵ Idem, p 19.

²⁰²⁶ Idem, p 18.

As Igrejas Pentecostais também podem ser postuladas como místicas. Repetindo P. Rubens, as igrejas pentecostais ‘prescrevem’ uma experiência direta e imediata de Deus, compreendido como Espírito. O que chama a atenção quanto à experiência pentecostal e a experiência mística, é que ambas postulam uma experiência direta e imediata de Deus. Não pretendemos entrar aqui nas diversas hipóteses sobre esta não-mediação da mística, como por exemplo, a preferência pelo uso do termo “imediatez mediada” utilizada por alguns estudiosos²⁰²⁷. Atentamos que há esta específica semelhança nos discursos da experiência pentecostal e da experiência mística. Entretanto, há uma significativa distinção. Na experiência pentecostal não surgem relatos de união com Deus, o que poderia também ser chamado de união mística. Se a experiência mística faz referência ao mistério de Deus, a experiência pentecostal refere-se preferencialmente ao Espírito, terceira pessoa da Trindade. Conforme expressa P. Rubens, a noção de experiência no pentecostalismo indica uma linguagem de “novo nascimento”, manifestando-se como presença e poder de Deus agindo milagrosamente na vida²⁰²⁸. Este “novo nascimento” é chamado de batismo no Espírito. Algo de “maravilhoso” também acontece na vida do indivíduo. Só a título de observação: o místico mergulha no mistério trinitário e o pentecostal no mistério pneumatológico. Ainda assim, é possível referirmos a uma mística pentecostal²⁰²⁹.

Já as CEBs nasceram com uma perspectiva profética de transformação da realidade. Entretanto, nascem nos Círculos Bíblicos, da leitura da Palavra de Deus e da partilha e comunhão de vida. Estão fundamentadas numa espiritualidade bíblica.

Num primeiro momento, é difícil associar o termo mística às CEBs - devido ao dualismo, formou-se historicamente uma dicotomia entre espiritualidade/religião ‘mística’ e espiritualidade/religião ‘profética’. Velasques²⁰³⁰ aponta isso e marca a diferenciação proposta por N. Söderblom (fenomenólogo luterano) e Fr. Heiler (discípulo de Söderblom). Para eles, há dois tipos de religiões contrapostas: as místicas e as proféticas. A religião mística é uma etapa mais evoluída na religiosidade humana, uma forma especial de religião. E nesta proposta, todos os critérios relacionados à espiritualidade profética se enquadram na experiência das CEBs. Mas é preciso ressaltar que nessa diferenciação, as religiões místicas estão associadas a algumas correntes orientais, ignorando-se outras.

J. B. Libanio, em texto sobre o X Intereclesial²⁰³¹, a partir da afirmação de uma das participantes das CEBs, - “Fui batizada pelas CEBs” – faz o seguinte comentário:

“Faz recordar o que os carismáticos dizem de sua própria experiência do batismo no Espírito. Aqui o Espírito é experimentado no interior da comunidade e não numa vivência individual”.

A mística de Padim Ciço, a mística pentecostal e a mística das CEBs são experiências da fé cristã. E não pretendemos aqui indicar que são “experiências místicas”, no *stricto* senso do termo, utilizamos o termo mística para referenciar aspectos semelhantes e também distintos do *mistério da fé cristã* nas três experiências citadas. É possível uma “co-existência” sem guerra e sem proselitismo?

²⁰²⁷ L.P. Pádua, Mística, mística cristã e experiência de Deus, in *Atualidade Teológica* 15, 2003, pp 344-373.

²⁰²⁸ P. Rubens, *O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer*, Tomo I, São Paulo, Ed. Loyola, 2008 p 154.

²⁰²⁹ Vale ressaltar que durante séculos, e ainda hoje, os místicos foram vistos sob suspeita; uma desconfiança que recaía sobre uma atitude de autonomia frente às hierarquias religiosas; o místico seria então um transgressor. A mística pentecostal reflete essa concepção exatamente por negar uma hierarquia ou eclesiologia como mediação. O caráter transgressor do pentecostalismo parece evidente quando observamos o preconceito de católicos e de protestantes.

²⁰³⁰ J.M. Velasco, *El Fenômeno Místico*, Colección Estructuras Y Procesos, Serie Religión, Valladolid, Editorial Trota, 1999, pp 25-32.

²⁰³¹ L.B. Libanio, *O X Encontro Intereclesial das CEBs, Net*, disponível em <http://www.jblibanio.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=21>, acesso 18 abril 2010

6. Modernidade Religiosa

Refletindo sobre o que já apresentamos nesse trabalho, sentimos ainda a necessidade de relacionar a questão a uma perspectiva sociológica ‘mundializante’²⁰³². Nossa intenção é diversificar nossas lentes hermenêuticas a fim de poder melhor compreender os fenômenos que estão ocorrendo em solo brasileiro. Neste sentido, parece-nos pertinente apresentar a perspectiva da socióloga Daniele Hervieu-Léger²⁰³³ dos ‘novos’ sujeitos religiosos – o peregrino e o convertido. Para a autora, o atual panorama religioso é marcado pela modernidade e traz alguns elementos: recomposição do imaginário religioso, crise das instituições, difusão do crer individualista, disjunção das crenças e das pertencas confessionais, formas de uma religiosidade flutuante e elaborações sincréticas inéditas.

A característica mais marcante das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças²⁰³⁴. E nesse contexto, duas personagens figuram como emblemáticas: o peregrino e o convertido. D. Hervieu-Léger ainda aponta a imagem de um sujeito religioso ‘territorializado’ – o praticante. O que pretendo mostrar nos próximos parágrafos é como esses três sujeitos descritos pela autora francesa têm correspondências com as experiências brasileiras: os romeiros do Pe. Cícero são os “peregrinos”, os “convertidos” são os grupos pentecostais e as CEBs equivalem aos “praticantes”.

6.1 O Praticante e o Peregrino

Seguindo a metodologia da autora, começaremos abordando as características do praticante diferenciando-o do peregrino, para depois abordar o convertido. A figura do praticante religioso “está associado à existência de identidades religiosas fortemente constituídas, que definem grupos de crenças socialmente identificados como “comunidades”²⁰³⁵. A identidade articula uma crença e pertença comunitária inserida em um ritual e práticas regulares. Pertence também aos praticantes uma militância para a difusão dos valores cristãos, ou mais especificamente uma abordagem política “da construção de uma nova sociedade inseparável de uma nova Igreja”²⁰³⁶. O praticante está associado

“à estabilidade das identidades religiosas e a permanência das comunidades no seio das quais essas identidades religiosas se transmitem e se exprimem. É o ideal da participação religiosa, que hoje, se confronta com a mobilidade das pertencas, da desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação”²⁰³⁷.

Em referência aos fenômenos brasileiros, acreditamos que esse personagem – o praticante – está associado às Comunidades Eclesiais de Base. Evidentemente, que nem todas as características apontadas por D. Hervieu-Léger se encaixam no perfil das CEBs – a autora narra uma experiência francesa. Entretanto, acreditamos que os elementos descritos pela socióloga, e já elencados no texto acima, são significativos na experiência das CEBs e permitem que no contexto das experiências brasileiras – CEBs, Constelação de Devoções e Pentecostalismo – possamos firmar uma maior aproximação entre o sujeito praticante de D. Hervieu-Léger e o fiel das CEBs.

Não nos parece difícil associar a Devoção ao Padim Ciço e suas romarias ao peregrino descrito em “O Peregrino e o Convertido”. Embora as peregrinações sejam um fenômeno de várias

²⁰³² A palavra ‘mundializante’ quer referir-se a um fenômeno em contexto global. Até este item, nossa perspectiva apresentou os fenômenos a partir de uma leitura da história, da realidade e dos contextos brasileiros.

²⁰³³ D. Hervieu-Léger, **O Peregrino e o Convertido**, Petrópolis, Ed. Vozes, 2008.

²⁰³⁴ Idem, p 10.

²⁰³⁵ Idem, p 84.

²⁰³⁶ Idem, p 83.

²⁰³⁷ Idem, p 85.

religiões e culturas, e não um fenômeno propriamente da modernidade, D. Hervieu-Léger pretende também com esta terminologia traçar um contraponto ao praticante regular que durante muito tempo serviu de referência à paisagem religiosa²⁰³⁸.

Na visão desta autora, o peregrino representa a metáfora do religioso em movimento em duplo sentido:

“Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem em certas condições, organizar-se como trajetória de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária.”²⁰³⁹

O peregrino, ele mesmo, produz as interpretações e significações de sua experiência como um caminho que tem sentido – reconstruindo sua trajetória pela mediação de um relato. A identidade religiosa formada a partir de uma construção biográfica subjetiva encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, mas isso não significa que ter esta referência objetiva implica numa adesão completa a uma doutrina religiosa ou a pertença a uma comunidade. Segundo a autora, este procedimento se encaixa numa perspectiva de ‘bricolagem’, em que o indivíduo adapta sua crença aos dados de sua experiência.

“Essa religiosidade peregrina individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez de seus conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertencas comunitárias às quais pode dar lugar”²⁰⁴⁰.

A diferenciação decisiva entre o peregrino e o praticante diz respeito ao grau de controle institucional presente em um ou outro caso. O praticante cumpre disposições fixas que têm caráter de obrigação para todos os fiéis. Ainda quando é uma prática solitária, conserva a dimensão comunitária/eclesial. A prática peregrina privilegia uma dimensão individual – é uma opção - que prevalece mesmo se a atividade assume um caráter comunitário. Por ser uma prática extraordinária, a peregrinação define um momento de intensidade religiosa que rompe com a ordenação regular do tempo na vida cotidiana e com as observâncias práticas²⁰⁴¹.

Diante dos desafios propostos por uma religiosidade individual, a hipótese de D. Hervieu-Léger propõe é que as Instituições religiosas devem procurar reinventar a si mesmas orientando e canalizando formas de uma “sociabilidade religiosa peregrina”, na esperança de que assim, “se ajustem melhor às necessidades espirituais contemporâneas do que as assembleias clássicas dos praticantes”²⁰⁴². A autora indica uma prática peregrina institucionalizada na Europa - a comunidade de Taizé. Sugerimos que a canonização de Padre Cícero pelo Vaticano representa modelo semelhante aplicado à realidade brasileira. Ficaria institucionalizada a prática popular de peregrinação a Juazeiro do Norte.

6.2 O Convertido

Por fim, abordamos a personagem do convertido – representado pelos pentecostais -, outra figura da religiosidade em movimento indicada por D. Hervieu-Léger.

O convertido é aquele que melhor representa a construção das identidades religiosas no atual contexto de mobilidade. De modo geral, nas sociedades pluralistas, a conversão assume um caráter de opção individual que se manifesta na autonomia do crente. Ela se desdobra de três maneiras: o indivíduo muda de religião, os ateus ou sem-religião integram-se a uma tradição

²⁰³⁸ Idem p 86.

²⁰³⁹ Idem p 89.

²⁰⁴⁰ Idem pp 89-90.

²⁰⁴¹ Idem, pp 98-100.

²⁰⁴² Idem, p 100.

religiosa e os “convertidos de dentro” – assumem uma nova atitude com relação à religião “herdada”, como uma re-afiliação. De toda forma, a conversão é uma identidade escolhida e, além de proporcionar uma reorganização geral na vida do indivíduo e incorporá-lo a uma comunidade, *“também constitui uma nova modalidade notadamente eficaz de construção e si em um universo onde se impõe a fluidez das identidades plurais em um universo em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social”*²⁰⁴³.

No pensamento da autora, há uma relação entre conversão e utopia. A construção de si evocada na dinâmica da conversão apresenta uma expectativa de realização social. A religião não pode regular a sociedade, mas pode mudar indivíduos (mais ainda quando sua vida anterior era caótica e desorganizada) – a reestruturação de sua vida pessoal é sinal de possibilidade de uma reestruturação global, de um mundo do qual ele se desapega com seu ingresso em uma nova identidade religiosa.

*“A “figura do convertido” condensa, no registro da adesão e implicação individual, o ideal de uma totalização religiosa da experiência humana que, no plano social, não faz nem sentido nem, a fortiori, norma. Ela funciona neste sentido, como uma transposição de uma utopia religiosa esvaziada de seu potencial de mudança social”*²⁰⁴⁴.

Para D. Hervieu-Léger, a conversão nas sociedades secularizadas modernas é suporte de um processo de individuação e de subjetivação da utopia religiosa. A metamorfose do indivíduo representa a constatação última da presença de Deus no mundo – o convertido se assemelha a imagem de “último refúgio de uma utopia religiosa”²⁰⁴⁵, pois nele se verifica a transformação da pessoa que é movida pela graça num mundo que ignora o poder de Deus (uma ação invisível e silenciosa do divino). Neste sentido, “o avanço da secularização reforça paradoxalmente a significação exemplar do convertido”²⁰⁴⁶ e o engajamento religioso confirma a autenticidade da escolha pessoal do indivíduo. A conversão realiza a irrupção do sagrado em um tempo e mundo desencantados²⁰⁴⁷.

A partir do que foi exposto neste item seis, podemos concluir que ainda há muito que ser explorado nessa dinâmica da construção de identidades no atual contexto brasileiro de mobilidade religiosa. A fluidez das identidades religiosas torna o encontro Intereclesial em 2013 um desafio teológico-pastoral, mas a perspectiva apresentada por D Hervieu-Léger reforça a intuição de uma possível mediação das CEBs como praticante “territorializado”.

7. Considerações Finais

A nossa reflexão surgiu a partir de um projeto de canonização de um padre excomungado pela Igreja Católica. Como metodologia, propusemos uma leitura de sua vida pela ótica das mulheres, já que os fenômenos de Juazeiros que fizeram a “fama” do padre Cícero foram protagonizados pelas beatas da cidade. Vale ressaltar a diferença do protagonismo feminino nos fenômenos de Juazeiro e na experiência das CEBs. Deixamos aberta aos leitores a possibilidade de aprofundar uma reflexão de gênero em suas próprias comunidades.

A partir da matriz do catolicismo popular pudemos viabilizar três experiências de fé – CEBs, Constelação de Devoções e Pentecostalismo - e suas respectivas ‘místicas’ no contexto brasileiro; suas afinidades e diferenças, articulando-as entre si. Estas experiências estarão muito próximas em 2013 quando acontecerá o Intereclesial das CEBs na diocese de Crato, Ceará. Ressaltamos que o

²⁰⁴³ Idem, p 116.

²⁰⁴⁴ Idem, p 130.

²⁰⁴⁵ Idem p 129.

²⁰⁴⁶ Idem p 130. D. Hervieu-Léger ainda faz referência a Durkheim “Deus governa o mundo cada vez mais do alto e de sempre mais longe”.

²⁰⁴⁷ Idem p 129.

‘pré-texto’ do evento se apresenta como uma cruzada, uma guerra de fiéis cristãos. Neste sentido, propusemos uma mediação teológica.

Por fim, apresentamos um diálogo no contexto da mobilidade religiosa e das sociedades secularizadas. Não há conclusões finais que possam ser tiradas desse estudo, senão a urgente necessidade de se olhar a questão de forma mais aprofundada.

Bibliografia

- FIORENZA, Elisabeth. S, *As Origens Cristãs a partir da Mulher, uma nova hermenêutica*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, **O Peregrino e o Convertido**, Petrópolis, Ed. Vozes, 2008.
- LIBANIO, João B., O X Encontro Intereclesial das CEBs, **Net**, disponível em <http://www.jblibanio.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=21>, acesso 18 abril 2010.
- NETO, Lira, **Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão**, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- PÁDUA, Lucia P., Mística, mística cristã e experiência de Deus, in **Atualidade Teológica 15**, 2003, pp 344-373.
- RUBENS, Pedro **O Rosto Plural da Fé, Da Ambigüidade Religiosa ao Discernimento do Crer, Tomo I**, São Paulo, Ed. Loyola, 2008.
- SANTOS, Carlos C, MOREIRA, Gilvander L, **Cebs: Memória e Utopia**, **Net**, disponível em: <http://www.cultiva.org.br/textos/CEBs%5B1%5D.doc..> Acesso em: 11 jan 2007.
- SARTI, Cynthia A., Brazilian feminism since the seventies: revisiting a trajectory in *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004, **Net**, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.
- VELASCO, Juan. M., **El Fenômeno Místico**, Colección Estructuras Y Procesos, Serie Religión, Valladolid, Editorial Trota, 1999.

EXISTÊNCIA HUMANA E RELIGIÕES: Uma fundamentação teórica para o diálogo inter-religioso

Roberlei Panasiewicz²⁰⁴⁸

1. Introdução

A partir dos estudos desenvolvidos pela antropologia filosófica podemos dizer que há três dimensões fundamentais que estruturam o ser humano.²⁰⁴⁹ São elas: corpo, psíquico e espírito. Por comporem a estrutura antropológica deveriam viver em constante harmonia, pois é nesse equilíbrio que o ser humano encontra realização e sentido para sua vida. Entretanto, nem sempre é assim! Por isso emergem as crises existenciais. As religiões, por serem espaços privilegiados de encontros interpessoais, podem favorecer este estado de equilíbrio humano.

O objetivo dessa comunicação é mostrar que as religiões têm grande responsabilidade na construção da realização e felicidade humanas e que o diálogo inter-religioso é uma possibilidade da manutenção do equilíbrio entre corpo-psiquismo-espírito. Isto acontecendo evidencia-se a possibilidade da paz e minimiza-se o risco de violência e, em caráter extremo, evita-se a guerra.

Esta reflexão está dividida em quatro etapas. A primeira apresenta as três dimensões fundamentais que compõem o ser humano. A segunda descreve o sentido de realização e felicidades. A terceira mostra como as religiões podem favorecer o equilíbrio humano. A última aponta para as novas possibilidades estimuladas pelo diálogo inter-religioso.

2. O equilíbrio entre corpo-psiquismo-espírito

O ser humano é um todo. Corpo-psiquismo-espírito são dimensões que vivem em profunda articulação. Por questão pedagógica, apresentaremos, separadamente, cada uma destas dimensões.

a) O corpo ou a exteriorização

Pelo corpo o ser humano percebe que tudo começa concretamente e é onde se mostra ao mundo. O ser humano simplesmente está no mundo, sua demarcação se faz pela *presença natural*. Viver significa ser atendido na satisfação de suas necessidades básicas. O neonato (recém-nascido) se apresenta ao mundo de forma primária. Sua interação com o mundo só se faz pelo biológico. Nesse momento de sua existência o indivíduo se compreende como ‘sendo’ o seu corpo, estágio em que quer ser satisfeito em suas necessidades básicas.

Posteriormente, o ser humano demarca sua presença de forma *intencional*. Deixa de estar-no-mundo e de se perceber somente como “sendo” o seu corpo. Processualmente passa a se compreender como “tendo” um corpo. A passagem do *ser* para *ter* o seu corpo permite certo distanciamento com a atitude de buscar satisfazer suas necessidades básicas com o intento de sobreviver e passa a olhar para o mundo de forma intencional. Quer dizer, de forma ativa. Não fica mais passivo esperando ser atendido, mas, lentamente, passa a interagir com o meio em que vive. Essa mudança de

²⁰⁴⁸ Roberlei Panasiewicz é doutor em Ciências da Religião e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

²⁰⁴⁹ Antropologia filosófica investiga a estrutura essencial do ser humano e os livros de referência desta reflexão são: VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1 e 2.

postura permite que surja a noção do *eu corporal*, ou seja, começa a emergir a percepção de que ele é sujeito e que, portanto, faz parte de uma história. Essa nova presença passa a propiciar a noção de espaço e de tempo. Percebe que está em um lugar e em um determinado momento específicos, noção que antes não havia. *Ter* um corpo e não só *ser* o próprio corpo permite que a vida seja vivida com intencionalidade. Seu agir passa a ser deliberado pelo seu 'eu corporal'. Sua presença no mundo passa a ocorrer em vários níveis: biológico, emocional, mental, social, político, cultural, religioso e cósmico.

O foco central da existência humana é que o ser humano nasce corpo biológico, se exterioriza, mas, ao dar intencionalidade a sua existência no contato intersubjetivo e na contemplação cósmica, desenvolve suas potencialidades e passa a construir um mundo com sentido. Isso é tornar-se humano propriamente dito.

b) O psíquico ou a interiorização

A dimensão psíquica é mediadora. Localiza-se em uma posição estratégica: entre o corpo e o espírito. Se, por um lado, a presença no mundo através do corpo acontece de forma *imediata*, ou seja, ele se apresenta no aqui e no agora da história, por outro lado, a presença no mundo através do psíquico passa a ser *mediata*. Antes, a construção do eu corporal processava-se na passagem de uma presença natural para uma presença intencional no mundo. Agora, há a presença do filtro da *percepção* e do *desejo*. Aqui, a passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo provoca a interiorização do ser humano. Seu mundo interior começa a aflorar cada vez com maior intensidade. É o emergir de sua *consciência*.

Neste novo estágio de ser-no-mundo a interioridade humana processa-se a partir de uma delicada e constante articulação entre liberdade e consciência, emoção e razão. Viver é comprometer-se em manter em constante equilíbrio essa maneira de ser-no-mundo. Privilegiar um lado (a liberdade, a emoção) ou outro (a consciência, a razão) nessa articulação pode colocar em risco a saúde psíquica do ser humano. A psicologia é a ciência que estuda e procura estimular esse equilíbrio.

A percepção humana capta o mundo exterior e o interioriza. Internamente emergem três crivos que verificam o que foi captado: o imaginário, o afetivo e o racional. A interioridade humana se configura através desse processo de captação do mundo exterior, análise pelos crivos internos e nova exteriorização em forma de comportamento. Entretanto, isso não é simples, pois sua localização em um tempo e em um espaço específicos na história, a maneira como elabora sua captação do mundo e como estabelece suas relações intersubjetivas possibilitam a emergência de um comportamento mais ou menos saudável.

Assim, o "ser-no-mundo" é caracterizado como sendo *relacional*. Estabelecemos as mais diversas e variáveis relações. Entretanto, o que solidifica a experiência do sujeito no mundo é a relação intersubjetiva. O outro, por excelência, sempre desafia a interioridade do eu. Isso favorece a não acomodação do ser humano e estimula sua constante busca de aprimoramento.

A forma de o psíquico captar e organizar tempo-espaço é diferente do corpo. Aquele ordena o fluxo da vida em termos de percepção, representação, memória, emoção, pulsão e razão. Seu ser-no-mundo é de forma ativa e dinâmica. Por exemplo, a memória possibilita que o ser humano viva o presente, mas sem menosprezar o passado. A história passada permite olhar criticamente para o presente, viver de forma diferenciada e projetar seu futuro.

O imaginário, o afetivo e o racional convergem para a construção da unidade consciencial demarcando seu eu interior. Aqui se delineia a identidade do sujeito que será expressa no "sentimento de si". Isso será assumido e consumado na unidade espiritual.

c) O espírito ou a profundidade

As duas primeiras experiências são agora assumidas pelo espírito. Isso não significa que o ser humano perca sua especificidade. Pelo contrário. Essa experiência possibilita que o ser humano se afirme, mantenha e aprofunde sua interioridade essencial. Ele seria determinado pelas leis da natureza se não fosse a mediação do sujeito, efetivada pela presença do corpo intencional e do psíquico. Agora ele é levado a um estágio de maior profundidade. Da *experiência relacional* com o outro relativo e que, a todo instante, o relativiza, para a *experiência transcendental* com o Outro absoluto e que, constantemente, o convida a ir além. Se a experiência relacional demarca a relação intersubjetiva e preenche a vida humana de sentido, a experiência transcendental eleva o humano a outro patamar. Na estrutura espiritual o ser humano, enquanto liberdade, se abre à amplitude transcendental do bem e, enquanto inteligência, à amplitude transcendental da verdade. “É pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada no seu ser a marca do Infinito.”²⁰⁵⁰

É no espírito que a unidade do ser humano (ontológica) torna-se realidade. Há uma consumação da unidade entre corpo-psíquico-espírito. É pelo espírito que o corpo e o psíquico tornam-se transcendentais e é pelo corpo e pelo psíquico que o espírito torna-se imanente, ou seja, participa do mundo. Essa unidade mantém o ser humano reflexivo e adentrando, mais e mais, a sua interioridade. Por isso, esse momento é chamado de profundidade, pois o espírito propicia tamanha interiorização do humano. Essa releitura que a dimensão do espírito estabelece possibilita novas apreensões e emergências de novas noções. A esperança, por exemplo, deixa de ter um enfoque somente existencial em que caracteriza uma relação intersubjetiva e ganha dimensão transcendental. O Outro envolve e sustenta a esperança humana. A dimensão psíquica, por exemplo, sofre com a perda de um ente querido, mas a dimensão espiritual reconforta com a alegria da esperança transcendental.

A dimensão espiritual possibilita olhos para que o ser humano reveja, re-configue e re-signifique fatos e acontecimentos de sua vida passada e olhos para enxergar, com utopia, o futuro que se vislumbra. Possibilita a articulação entre particular e universal. “Espírito não é uma parte do ser humano. É aquele momento da consciência mediante o qual apreendemos o todo e a nós mesmos como parte e parcela deste todo.”²⁰⁵¹

O ser humano é “composto” por esta tríplice dimensão: corpo-psíquico-espírito. Entretanto, é ao longo de sua vida que ele vai se compreendendo, tomando consciência e aprendendo a articular essas dimensões. E mais, tornar-se humano significa propiciar que essas dimensões entrem em harmonia. O equilíbrio entre corpo, psíquico e espírito é essencial para que o ser humano mantenha sua unidade existencial-transcendental. Neste horizonte ele percebe-se vivo, desejante, livre, inteligente, racional e consciente.

Dessa unidade integradora do ser humano emergem múltiplas relações e possibilidades que compõem o mundo humano.²⁰⁵² Seja através da política, da economia, da cultura, do social, do familiar, do religioso ou do tecnológico, o humano quer estabelecer relações e construir um mundo que faça sentido para ele e para os que o sucederão. Daí emergem novas noções, dependendo de sua relação e necessidade no tempo-espço de sua história. O cuidado, por exemplo, com o meio ambiente e com o planeta, a busca por justiça social, pela construção da

²⁰⁵⁰ VAZ, 1991, p. 202.

²⁰⁵¹ BOFF, Leonardo. *Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária*. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: 04 fev. 2010.

²⁰⁵² Para Regina Migliori, consultora em Cultura de Paz da UNESCO, “o ser humano é formado por um conjunto de dimensões: orgânica, biológica, mental, emocional, intelectual, cultural, social, planetária e espiritual”. Disponível em: <http://www.migliori.com.br/artigos_folha.asp?id=8>. Acesso em: 02 fev. 2010.

paz, da cidadania e por relações interpessoais mais amorosas apontam para sua inquietante busca de sentido e realização. Essas relações provocam o ser humano e propiciam novas construções e estimulam a criatividade, aprimorando, cada vez mais, seu eu interior, agora compreendido em suas dimensões fundamentais: corpo-psíquico-espírito.

Entretanto, qual o significado de realização e felicidade humanas?

3. Realização e felicidade

Como afirmamos acima, o ser humano é uma unidade ontológica. Enquanto ser-no-mundo, mantém relação de objetividade com as coisas e pessoas que o cercam. Enquanto ser-para-os-outros, mantém relação de intersubjetividade com as pessoas e, nessa relação, pode se construir como pessoa e ser sujeito de sua história. A situação do ser humano é, até este instante, marcada pela finitude. Entretanto, essa situação se abre para a transcendência e o ser humano é chamado a ser mais, a reler a sua história com novas lentes e a ver mais distante e com maior profundidade. Compreendemos que o ser-no-mundo e o ser-para-os-outros é ser-para-a-transcendência. Somos chamados para a infinitude.

Enquanto ser-em-si, o humano tem uma unidade estrutural interna, dentro dele mesmo. Porém, quando começa a se relacionar com o mundo, com os outros e com o transcendente, essa unidade começa a ser ameaçada e emergem as dificuldades. Isso mostra que o ser humano, mesmo tendo uma unidade básica, estrutural, não está pronto e acabado para sempre. Ele é dinâmico e, nessas relações, enquanto torna-se pessoa também vai compreendendo-se diferente de tudo e de todos. Essa constatação possibilita que faça, constantemente, novas apropriações de si mesmo, ou seja, que aprofunde na elaboração de sua identidade, de quem ele é para si mesmo. Viver, então, é entrar na dinâmica de estar sempre reconstruindo sua identidade existencial.

Realizar-se como pessoa humana é encontrar, ou melhor, é dispor-se a articular as dimensões essenciais que compõe o humano: corpo-psiquismo-espírito. Tanto a identidade *idem* (sua relação consigo mesmo) quanto a identidade *ipse* (sua relação com o outro, com a alteridade) são estímulos constantes para o ser humano buscar sua unidade essencial. Este é o convite dirigido à existência humana: que viva com sentido e que aprenda a articular sua unidade essencial.²⁰⁵³

Se realização se dirige mais ao campo ontológico (ao ser) da existência humana, onde encontrar a felicidade? Realização e felicidade estão articuladas? Aristóteles dizia, no século IV antes da era comum, que o sentido para a existência humana na polis (cidade-estado) era para a felicidade. Mas o que significa ser feliz? Este é um estado de espírito, é algo dinâmico ou estático? A dificuldade em definir a felicidade encontra-se no fato de as pessoas sentirem diferentemente e, daí, darem sentido diverso para ela.

Seguindo a estrutura exposta nesta reflexão, vamos pensar a felicidade a partir das categorias essenciais do ser humano. Enquanto *corpo*, ser feliz significa ser-no-mundo. A felicidade aqui se sintoniza com o bem-estar, com a saúde corporal, com a disposição em viver e sentir prazer. Em contrapartida, a infelicidade se apresenta como sendo falta de saúde, com a doença, com a velhice e, sobretudo, com a finitude maior da existência humana, a morte. Ela inibe a disposição humana e ofusca a busca pelo prazer e, até mesmo, pelo sentido da vida. Daqui derivam outras consequências. Por exemplo, dependendo do tempo e do espaço em que o ser humano viva, ou seja, em qual cultura e em qual momento histórico, pode existir uma

²⁰⁵³ De outra forma, identidade *idem* diz respeito ao que está construído, é a dimensão fixa de nossa identidade e a identidade *ipse* diz respeito ao que está em constante construção, é a dimensão dinâmica de nossa identidade. Ver: PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas/PucMinas, 2010, p. 173-174.

valorização pelo belo e pela estética que acaba por levar o corpo humano a ficar escravo de padrões culturais. A felicidade daquela pessoa fica condicionada a se enquadrar nesse modelo.

Enquanto *psiquismo*, emoção e razão põem-se em equilíbrio visando ser feliz. Felicidade significa ser-para-os-outros. Nesse processo, o ser humano desperta para os próprios desejos. A felicidade aqui está ligada à realização desses desejos, do desenvolvimento intelectual, da participação e da construção de comunidades e ser reconhecido. A infelicidade é se perceber sempre insatisfeito e não conseguindo e nem podendo usufruir de todo o conforto oferecido pelo mercado. Por exemplo, no campo interpessoal as frustrações aparecem quando o amor não é encontrado ou correspondido. No trabalho, quando as potencialidades não são desenvolvidas ou, pelo contrário, quando se sente explorado em suas habilidades. Se, por um lado, as diferenças de cor, sexo ou religião possibilitam emancipação, novas descobertas e construções, por outro lado podem gerar preconceitos, marginalizações e violências. Lembremos, neste aspecto, que o ser humano é ser-de-desejo, portanto, nunca poderá ter seus desejos satisfeitos na totalidade. Esta dimensão o estimula a alcançar suas utopias. Entretanto, a insatisfação pode levá-lo a buscar compensação, por exemplo, na felicidade química, tornando-o dependente.

O *espírito* possibilita que a felicidade dê um salto para o “mais”, para o além, para a transcendência. O ser humano compreende que o seu universo é envolto com amor e que há um sentido maior na existência, mesmo que esteja passando por uma situação de crise, expressão de sua finitude. Cabe a ele retomar seu sentido. Tanto o ser-no-mundo quanto o ser-para-os-outros são relidos com nova ótica e percepção. Felicidade aqui é o lugar da alegria e da paz de espírito. É por isso que a alegria possibilita ao ser humano transcender a sua existência. O grande limite que se instala, nesta dimensão, é a angústia e a insegurança ante o Mistério que se abre e ultrapassa o ser humano. Dizia Rudolf Otto que ante o mistério o ser humano reage tendo medo (*tremendum*) ou tendo atração (*fascinium*).

Não existe, portanto, um estado estático de felicidade ou, o seu oposto, de infelicidade. A felicidade é processual, é vivida e construída na medida em que o ser humano se conhece (aprofunda em sua identidade *idem*) e aprende a se relacionar com os outros e com o mundo (aprofunda em sua identidade *ipse*).

O ambiente religioso é lugar favorável para o equilíbrio humano?

4. Religiões como lugar de possibilidade

Henrique de Lima Vaz afirma que “longe de ‘alienar’ o indivíduo, a religião opera da maneira mais radical a sua integração com a realidade, e essa é talvez a explicação mais adequada da universalidade antropológico-cultural do fenômeno religioso”.²⁰⁵⁴ Se partirmos do pressuposto que a integração do ser humano com a realidade ocorre de maneira plena e mais ou menos profunda dependendo da intensidade de sentido que esta realidade se apresenta, a religião ocupa um espaço privilegiado. ‘Longe de alienar’, embora podendo e alienando como ocorrido em alguns momentos históricos e em certas denominações religiosas, ela favorece uma leitura com sentido da realidade humana. Toda e qualquer religião procura responder as três questões existências que perpassam a história humana: de onde viemos, o que fazemos nesta vida e para onde vamos. O processo de massificação, tanto cultural quanto religioso, coloca em crise esta busca de integração humano-realidade, pois provoca uma perda de identidade. A religião é a possibilidade do ser humano poder se afirmar como sujeito, pois o Sentido transcendente possibilita articular os sentidos dispersos na natureza e na sociedade. Fazer hermenêutica da história das sociedades é fazer hermenêutica do Sagrado. Neste contexto, podemos reinterpretar a célebre afirmação de Hans Kung:

²⁰⁵⁴ VAZ, 1993, p. 283.

Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro.²⁰⁵⁵

Religião e sociedade estão intimamente articuladas que a hermenêutica de uma passa, necessariamente, pela compreensão da outra. Para além da interpretação, o mesmo se dá no âmbito da ação. A paz entre as nações ocorrerá através da paz entre as religiões, pois a identidade cultural (nações) é assegurada pelo ato da crença (religiões). Esta simbiose tem provocado as identidades culturais existentes na atualidade. Para Vaz, o processo de secularização mostra que uma civilização que perde sua referência constitutiva ao Sagrado mergulha na mais profunda crise de sentido.²⁰⁵⁶ O ateísmo e o neo-ateísmo são alertas constantes e as suas críticas acabam por estimular as religiões a cumprirem seu papel de serem sinalizadoras de sentido.

Como a religião lida com o Sagrado e com a sociedade provocando nos sujeitos encontros interpessoais, ela é a possibilidade de manter o ser humano em constante equilíbrio. Ela pode manter o ser humano estimulado a buscar sempre realizar-se como pessoa humana, pois pode propiciar que a unidade essencial que compõe o humano – corpo-psiquismo-espírito – , esteja sempre articulada. Por exemplo, no cristianismo há práticas pastorais que podemos chamá-las de *ad intra*, voltadas para a própria comunidade, como a administração dos sacramentos, e as práticas pastorais *ad extra*, preocupadas com a transformação da sociedade e com a construção da justiça social. Em ambas, há equipes que se reúnem periodicamente para estudar e preparar os encontros. Estes momentos de encontros interpessoais, tanto das equipes quanto com o grande público de fiéis, são propícios para que cada um se sinta estimulado a manter-se equilibrado. Corpo-psiquismo-espírito são constantemente desafiados e provocados. Cada um responde, a sua maneira, aos estímulos externos.

O que estes encontros religiosos diferem de outros encontros sociais? Por que no espaço religioso há maior possibilidade de equilíbrio que em outros ambientes? E a resposta é que não diferem. Não há maior possibilidade de equilíbrio neste ambiente do que, por exemplo, no ambiente familiar, escolar ou profissional. Os encontros interpessoais podem acontecer em todos estes ambientes. A questão essencial é que no ambiente religioso há um convite para o mergulho no Mistério da vida. Para Leonardo Boff, “espírito não é uma parte do ser humano. É aquele momento da consciência mediante o qual captamos o significado e o valor das coisas. Mais ainda, é aquele estado de consciência pelo qual apreendemos o todo e a nós mesmos como parte e parcela deste todo”.²⁰⁵⁷ Isto pode ocorrer e ocorre em vários momentos e ambientes de nossa vida. O diferencial é que, por sua própria natureza, o encontro religioso convida os crentes a estarem ligados e re-ligados uns aos outros e à Fonte Originária de vida. Esta energia re-liga todos os seres cósmicos provocando uma unidade de sentido. Nesta experiência, o ser humano mergulha em sua profundidade. Aqui emergem os sonhos, individuais e coletivos. Isto pode ocorrer em outros encontros, mas é mais que facilitado, é propiciado nos encontros religiosos. Isto diferencia estes ambientes e encontros dos demais.

Este encontro em profundidade com o Mistério da vida dá ao ser humano maior harmonia e o possibilita reavaliar sua vida e permite equalizar corpo-psiquismo-espírito suscitando um sentimento de realização. Por isso é que, das instituições sociais, a religião é a

²⁰⁵⁵ KUNG, 2004, p. 17.

²⁰⁵⁶ VAZ, 1993, p. 286.

²⁰⁵⁷ BOFF, 2010.

que mais deveria propiciar encontros em profundidade, ou seja, favorecer que o ser humano mergulhe na profundidade de seu ser. O espaço religioso favorece o encontro interpessoal, estimula o encontro consigo mesmo e com o cosmos. Nesta experiência única e comunitária ele se sente envolto pelo Grande Outro.

Como o encontro inter-religioso pode favorecer o equilíbrio das dimensões fundamentais do ser humano e a construção da paz?

5. Diálogo Inter-Religioso: estímulo a novas construções

Se o ambiente religioso de uma tradição religiosa, por si só, favorece o equilíbrio das dimensões fundamentais do ser humano, quanto mais o encontro entre seres humanos de tradições religiosas diferentes. Aqui os desafios são enormes, mas as possibilidades de novas construções também aumentam em proporção aos desafios. O outro diferente nos aspectos cultural e religioso causa espanto e, por isso mesmo, também causa admiração. Já diziam os gregos que espanto e admiração provocam no ser humano indagações. Estas indagações levam, necessariamente, a novas descobertas. E estas propiciam uma releitura de si e despertam o interesse da identidade *ipse*, que logo buscará o diálogo rumo a novas construções existenciais. Estas, por sua vez, provocam releituras do cosmos e da experiência com o Grande Outro. Estes embates estimulam o permanente equilíbrio entre corpo-psiquismo-espírito. Entretanto, isto não pode ser compreendido como equilíbrio estático, pois a dinamicidade do encontro e da vida provoca certos desconfortos, mas logo é assimilado e assumido no processo contínuo da história.

As estatísticas atuais sobre a realidade religiosa mundial apontam para uma real convivência entre as religiões. O pluralismo religioso é um fato que não precisa ser buscado somente em livros ou em filmes, mas emerge nos ambientes familiares, profissionais e sociais. A riqueza e o desafio do diferente estão sempre em nossa volta. Há lugares em que essa realidade é ainda mais nítida e o convite para o encontro é constante. A multiplicidade e a potencialidade de se chegar à unidade cada vez maior levaram Paul Knitter a concluir que “o movimento vai em direção a uma comunidade verdadeiramente dialógica, em que cada membro vive e é si mesmo mediante o diálogo com os demais”.²⁰⁵⁸ Esta inter-religiosidade passará a ser vivida de forma cada vez mais natural e atingirá o ponto de equilíbrio da existência humana que reagirá com naturalidade aos desafios do convívio coletivo.

Há quatro formas concretas de se estabelecer o diálogo inter-religioso. A primeira é a da existência, ou seja, da vida. Refere-se ao que estamos tratando nesta reflexão. No dia a dia encontramos e convivemos com pessoas de várias denominações religiosas e somos, existencialmente, provocados por estes encontros. A segunda forma pode ser experimentada nas várias maneiras de contemplar a Deus. Trata-se do jeito que cada um tem de orar. Cada tradição estimula maneiras diferentes de entrar em contato com o Mistério Transcendente. Estas maneiras, ao serem compartilhadas, despertam a criatividade dos orantes. A terceira diz respeito à promoção da vida e da justiça social. É o compromisso ético-religioso com a transformação do planeta, tanto em seu aspecto humanitário quanto ambiental. A quarta forma aguça a maiêutica dos atores religiosos. É o diálogo dos líderes e dos conhecedores das teologias religiosas. A abertura a partilha e a escuta do outro possibilita dar à luz a presença ‘sempre presente’ da Energia Amorosa que envolve e penetra todas as tradições religiosas. Em qualquer das formas de diálogo que se esteja envolvido é importante perceber que a existência humana está sendo convidada a colocar-se em equilíbrio.

Enriquecidas pela convivência das comunidades de fé estas pessoas estarão, existencialmente mais equilibradas e, coletivamente, mais dispostas a se engajarem na construção da paz. As diferenças deixam de serem ameaças e passam a ser possibilidades de

²⁰⁵⁸ KNITTER, 2008, p. 29.

novas construções de vida social. O cuidado consigo mesmo, com o outro e com o cosmos aflora na minimização da violência e se efetiva na construção da paz social.

6. Conclusão

As três dimensões fundamentais que estruturam o ser humano, a que podemos chamar de categorias essenciais – corpo, psíquico, espírito –, possibilitam que ele se realize e construa uma vida feliz. Essas são as grandes razões da existência humana. Ao buscar construir sua realização e felicidade, ele estabelece várias relações, que estimulam o encontro consigo mesmo. Cada vez que é provocado por algo externo a si mesmo, seja por outra pessoa ou por desafios de outra ordem, o ser humano volta-se para si buscando novas respostas e lapidando sua identidade.

A busca do equilíbrio entre corpo-psíquico-espírito será sempre a grande meta do existir humano e isso não ocorre sem os encontros intersubjetivos. As religiões têm grande parcela de responsabilidade na edificação deste estado de equilíbrio, pois são espaços que favorecem o encontro interpessoal, estimula o encontro consigo mesmo, com o cosmos e com o Mistério da vida. Se o ambiente religioso de cada tradição já favorece a existência humana a estar em equilíbrio, ainda mais o diálogo inter-religioso que coloca em contato pessoas com concepções culturais e religiosas distintas. Equilíbrio existencial e construção da paz mundial devem ser desafios que as tradições religiosas devem assumir motivadas pela inalterável pluralidade religiosa em curso.

Referências:

- ALVES, Rubem. *Sem fim*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BERGER, Peter. *Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária*. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: 04 fev. 2010.
- BOFF, Leonardo. *Vida segundo o espírito*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- KNITTER, Paul F. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KUNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. São Paulo: Verus, 2004.
- MIGLIORI, Regina. Somos seres com múltiplas dimensões. Disponível em: <http://www.migliori.com.br/artigos_folha.asp?id=8>. Acesso em: 02 fev. 2010.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. 2. ed. São Paulo: Paulinas/PucMinas, 2010.
- RICOUER, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1.

IMAGENS DE FÉ: Uma busca de critérios científicos na produção de subsídios audiovisuais para o Ensino Religioso no Brasil

Luis Carlos de Lima Pacheco*

RESUMO: Esta pesquisa tem como objetivo desenvolver critérios para a elaboração de subsídios em vídeo para o Ensino Religioso nas escolas brasileiras. Com as novas disposições da Lei de Diretrizes e Bases da Educação para o Ensino Religioso constata-se a carência de produções audiovisuais adequadas às exigências de caráter inter-religioso. A metodologia de trabalho é a investigação de um referencial de amostragem para identificar sua adequação ao campo religioso brasileiro, bem como à linguagem audiovisual. O referencial teórico é a fenomenologia da religião numa abordagem transdisciplinar. Para a análise do ponto de vista da linguagem audiovisual o referencial epistemológico é a teoria da modulação de Pierre Babin. Identificados os limites e desafios, a dissertação propõe uma metodologia para a produção e o uso destes subsídios.

PALAVRAS-CHAVE: ensino religioso; religião; educação; audiovisual; transdisciplinaridade

ABSTRACT: This inquiry has the objective to develop criteria for the production of religious education subsidies in Brazilian schools. There are no adequate subsidies for the inter-religious demands of the new Brazilian Law for religious education. The methodology is to investigate these audiovisual productions to identify its appropriateness to the Brazilian religious field, as well as to the audiovisual language. The epistemological reference is the phenomenology of the religion in an transdisciplinary approach. For the analysis from an audiovisual language viewpoint, the epistemological reference is the modulation theory of Pierre Babin. Once identified the limits and challenges, the dissertation proposes a methodology for production and use of these subsidies.

KEY WORDS: religious education; religion; education; audiovisual; transdisciplinarity

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é parte de uma pesquisa que se encontra em andamento no programa de mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Surge da constatação de que há uma lacuna não preenchida no Ensino Religioso brasileiro quanto ao fornecimento de subsídios audiovisuais que correspondam à sua implementação concomitante às novas políticas educacionais e suas exigências de inter-religiosidade e respeito à dignidade humana. O Ensino Religioso tem como tarefa educar para o diálogo no mundo plural de hoje e promover a convivência na alteridade e no respeito ao diferente. Num mundo de relações planetárias, o Ensino Religioso se apresenta com dimensões que ultrapassam as fronteiras nacionais e culturais e tem sido alvo de pesquisas tanto no Brasil quanto em outros países. A Unesco publicou em junho de 2003 uma pesquisa sobre educação e religião²⁰⁵⁹ com o objetivo de promover o desenvolvimento de valores universais tais como a paz e o respeito aos direitos humanos através da prática do diálogo entre culturas e religiões. No Brasil, a atual disciplina curricular do Ensino Religioso atende à necessidade fundamental de todo homem e mulher de se desenvolver plenamente, de buscar sentido e valores que dêem orientação precisa e arrimo seguro a sua existência.²⁰⁶⁰ É um currículo com base antropológico-cultural que se abre para uma abordagem madura do fenômeno religioso e, portanto, exige subsídios bem diferentes dos até então oferecidos tradicionalmente nas escolas públicas e particulares marcados pelos limites de crença e filiação religiosa ou pela laicidade dos organismos governamentais. Diante desta nova postura curricular esta pesquisa em torno da produção audiovisual para o Ensino Religioso faz uma abordagem transdisciplinar do fenômeno.

* Universidade Católica de Pernambuco; Mestrando em Ciências da Religião

²⁰⁵⁹ UNESCO / Agência Internacional de Educação. Education and religion: the paths of tolerance. *Prospects*: Revista quadrimestral de educação comparada. v. XXXIII, n. 126, jun. 2003. Quadrimestral.

²⁰⁶⁰ Cf. RUEDEL, P. *Educação religiosa: fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich*. São Paulo: Paulinas, 2007.

A pesquisa se constitui também como um desafio porque visa identificar e superar as ambigüidades e distorções tradicionalmente presentes nas diversas expressões da religiosidade difundidas nas produções audiovisuais.

Os subsídios audiovisuais a serem analisados são os filmes, documentários ou vídeos pastorais utilizados pelos professores de Ensino Religioso nas escolas públicas e particulares. O referencial de amostragem será colhido entre as produções mais indicadas pelos órgãos de fomento ao Ensino Religioso, tais como a FONAPER - Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, GPER – Grupo de Pesquisas para o Ensino Religioso e a revista Diálogo.

Serão apresentados neste trabalho a metodologia adotada, os principais referências epistemológicos, os dados levantados até então e as pistas de conclusão da pesquisa em andamento. Na primeira parte será apresentada uma breve descrição dos passos metodológicos adotados para a pesquisa. Serão apresentadas também as principais discussões em torno da abordagem investigativa de material audiovisual para a pesquisa acadêmica. Uma reflexão em torno da pesquisa sobre subsídios audiovisuais para o Ensino Religioso conclui esta parte do trabalho como justificativa para a escolha metodológica. Num segundo momento serão apresentados os referenciais epistemológicos utilizados para a abordagem deste fenômeno. Os referenciais são a fenomenologia da religião, que contribui para uma abordagem de sentido, e a transdisciplinaridade, que contribui para uma análise integral do fenômeno religioso. Para a leitura e análise do material audiovisual o referencial epistemológico é a teoria da modulação que será explicitada nesta etapa do trabalho. No terceiro momento será feita uma reflexão em torno dos dados colhidos até então, além de pistas de conclusão que nortearão uma proposta de critérios científicos na produção de subsídios audiovisuais para o Ensino Religioso no Brasil.

2 UMA BUSCA METODOLÓGICA

Para esta pesquisa são adotados procedimentos metodológicos utilizados por pesquisadores de áreas de conhecimento que abrangem uma abordagem transdisciplinar do campo epistemológico que compõe as Ciências da Religião. Esta pesquisa opera com conhecimentos das áreas da Linguagem, da Comunicação e da Religião. Os procedimentos metodológicos para a coleta, transcrição e análise de dados diferem nos campos da religião e da comunicação audiovisual. Por isso é imprescindível uma metodologia que contemple este leque de conhecimentos de maneira harmônica para alcançar os resultados propostos. Neste sentido a metodologia é constituída de diversos passos metodológicos e a escolha de um método levanta questionamentos que serão desenvolvidos a seguir.

O primeiro passo é fazer um levantamento do material audiovisual e bibliográfico relativo ao Ensino Religioso com foco nas publicações mais importantes e atualizadas. É imprescindível uma pesquisa dos documentos relativos à legislação para o Ensino Religioso no Brasil. A legislação que se refere ao Ensino Religioso está em debate permanente na sociedade brasileira e é pressuposto fundamental para este trabalho. Também constitui base para a pesquisa os dados relativos ao Ensino Religioso publicados por organismos internacionais tais como a UNESCO. Com estes dados poderá ser feita uma análise da coerência do material audiovisual usado pelos professores com as orientações legais.

Outro passo é fazer um breve levantamento do campo religioso brasileiro identificando quais são suas principais manifestações e qual sua relevância para o Ensino Religioso. Essa pesquisa é importante para constatar se os vídeos usados na educação religiosa contemplam a pluralidade de expressões do fenômeno religioso brasileiro.

Com a pesquisa preliminar realizada, o próximo passo é fazer a leitura e análise dos subsídios em vídeo usados no Ensino Religioso com foco na linguagem, forma e conteúdo. Constata-se que não há uma produção audiovisual voltada especificamente para o Ensino Religioso no Brasil. Os professores de Ensino Religioso utilizam diversos gêneros de vídeos como subsídios motivadores de suas aulas: filmes de ficção ou de histórias bíblicas, documentários sobre religião ou religiões,

vídeos pastorais e de caráter confessional das diversas confissões religiosas. Para a análise dos subsídios audiovisuais, o referencial de amostragem é, portanto, o gênero destas produções. Desta amostragem é selecionado um filme com o objetivo de contemplar o gênero mais usado na educação religiosa pelos professores. A obra cinematográfica é colhida na lista de filmes sugeridos para professores do Ensino Religioso pelo GPER – Grupo de Pesquisas para o Ensino Religioso disponibilizada no *site* da FONAPER²⁰⁶¹ – Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso e entre os vídeos e filmes sugeridos nas dinâmicas publicadas pela revista *Diálogo das Edições Paulinas*, órgão oficial que promove reflexões em torno de um Ensino Religioso plural.

O referencial epistemológico para a análise audiovisual é a teoria da modulação de Pierre Babin²⁰⁶². A modulação desenvolve critérios epistemológicos imprescindíveis para a abordagem do fenômeno religioso pela linguagem audiovisual. Este referencial de conhecimento propõe critérios para a análise da mensagem audiovisual tais como a ‘imersão’ (envolvimento global e não-racional), a ‘vibração’ (conhecimento sensorial e analógico pela via do prazer e da interatividade) e o ‘ground’ (preponderância do ambiente na composição da mensagem). A linguagem audiovisual exige do pesquisador uma metodologia de abordagem específica e as Ciências da Linguagem e da Comunicação oferecem critérios que contribuem para esta abordagem. Na publicação intitulada “MOSAICO RELIGIOSO: Faces do Sagrado” desenvolvi uma reflexão em torno da leitura e análise de imagens fundamentada nas ciências da Linguagem e da Comunicação:

Uma das questões fundamentais para a análise da linguagem cinética é a transposição do código visual para o verbal. Pela premissa de os trabalhos científicos serem apresentados no formato de texto há necessidade de se realizar uma “tradução” das informações audiovisuais em signos linguísticos, o que os estudiosos chamam de “transcodificação midiática”²⁰⁶³. Alguns pesquisadores defendem a tese de que a transcodificação midiática implica numa redução dos significados de uma imagem ou som devido à impossibilidade da linguística representar a polissemia da linguagem audiovisual. De acordo com essa perspectiva o resultado da análise seria a produção de novas imagens e sons. Transpor em palavras os signos audiovisuais é necessariamente redutor porque se trata de interpretar. Nesse processo a imagem e o som estão sujeitos a interpretações subjetivas tanto do produtor e do receptor das mensagens audiovisuais quanto do pesquisador. Porém o caráter subjetivo da análise cinética não invalida a pesquisa, antes a torna mais consciente de seus limites. A questão é encontrar a melhor metodologia para realizar essa transcodificação midiática. Uma das opções é realizar a transposição na etapa de leitura e interpretação. Outra opção é utilizar categorias da visualidade no início da análise e realizar a transcodificação somente na redação final do trabalho. Seja qual for a escolha do pesquisador o percurso para a análise audiovisual nas pesquisas de comunicação envolve os procedimentos metodológicos de leitura, interpretação, síntese e conclusão final. (PACHECO, 2009, p.175-176)

Para a leitura e análise do audiovisual um dos grandes desafios metodológicos é encontrar suas unidades de análise. Devido ao caráter polissêmico das imagens, o pesquisador deve identificar não as unidades em si, mas a correlação entre as heterogeneidades que compõem estas imagens. Isto se dá porque a apreensão das mensagens visuais ocorre de maneira multifocal:

A linguagem audiovisual é de natureza heterogênea devido ao seu caráter polissêmico. A correlação entre essas heterogeneidades é o que define a sua identidade. Essa correlação acontece através de operadores discursivos não verbais que chamarei de operadores audiovisuais. São estes operadores as unidades de análise da linguagem cinética: enquadramento, composição, luz e sombra, cores, cenário, ângulo da câmera, ritmo da edição, trilha sonora, entonação da voz, etc. A apreensão das mensagens audiovisuais ocorre de maneira multifocal. A mensagem afeta simultaneamente os sentidos e tem um efeito globalizante no receptor que a experimenta. Há um envolvimento global, não racional, com a mensagem

²⁰⁶¹ FONAPER. *Lista de filmes*. Disponível na Internet. [Http://www.gper.com.br](http://www.gper.com.br). Acesso em 18 de nov. 2008.

²⁰⁶² Cf. BABIN, P. *Linguagem e cultura dos mídias*. Lisboa: Bertrand, 1993.

²⁰⁶³ Cf. COUTINHO, I. Leitura e análise da imagem. In: DUARTE, J; BARROS, A. *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 334.

que atinge primeiro os sentidos²⁰⁶⁴. Daí a preponderância da linguagem do prazer porque trata-se de um conhecimento sensorial. O protagonismo é da audiência que escolhe aquilo que lhe dá mais prazer. As variações de tons dos operadores audiovisuais alteram o conteúdo da mensagem. (PACHECO, 2009, p. 176)

O pesquisador da mensagem audiovisual se depara com diversas metodologias de análise da imagem. Para alcançar os objetivos da pesquisa o cientista deve ter clareza da maneira como vai abordar a imagem. A pesquisadora Iluska Coutinho agrupa a pesquisa da imagem em três grandes grupos: imagem como documento, imagem como narrativa e exercícios do ver: Entre as pesquisas que se propõem a analisar a imagem como documento, registro de uma determinada realidade, ou representação de um caso ou situação, destacam-se as abordagens de caráter mais etnográfico. Nesses estudos, em geral, têm protagonismo aqueles que tomam como ponto de partida a fotografia. (...) De acordo com essa visão, as fotografias poderiam ser tomadas como prova ou certificação ou ainda como um ato de força (...). Cada fotografia representa um recorte da sociedade ou de um fato, situação, e portanto pressupõe várias escolhas realizadas quando entra em ação a “tesoura” do fotógrafo. As imagens a serem analisadas se constituíram assim não na realidade objetiva, mas em uma forma de olhar, registrada pela ação humana em associação a processos técnicos, químicos no caso da fotografia. A concepção da fotografia como forma de construção da realidade, e assim sujeita a interpretações subjetivas, tanto do produtor quanto do receptor da mensagem visual, não subtrai porém a validade da Análise da Imagem como documento. (...)

Essa segunda linha de estudos ou de Análise da Imagem (imagem como narrativa) atrai grande número de pesquisadores e correntes teóricas. Um significativo número de trabalhos se dedica à análise semiótica, enquanto há estudiosos que privilegiam os aspectos discursivos da imagem. (...) Vale destacar que, ao contrário dos estudiosos que se propõem a realizar a análise com enfoque documental, nas análises da imagem como narrativa não há uma predominância do estudo de registros visuais estáticos, mas a existência de significativo número de trabalhos que se dedicam à análise da imagem em movimento, seja ela televisiva, em vídeo ou ainda de filmes (cinema). (...)

É precisamente ao refletir sobre a hegemonia do audiovisual na sociedade contemporânea que Jesus Martín-Barbero e German Rei (2001, p.15) estimulam a realização de estudos que privilegiem analisar imagens como exercícios do ver. (...). Segundo essa perspectiva de pesquisa e análise seria fundamental realizar reflexões sobre a imagem ainda que tendo em conta o esvaziamento de sentido sofrido com a submissão desta à lógica de mercadoria. (...) Atualmente banalizados, os registros visuais se proliferariam, gerando imagens em que não haveria nada a olhar, perceber. Com a tecnologia e o ritmo acelerado de exposição de imagens, especialmente nas mídias audiovisuais, haveria mudança não apenas nos registros visuais, mas sobretudo na forma de olhar. (COUTINHO, 2008, p. 331-333)

O pesquisador da imagem deve estar atento à complexidade que implica a pesquisa audiovisual. Na pesquisa aplicada ao Ensino Religioso as reflexões em torno de metodologias de leitura e análise de subsídios audiovisuais utilizados pelos professores em salas de aula conduzem o pesquisador a escolhas metodológicas bem definidas. As atuais exigências de um currículo que contemple uma abordagem plural e antropológica do fenômeno religioso, que atenda à necessidade fundamental de todo homem e mulher de buscar sentido e valores para a vida, exige uma pesquisa em torno da legislação que regula o Ensino Religioso no Brasil. A pluralidade de expressões religiosas do nosso país exige uma pesquisa sobre as matrizes religiosas que dão arrimo à religiosidade brasileira. O caráter polissêmico da imagem conduz a pesquisa a uma

²⁰⁶⁴ Cf. BABIN, 1993, p. 52-175.

metodologia específica de coleta e análise que as Ciências da Linguagem e da Comunicação fornecem ao pesquisador. O referencial de amostragem colhido entre o material audiovisual utilizado pelos professores do Ensino Religioso, de acordo com os órgãos de fomento (FONAPER e Revista Diálogo), conduz a pesquisa para a análise de um filme de ficção. O filme é uma escolha metodológica que se justifica porque a ficção é um gênero audiovisual por excelência e permite ao pesquisador da imagem identificar operadores audiovisuais que possibilitam a leitura científica dos caracteres visuais e sonoros. Além de sua natureza audiovisual, o caráter narrativo da ficção contribui para esta pesquisa porque trata-se de subsídios que apresentam o fenômeno religioso através de histórias contadas num encadeamento de imagens e sons que transmite a mensagem religiosa ao público. A teoria da modulação de Pierre Babin contribui para a leitura e análise dos operadores audiovisuais destes subsídios para o Ensino Religioso ao considerar a capacidade da imagem conduzir a uma experiência intensa, sensitiva e contemplativa do sagrado.

As Ciências da Religião permitem tomar emprestado das Ciências da Linguagem e da Comunicação metodologias para o estudo do fenômeno religioso. Por causa de sua natureza transdisciplinar as Ciências da Religião oferecem diversos referenciais epistemológicos nos quais pode-se apoiar a pesquisa.

3 REFERENCIAIS PARA UMA ANÁLISE

As Ciências da Religião abarcam diversas epistemologias para o estudo do fenômeno religioso. Dentre este leque de conhecimento a fenomenologia da religião²⁰⁶⁵ numa abordagem transdisciplinar²⁰⁶⁶ permite uma análise que permita aprofundar os conteúdos e entender os valores profundos da religiosidade. Além disso, esses referenciais epistemológicos contemplam a complexidade da pesquisa proposta e desvelam possibilidades em outros níveis de conhecimento.

A abordagem fenomenológica da religião é importante nesta pesquisa porque não se trata do estudo dos fatos religiosos em si, mas da abordagem destes fatos nos filmes usados no Ensino Religioso. Desta maneira o objeto da pesquisa não é reduzido a um simples objeto de estudo e o olhar do pesquisador se volta para a vivência religiosa que o filme veicula. A fenomenologia da religião contribui para avaliar a intencionalidade destes testemunhos numa abordagem de sentido. Diante da pluralidade dos fenômenos religiosos a fenomenologia da religião oferece a possibilidade de se estabelecer uma morfologia dos fatos religiosos imprescindível para a investigação do significado de tais expressões. O pressuposto fundamental da fenomenologia da religião é focar na experiência vivida. A abordagem fenomenológica favorece a vivência que cada religião transmite a partir da experiência e do modo de sentir do fiel.

Os pesquisadores²⁰⁶⁷ da religião atribuem o método da fenomenologia da religião a R. Otto (1869-1937). Na sua obra “O sagrado” (OTTO, 1917) o autor dá um salto no estudo comparado das religiões ao aprofundar os grandes temas religiosos com base na compreensão e na participação no mundo das religiões. O termo “fenomenologia”, inspirado na filosofia de E. Husserl (1859-1938), era usado num contexto filosófico-transcendental. Aplicado ao estudo das religiões, o termo expressa a impossibilidade de reducionismo do fenômeno religioso. A religião e a experiência religiosa são autônomas e devem ser preservadas de toda tendência reducionista. O referencial de conhecimento da fenomenologia da religião tem a convicção de que é possível captar a própria verdade da religião e da experiência religiosa, de que é possível conhecer a essência da religião.

A crítica em torno da fenomenologia da religião se dá no campo da concepção mesma de ciência. O cientificismo acusa a fenomenologia da religião de estar comprometida demais com o valor e o sentido da experiência religiosa e não ter condições de fazer “ciência”. Esta concepção

²⁰⁶⁵ Cf. CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 24-27.

²⁰⁶⁶ Cf. NICOLESCU, B. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. *Educação e transdisciplinaridade II*. São Paulo: Triom, 2002.

²⁰⁶⁷ Cf. TERRIN, A. N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 22-26.

de ciência é colocada em questão pelos próprios pesquisadores ao constatarem a impossibilidade de um distanciamento radical do objeto de estudo. A relação com o objeto de estudo implica pressupostos que de alguma forma antecipam e orientam a pesquisa científica. As recentes descobertas da chamada “parte dura” das ciências, encabeçada pela física, abalaram as tradicionais concepções científicas e abriram o caminho para um novo referencial epistemológico que é acolhido nesta pesquisa: a transdisciplinaridade.

A transdisciplinaridade oferece referenciais epistemológicos fundamentais para a pesquisa, tais como a idéia de complexidade²⁰⁶⁸, a concepção de diversos níveis de realidade²⁰⁶⁹ e a lógica da inclusão (o terceiro incluído)²⁰⁷⁰. O meio científico vive um momento novo, uma verdadeira revolução iniciada particularmente pela física e a biologia. As recentes descobertas destas ciências colocaram em cheque a visão de mundo da ciência moderna focada na idéia de “uma separação total entre o indivíduo conhecedor e a realidade, tida como completamente independente do indivíduo que a observa” (NICOLESCU, 2001, p. 17) e no estabelecimento de postulados fundamentais deterministas que geraram teorias e ideologias mecanicistas e materialistas da realidade. A ciência moderna, apoiada na existência de leis universais e de caráter matemático, instaurou o paradigma da simplicidade, solidificado na compreensão de mundo da física clássica fundamentada nas idéias de continuidade, causalidade local e determinismo. Nicolescu percebe o redutivismo da física clássica ao conceber a realidade. Ele afirma que a redução do funcionamento do universo ao de uma máquina perfeitamente regulada e previsível levou a ciência moderna a descartar todos os outros níveis de realidade e de percepção. O universo precisaria ser dessacralizado para ser conquistado. Todos os demais níveis de conhecimento da natureza e do ser humano não cabiam nesta concepção de ciência e foram taxados de irracionais ou supersticiosos.

As recentes descobertas da física quântica iniciadas no século XX derrubaram os pressupostos da ciência moderna. Essa revolução científica abriu a possibilidade de diálogo com áreas do conhecimento que eram rotuladas como não-científicas. Conceitos como a não-separabilidade entre o sujeito e o objeto e o conceito de indeterminismo no nível subatômico levaram os cientistas a questionar a existência de apenas um nível de realidade e a descobrir que há diferentes níveis na natureza (escalas subatômicas e macroscópicas, o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, por exemplo) que são regidos por leis diferentes. Diante do paradigma da simplicidade da física clássica aparece a idéia de complexidade do real, não entendida como sinônimo de complicação, mas como uma concepção integral da complexidade de relações que compõe a realidade. Essa nova concepção do real se espalhou para a sociedade e encontrou respaldo nas ciências exatas, nas ciências humanas e nas artes. Levou a ciência a ultrapassar o nível da interdisciplinaridade para o da transdisciplinaridade. A ciência é motivada a um novo diálogo que ultrapassa o nível das disciplinas e a as impele a considerar o que está entre, através e além delas mesmas. A transdisciplinaridade se firma como referencial de conhecimento e alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade, níveis de realidade e terceiro incluído.

O referencial epistemológico da transdisciplinaridade é fundamental para a pesquisa em torno dos subsídios audiovisuais para o Ensino Religioso porque a dinâmica da comunicação audiovisual multiplica e amplifica os sentimentos provocados pela experiência religiosa em nossos sentidos, nos conduzindo a outros níveis de realidade e complexidade. Os pilares da complexidade, níveis de realidade e o terceiro incluído contribuem para a análise da pesquisa ao possibilitarem novas abordagens de conhecimento, incluindo o fenômeno religioso. A transdisciplinaridade é oportunidade para um Ensino Religioso que leve em consideração o sentido profundo do sagrado para seres humanos inseridos num mundo complexo e plural.

²⁰⁶⁸ Cf. MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

²⁰⁶⁹ Cf. BERNI, L. E. O vórtex sagrado-profano, uma zona de não-resistência entre níveis de realidade. In: VVAA. *Educação e transdisciplinaridade III*. São Paulo: Triom, 2005.

²⁰⁷⁰ Cf. LUPASCO, S. *O homem e as suas três éticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994

Para a análise dos operadores audiovisuais o referencial de conhecimento é a teoria da modulação desenvolvida pelo pesquisador francês Pierre Babin²⁰⁷¹. A modulação desenvolve critérios epistemológicos para a abordagem da linguagem audiovisual através do que o autor chama de “imersão, vibração e *ground*”. A “imersão” é a capacidade da linguagem audiovisual realizar a comunicação através de um envolvimento global e não racional. As imagens e sons são recebidas de uma maneira globalizante pelos nossos sentidos e somos levados a fazer parte da cena representada, a imergir na história, a participar do acontecimento no nível da imaginação. Esta propriedade da linguagem audiovisual de provocar um envolvimento global no receptor da mensagem cria relações em níveis sensoriais e emocionais que desperta a dimensão espiritual do ser humano que se encontra adormecida. Esta relação não é processada num nível racional, ela se dá num nível emocional. Daí a força do audiovisual em quebrar as barreiras do racional e provocar uma relação para além da razão. Neste nível a mensagem é recebida de maneira globalizante pelos sentidos e provoca uma reação. O autor chama esse processo de interatividade. Quem nunca se sentiu envolvido diante de uma obra cinematográfica a ponto de perder a sensação de tempo e de espaço e se transportar para o tempo e espaço do drama visualizado? Este tipo de envolvimento sensorial é da mesma natureza do tipo de envolvimento experimentado em estados de espiritualidade como os vivenciados em ritos religiosos. A linguagem audiovisual é linguagem espiritual por excelência.

A ‘vibração’ trata do efeito que a linguagem audiovisual produz no público. Por predominar na linguagem audiovisual o conhecimento sensorial e analógico, a comunicação acontece pela via do prazer. Só entramos na dinâmica da comunicação cinética na medida em que somos tocados pelas imagens e sons. A idéia da vibração é de grande importância para o Ensino Religioso porque o educando só irá se abrir para um envolvimento com esta área do conhecimento se ele se sentir tocado pelo fenômeno religioso estudado no nível da experiência. Não se trata de buscar a conversão do educando a uma religião específica, mas de ajudá-lo na descoberta de valores espirituais que dêem arrimo à sua existência. E este envolvimento só se dá com prazer. O jovem e o adolescente estão sendo bombardeados por sons e imagens carregadas de sentido e de não-sentido. É um mecanismo tão natural que as mensagens são recebidas de maneira passiva. Estas imagens que incitam seus olhos e estes sons que penetram em seus ouvidos lhes tocam pela via do prazer. O jovem do século XXI só recebe o que lhe provoca sensações. O educador deve compreender a dinâmica desta linguagem para ajudar o educando a fruir ativamente as mensagens audiovisuais que lhe são apresentadas no seu cotidiano.

O “*ground*” também está relacionado com a dinâmica da mensagem audiovisual. Nesta linguagem a preponderância é do ambiente e não da figura em primeiro plano. As mensagens audiovisuais são heterogêneas em sua forma e conteúdo. Todo o ambiente envolvente também é conteúdo da mensagem. Cor, luz, textura, fundo, composição, tudo contribui para a comunicação. Na linguagem audiovisual a mensagem não é transmitida por um único elemento da composição, nem somente pela figura principal. A comunicação é polissêmica, se dá através da relação entre os elementos da composição. O mesmo se dá no ambiente religioso. Um rito não existe somente com palavras, ele é movimento, gesto, som, música, ruídos, cores, símbolos, ambientação, tudo contribui para a experiência do sagrado.

4 OPORTUNIDADE PARA O ENSINO RELIGIOSO

A linguagem da modulação é o ambiente ideal para fazer uma experiência intensa, sensitiva e contemplativa do fenômeno religioso. É importante encontrar métodos para manter na audiência esta experiência. O advento da interatividade estimula a participação. As pessoas não querem só doutrinas, elas querem viver a experiência. A educação religiosa deve promover o serviço comunitário, a participação, a interatividade, a partilha das crenças e de diferenças

²⁰⁷¹ Cf. BABIN, 1993, p. 18.

culturais para despertar o espiritual. O Ensino Religioso na cultura audiovisual deve ter como base o pluralismo e a transdisciplinaridade. Deve mudar da linguagem racional para a linguagem sensitiva com flexibilidade. O prazer pode dirigir a experiência espiritual na cultura audiovisual. Comunicar o invisível é o grande desafio dos subsídios para o Ensino Religioso. E os filmes e demais materiais audiovisuais são grandes aliados para a educação religiosa por sua capacidade de transportar o educando a outros níveis de experiência que corroboram com o conhecimento. Os subsídios audiovisuais devem expressar não os fatos religiosos, mas a imagem somada à emoção e ao sentimento do sagrado. Assim o educando poderá reconhecer que a mensagem religiosa toca-lhe primeiro no coração porque é linguagem básica do seu ser.

A temática do diálogo entre culturas e religiões é de grande importância no atual contexto da educação brasileira. A produção de subsídios em vídeo com uma abordagem transdisciplinar para o Ensino Religioso se apresenta não só como uma oportunidade no campo da pesquisa, mas também como uma tarefa para o desenvolvimento pleno do ser humano nas suas dimensões mais íntimas e profundas. Nesta mesma perspectiva, é tarefa fundamental desta pesquisa contribuir para o avanço do conhecimento científico no campo das Ciências da Religião, proporcionando critérios para que o Ensino Religioso ajude as pessoas no seu processo de exteriorização religioso-cultural e assim contribua para o discernimento do que há de verdadeiro e legítimo em coerência com o sentido profundo dos seres humanos inseridos num mundo plural.

Esta pesquisa quer comprovar se há adequação à linguagem audiovisual e às exigências de transdisciplinaridade na abordagem do fenômeno religioso nos filmes utilizados pelos educadores da religião. Eminentemente transdisciplinar, a pesquisa inclui elementos dos campos epistemológicos da Comunicação e Linguagem na análise do fenômeno religioso. Com base nas exigências curriculares da educação religiosa e nos referenciais teóricos da fenomenologia da religião, da transdisciplinaridade e da modulação será proposta uma criteriologia para a produção de subsídios em vídeo para o Ensino Religioso nas escolas públicas e privadas do Brasil.

5 REFERÊNCIA

- BABIN, P.; ZUKOWSKI, A. A. *Mídias, chance para o Evangelho*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Linguagem e cultura dos mídias*. Lisboa, Bertrand, 1993.
- _____. *A era da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERNI, L. E. O vortex sagrado-profano, uma zona de não-resistência entre níveis de realidade. In: VVAA. *Educação e transdisciplinaridade III*. São Paulo: Triom, 2005.
- BARROS, V. M. et al (Orgs.). *Educação e transdisciplinaridade I*. Brasília: Unesco, 2000.
- BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRANDÃO, Z. *A crise dos paradigmas e a educação*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.
- BRASIL. *Câmara de Educação Básica/Conselho Nacional de Educação – CEB/CNE*. Resolução n. 02/98, item IV, b), publicada no D.O.U. de 15/4/98 – Seção I – p. 31.
- _____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. De 5 de outubro de 1988. SP: Atlas, 1989.
- CARON, L. (org.). *O Ensino Religioso na nova LDB*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CNBB. *O Ensino Religioso*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Educação Religiosa nas escolas*. 2. ed. São Paulo, Paulinas, 1977.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões* SP: Loyola 1997
- COUTINHO, I. Leitura e análise da imagem. In: DUARTE, J; BARROS, A. *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008. p. 330-344.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIGUEIREDO, A. P. *Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas, perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- _____. *Ensino Religioso: Perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GRUEN, W. *O Ensino Religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JUNG, C. G. *Psicologia da Religião*. Trad. dom Mateus R. Rocha. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JUNQUEIRA, S. *O desenvolvimento da experiência religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LUPASCO, S. *O homem e as suas três éticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994

- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- NICOLESCU, B. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. *Educação e transdisciplinaridade II*. São Paulo: Triom, 2002.
- _____. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo, Triom, 2001.
- OTTO, R. *O sagrado*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.
- PACHECO, L.C. 'Dona Cristina perdeu a memória' e deu pistas para o Ensino Religioso. In: LAIN, V. (org.). *Mosaico religioso: Faces do sagrado*. Recife: Fasa, 2009.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (23ª. Reimpressão)
- RUEDELL, P. *Educação religiosa: fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SILVA, M. *A busca do numinoso e suas implicações educacionais*. Piracicaba: Unimep, 1998. Dissertç.
- SILVA, V. (org.). *Ensino Religioso: educação centrada na vida: subsídio para a formação de professores*. São Paulo: Paulus, 2004.
- STRECK, D. R. (org.). *Educação e igrejas no Brasil: Um ensaio ecumênico*. S. Leopoldo: Sinodal 1995.
- TEIXEIRA, F. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo, Paulinas, 1995.
- TERRIN, A. N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- UNESCO. *Education and religion: the paths of tolerance*. Prospects, 33 (2/126): jun. 2003. (International Bureau of Education.)
- _____. *Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural*. De 2/11/2001. Trad. não oficial por Moema Salgado para o Fórum Social Mundial III. Porto Alegre, 23-28 jan. 2003.
- VIESSER, L. C. *Um paradigma didático para o Ensino Religioso*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VVAA. Normose religiosa e terapia do amor. In: WEIL, P. *Normose*. São Paulo: Verus, 2003.
- WASSERSTROM, S. *A religião além da religião*. São Paulo: Triom, 2003.
- ZIMMERMANN, R. *Ensino Religioso: uma grande mudança*. Brasília: Câmara dos Deputados – Centro de Documentação e Informação, 1998.

O ISLÃ E O PLURALISMO RELIGIOSO: Perspectivas de diálogo

Edmar Avelar de Sena

INTRODUÇÃO

O objetivo desta apresentação é demonstrar a partir de um estudo que fiz na comunidade muçulmana de Belo Horizonte e sua inserção nessa sociedade, uma vez que, nela, o islã é uma religião minoritária. Como na maioria das cidades brasileiras, a tradição religiosa predominante nesta capital é a católica-evangélica, embora, hoje, nesse campo religioso, pode-se notar uma variedade de formas de crer, fato característico das sociedades modernas.

Nesse sentido, procurei pesquisar a presença dessa comunidade na sociedade belorizontina e observar o movimento de conversões de mineiros sem ascendência muçulmana que atualmente compõem este grupo e que, no início, se caracterizava como um grupo de imigrantes. Esta mudança vem demonstrando que o islã no Brasil tem mudado sua perspectiva que inicialmente podia ser considerada uma religião étnica, agora caminha para uma religião mais universal, sem perder suas peculiaridades.

Saber como esta religião de origem árabe se adapta em outra cultura como a brasileira, em que é minoria, foi uma das propostas deste trabalho, que pela análise da comunidade muçulmana de Belo Horizonte pretendeu contribuir para maior compreensão da composição do campo religioso dessa cidade.

1 - O islã

O islã²⁰⁷² é uma religião que cresce consideravelmente em todo mundo. Depois do cristianismo, é a religião com maior número de adeptos espalhados em todos os continentes. A língua árabe é a língua litúrgica do islã, o que não é um obstáculo ou um critério para ser muçulmano; haja vista que o país de maior população muçulmana do mundo é a Indonésia, fora do mundo árabe.

A maioria da população muçulmana no mundo é *sunita* – cerca de 85% -, e uma minoria *xiita*. Há ainda outros grupos islâmicos como os *sufis*, corrente mística do islã, e grupos *druzos*, dentre outros que correspondem a uma parcela no universo populacional islâmico. Mas estas divisões não são doutrinárias; são apenas partidárias do islã. Segundo Pace, em sua obra intitulada “Sociologia do islã”, essa divisão pode ser assim compreendida:

(...) está criada uma polarização entre aqueles que pensavam que a seleção do governo deveria ficar restrita ao núcleo de pessoas ‘mais próximas’ do profeta (*Sunitas*), na linha da antiguidade de crença e não tanto de antigos laços de parentesco (*Xiitas*) (...)²⁰⁷³

Antes do surgimento do islã, a região da Arábia convivia com várias crenças religiosas. Predominava, naquela região, certo politeísmo, uma pluralidade de formas de crer espalhadas em todas as cidades. Em *Meca*²⁰⁷⁴, cerca de 360 ídolos rodeavam a *Caaba*²⁰⁷⁵, local que mais tarde se tornaria sagrado

²⁰⁷² O Islã surgiu no século VII d. C a partir da pregação do profeta Mohammad, (Maomé) na região da Arábia, entre o Império Bizantino e o Império Persa, primeiro na cidade de Meca, terra natal do profeta, e depois em Medina onde ele se refugiou até retornar a Meca. Uma parte da população era nômade e a outra composta de sedentários.

²⁰⁷³ PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**. Petrópolis: Vozes, 2005. p79. (grifos meus) Hoje cerca de 90% dos muçulmanos do mundo inteiro são *Sunitas*. É uma divisão apenas partidária dentro do islamismo e não doutrinária. Depois da morte do profeta surgiram as primeiras divergências portanto, segundo demonstra o texto acima de Enzo Pace, os sunitas formaram o grupo em que na linha de sucessão, os mais aptos eram aqueles primeiros companheiros de *Mohammad*. Já os *Xiitas* acreditavam e ainda acreditam numa descendência familiar. Estes últimos, hoje, configuram cerca de apenas menos de 10% da população de credo islâmico.

²⁰⁷⁴ A Cidade de *Meca*, hoje em território saudita, na época era controlada pela tribo dos *coraixitas*. Eles administravam os rentáveis negócios em torno da peregrinação à *Caaba*. A família do profeta *Muhammad* fazia parte dessa tribo.

²⁰⁷⁵ Santuário localizado em Meca e que antes do surgimento do Islã era utilizado para celebrar a principal divindade, *Hubal* e também os outros ídolos. A peregrinação à *Caaba* (cubo, pela sua forma) era na Arábia pré-islâmica, um momento fundamental de

para os crentes muçulmanos. Além deste universo politeísta, fazia presença, também, nesta região, o Cristianismo, em sua forma oriental, e o Judaísmo antigo. Ambas se instauraram em meio desta realidade pluralista.

*Muhammad*²⁰⁷⁶ (565-632 d. C) é o profeta do islã, mais conhecido no ocidente como *Maomé*. Pregou a idéia de um único Deus, o que se tornou a característica fundamental da nova religião que, surgida na península arábica, rapidamente se expandiu em todo o oriente até a Pérsia, a oeste, com praticamente todo o norte africano, e, enfim, chegou à Europa através da Península Ibérica. Só muito mais tarde o islã acompanhou os fluxos migratórios e chegou às Américas.

Dados gerais mostram que cerca de 25 % da população mundial confessa o credo islâmico, atualmente. O país de maior população muçulmana, fora do mundo árabe, é, hoje, a Indonésia, na Ásia.

A Europa, cada vez mais, convive com um número crescente de adeptos desta religião, sejam eles imigrantes ou recém-convertidos.

Nas Américas, principalmente na América Latina, o número de muçulmanos não é muito expressivo. Porém, em países como o Brasil, o que chama a atenção é que, antes, esta religião se concentrava basicamente entre os imigrantes sírios e libaneses, e, agora, começa a se configurar como um grupo sem ascendência muçulmana.

Já um trabalho de Wohlrab-Sahr, sobre os convertidos ao islã nos Estados Unidos e na Alemanha também nos ajudou a compreender a escolha por parte dos crentes por esta religião num contexto ocidental. Segundo a autora:

E deve haver um contexto social que torne a escolha religiosa possível, no sentido de permitir pensar sobre a conversão a uma religião, o que parece estranho a muitas pessoas nas sociedades ocidentais. Por esta razão, os muçulmanos convertidos submetem-se positivamente a uma situação pluralística que lhes permite desviar das orientações e comportamentos religiosos da maioria.²⁰⁷⁷

Desta forma, o Islã não pode ser considerado mais uma religião do oriente. Está presente em vários países do mundo ocidental. Demant, por exemplo, descreve as etapas de imigração do islã para Europa:

Os muçulmanos chegaram à Europa essencialmente em três ondas. A primeira foi de nativos colaboradores com as potências coloniais, que terminam em represálias após a independência e que foram estabelecendo

construção de uma identidade árabe onde se encontravam não só os moradores do *Hijaz*, mas de toda península. Atualmente é o lugar mais sagrado do mundo islâmico e foi dedicado ao Deus único por Maomé, a peregrinação a Meca é um dos cinco pilares do islã, no qual todo o crente, tendo condições e saúde, deve fazê-lo uma vez na vida.

²⁰⁷⁶ O profeta *Muhammad* é conhecido no ocidente como Maomé. Segundo alguns pesquisadores, esse nome pode ter sido dado ao profeta por se originar da palavra *Muezim*, que seria uma espécie de anticristo. Este nome foi associado ao profeta por um padre espanhol no ano de 856 numa tentativa de se fazer uma pregação contra o islã, porém não nos ateremos a esta polêmica. Pois a raiz da palavra *Mohammad*, do árabe, denota louvor ou agradecimento. Neste caso, por uma questão de respeito à tradição muçulmana, nos referiremos ao profeta do islã, neste trabalho, a grafia indicada pelos muçulmanos, *Mohammad*. Conforme orientação de Vitória Peres. A figura do profeta *Muhammad* é de suma importância na religião islâmica, ele não é deus, mas é seu mensageiro. Um líder religioso, carismático e ao mesmo tempo um líder político e dinâmico capaz de organizar não apenas uma nova religião, mas também estabelecer as bases para uma unificação de povos que, anteriormente viviam sob a égide de um pluralismo religioso liderado por diversos clãs. “*Muhammad, segundo a tradição, recebe de deus em seu êxtase místico por volta dos 40 anos de idade, a figura do anjo Gabriel que é quem dita a ele o que mais tarde se tornará o livro sagrado do islã, o Alcorão*”. Segundo a tradição enquanto meditava no Monte *Hira* nos arredores de Meca, *Muhammad* começou a ter visões e a ouvir vozes, quando o anjo Gabriel aparecera para lhe revelar a palavra de Deus. Depois disso começou a anunciar uma nova forma de crer. A primeira comunidade muçulmana foi perseguida em Meca o que levou o profeta a migrar, no ano de 622 d. C, para outro local, *Yatrib*, chamado logo após de *Madinat al Rasul*, a cidade do Profeta, nomeada mais tarde de *al-Medina (MEDINA)*, situada a 300 quilômetros ao norte de Meca. Essa fuga é conhecida como *hégira (hijra)* ou migração marca o início do calendário muçulmano. A religião se estruturou em cinco pontos fundamentais, conhecidos como os cinco pilares da fé muçulmana, a saber: a) a crença na unicidade de Deus; b) as orações diárias; c) a caridade; d) o jejum anual; e) a peregrinação a Meca ao menos uma vez na vida do crente. No Islã todos os atos humanos se encontram sob a observação divina, portanto, o crente orienta sua conduta por sua fé. **Conf.** PERES, Vitória. *Maomé, o profeta do Islã*. In: BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana (Orgs.). **Profetas e Profecias**. São Paulo: Loyola e Puc Rio, 2002.

²⁰⁷⁷ WOHLRAB-SAHR, Monika. Simbolizando a distância: conversão ao islã na Alemanha e nos Estados Unidos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC, n. 02, 2002. p.04.

na metrópole, como os harkis na França. A segunda onda, muito maior, foi a dos trabalhadores-hóspedes (guest workers). Durante o período de expansão econômica européia durante os anos 60 e 70, que correspondeu à crescente miséria no Oriente Médio e na África do Norte, eles chegaram aos milhões para preencher as vagas menos desejáveis nas indústrias e serviços dos países capitalistas avançados.²⁰⁷⁸

Estudiosos do islã, na Europa, adotaram a sigla NPI²⁰⁷⁹ – Nova Presença Islâmica– para demonstrar a nova configuração do islã naquele continente. Acreditam que o número significativo de imigrantes, devido ao processo de descolonização, foi responsável pela divulgação do islã neste continente; mas é, principalmente, a chegada do fenômeno das novas conversões que deixa vislumbrar questões ainda não respondidas sobre o aumento do islã em todo o mundo. Analisarei como ocorre este fenômeno em Belo Horizonte, no capítulo II.

As relações entre islã e cristianismo não refletem necessariamente os conflitos do passado. O olhar do ocidente para o oriente parece ainda engessado sob a égide do desenvolvimento, o que nem sempre corresponde à realidade. Resumir, portanto, o islã ao mundo árabe é um equívoco, porém não se pode abrandar a importância que o ocidente dá ao mundo árabe, seja ela por interesses econômicos, políticos, ou mesmo religiosos, uma vez que, nos dias atuais, os conflitos no oriente médio parecem estar longe de encontrar um fim.

Situações políticas acirraram ainda mais as disputas nos chamados territórios sagrados. Só para citar um exemplo, posso frisar a chegada do *Hamás* ao poder, na Palestina, nas eleições para o parlamento, no início de 2006. Esta organização islâmica, conhecida no mundo todo por seu caráter fundamentalista, conquistou a maioria no parlamento palestino, e essa situação causou certo mal-estar geral no mundo ocidental e, de forma mais específica, no Estado de Israel. Outro exemplo ainda são os desafios constantes do *hizbolah*, partido de deus, no sul do Líbano, um partido que não reconhece o Estado de Israel e luta pela regulamentação dos territórios palestinos. Esta última situação ocasionou uma guerra desproporcional que arrasou o sul do Líbano no primeiro semestre deste ano de 2006.

Fora do Oriente Médio, a situação também é tensa. Basta lembrar os embargos propostos pelos americanos ao Irã, que é acusado de enriquecimento de Urânio, metal usado para a fabricação de bombas nucleares.

Tudo isto sem contar com a invasão dos EUA ao Iraque, desde 2003, evento em que foi deposto o governo de Saddam Hussein, recentemente executado, após ser condenado pela corte iraquiana. Esta guerra colocou o país, atualmente, em situação caótica, pois as forças americanas não conseguiram seu objetivo. Os levantes contra a invasão americana são constantes enquanto grupos – *sunitas, xiitas e curdas* disputam o poder no país.

Afora todas estas questões que, de certa forma moldam a forma do ocidente encarar o islã, há ainda o terrorismo, que amedronta os grandes centros de poder político do ocidente. Esses fatos são sempre devotados ao islã, reforçando assim a visão unilateral que se criou no mundo ocidental de que o islã é uma religião de guerra.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que tais situações reforçam estereótipos, um fenômeno importante vem mudando a forma que o ocidente vê o islã. Este fenômeno é a entrada do islã no ocidente como uma religião que busca ser universalista. As novas conversões ao islã, que ocorrem no mundo todo, mostram, no fundo, que, aqui, o islã se encontra numa situação de “mais uma” opção religiosa, fazendo parte do mercado religioso no mundo moderno, que oferece várias formas de crer, de acordo com as mais diferentes demandas dos fiéis. Neste sentido, o islã, aqui, se encontra numa situação de “*mais uma*”, num cenário de ofertas que disputam fiéis num campo religioso fecundo. E, por sua vez, estes “consumidores” analisam e procuram, neste cenário, uma estrutura de sentido, uma forma de crer que lhes atenda a demanda e lhes forneça certa identidade.

²⁰⁷⁸ DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004. p.170.

²⁰⁷⁹ A partir da pesquisa publicada em Nova Iorque e em Londres de autoria de Tomas Gerholm e Ingeve Litmam em 1998 denominada *The New Islamic Presence in Western Europe*, a sigla NPI (*new islamic presence*) passou a ser comumente usada para falar do islã na Europa.

1.2 A presença do islã no campo religioso brasileiro

Na América Latina há um centro de divulgação da religião chamado CDIAL (Centro de Divulgação do Islã Para a América Latina), que tem sede em São Bernardo do Campo – SP. Este centro tem como objetivo maior divulgar o islã. Nele se encontra grande número de material como livros, revistas, folhetos que trazem os princípios da religião, relação de endereço dos centros islâmicos, *sites* e passagens do Alcorão. Todo este material é disponibilizado para pessoas que procuram o centro no intuito de conhecer o islã. Há, neste centro, um corpo de especialistas em assuntos religiosos e com a missão de orientar o trabalho de divulgação.

A comunidade muçulmana brasileira, bastante “invisível”, supostamente chegaria a um milhão. (...) Uma parte descende de escravos negros trazidos da África para a Bahia (...) Uma segunda parte descende dos imigrantes árabes vindos particularmente do Líbano e da Síria no primeiro terço do Século XX. Distribuídos em todo território nacional, estes têm forte presença em São Paulo. Detalhe: o Brasil acolhe a maior comunidade de descendentes libaneses no mundo – existem hoje mais libaneses no Brasil do que no Líbano, aliás majoritariamente cristãos, mas há entre eles também muitos muçulmanos.²⁰⁸⁰

Peres e Mariz utilizaram o termo “quase-étnico” para caracterizar as comunidades muçulmanas no Brasil. Segundo estas autoras, este foi um termo usado pelo estudioso do campo religioso brasileiro, Pierre Sanchis, quando este autor analisou os protestantes luteranos do sul do Brasil, religião que nessa localidade é professada pelos alemães e seus descendentes. As autoras entenderam que o mesmo termo pode ser aplicado ao islã no Brasil, porque no início, seus membros eram sírios e libaneses, portanto imigrantes, e, mesmo no momento atual, em que o grupo é misto com a presença de brasileiros sem ascendência síria e libanesa, os muçulmanos ainda são em grande parte imigrantes ou descendentes deste.²⁰⁸¹

Outro ponto importante a se destacar é a presença muçulmana no Brasil de origem africana que segundo Prazeres²⁰⁸² foi registrada nos séculos XVIII e XIX. Estes imigrantes africanos eram escravos chamados de “malês” e foram figuras fundamentais em revoltas como a “revolução dos malês” ocorrida na Bahia em 1835. Após este evento muitos muçulmanos foram deportados e outros mortos. Aguiar descreve a característica destes escravos muçulmanos:

Os escravos muçulmanos se distinguiram dos demais pela vida austera que levavam, pela moral rígida que seguiam e pela moderação e sobriedade dos gestos e rituais. (...) a marca registrada desses escravos era a barba ‘à la Cavaignac’, que usavam como símbolo de diferenciação étnica e religiosa. Os homens usavam ainda uma espécie de túnica branca típica do Sudão maometano junto com um gorro de onde pendia uma longa faixa branca. As mulheres usavam turbante, saias rendadas e chinelinhas.²⁰⁸³

Assim, o islã o aparece no cenário brasileiro como uma religião basicamente de imigrantes, primeiro pelos africanos trazidos para cá como escravos e depois com a chegada de imigrantes sírios e libaneses. Hoje com a chegada dos convertidos sem ascendência síria e libanesa, as comunidades muçulmanas vêm crescendo e ganhando novos adeptos; mesmo que este crescimento seja discreto, deixa vislumbrar questões importantes sobre ser muçulmano no Brasil.

Mas, tratando dos números, é muito difícil falarmos de forma exata a quantidade de muçulmanos no Brasil, porque os números oficiais chocam-se com os números divulgados por fontes muçulmanas,

²⁰⁸⁰ DEMANT. *op cit.* p, 188.

²⁰⁸¹ PERES, Vitória; MARIZ, Cecília. **Muçulmanos no Brasil Contemporâneo. um estudo preliminar**. Trabalho apresentado na IX Jornadas Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires, 2000.

²⁰⁸² PRAZERES, Luciano Padilha. **A comunidade Muçulmana de Juiz de Fora**. Monografia de Conclusão de Curso. Juiz de Fora: Departamento de Ciências Sociais da UFJF, 2007.

²⁰⁸³ AGUIAR, Andréia Nascimento de. **Islamismo e Escravidão no Brasil** (Um estudo sobre a presença de escravos muçulmanos na Bahia nos séculos XVIII e XIX) Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 1997.

como o CDIAL. O censo 2000 demonstrou que, no Brasil, havia apenas cerca de 27.239 pessoas²⁰⁸⁴ que confessam o credo islâmico, mas as fontes islâmicas falam de 1 milhão e, às vezes, até em 1,5 milhão. De qualquer forma, embora não haja consenso sobre os números de muçulmanos no Brasil, temos de reconhecer que o número deles é muito pequeno. Se nos atermos às fontes islâmicas, os muçulmanos correspondem apenas a uma pequena porcentagem da população brasileira, 0,6%, e, segundo os dados do IBGE, apenas 0,016% da população brasileira. De qualquer forma, houve um aumento considerável, pois, no censo de 1960, o IBGE divulgou que o número de muçulmanos no Brasil não chegava a oito mil pessoas. Neste caso, em que os números não nos ajudam muito, o que observamos e o que buscamos compreender com este trabalho é “como” vivem estes muçulmanos no Brasil e qual sua relação com a sociedade mais ampla em que está inserido.

Pensar em 27.239 ou 200.000, ou ainda 1.000.000, não significa dizer que todos que se designam muçulmanos são praticantes ou vão à mesquita. Na maioria das mesquitas visitadas, percebe-se uma grande discrepância entre o número de fiéis que é apresentado pela entidade e o número daqueles que freqüentam as orações das sextas-feiras.²⁰⁸⁵

A constatação feita por Peres foi observada também na mesquita de Belo Horizonte. Quando iniciei a série de visitas para meu trabalho de campo, tanto o *sheikh* como as demais pessoas que me receberam, o presidente da sociedade, o secretário e alguns muçulmanos do grupo original de imigrantes, falavam em cerca de 250 membros. Porém, observamos que o número de participantes não passava de 40 pessoas quando a freqüência era alta, pois, na maioria das vezes, contabilizei 30 pessoas.

2. O islã no Belo Horizonte: mais uma opção religiosa?

A partir de tudo que foi visto acima, a situação atual do islã no contexto global, sua presença no Brasil e a configuração atual do campo religioso brasileiro, inserido num cenário de modernidade e pluralismo, pode-se dizer que o islã aparece neste campo religioso como mais uma opção, ou seja, mais uma oferta de crença. Numa situação em que se constata certa diminuição da hegemonia de crença, no caso da igreja católica, e um aumento de uma onda pentecostal, o Brasil ainda se configura como um país de identidade religiosa cristã. Embora majoritariamente de cristão, o Brasil é um espaço que hoje convive com várias formas de crer e, neste caso, as religiões trazidas para cá por imigrantes, como é o caso do islã, dentre outras, deixam seu caráter étnico-cultural e se apresentam como mais uma oferta, juntamente com as demais. Não num primeiro momento, pois não parece ser este o objetivo primeiro dos imigrantes, no caso muçulmano, mas neste momento atual.

No caso, especificamente, do islã no Brasil, o que se pode constatar até agora, tendo em vista o trabalho que realizei em Belo Horizonte e os demais trabalhos realizados em comunidades muçulmanas no país, é que, aqui, o islã, no início, se caracterizava como uma religião apenas de imigrantes, e seu objetivo era apenas a preservação de uma identidade cultural; portanto, uma religião étnica. Mas no momento atual, embora em número pequeno, as comunidades muçulmanas no Brasil tomam nova configuração: deixam de ser comunidades exclusivas de imigrantes para se tornarem uma comunidade mais universal, uma vez que se apresenta aberta a todas as pessoas que queiram nela se ingressar, independente de sua origem religiosa.

Ajudou-me a compreender esse novo rosto das religiões consideradas antes étnicas e agora universais, outra reflexão de Pierucci. Embora, neste trabalho, o autor não trate especificamente do islã, os instrumentos utilizados por ele para a análise das religiões afro-brasileiras foram utilizados por mim para compreender o islã em nosso campo religioso, uma vez que este autor empregará aqui o termo “ruptura” para caracterizar o cenário de algumas religiões atualmente.

(...) abraçar uma religião pode significar, cada vez mais, abraçar uma nova religião. Ou seja, romper com o próprio passado religioso, ainda que por enquanto não se tenha a consciência de que o resultado agregado

²⁰⁸⁴ Segundo dados do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em 2000 o número de muçulmanos era de apenas 27.239, menos de 0,06% da população. Este mesmo Instituto que havia contabilizado em 1991 registrou 22.449 mil adeptos e em 1960 apenas 7.745 muçulmanos no Brasil.

²⁰⁸⁵ PERES, Vitória. O islã no Brasil ou o islã do Brasil. **Religião & Sociedade**. Vol.26. N. 1. Ano 2006. Rio de Janeiro: ISER, 2006. p.85.

dessas crescentes rupturas biografias pode resultar num rompimento mais geral com o passado do Brasil como “nação católica”.²⁰⁸⁶

Assim, “abraçar uma religião é abraçar uma nova religião”. Neste caso, significa um rompimento com os laços anteriores de crenças para se inserir numa nova perspectiva, mais individual. Essa perspectiva exige do novo crente mudanças em relação ao seu universo cultural.

O que se viu neste depoimento acima foi um relato de um rompimento com a estrutura anterior. Embora tendo prevalecido alguns aspectos da festividade da qual se referia nosso entrevistado, elas tomaram outro sentido para ele. Ele vê no Natal uma oportunidade para rever parentes apenas, e pontua a vigilância que sua nova identidade religiosa exerce sobre ele, diante de sua ação em tal festividade. Houve, neste caso, não uma ruptura no sentido de exclusão, mas no sentido de re-significar tal ocasião.

No mesmo artigo que citamos acima, Pierucci relembra a postura de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que fazia uma distinção entre as religiões étnicas e religiões universais, tendo as primeiras um caráter funcionalista de preservação de identidades; e sendo as segundas caracterizadas por serem abertas a qualquer indivíduo. Seguindo esta mesma linha de pensamento, creio que o islã, hoje, em Belo Horizonte se encontra num momento de transição, passando de uma religião étnica a uma religião universalista. É uma religião que se preocupa, hoje em dia, com a divulgação de sua doutrina, e está aberta a novas conversões. Ainda Pierucci:

É sobretudo a conversão enquanto mudança de uma religião de origem para uma religião de escolha que me parece, hoje, conceitualmente cada vez mais fértil na medida que – basta que avancemos um pouco mais no uso dos termos canônicos da sociologia sistemática – ela se nos dá, sem tirar nem por, sob forma de mobilidade social, entendida como passagem de um *Status* (religioso) *adscrito* pra um *Status* (religioso) *adquirido*.²⁰⁸⁷

Demonstrarei agora como esta tentativa de se tornar uma religião universal aparece nos materiais de divulgação do islã, que são distribuídos nas mesquitas e nos centros islâmicos. Um dos folhetos de divulgação produzidos pela própria comunidade muçulmana de Belo Horizonte, traz os seguintes dizeres:

Religião de Toda Humanidade

O islam não é uma religião nova. É em essência a mesma mensagem que Deus revelou a todos os Seus profetas.

“Dize: Cremos em Deus, no que nos foi revelado, no que foi revelado a Abraão, a Ismael, A Isaac, a Jacó e às (doze) tribos e no que, de seu Senhor, foi concedido a Moises, a Jesus e aos profetas; porque somos, para Ele, muçulmanos. (Alcorão Sagrado, 3 Surata, versículo 84)

A mensagem que foi revelada ao Profeta Muhammad é o Islam na sua forma compreensível, completa e final.²⁰⁸⁸

Este folheto, além do trecho acima, traz os pontos principais da fé islâmica, o número de muçulmanos no mundo e trechos da história da religião. O secretário da SBM me disse que, no início do ano de 2005, foram feitos oito mil folhetos destes para serem distribuídos nas portas das universidades de Belo Horizonte.

Já a *Wamy* – Assembléia Mundial da Juventude islâmica com sede em São Bernado do Campo – SP, distribui uma série de 14 folhetos informativos sobre o islã, cada um abordando uma temática diferente

²⁰⁸⁶ PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciências Sociais: A religião como ruptura. In: **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 19

²⁰⁸⁷ PIERUCCI. *op cit.* p. 21.

²⁰⁸⁸ Folheto distribuído na mesquita de Belo Horizonte aos visitantes, intitulado “**O Islam num Relance**” que se encontra nos anexos deste trabalho.

sobre a religião. Algumas destas temáticas dizem respeito ao sistema moral do islã, a vida após a morte, ao conceito de Deus no islã, aos direitos humanos no islã, a mulher muçulmana, ao sistema econômico no islã, ao sistema político no islã, e sobre a conversão ao islã. Sobre esse último, é interessante notar o testemunho de um ex-cristão bem sucedido financeiramente, que, após uma doença, se converteu.

Portanto, com estes exemplos, uma questão foi muito importante para meu trabalho: a tentativa do islã de se tornar uma religião universal, deixando de ser apenas uma religião de imigração, como no passado. A divulgação e a mensagem dos materiais demonstram certa “propaganda” da religião, no intuito de atrair mais adeptos.

Além disso, há livros que também são confeccionados com o intuito de divulgar a religião e atrair novos adeptos, como o caso dos seguintes títulos: *Jesus, um profeta do islã*; *A Bíblia, O Alcorão e a Ciência*; *O islã em foco*; *Os milagres no Alcorão*.

3-O islã em Belo Horizonte

Segundo Osman, a imigração árabe para o Brasil acompanhou o fluxo imigratório que se instalou no país a partir de projetos que “incentivaram, facilitaram e financiaram a entrada do imigrante, sobretudo os europeus, alemães e italianos”²⁰⁸⁹. Esse processo se deu no final do século XIX, momento em que o império otomano²⁰⁹⁰ reinava sobre a Síria, Líbano, Palestina e outros países do oriente médio. Por este motivo, os imigrantes dessas regiões chegavam aqui com o passaporte de “turcos” e assim esta classificação foi consagrada pelo uso no consciente da população brasileira. Este, primeiro fluxo migratório do oriente para o Brasil, ficou desta forma conhecido. Porém, já no século XX, principalmente depois da década de 40, outro grupo de imigrantes sírios e libaneses chegou ao Brasil, desta vez não mais conhecidos como “turcos” e sim, como “árabes”.

Os grupos de sírios e libaneses que vieram para o Brasil foram apenas dois grupos menores numa situação de política migratória, principalmente depois da chamada abolição da escravatura, em 1888. Italianos, japoneses e alemães formavam grupos bem mais expressivos.

Além de cristãos ortodoxos maronitas (libaneses) e melquitas (sírios), após a segunda guerra mundial, os muçulmanos aparecem em número pequeno no meio dos imigrantes sírios e libaneses.

No processo imigratório árabe, duas distintas etapas de fluxo foram acionadas por diferentes fatores e que envolvem dois grupos religiosos: no período de 1880 a 1938, cristãos, católicos romanos, maronitas, ortodoxos gregos do culto malekita e no período de 1945 a 1985, os muçulmanos e druzos, continuando em menor proporção e relevo e com características específicas pela década de 90.²⁰⁹¹

A primeira Sociedade Beneficente Muçulmana do Brasil foi criada em São Paulo, cidade de maior número de imigrantes sírios e libaneses e local também da maior concentração de muçulmanos brasileiros, no ano de 1929.²⁰⁹² A primeira mesquita foi inaugurada no ano de 1956, na mesma cidade de São Paulo.²⁰⁹³

3.1 Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais

A pedra fundamental da construção da Mesquita de Belo Horizonte foi colocada em 1989, e ficou pronta em 1992; mas, a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais existia desde 1962²⁰⁹⁴. Antes da construção da mesquita, os muçulmanos se reuniam para suas orações às sextas-feiras, numa sala sobre uma loja de departamentos, denominada Nova Brasília, na Rua São Paulo 692, no centro da Cidade, de propriedade de uma família síria.

²⁰⁸⁹ OSMANN, Samira Adel. A imigração árabe para o Brasil. **Travessia. Revista do Imigrante**, n. 35. São Paulo: 1999. p.17.

²⁰⁹⁰ O império Otomano 1281-1924, de supremacia sunita, conhecido como o último grande poder muçulmano.

²⁰⁹¹ OSMANN, Samira Adel. A imigração árabe para o Brasil. **Travessia. Revista do Imigrante**, n. 35. São Paulo: 1999. p.17

²⁰⁹² **Revista Alvorada** n. 49 de 09-10-99. p.14.

²⁰⁹³ **Revista Alvorada** n. 49 de 09-10-99. p.16.

²⁰⁹⁴ Registros da Sociedade Beneficente de Minas Gerais. Ata de fundação e fotocópia de registro em cartório, cedida para consulta pelo então presidente da Sociedade Sr. Daniel Fernandez.

Os imigrantes sírios e libaneses que vieram para Belo Horizonte tinham o objetivo, segundo um informante, de ganhar dinheiro e, depois, retornarem para sua terra. Não tinham, num primeiro momento, a intenção de divulgar a religião.

Porém, estes imigrantes foram, aos poucos, constituindo família em Belo Horizonte. A maioria se casou com mulheres cristãs, e nunca mais retornou à terra de origem, embora tivesse fortes ligações nestes lugares.

Nesse período, o grupo se reunia na casa do Sr. Ali Slaibe, hoje membro mais velho deste grupo e presidente de honra da associação. A idéia inicial era preservar hábitos e costumes assim como a história e a identidade, mas sem nenhuma pretensão de divulgar a religião. A sociedade ficou por um tempo desativada de suas atividades, foi novamente retomada por iniciativa do Senhor Ali em 1972, e como foi dito acima, este grupo passou a se reunir para as orações das sextas-feiras numa sala no centro da cidade. Basicamente composto por imigrantes, o grupo mantinha discreta relação com a comunidade local; não via nenhum problema em estarem casados com mulheres cristãs, e muitos de seus filhos seguem a religião da mãe.

Em 27 de agosto de 1989, foi colocada a pedra fundamental do que seria a Mesquita Profeta *Mohammad*, hoje Mesquita de Belo Horizonte, que deu novo impulso ao grupo. A planta para esta construção foi enviada pelo governo do Marrocos e a construção foi financiada pelos próprios membros do grupo

Em 1991, ficou pronta a mesquita, e o grupo de imigrantes agora marcava presença de uma forma também física no espaço público de Belo Horizonte. Neste período, teve início o fenômeno das novas conversões, pois, o contexto religioso mundial dá certa visibilidade às diversas formas de crer.

Então, a medida que o grupo tomou certa visibilidade frente a sociedade local, principalmente depois da construção da mesquita, observou-se a entrada, neste grupo original de imigrantes, de mineiros sem ascendência muçulmana que movidos por uma busca de sentido, por uma identidade religiosa, encontram no islã uma alternativa e uma forma de vida religiosa que abrange, ao mesmo tempo o interior e fornece orientação para vida.

3.2 O islã em Belo Horizonte: em direção a uma religião universal?

Pode-se dizer, que no momento atual, o caráter da comunidade muçulmana de Belo Horizonte é de um grupo misto. Os imigrantes sírios e libaneses compõem a faixa etária mais alta do grupo, entre 60 e 75 anos. Os mais novos, uma pequena parte, são descendentes destes sírios e libaneses, mas a maior parte são jovens mineiros sem ascendência muçulmana que se converteram há no máximo três anos, e idade entre 17 e 23 anos. A chegada deles e sua incorporação ao grupo só pôde ser possível por causa da movimentação da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, que deixa de ser um grupo étnico e caminha em direção a uma religião universal, num sentido em que se torna aberta a qualquer pessoa. Este movimento ficou evidente quando observei a recepção de visitantes, a distribuição e confecção de material de divulgação da religião e a presença de algum membro desta comunidade em meios de comunicação ou em escolas dando palestras ou falando sobre os princípios basilares do islã.

De acordo com Weber, a conversão, sob o ponto de vista sociológico, está relacionada ao desenvolvimento do conceito de uma religiosidade ética²⁰⁹⁵, portanto implica uma ruptura ao convertido, cabe a mudança de vida, de hábitos e modos de ver o mundo, ou seja, sua cosmovisão.

Para este jovem convertido, ao assumir sua nova identidade religiosa assumiu também novos hábitos em sua vida social, o que para sua família foi traduzido em uma boa mudança. Neste caso foi possível perceber as implicações sociais da conversão, a mudança de sentido e a mudança também nas relações sociais e familiares.

Para Carrier a conversão traz crise e, ao mesmo tempo, total adesão aos novos valores compartilhados em certo grupo; esta experiência auxilia o indivíduo em sua integração social.²⁰⁹⁶ E ainda Valle me auxiliou nesta percepção da conversão com a seguinte reflexão:

²⁰⁹⁵ WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991.

Sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações ao nível da personalidade.²⁰⁹⁷

Nos relatos dos recém-convertidos, em pelo menos duas vezes em seus depoimentos, os eventos de 11 de setembro de 2001 apareceram, ora demonstrando um sentimento anti-americano, ora demonstrando certa simpatia com um movimento mais amplo de busca por uma identidade religiosa mais austera.

Outro ponto importante a destacar no horizonte dos novos convertidos ao islã é o discurso do crente, que analisado mais profundamente, demonstra a reprodução de parte do material de divulgação que é distribuído nas mesquitas e nos centros islâmicos. Esta situação foi destacada no artigo de Peres em que ela e Mariz no qual estas autoras caracterizam o fenômeno das novas conversões:

When questioned on why they converted to Islam the interviewees always emphasized the reason as being the clarity, logic and rationality of this religion. It is repeatedly said that the motivation for conversion is due to the fact that Islam is a religion with no mysteries, it is logical, coherent, and it stimulates the search for knowledge. The similarity of these reports, which are almost standardized, indicates to us the reception and absorption of the discourse of Islam about itself. This discourse, in general, is present in the publicity material (books, brochures) printed by the Centro de Divulgação -do Islam para a América Latina (Center for Diffusion of Islam to Latin America — CDIAL), or (mostly translations of material published in Muslim countries).²⁰⁹⁸

Neste artigo, as autoras fazem uma análise do discurso dos convertidos e dos materiais de divulgação.

O Número de convertidos, que abraçaram o islã sem ascendência árabe²⁰⁹⁹, chega a corresponder uma média de 40 %²¹⁰⁰ dos membros do grupo. Segundo o presidente da sociedade, os sírio-libaneses (erroneamente chamados de turcos) vieram para o Brasil no início e meados do século passado para

²⁰⁹⁶ CARRIER, Hervér. *The sociology of religious belonging*. New York: Herder and Herder, 1965.

²⁰⁹⁷ VALLE, Edenio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, n. 2, São Paulo: PUC, 2002. p.14. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/t_valle.html. Acesso em março de 2006.

²⁰⁹⁸ PERES, Vitória e Mariz, Cecília. *Conversion to islam in contemporary Brazil*. Exchange, v. 35, n. 1, 2006. p.103. Quando questionados sobre a conversão ao islã os entrevistados enfatizam sempre, a simplicidade, a lógica e a racionalidade da religião. E frequentemente dizem que a motivação para sua conversão ocorre devido ao fato do islã ser uma religião sem mistérios, ser lógica e coerente, além de estimular a pesquisa e o conhecimento. A similaridade dos relatos é quase um o discurso oficial e indica uma recepção e absorção do discurso do islã sobre crente. O discurso, em geral, é apresentado no material de publicidade (folhetos e livros) impressos pelo Centro de Divulgação do Islã para América Latina e principalmente materiais trazidos de países muçulmanos.

²⁰⁹⁹ Geralmente os muçulmanos não gostam de usar o termo conversão, para eles este termo dá idéia de força ou violência, neste caso eles preferem falar em abraçamento ao islã. Há uma certa idéia que todos os seres humanos são muçulmanos, uma vez que ser muçulmano designa submissão total e voluntária a Deus, assim quando alguém abraça o islã, retorna à origem a que sempre esteve destinado. Usamos, portanto, o termo conversão ou convertido, por força do uso ou mesmo por falta de um termo que melhor caracterize a chegada de pessoas sem ascendência muçulmana, brasileiros, que hoje encontram aqui o islã como mais uma forma de opção religiosa, mais uma religião que compõe o mercado religioso atual. A busca por um sentido de vida ou por uma identidade marca o discurso deste crente, mais uma identificação religiosa que não cultural. O motivo de muitas divergências entre o grupo dos muçulmanos de origem síria e libanesa com o grupo de novos adeptos é exatamente o fator cultural. Quem abraça o islã no Brasil busca uma religião e se opõe de certa forma, à uma conversão cultural. Nas entrevistas colhidas no campo, fica claro o sentido de pertença, no momento atual em que o número de muçulmanos árabes é menor parte do contingente religioso, o islã se desenvolve e está presente massivamente em países sem nenhuma ligação com o mundo árabe, como é o caso da Indonésia, país considerado hoje de maior população muçulmana do mundo. Mesmo entre os sírios e libaneses, que vieram para o Brasil, somente uma minoria era muçulmana, a maior parte eram cristãos ortodoxos. Encontramos no Estado de Minas Gerais, em muitas regiões, grande número de descendentes sírios que não tem nenhuma ligação com o islã, como é o caso do leste e da zona da mata mineira. Em algumas cidades destas regiões a presença síria é grande no comércio e no cenário social local, ruas recebem nomes de sírios que trabalharam e atuaram na sociedade, só para citar um exemplo, na cidade de Manhuaçu encontramos fortes laços da imigração, descendentes, comerciantes, imigrantes ainda vivos e atuantes, porém, sem nenhuma ligação religiosa com o islã. É importante notar, ainda, que mesmo no grupo minoritário de imigrantes muçulmanos, a divulgação do islã e a continuidade da religião não foi a primeira preocupação deles.

²¹⁰⁰ Dados do trabalho de campo realizado no primeiro semestre de 2006.

trabalhar, “*ficar rico e voltar para o Líbano*”²¹⁰¹. A maioria era de cristãos maronitas. Os poucos muçulmanos que vieram para cá se casaram com mulheres cristãs católicas e os filhos também se casaram com cristãs, não se interessando assim pela religião do pai, que antes parecia um grupo pequeno de homens que se reuniam para discutir assuntos ligados ao trabalho (comércio). De fato, pelo que parece, muitos destes imigrantes enriqueceram como planejaram, mas não voltaram à terra natal e também não se preocuparam com a divulgação da religião.

Em Minas Gerais, o número de muçulmanos é muito pequeno. Basicamente, os imigrantes se concentraram no sul, zona da mata e na capital do estado. O grupo de muçulmanos em Belo Horizonte tem cerca de duzentos e cinqüenta membros, entre imigrantes, seus descendentes e novos adeptos. Porém, o número dos que freqüentam a mesquita é bem menor, chegando a noventa pessoas em ocasiões especiais, sendo que nas orações das sextas-feiras, o número não chega a cinqüenta pessoas.

Entretanto, o que me chamou a atenção neste grupo não é o número, mas a forma como este se relaciona com a sociedade local, como atraem novos adeptos e como está se inserindo num cenário mais amplo.

Os mineiros que se converteram ao islã, que hoje corresponde a uma importante parcela do grupo, quando questionados sobre a motivação que os levou ao islamismo, respondem sempre que foi devido à clareza, à lógica, à racionalidade dessa religião. O fato do islã se apresentar como uma religião simples, sem sacerdotes e sem sacramentos, também é enfatizada. Esses argumentos estão presentes também no material que é divulgado nas mesquitas.

Como disse antes um ponto interessante a se destacar é que, do grupo dos convertidos sem ascendência muçulmana, muitos são jovens entre 17 e 23 anos. Eles são procedentes de famílias cristãs, sem nenhuma ligação com o islã. Estes jovens falaram das dificuldades de se ter uma identidade religiosa que exige mudança de conduta. Segundo os mesmos, o relacionamento familiar não foi afetado, mas na escola e no emprego as pessoas tinham dificuldades em entender tal opção. A própria oração das sextas-feiras implicaria em mudanças, pois sexta-feira é um dia comum de trabalho; os que estudam, por exemplo, deixam, neste dia, as aulas mais cedo.

Parece-me, que de fato, a divulgação do islã tem ficado a cargo dos convertidos. Nas entrevistas que fiz com os imigrantes, não vi, por assim dizer, uma preocupação clara com a divulgação e com a busca de novos adeptos. Já os entrevistados convertidos, falam da importância de se falar do islã, como vimos no relato acima. Um convertido nos falou que foram feitos cerca de 8.000 folhetos sobre o islã para serem distribuídos nas faculdades e universidades da capital.

2.3 A sociedade beneficente muçulmana de minas gerais nos dias atuais

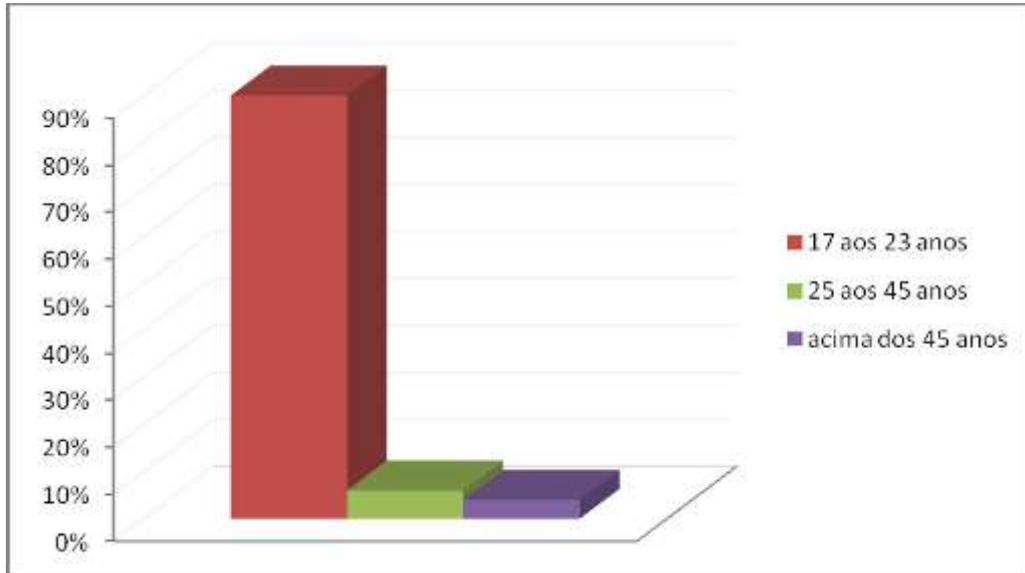
Conforme pode ser visto abaixo, a tendência deste subgrupo de convertidos foi de crescer em número hoje correspondem a cerca de 40 por cento dos membros. Ao mesmo tempo em que este grupo crescia, propunha-se a divulgar o islã, fazendo-se conhecidos, caracterizados em seu estilo de vida e conduta. Hoje, este grupo de convertidos brasileiros convive com o grupo original, mas faz questão de marcar bem as diferenças, como ficou claro em alguns depoimentos. Além de folhetos explicativos sobre o islã, os convertidos fazem questão de ir às escolas, dar palestras e receber bem os visitantes. O fato de a maioria dos convertidos desta comunidade pertencer a esta faixa etária entre os 18-23 anos revelou certa curiosidade se comparado com dados mais amplos. Segundo o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), em um estudo feito sobre a mobilidade religiosa no Brasil, mostrou que 23% da população brasileira transitou entre religiões e desse total a faixa de idade entre 18 e 25 anos foi a que menos mudou de religião, ou seja, entre os mais jovens não se verificou tanta mudança de religião como nas outras faixas etárias. Este estudo entendeu que isso ocorre porque nesta fase da vida os jovens estão envolvidos com atividades acadêmicas e estudantis, preocupados com o trabalho e a vida afetiva, não sendo a religião fator prioritário em suas vidas²¹⁰². Curioso é que na comunidade muçulmana de Belo

²¹⁰¹ Esta fala foi colhida em entrevista com o Senhor I. que há mais de 40 anos mora em Belo Horizonte.

²¹⁰² Conf: FERNANDES, Sílvia Regina Alves. (org) *Mudança de Religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro: CERIS, CNBB E PALAVRA E PRECE, 2006. p. 17.

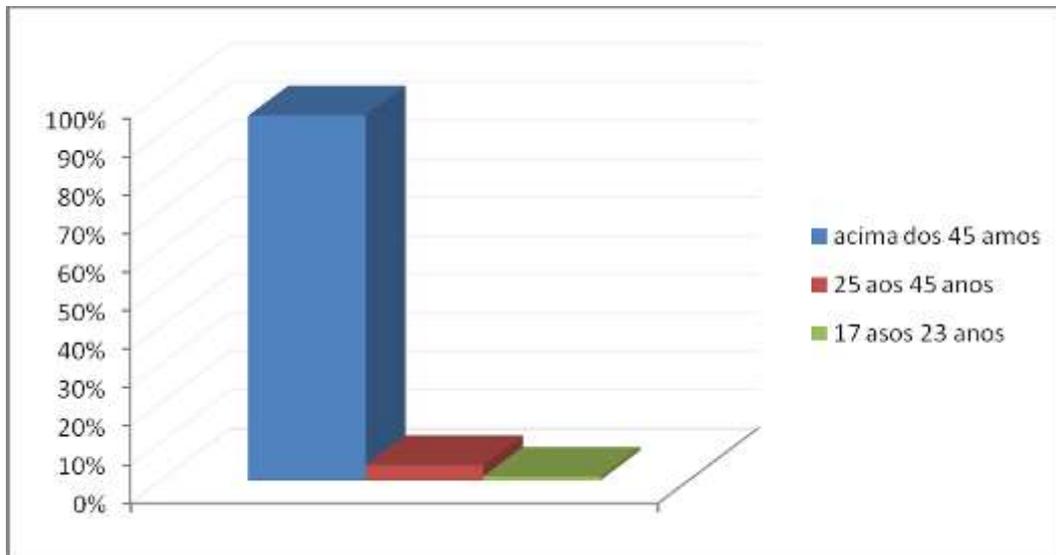
Horizonte foi esta faixa etária a responsável pelo fenômeno de novos convertidos para o grupo, conforme demonstra o gráfico abaixo:

Figura XI: Faixa etária do subgrupo dos convertidos



Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

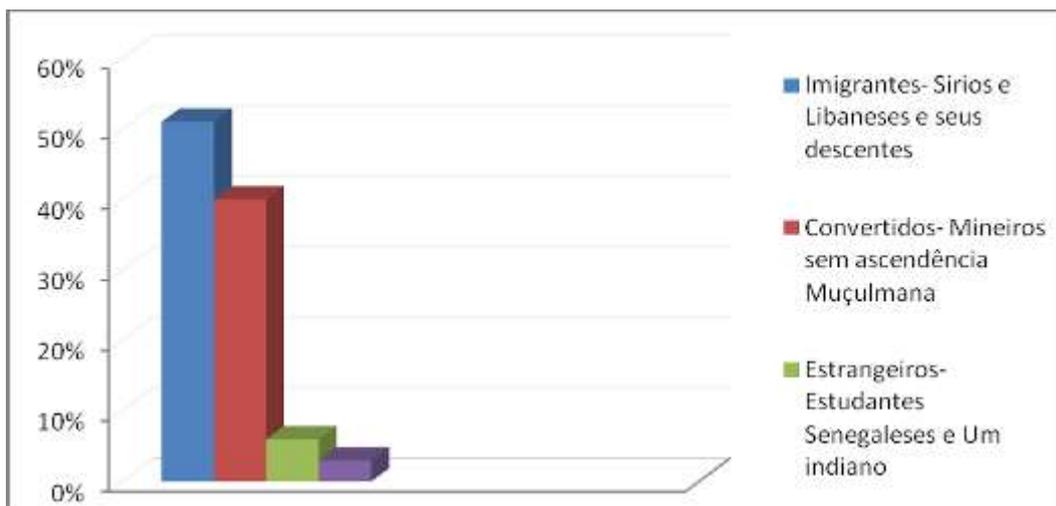
Figura XII: Faixa etária do subgrupo dos imigrantes



Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

A composição de todo o grupo pode ser demonstrada da seguinte forma:

Figura XIV: Composição do grupo



Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

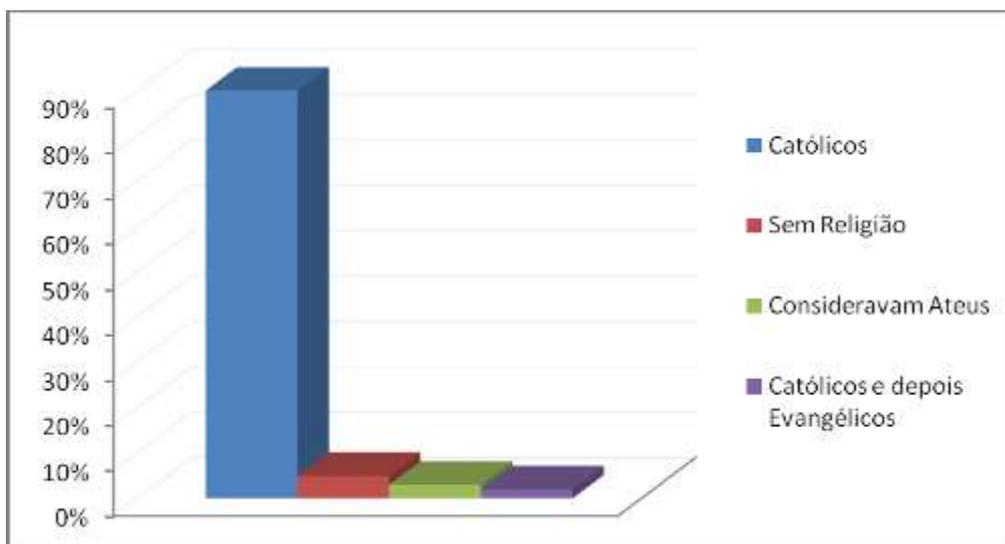
Atualmente, soma-se a este grupo, composto por parte de imigrantes e parte de convertidos, os estrangeiros muçulmanos que, por algum motivo, moram em Belo Horizonte. Exemplo disso, são os estudantes senegaleses que vieram estudar na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, através de um convênio entre o governo brasileiro e senegalês. Muçulmanos de origem, eles encontraram acolhimento nesse grupo e correspondem a cinco por cento dos freqüentes nas orações das sextas-feiras.

O grupo é composto basicamente por homens, o número de mulheres é muito pequeno. Parte dos imigrantes casou-se com mulheres cristãs; o número de mulheres convertidas é ínfimo.

Assim, a partir da reflexão acima, observei como este grupo vem mantendo discreta relação frente à sociedade belorizontina, tanto que as pessoas ficam admiradas ao saberem que existe uma mesquita na cidade. Entretanto, foi difícil traçar um perfil deste grupo, uma vez que ele vem crescendo e sofrendo transformações desde sua configuração inicial, e agora principalmente devido ao fenômeno das novas conversões, que deixa vislumbrar mudanças no grupo.

Para entender de uma maneira mais ampla as motivações e a lógica implícita ao fenômeno das novas conversões ao islã, fenômeno que modificou a configuração do grupo, procurei descrever o “trânsito religioso” percorrido pelos convertidos até chegarem ao islã e constatai o seguinte percentual:

Figura XVI: A mobilidade religiosa dos convertidos



Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

A enquete acima revela certa coerência com estatísticas atuais sobre o campo religioso brasileiro, que demonstram ainda ser a religião católica a maior fornecedora de fiéis para outras religiões e que pessoas que eram católicas após se converterem a alguma igreja evangélica, voltaram-se para alguma religião oriental.

A rotina das sextas-feiras era a seguinte: procurei ficar atentos às minúcias e fatos novos que pudessem me ajudar a perceber o grupo. Como foi o caso de observarmos uma discussão de um visitante do Egito que interpelava um brasileiro a respeito do jejum do mês do *Ramadã*, o brasileiro argumentava que pôr água na boca e cuspi-la, sem engolir, não quebrava o jejum; já o egípcio dizia que isto não podia acontecer, a discussão se prolongou uma vez que nada nos escritos e no livro sagrado esclarecia esta situação, que parecia uma discussão fútil para quem observava, mas de extrema importância para marcar a identidade da fé professada e quem chegaria mais perto do que é a verdade religiosa. O caso acima descrito é questão de jurisprudência e que dependia de cada escola teológica.

Os membros do grupo sempre chegavam para a oração das sextas-feiras por volta do meio dia e trinta, os estudantes vinham direto da escola e os trabalhadores que atuavam no comércio chegavam um pouco mais tarde. Num primeiro momento mais informal, se reuniam no *hall* de entrada da mesquita para cumprimentos e conversas e mesmo para receber os visitantes. Aproximando das treze horas, alguns se dirigiam para o piso inferior da mesquita onde se encontram as pias para a *Ablução*²¹⁰³, depois retornavam ao piso principal e se dirigiam para a área reservada aos muçulmanos, cujo tapete com listas vermelhas que marca a direção para Meca onde se deve fazer as orações. Segue-se então as genuflexões individuais, leitura do Alcorão ou mesmo orações individuais.

Por volta das treze e vinte, o *Moezim*²¹⁰⁴, que no caso da comunidade de Belo Horizonte é um indiano radicado no Brasil há mais de vinte anos, entoa o chamado para a oração. Depois o *Sheikh* entra e começa a pregação que primeiro é feita em árabe e depois resumida em português. Esta pregação é feita de um púlpito à frente do salão das orações. Interessante foi notar que na ausência do *sheikh*, esta pregação era feita pelo membro mais velho do grupo ou por aquele mais versado nos assuntos da religião.

Tive a oportunidade de participar de uma oração durante o mês do *Ramada* de 2005. Neste dia a pregação destacou a importância do muçulmano fazer a vontade Deus e foram dadas orientações para ser muçulmano no mundo.

Por fim, após a pregação chega o momento da oração da congregação, essa oração é importante, pois para o crente, rezar em congregação vale vinte sete vezes mais do que rezar sozinho, por isto os homens devem ir à mesquita às sextas-feiras. Ao final se dá um momento de despedida, é o momento de conversas agendadas para conhecer o grupo e a religião, foi neste momento que colhi várias entrevistas e depoimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar um grupo de religiosos no Brasil não é tarefa simples. Hoje nosso campo religioso é pintado de muitas cores e nesse campo desponta, agora, o islã, como mais uma opção. Assim, minha empreitada foi mostrar como o islã que antes se resumia a um grupo étnico, neste momento começa a dar sinais de ser uma religião, aqui entre nós, de caráter universalista.

Minha tarefa se tornou um pouco mais complexa, por se tratar de um grupo minoritário, de presença discreta e de pouco reconhecimento social. O islã no meio de nós ainda é visto como uma religião “de fora” e assim é facilmente alvo de estereótipos e preconceitos devido ao seu

²¹⁰³ Ato de lavar parte do corpo geralmente o rosto o braço e os pés para se purificar para a oração, pode-se também tomar banho de corpo todo, dependendo da consciência do crente. Depende dos atos que precederam aquele dia, pode ser maus pensamentos ou mesmo relações sexuais; este último necessita banho do corpo todo. Curioso é que na falta de água pode-se fazer a ablução com a areia.

²¹⁰⁴ O *moezim* é para chamar o grupo para oração. Nos países muçulmanos ele entoa o canto no *Minarete*, espécie de torre, seu canto é ouvido nas redondezas. O canto diz: Não há Deus além de Deus e que *Mohammad* é o seu mensageiro.

estranhamento em nosso meio. O que se conhece do islã aqui muitas vezes se resume ao que é divulgado pela mídia.

Porém, me propus a mostrar que o islã existe em nosso meio e que aos poucos vem compondo nosso campo religioso. A sua discreta presença em muitos estados brasileiros mostram a necessidade de estudos sobre esta presença em nosso cenário.

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Andréia Nascimento de. **Islamismo e Escravidão no Brasil** (Um estudo sobre a presença de escravos muçulmanos na Bahia nos séculos XVIII e XIX) Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 1997.

CERIS – Centro de Estatística e Investigações Sociais. **Desafios do Catolicismo na**

cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

JARDIM, Denise. Diásporas, viagens e alteridades: As experiências dos palestino no

extremo sul do Brasil. **Horizonte Antropológico**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, n.14. Porto Alegre:PPGAS, 2000.

JOMIER, Jacques. **Islamismo: Historia e Doutrina**. Tradução de Luiz João Baraúma.

Petrópolis: Vozes, 1992.

MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a

islamização. **Lusotopie**. n. 2, 2002. p. 59-79.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**. Petrópolis: Vozes, 2005.

PERES, Vitória; MARIZ, Cecília. Conversion to islam in contemporary Brasil. **EXCHANGE**, v. 35, n. 1, 2006. p. 102 -115.

_____. Maomé, o profeta do Isla. **In:** BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana (Orgs.). **Profetas e Profecias**. São Paulo: Loyola e Puc Rio, 2002.

PERES, Vitória. Islã: submissão a Deus. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, Ano 24, julho/agosto 2002.

_____. O islã no Brasil ou o islã do Brasil. **Religião & Sociedade**. Vol.26. n. Ano 2006. Rio, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” O declínio das religiões tradicionais no censo 2000. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n.52, 2004.

_____. Ciências Sociais: A religião como ruptura. **In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PRAZERES, Luciano Padilha. **A comunidade Muçulmana de Juiz de Fora**. Monografia de Conclusão de Curso. Departamento de Ciências Sociais da UFJF, 2007.

Revista Alvorada n. 49, 1999.

VALLE, Edenio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. **REVER**, n. 2, São Paulo: PUC 2002. p. 1-14.

WOHLRAB-SAHR, Monika. Simbolizando a distância: conversão ao islã na Alemanha e nos Estados Unidos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC, n. 02, 2002.

Congregação dos africanos da Assembléia de Deus como formadora de rede de apoio e coesão social aos refugiados na cidade do Rio de Janeiro: um diálogo possível.

Márcia Denise Dutra Sias²¹⁰⁵

Resumo: Este trabalho propõe levantar aspectos relacionados à Igreja dos Africanos e sua imbricada associação com o movimento pentecostal de cunho assembleiano. Fundamenta-se no campo missionário da Congregação Assembléia de Deus de Bouína, em Jacarepaguá, Rio de Janeiro, a qual está afiliada a Igreja dos africanos, cujos participantes buscam manter seu *ethos* sociocultural ao fazer uso da liturgia africana para demarcar sua identidade étnica diante do pluralismo existente na própria cultura africana e na cultura do Rio de Janeiro. Tal instituição proporciona um espaço de criação de rede de apoio e coesão social aos africanos refugiados e imigrantes. Tendo em vista as questões mencionadas, o referido campo missionário e sua realidade tornam-se merecedores de reflexão.
Conceitos chaves: refugiados, pentecostalismo, identidade cultural, rede de apoio e coesão social.

Abstract: This work considers to raise aspects related to the Church of the Africans and its imbricada association with the pentecostal movement of assembleiano matrix. Missionary of the Congregation bases itself on the field Assembly of God of Bouína, on Jacarepaguá, Rio De Janeiro, which is affiliated the Church of the Africans, whose participants search to keep its *ethos* sociocultural when making use of the African liturgy to ahead demarcate its ethnic identity of existing pluralism in the proper African culture and the culture of Rio De Janeiro. Such institution provides to a space of creation of net of support and social cohesion to the refugee and immigrant Africans. In view of the mentioned questions, the related field missionary and its reality becomes deserving of reflection.

Keywords: refugee, pentecostalism, cultural identity, net of support and social cohesion.

IGREJA DOS AFRICANOS: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

A Congregação dos Africanos da Assembléia de Deus (Igreja dos africanos), pertencente à convenção de Madureira (CONAMAD), Campo Missionário da Congregação da Assembléia de Deus²¹⁰⁶ de Boiúna- Jacarepaguá, RJ., situa-se no Bairro de Brás de Pina, no subúrbio da Leopoldina²¹⁰⁷, próxima à favela Cinco Bocas. Nesta área concentra-se parte dos 286 congoleses²¹⁰⁸ que tiveram como destino esta região metropolitana.. Muitos dos frequentadores desta Congregação são provenientes da República do Congo e da Angola. Esta congregação possui cerca de 50 pessoas, sendo constituída por refugiados, solicitantes de refúgio, imigrantes

²¹⁰⁵ Mestranda em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo. Tendo formação em Psicologia, com experiências no campo institucional, escolar e clínico. Trabalhou durante 3 anos com refugiados (as) na cidade do Rio de Janeiro através do convênio entre a Caritas Arquidiocesana-RJ com o Ministério da Justiça. Sua pesquisa advém desse trabalho com o qual vem se desenvolvendo a partir da Congregação dos africanos da Assembléia de Deus de liturgia africana como rede de apoio e coesão social.

²¹⁰⁶ As Igrejas da Assembléia de Deus, no Brasil, se constitui de duas convenções a Convenção Geral das Igrejas da Assembléia de Deus do Brasil reconhecida como o órgão oficial da Igreja Assembléia de Deus, em que são cadastrados pastores, evangelistas, presbíteros, diáconos, memebore, missionários e pregadores, prioriza a valorização de ministros, investindo na formação e no treinamento periódico de seus afiliados. Disponível em : <http://www.cgiadb.org.br>. E outra convenção é a Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil- Ministério de Madureira, CONAMAD, fundada por líderes provenientes da CGADB no ano de 1958, passando a ser identificada como CONAMAD em 23 de junho de 1983. Tem por algumas de suas finalidades estimular a união, incentivar o progresso, material e cultural das Assembléias de Deus no Brasil – Ministério de Madureira, zelar pela unidade doutrinaria e observância dos princípios da Bíblia Sagrada, incentivar o envio de missionários em missões nacionais e internacionais para a promoção do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, etc. Disponível em : <http://www.conamad.com.br>. Sites acessados em: 15 de junho de 2010.

²¹⁰⁷ Brás de Pina é um bairro de classe baixa na zona norte da Cidade do Rio de Janeiro. Surgiu e cresceu em função da expansão da malha ferroviária. Atualmente o bairro é dividido pela linha férrea cercada por muitas favelas.

²¹⁰⁸ Dado desta informação foi obtido através do site geledés Instituto da mulher negra, onde foi realizada uma pesquisa a respeito da dos congoleses no Rio de Janeiro em agosto de 2009. Disponível: www.geledes.org.br Acessado em 14 de maio de 2010.

permanentes e por cônjuges brasileiros, estes sendo bem poucos, segundo informação do pastor deste grupo²¹⁰⁹.

Historicamente, Brás de Pina era conhecida como a princesinha da Leopoldina. Durante 30 anos foi dominado por favelas e por esta razão, seus moradores corriam o risco de serem removidos pela política do governador do Estado da época. Esta política de remoção ocorreu no período da ditadura militar, por volta dos anos 60. Mas, em virtude de uma política mais consistente em relação à moradia e a população de baixa renda nesta capital, os moradores se articularam e puderam, com isto resistir à política de remoção de favelas das áreas de desenvolvimento que havia neste período, exigindo por parte das autoridades uma alternativa para esta situação. Com isso, entrou em cena um grupo de arquitetos liderados pelo professor de urbanismo e antropólogo Carlos Nelson Ferreira dos Santos²¹¹⁰. Ele acreditava que a favela deveria ser um investimento social, propondo um projeto inovador, onde os próprios moradores, seriam responsáveis pela melhoria de suas casas sob a orientação de sua equipe.

O governo do Estado ao perceber o quanto este projeto, baseado na idéia de “investimento social”, lhe daria ganhos políticos, criou a CODESCO- Companhia de Desenvolvimento de Comunidades- em 1967 o qual trabalhava diretamente com a associação de moradores de Bairro. Após cinco anos com a mudança de governo, este órgão foi extinto.

Este bairro tem, atualmente, cerca de 160 mil moradores e possui três favelas pertencentes ao subúrbio carioca: Vila Pequim, Favela do Quitungo e Cinco Bocas. Segundo Brandão (2004) e Alvito (2006), as favelas cariocas foram formadas em função da remoção de famílias oriundas de outras comunidades no início dos anos 70. Essas famílias são provenientes de outros estados do Brasil, formando com isso, fluxo migratório devido à expansão imobiliária e concomitante crescimento industrial nesta fase de expansionismo da cidade do Rio de Janeiro.

É neste cenário que a congregação dos africanos da Assembléia de Deus foi formada. Sua sede localizava-se na entrada da favela Cinco Bocas. Mas, atualmente foi removida para uma sede maior, cerca de 500 metros de distância de sua primeira instalação. Situando-se não mais na entrada da referida favela. O motivo da mudança, segundo seu líder, deveu-se a necessidade de um espaço físico mais amplo para poder acomodar melhor seus participantes. Mas também, pode estar associada ao anseio de expansão missionária que é bastante peculiar a visão das Assembléias de Deus. Decerto, nos parece existir uma imbricada associação dos refugiados congolezes residirem nesta favela, com a formação desta comunidade religiosa neste bairro e com o reconhecimento por parte dos moradores, da existência de uma comunidade religiosa de liturgia africana de cunho assembleiano, pois é relevante pensarmos que a cultura da favela em função da pluralidade identitária, possibilita maior elasticidade no que diz respeito à receptividade ao outro que lhe seja diferente culturalmente e socialmente, porque são informais na sua interação e na socialização de seus moradores. Tais aspectos possibilitam uma adaptação condizente com a realidade de cada pessoa pelo viés da precariedade diante das dificuldades inerentes de quem reside nas favelas ou nas regiões periféricas. Isto vale para os migrantes, os nativos, imigrantes e

²¹⁰⁹ Esta informação foi concedida em uma das visitas que fiz ao local da Congregação mediante entrevista não estruturada com o pastor congolês Laza no dia 10 de novembro de 2009.

²¹¹⁰ Carlos Nelson Ferreira dos Santos (1943-1989) urbanista, antropólogo e professor. Tendo ingressado na faculdade Nacional de Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ em 1962, formando-se em 1966. Participou do movimento estudantil e do trabalho de medicina social e sanitária que fora desenvolvidos por colegas da faculdade de medicina nas favelas cariocas Catumbi e São Carlos onde conheceu a Federação de Favelas do Estado da Guanabara- FAFEG. Por esta razão tornou-se assessor urbanístico e habitacional. Em 1967 criou-se a secretaria executiva do Grupo de trabalho, GT 3881, vinculada à Companhia do Progresso do Estado da Guanabara- COPEG que era o órgão encarregado de fazer pesquisas habitacionais pelo qual Ferreira dos Santos fora contratado junto com outros colegas com quem funda a Quadra Arquitetos Associados Ltda. Em 1968 a CODESCO, contrada a Quadra para assessorar e executar seus planos urbanísticos e habitacionais, e o primeiro deles é desenvolvido no bairro de Brás de Pina. A companhia é extinta em 1975 e então o arquiteto integra, como assessor especial e depois diretor do Instituto Brasileiro de Administração Municipal-IBAM, permanecendo até a morte. Disponível em: http://www.itaucultural.org.br/aplicExternas/enciclopedia_IC/index.cfm?fuseaction=artistas_biografia&cd_verbete=8723&cd_idio ma=28555&cd_item=1. Acesso em 16 de junho de 2010.

refugiados(as). Assim, podemos compreender de acordo com Pellegrino (apud, d'Adesky, 2003 p. 119) que:

O espaço geográfico não é somente uma área geográfica, mas também uma forma de relação de objetos estruturados numa cultura e, sobretudo, uma rede relacional de representações coletivas que permite aos membros de uma coletividade conceder significados, geralmente reconhecidos, a elementos e características de seu espaço.

Neste sentido esses africanos parecem buscar nesta comunidade algo que se harmonize com suas próprias necessidades, desvelando o que mesmo em meio a uma cultura peculiar ao se tratar do Brasil e da África, tendo em sua memória a existência de um país escravagista, há algo que os faça tornarem-se semelhantes nas quais se articulam fenômenos de caráter social, portanto, socializadora e ao mesmo tempo, mediadora diante das tensões e conflitos inerentes ao processo de inclusão e exclusão de um determinado grupo social. No caso dos refugiados africanos pode estar relacionado à cultura da migração comum nas favelas, assim como a pobreza, a clivagem racial entre brancos e negros, provocando a desvantagem socioeconômica que segundo Hasenbalg e Silva (apud, Brandão, 2004, p. 17) “se consubstanciam em bem estar e qualidade de vida, em média inferior àquela dos brancos”.

A comunidade religiosa de cunho assembleiano diante do fato de ter se instalado neste bairro da periferia da cidade do Rio de Janeiro, nos ajuda a refletir o quanto este circuito identitário está relacionado com mecanismos que engendram outras fontes de identidade cultural sem a perda do *ethos* sociocultural de um povo. Neste caso trataremos de relacionar essas questões com o (a) refugiado (a) africano (a) que mantém em sua história toda uma experiência diaspórica e o quanto a religiosidade se afina a este contexto, ao propor uma forma de rede de apoio e de coesão social e cultural.

IMIGRAÇÃO E REFUGIADOS: POSSIBILIDADES OU IMPASSES?

Vimos que a comunidade dos africanos da Assembléia de Deus-RJ, institui-se de imigrantes, refugiados, solicitantes de refúgio. Ou seja, pessoas que por diversas razões, transitam por todo o mundo. Este trânsito nos parece causar possibilidades de crescimento urbano em função do uso da mão de obra dessas pessoas para o desenvolvimento urbano com o incremento da industrialização. Mas por outro lado pode causar impasses econômicos, político, social e cultural ao mesmo tempo, devido a ausência de políticas públicas mais eficazes para a absorção dessas pessoas.

De acordo com informações extraídas do site do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA)²¹¹¹, o número de imigrantes dobrou nos últimos 50 anos, passando de 191 milhões em 2005. Nesta pesquisa constatou-se que as mulheres e as crianças constituem cerca de quase a metade de todos os imigrantes, dominando o fluxo migratório para os países desenvolvidos. Dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT), estima que 2.450.000 são vítimas de trabalho escravo. Muitas dessas mulheres e crianças fazem parte do tráfico humano devido à exploração sexual, serviços domésticos sem qualquer tipo de vínculo empregatício, trabalhos em agriculturas, em fábricas com remuneração inferior a dos homens. Enfim, situações que as colocam como grupo vulnerável conforme o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em virtude dos aspectos mencionados. Este tipo de tráfico subsiste, devido à posição que ocupa em termos de lucro, após o contrabando de armas e o comércio de drogas.

Este é o lado obscuro da globalização, que estabelece um mundo sem fronteiras e que resulta no aumento do fluxo de capital, bens e serviços e no crime organizado. Diante desta realidade, percebemos que a imigração pode ser voluntária ou forçada, mesmo que em ambas as realidades

²¹¹¹ UNFPA, é uma agência de desenvolvimento internacional que promove o direito de cada mulher, homem e criança a viver a uma vida de saúde e igualdade de oportunidades. Apóia os países na utilização de dados sociodemográficos para políticas e programas para reduzir a pobreza e assegurar que todas as gerações sejam desejadas, todos os partos sejam seguros, todos os jovens fiquem livres do HIV/AIDS, e todas as meninas e mulheres sejam tratadas com igualdade e respeito. Disponível: <http://www.unfpa.org/public/about>. Acesso em 13 de julho de 2010.

haja algo em comum que é a necessidade de buscar maiores e melhores oportunidades e a sua (re)significação em termos da qualidade de vida do imigrante. A partir deste argumento, podemos compreender que o “imigrante é, antes de tudo uma construção social” para a pesquisadora social Mary Castro, coordenadora do Grupo de Trabalho de Migrações Internacionais da Comissão Nacional de População e Desenvolvimento CNPD. Assim, ser o imigrante uma categoria em construção social derivaria do fato de que este sujeito estaria relacionado ao capitalismo global em que o Estado não se veria com a obrigação de lhe sustentar a não ser o de estabelecer vínculos apropriados cujos bens de capital são gerenciados por um afluxo de impostos pagos pelo grande capital e por setores privilegiados da sociedade, pois na concepção de Reich²¹¹² o que determina a riqueza de uma nação é “o conjunto da massa de trabalhadores, pois o capital na era contemporânea tem como princípio fundante a transnacionalidade”.

Considerado ser o fator transnacional um dos elementos da globalização e, concomitantemente, da imigração, na qual adota uma articulação e uma junção em que os imigrantes acabam sendo possuidores de dupla nacionalidade ao agregar valores de uma determinada cultura ao seu *ethos* sociocultural sem a perda de sua identidade social. Isto pode ser uma nova possibilidade ou um impasse em meio ao mundo global.

Portanto, a definição de refugiados ao longo dos anos foi sendo ampliada em virtude de conflitos étnicos, religiosos, políticos, etc. Sendo que o Brasil foi o primeiro país da América Latina a regulamentar a proteção aos refugiados. Tal aspecto se deu, porque foi o primeiro a aprovar a Convenção de 1951²¹¹³, aderindo ao Protocolo de 1967 e no âmbito nacional foi o primeiro a criar uma lei específica sobre refugiados baseada na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

No caso do Brasil, **os refugiados têm seus direitos e deveres garantidos pela lei 9.474/97** (grifo meu) definindo-o como sendo:

Uma pessoa que devido a fundado temor de perseguição por razões de raça, religião, nacionalidade, participação em determinado grupo social, ou opinião política, está fora do país de sua nacionalidade e, não pode ou, devido a este temor, valer-se da proteção daquele país.²¹¹⁴

Quem concede o refúgio é o Comitê Nacional para Refugiados- CONARE²¹¹⁵ que estabelece mecanismos distintos para decidir e promover o Estatuto jurídico, os direitos e deveres de um refugiado, de acordo com seu sistema legal. A condução do processo de pedido de refúgio é realizada pela Caritas Arquidiocesana. Os refugiados recebem da Caritas do Rio de Janeiro e de São Paulo assistência como abrigo, alimentação, proteção e orientação jurídica.

Conforme fontes obtidas através das Caritas das regiões citadas, no início de 2007 havia um total de 2.049 famílias de refugiados nas duas cidades, sendo 1.105 famílias em São Paulo e 1.349 famílias no Rio de Janeiro. Tal diferença no que concerne aos números de refugiados citados, segundo Aydos, Baeninger e Dominguez (2008)²¹¹⁶ “deve-se principalmente ao fluxo de trânsito que o Rio de Janeiro recebeu entre 1991 a 1994 de imigrantes refugiados angolanos, que deixavam seu país com visto e ponte área para o Brasil”, havendo maior predominância de refugiados no Rio de Janeiro oriundos da África. Esta justificativa aponta para o fato de que há uma maior permanência desta população no Brasil, possuindo um perfil de se manterem mais homogêneos,

²¹¹² DUPAS, G. Capitalismo Global, Desemprego e Exclusão social: dilemas e alternativas. In: Economia Global e Exclusão Social: pobreza, emprego, Estado e futuro do capitalismo. 2ª ed. Ver. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. cap.6 p.145.

²¹¹³ Em 28 de julho de 1951 houve a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados em Genebra – Suíça que teve por objetivo estabelecer quem eram as pessoas que poderiam ser denominadas refugiadas e quais as normas que os países signatários deveriam seguir para o acolhimento destas pessoas.

²¹¹⁴ Cartilha de Orientação para solicitantes de refúgio e refugiados- apoio Caritas RJ- Secretaria Especial dos Direitos Humanos e Governo Federal. s/d., p. 10.

²¹¹⁵ Idem Órgão ligado ao Ministério da Justiça que além de analisar e decidir sobre as solicitações de refúgio, é responsável pela Política Nacional para Refugiados.

²¹¹⁶ Disponível: http://www.migrante.org.br/artigo_sobre_refugiados_2008_mrj.pdf Acesso em 13 de junho de 2010.

contribuindo para a constituição de matrimônios entre si, mantendo-se assim, sua identidade étnica social e cultural.

De qualquer modo, procuramos estabelecer considerações relevantes quanto à demanda que envolve o imigrante e sobretudo os refugiados na cidade do Rio de Janeiro. Ajudando-nos a entender as leis e as normas que regem o estatuto de refúgio e as implicações existentes no âmbito cultural dessas pessoas que buscam no Brasil asilo e proteção. Mesmo porque é difícil distinguir a situação que envolve o imigrante e a do refugiado. É possível que esta citação nos ajude a elucidar este aspecto:

[...] há tantos motivos de fuga como há de imigrantes. Mas as causas específicas que implicam perseguições e ausências de proteção nacional, permitem distinguir os refugiados dos imigrantes. Não é contudo, na prática isolar uma causa específica de fuga já que, na sua origem estão um conjunto de motivações, receios, esperanças, ambições e outras razões por vezes difíceis se distinguir. Mesmo no caso dos refugiados, os motivos de fuga são complexos (Cierco, 2008, p.149).

IGREJA DOS AFRICANOS E O MOVIMENTO PENTECOSTAL ASSEMBLEIANO

O movimento pentecostal no Brasil foi implantado em São Paulo, no ano de 1910 com a denominação Congregação Cristã, iniciada pelo italiano Luigi Francescon, vindo dos Estados Unidos, e em Belém, no ano de 1911, com a Assembléia de Deus, criada pelos suecos ex-batistas Daniel Berg e Gunnar Virgien, também vindos dos Estados Unidos, expandindo-se posteriormente por todo o território nacional.

Todavia, a Assembléia de Deus, que é a denominação a que este trabalho se refere, nasceu a partir de grupos excluídos socialmente como, negros, brancos empobrecidos, sem escolaridade, pessoas discriminadas por protestantes históricos e perseguidos católicos. Essa era a formação do pentecostalismo clássico. Hoje, a realidade é outra. Embora seja mantida a idéia de uma religião popularizada, mantendo os estratificados socialmente, somam-se a esses a classe média, os empresários e profissionais liberais. O que significa que, sobretudo, a AD, ao longo dos anos, vem se flexibilizando e se moldando ao novo contexto que as Igrejas clássicas vêm passando na modernidade. Além dos aspectos peculiares, que são o “batismo do Espírito Santo” e a ênfase no “dom de línguas”, as AD atualmente se abriram para a “teologia da prosperidade”, formando uma vertente moderna do pentecostalismo.

Diante do crescimento do movimento pentecostal, torna-se importante pensar a Igreja dos Africanos e seu papel junto aos seus membros ou participantes como sendo um espaço onde a liturgia africana com seus cânticos repetitivos, suas danças ritmadas pelo batuque, a pregação do líder ser expressada com palavras que traduzem a força, a energia que emana de seu *ethos* e os alaridos das mulheres nos parecem traduzir algo de seu extrato simbólico e que ressalta um espaço identitário.

Essa Igreja surgiu de forma autônoma, independente de uma Igreja histórica. Todavia, não se sabe ao certo a razão de ter fechado durante certo tempo, reabrindo há cerca de três anos como Campo missionário da Assembléia de Deus de Madureira e de Boiúna em Jacarepaguá, Rio de Janeiro. Há uma suposição de que, estando vinculado a uma Igreja histórica, esse campo missionário teria maior visibilidade e com isso conseguiria obter maiores recursos para sua sustentação. Outro ponto a ser destacado é o fato de que as AD do Brasil têm realizado trabalhos missionários no continente africano sob o auspício de ser de caráter evangelizador. Segundo uma entidade americana, a Pew Fórum,²¹¹⁷ os líderes africanos das AD comprometeram-se, no período

²¹¹⁷ The Pew Fórum on Religion end Public Life foi lançada em 2001 com sede em Washington DC, dirigida por Luis Lugo. Visa promover um entendimento mais profundo de questões de religião e assuntos públicos. Ver site: www.pewforum.org. Este site foi acessado em 14 de janeiro de 2010.

da “Década do Pentecostes”,²¹¹⁸ a batizar um milhão de pessoas, ou seja, as Igrejas das AD mobilizarão 48.000 pastores para alcançar povos que ainda não conhecem a palavra de Deus, pregando sobre o batismo do Espírito Santo, a Missão de Deus e convocando a orar com os fiéis. E a sua expansão vem atingindo quase toda a África subsaariana. Essa campanha será destinada aos países da África e de outras partes do mundo.

O Pew Fórum faz uma instigante citação: “Se as igrejas pentecostais continuarem a crescer em número e ativismo, o extenso impacto político da comunidade vibrante pentecostal em África tornar-se-á cada vez mais difícil de ignorar [...]” (pewforum.org online). Diante deste argumento nos cabe pensar o quanto a idéia de expansionismo das igrejas pentecostais têm sido uma forte tendência neste cenário mundial. O que equivaleria dizer que pode ser um fator semelhante as heranças de um passado de colonização européia e a catequização por parte das Igrejas.

O Rio de Janeiro é conhecido internacionalmente por ser uma capital possuidora de bela geografia. Mas também conta com um contexto histórico bastante entristecedor por ter recebido um enorme contingente de escravos africanos²¹¹⁹ na época do Brasil colonial no século XIX. Por essa razão, é um estado que possui uma enorme população de afrodescendentes. Com abolição da escravidão, muitos permaneceram no centro urbano, continuando, mesmo em liberdade, a servirem senhores e senhoras da elite.

As razões pelas quais a Congregação dos africanos situa-se em um bairro da periferia, podem estar relacionada a um passado de luta, de resistência, tal qual a história da criação da região de Brás de Pina. Com trajetórias demarcadas por políticas de remoção, que ao mesmo tempo provocou um processo de resistência por parte de seus moradores. Essa formação não parece fugir ao contexto de que os africanos no Rio sempre padeceram: o de serem excluídos socialmente. Paradoxalmente, têm um espaço cultural preservado pelas elites cariocas - o carnaval - mesmo sendo dotado do simbolismo da luta e da resistência de sua cultura.

Para o grupo que frequenta essa Igreja, o fato de que ela seja reconhecida como igreja de liturgia africana faz dela um espaço de (re)significação de sua condição de ser sujeito num “continente” que lhe é novo e ao mesmo tempo distante de sua realidade. Devido a sua composição como vimos anteriormente, muitos deles são portadores de uma memória carregada de rupturas traumáticas pela forma como deixaram sua pátria e, assim, se mantêm atrelados a uma condição que não facilita sua inclusão social. Isto se deve ao fato de serem negros e africanos que carregam o estigma da menos valia pelo fato de o Rio de Janeiro estar na memória do povo carioca como um estado que um dia fez parte desse contexto universal da escravidão.

Os africanos se identificam com o movimento pentecostal por este carregar em si uma expressão de religiosidade que perpassa o campo da subjetividade, tornando os cultos livres para a expressão da emoção, de sentimentos que podem levá-los ao transe, ao êxtase,²¹²⁰ como acontece nas religiões afro. As atividades são emanadas de simbolismos que são expressos por meio de danças e de cânticos que exaltam um Deus, conforme a doutrina desta dominação, que vence todas as lutas e que consegue a vitória. Há com isso ausência de formalismo, de racionalidade, e as atividades são recheadas de expressões que ladeiam o mistério, a magia, o místico em toda sua liturgia, sem deixar de dar sentido aos que praticam essa forma de expressão religiosa. Durkheim

²¹¹⁸ Foi realizado em Joannesburgo, África do Sul, no ano de 2009, um encontro com líderes das AD de todo o mundo. Desta forma, criaram a Década dos Pentecostes com a finalidade de batizarem durante 10 anos um milhão de pessoas, iniciando esta campanha em 2010 e finalizando-a em 2020. Cf. www.pewforum.org.

²¹¹⁹ O Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XIX teve a maior população urbana de escravos das Américas. Pelo seu mercado de escravos passou quase a um milhão de africanos. Ver Karach, M. C. A. A vida dos Escravos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

²¹²⁰ O texto “Desencantamento e Reencantamento: sociologia da pregação protestante na América Latina”, escrito pelo Prof. e Dr. Paulo Barrera, deixa claro que o êxtase deve ser regulado ou controlado, devendo ser uma experiência passageira, extraordinária, pois a vida comum não pode ser abandonada. As instituições religiosas são as reguladoras das emoções por meio da sistematização de crenças e ritos. Este texto está no periódico: Estudos de Religião, ano XVI, nº 23, 56-82, jul/dez, 2002.

(1985, p. 55) nos ajuda a esclarecer tal aspecto: “sentimento religioso de mistério não deixou de desempenhar papel em determinadas religiões, sobretudo no cristianismo”.

Há certa articulação do movimento pentecostal com os cultos afro, porque ambos trazem elementos de identidade negra e de autoestima em relação à cor. O antropólogo John Burdick (2002) mostra que em várias religiões pentecostais há indícios de tal fato. Afirma ser inoportuno o antagonismo do movimento negro organizado contra o pentecostalismo, o qual o autor considera ser o movimento mais importante no Brasil atual e composto por pessoas negras. Considera que um dos atrativos do pentecostalismo é a habilidade de criar autoestima entre os convertidos, especialmente dos negros, que passam aceitar sua cor, valorizando a beleza negra, os casamentos intercores e a música.

Contudo, as religiões africanas não são religiões comprometidas com a salvação de seus membros, tampouco com noções como as de pecado, bem e mal. Portanto, não possuem o “príncipe das trevas” e o “demônio” que as religiões cristãs desde a sua colonização na África lhes imprimiram. A respeito da idéia da africanização do cristianismo levantada pelo historiador John Thornton (1988, p. 335), o autor destaca que “[...] devemos considerar que a conversão de africanos como um processo contínuo, iniciado na África é estendido ao Novo Mundo”.

Isto significa dizer que muitos escravos africanos saíram cristianizados de seus países, principalmente do Congo e da Angola, regiões de onde saíram escravos para o Brasil até o fim do século XVIII. Isto remete à Congregação dos Africanos, cuja maioria dos membros é formada pelo mesmo grupo étnico. Coincidência ou não, é preciso entender que as Instituições religiosas têm seu lugar na vida de indivíduos. Portanto para os africanos a sua igreja representa uma forma de manterem-se coesos socialmente, mesmo tendo em sua memória a reminiscência do que foi um dia a forma de expressar sua religiosidade comprometida com seu *ethos*, e não a dos colonizadores que se utilizaram da Igreja para escravizar e “embraquiçar” a fé e a Deus.

Geertz (1978, p.143) nos fala a respeito do sentido que o *ethos* possui ao descrevê-lo como sendo, “o tom o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. A identidade cultural representada pelo simbolismo de um grupo pode ser o viés para a sustentação da fé de um povo que sofreu e ainda sofre por ser negro, pobre e servo de um senhor.

REDES DE APOIO E IGREJA DOS AFRICANOS: POSSIBILIDADES DE INCLUSÃO SOCIAL

“Ah! Doutora, é um lugar (Congregação) onde a gente se sente bem, porque nos dá força. Sentimos que somos capazes de lutar contra as dificuldades que muitas vezes temos que enfrentar.” (Refugiado congolês)

As Igrejas pentecostais possibilitam as pessoas expressarem seus sentimentos subjacentes às demandas subjetivas, sem descaracterizar sua posição doutrinária que é o de salvar vidas em meio ao batismo espiritual que é para Cortem (1996), o “batismo emocional”, porque o que vigora é o sentimento intenso-místico do contato com Deus. O pentecostalismo auxilia os pobres, os marginalizados esmagados pela dor ao jubilo, a alegria e ao entusiasmo. Por esta razão, torna-se uma religião transnacional, mediante a forte influência africana. Isto nos parece estar associado ao fundador do pentecostalismo estadunidense o afroamericano William Seymour e a sua imbricada relação com o metodismo²¹²¹.

As considerações com relação ao imigrante e sua associação ao movimento pentecostal, nos apontam para a possibilidade da criação de rede de apoio social, em função das questões que envolvem o imigrante e que incide sobre seu *ethos* e na maneira de se ver pertencente a um novo lugar, onde sua pátria não lhes pertence, causando sofrimento emocional devido ao seu

²¹²¹ Cortem nos ajuda a elucidar esta informação ao dizer que o pentecostalismo é proveniente do metodismo, através do movimento denominado de “despertar religioso” que surge na metade do século XVIII. Seymour propaga o pentecostalismo negro pelos USA.

deslocamento que pode ser por vontade própria ou como nós vimos por características que envolvem o refugiado.

A seguir podemos ver o relato de um refugiado que nos ajudara a ilustrar a experiência de quem viveu os dramas da imigração forçada

“O enfermeiro Charly (não revelou o sobrenome), 28 anos, trabalhava no Congo quando um confronto entre soldados e guerrilheiros deixou muitos feridos. Foi preso ao prestar socorro às vítimas. "Primeiro, fiquei só dois dias na cadeia. Meus familiares pagaram fiança e fui solto. Mas, quatro dias depois, voltaram a me prender e então fiquei quatro meses." Afirma que todo dia era espancado. Com ajuda da família, ele fugiu de avião para o Rio, onde encontrou um amigo com quem divide uma casa”(geledes.online).²¹²²

Este caso soma-se há tantos outros. Todos ou quase todos com características semelhantes, ao menos imbuídos de dor e sofrimento. Muito em função de seu desenraizamento, incidindo mudanças de cunho social e cultural profundas na vida de um sujeito. Não desmerecendo os fatores psicológicos que subjazem tais aspectos.

Diante disto rede de apoio pode ser configurada em meio ao sentimento de esperança, de consolo e da vontade de vencer. Por esta razão ela é definida por Minkler (apud. Valla, p.4) como sendo:

Qualquer informação falada ou não, e/ou auxílio material, oferecidos por grupos e/ou pessoas que se conhecem, que resultam em efeitos emocionais e/ou comportamentos positivos. Trata-se de um processo recíproco, isto é, que tanto gera efeitos positivos para o recipiente, como também para quem oferece o apoio, dessa forma permitindo que ambos tenham controle sobre suas vidas e desse processo se apreende e que as pessoas necessitam umas das outras”.

Para este campo do conhecimento rede de apoio é parte constituinte das religiões, principalmente as de caráter popular como é o caso da Assembléia de Deus, por proporcionar aos participantes, desta comunidade, ajuda mútua que engendram novas formas de solidariedade, em função do grupo social. Uma vez que uma comunidade oferece meios para que as pessoas se sintam pertencentes a um lugar, mantendo assim, sua identidade cultural e referencial.

A solidariedade social é definida pelo grau de integração, e coesão entre os membros de uma sociedade, regulamentada pela própria consciência coletiva e implicando em igualdade e diferença pressupõe não só a existência da consciência individual, diferente, ‘ que faz a cada um de nós indivíduo. (Bastos, 2006, p.52).

Na Congregação dos africanos, provavelmente este espírito de solidariedade ancorada na idéia da coletividade, parece expressar sentimentos interligados ao desejo de se manterem fortalecidos por poderem expor, uma memória a ser recordada por intermédio da língua nativa lingala, da dança, da força nas palavras, dos gritos entoados pelas mulheres que podem ser tanto de alegria, de entusiasmo, de força, mas também de recordações de sua pátria e de sua história. Por outro lado à globalização provoca a perda da memória segundo Hervieu- Léger (2008), pois ela possibilita a perda da memória cultural e, com isso, a perda da identidade, o que propicia a criação ou a adaptação do tradicional ou de um “repertório de gestos a recordar”

A estes homens e mulheres que pertencem a esta comunidade religiosa, o sentimento de estar ligado ao transcendente, proporciona a própria noção de sua existência frente ao circuito identitário que ocorre por meio do transe e do êxtase, como manifestação de fenômeno que vai para além de questões materiais. Pode ser algo relacionada às demandas internas que operam na forma de lidarem com o seu cotidiano.

Barrios (1999) define apoio como: “qualquer atividade que permita num espaço de tempo compartilhar com familiares, amigos, grupos religiosos entre outros grupos, ou qualquer pessoa que ofereça um apoio afetivo ou material”.

2122

Disponível

<http://www.geledes.org.br/em-debate/um-pedaco-do-congo-no-rio.html+historia+do+bairro+de+braz+de+pina&cd=61&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em 14 de junho de 2010.

Neste contexto que esses imigrantes da Congregação da Assembléia de Deus de liturgia africana procuram viver suas vidas como um meio de inserção e de inclusão social.

CONCLUSÃO

A história do povo africano assim como a de tantas outras, vem se ocupando enormemente, de estudos e de pesquisas em academias, com a função de entendermos a complexidade que envolve o processo migratório.

Vimos, portanto, o quanto esta realidade tem crescido nos últimos anos, em função das desigualdades e injustiças sociais devido ao papel que a política da globalização tem efetuado em todos os países do mundo. Por outro lado, a imigração tem proporcionado o expansionismo e o desenvolvimento dos países que tem se utilizado da mão de obra do imigrante para o incremento da urbanização, da tecnologia e da industrialização. Mas não podemos deixar de expor que com a imigração há o processo de inculturação, a qual os valores culturais são intercambiados e, com isto, o que antes era considerado um extrato simbólico local passa a ser global. Isto faz com que o hibridismo social e cultural, que permeia a identidade de um povo, seja parte deste cenário da modernidade tardia.

Para Hall (2006) as nações modernas são todas híbridas. Esse hibridismo ocorre por força da imediatez e pela intensidade dos confrontos e conflitos decorrentes das culturas globais, fazendo com que as tradições mantidas pelas regiões mais periféricas venham a ser afrouxadas por novas concepções e valores, mesmo que elas sejam mais resistentes quanto a este processo.

As religiões, de certo modo, têm participado desta troca de símbolos e da própria configuração na estrutura social e cultural. Por ser parte da constituição do sujeito, ela é um dos elementos fundantes nesse processo com o qual o imigrante carrega consigo como forma de manter o seu *ethos* sociocultural preservados.

O movimento pentecostal por ter como característica a transnacionalidade, possibilita seu crescimento nos países considerados periféricos como é o caso da África e dos países da bacia do Indico. Podemos neste caso, incluir o Brasil, sobretudo a região do Rio de Janeiro, por ser uma área em que a imigração é fortemente intensificada por ser um lugar turístico, possuidora, portanto, de elementos culturais híbridos, em função das trocas simbólicas entre um país e outro e mesmo de um estado e outro. Além da história da colonização portuguesa que muito influenciou na forma da população conceber a escravidão africana e seus descendentes.

É neste cenário que o refugiado africano procura manter-se coeso socialmente para que não venha perder sua memória, sua identidade cultural e sua raiz étnica, que mesmo em meio ao processo da globalização se veja identificada pelo papel que a coletividade possui neste caso e, em relação ao pluralismo cultural e, concomitantemente, ao fator religioso. Já que a pluralidade cultural e religiosa se deve as demandas que a globalização produz nas comunidades de sentido ao permitir que as fronteiras sejam elásticas e permeáveis.

Todavia, dadas às diversidades culturais, este fenômeno social, que produz a interação e integração entre os sujeitos, seja um aspecto organizador, mas não como garantia para a formação de rede de apoio e coesão social, visto que as comunidades para Stein(apud, Baumann, 2003, p. 48) têm sofrido um processo de declínio, o qual ele cunhou como “eclipse” da comunidade, ou seja:

As comunidades se tornam cada vez mais dispensáveis... As lealdades pessoais diminuem seu âmbito com o enfraquecimento sucessivo dos laços nacionais, regionais, comunitários, de vizinhança, de família, dos laços que nos ligam a uma imagem coerente de nós mesmos.

Contudo, paradoxalmente, rede de apoio demonstra proporcionar a este indivíduo, refugiado, despatriado, desenraizado a possibilidade de engendrar sensação de coerência na vida e de controle sobre a mesma, operando como uma teia que ao mexer em um de seus fios todos os outros sentem tal vibração.

A religião neste contexto nos fornece a idéia, a sensação de que a vida tem sentido diante da diáspora sofrida.

Religiões são fontes de sentido, nos dizem que o que é o mundo, como devemos nos colocar nele, aceitando-o, rejeitando-o, procurando sua transformação etc. fornece modelo de identidade, no sentido de dizer quem somos nós, mas também propiciando referenciais para nossas representações de direitos, de igualdade, de justiça, e porque não ? de fraternidade. (Prandi, apud, Oro, 1997 p.67).

Como fora dito, o movimento pentecostal evoca por meio de seus ritos, um culto onde a alegria, a dor, o lamento pode ser expressada através do Espírito Santo, carregando a esperança, favorecendo rede de solidariedade, de ajuda entre seus participantes. Assim, o grupo de refugiados africanos procura viver, mantendo seu *ethos* por intermédio de expressões emocionais.

Tais aspectos em meio ao contexto religioso dos africanos apontam de acordo com Rivera (2005) para a possibilidade de lhes oferecer o lugar onde sua liturgia promove certa liberdade para exprimir o cotidiano de incertezas, das diferenças étnicas, da cosmovisão que a diáspora os fez viver e, assim, buscar um espaço de manutenção de sua identidade cultural. Ao mesmo tempo em que o culto movido pelo êxtase, de acordo com as características comuns ao movimento pentecostal, favorece rede de apoio entre seu grupo de pertencimento. Este fato se deve segundo Rivera (2005) “ao mundo pentecostal onde circula com facilidade novas canções e novos ritmos musicais porque a imprevisibilidade do Espírito o permite”. Mesmo porque nos parece ser evidente, nesta comunidade religiosa, a expressão da religiosidade africana como forma de rede de apoio e coesão social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Gabriela R. B. **Apoio Social e redes: conectando solidariedade e saúde**. In: ciências, saúde coletiva vol. 7 n° 4 Rio de Janeiro. 2002.pp. 2-10. Disponível em : www.scielo.br/scielo.php?pid=S...

ASSOCIAÇÃO LATINO AMERICANA DE POPULAÇÃO, ALAP.III, 2008,Córdoba- Argentina. **Condições de vida da população refugiada no Brasil: trajetórias migratórias e arranjos familiares** .Disponível em: http://www.migrante.org/artigo_sobre_refugiados_2008_mrj.pdf. Acesso em: 13 de junho de 2010.

BAUMANN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Comunidade: busca por segurança no mundo atual**. RJ: Zahar Ed., 2003.

BRANDÃO, André Augusto P. **Miséria da Periferia: desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro**. RJ: Pallas Ed., Niterói: PENESB, 2004.

BURDICK, J. **Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: Mistura impossível?** MAGGIE, Y. & REZENDE, C. B. (Orgs.). Raça como retórica: A construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARITAS. **Cartilha de orientação**. Solicitantes e refugiados. Rio de Janeiro: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, s.d.

CIERCO, Tereza. **A política de refugiados e a conjuntura internacional**.In: Revista CEPES n°11 s/d. Disponível em : www.cepese.up.pt-pdf-revista11-11revista149.pdf. Acesso em 16 de junho de 2010.

CGIADB. Online: **Convenção das Assembléias de Deus do Brasil**. Disponível em: <http://www.cgiadb.org.br>. Acesso em 15 de junho de 2010.

CONAMAD. Online: **Convenção Nacional da Assembléia de Deus no Brasil- Ministério Madureira**. Disponível em: <http://www.conamad.com.br>. Acesso em 15 de junho de 2010.

CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: Racismo e anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DUPAS, G. **Capitalismo Global, desemprego e exclusão: dilemas e alternativas**. In: Economia Global e exclusão social: pobreza, emprego, Estado e futuro do Capitalismo. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. cap. 6, p. 145.

DURKHEIM E. **As formas elementares da vida religiosa**. SP, Paulinas, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**, Zahar Ed, 1978.

FIGUEIREDO, Ana Eliza Bastos. **Religiões Pentecostais e Saúde Mental no Brasil**- Rio de Janeiro: UFRJ/ Centro de Ciências da Saúde, 2006.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉRGER, D. **O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes Ed., 2008.

ITAUCULTURAL. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br>. Acesso em 16 de junho de 2010.

JUBILUT, Liliana Lyra. ' **Refugee law and protection in Brazil: a model in south América?** In: **Journal of Refuges Studies**, vol. 19, n. 1 (22-44), 2006.

KARACH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

MOREIRA, Julia Bertino. **A problemática dos refugiados no mundo: evolução do Pós-guerra aos dias atuais**. Campinas, 2006.

ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes Ed., 1997.

PIETRUKOWICZ, Márcia Cristina Leal Cypriano. **Apoio social e religião: uma forma de enfraquecimento dos problemas de saúde**. (mestrado) Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 2001.pp.1-13. Disponível em: www.portalteses.cict.fiocruz.br/trnsf.php/?script. Acesso em 5 de junho de 2010..

RABELO, Miriam Cristina. **Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas**. Cad saúde pública vol9 n3 Rio de Janeiro jul/set.1993. Disponível em: www.scielsp.org/scielo.php?pid. Acesso em 3 de junho de 2010.

RIVERA, PB. **Festa, corpo e no culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano**. In:Revista de estudos e pesquisa da religião- NUMEN. 8/2 pp. 7-125 jul-dez.2005.

_____. **Desencantamento e Reencantamento: sociologia da pregação protestante na América Latina**. In: Estudos de Religião, ano XVI, n° 23, 56-82, jul/dez, 2002.

The pew fórum on religion & public life. **África do Islã e do Cristianismo na África Subsaariana**. In **Pew Fórum**.

THORNTON, J. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. Rio de Janeiro: Ed. campus, 2004.

UNFPA online- Disponível em : <http://www.unfpa.org/public/about>. Acesso em:13 de junho de 2010.

GELEDES INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Um pedaço do Congo no Rio de Janeiro**. 9 de agosto de 2009. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/em-debate/um-pedaco-do-congo-no-rio.html+historia+do+bairro+de+braz+de+pina>. Acesso em 15 de junho de 2010.

VALLA, Victor Vincent. **Globalização e saúde no Brasil: busca da sobrevivência pelas classes populares via questão religiosa**. Disponível em: www.anped.org.br/reuniões . Acesso 4 de junho de 2010.

O CRISTIANISMO, O PLURALISMO RELIGIOSO E O DIÁLOGO COM A MODERNIDADE

Prof. Dr. José Maria da Silva²¹²³

1. O cristianismo católico frente aos desafios de seu tempo

Não é pequena a distância, temporal e significativa, que se observa entre as concepções católico-cristãs expressas nos enunciados oficiais que se seguem: a primeira, em 1442, e a segunda, em 1962.

No século XV, em 1442, reunidos em Florença, sob o concílio cristão “geral”, os padres conciliares declararam (DENZINGER, 1995, n. 1351):²¹²⁴

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que "aqueles que estão fora da Igreja católica, não apenas os pagãos", mas também os judeus ou os hereges e os cismáticos, não poderão atingir a vida eterna, e irão para o fogo eterno, "preparado para o diabo e seus anjos" (Mt 25, 41), a não ser que, antes da morte, tenham-se unido (*aggregati*) a ela. Ela professa também que a unidade do corpo da Igreja é tão importante que, apenas para aqueles que permanecem nela, os sacramentos da Igreja serão úteis à salvação; somente para estes, os jejuns e as obras de piedade e os exercícios da milícia cristã obterão o prêmio eterno. Ninguém, não importa quanta esmola tenha dado ou mesmo se derramou seu sangue pelo nome de Cristo, pode ser salvo, se não estiver no seio e na unidade da Igreja católica.

Quase ao crepúsculo do século XX, em 1962, no concílio Vaticano II, outros padres, logicamente, dada a distância temporal entre os dois eventos, mas oficialmente conciliares como dantes, e pertencentes à mesma igreja católica romana, em “tom inteiramente diverso” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 11), anunciaram:

Quem sem culpa não conhece o evangelho de Cristo e sua Igreja, mas busca a Deus com coração sincero, sob a influência da graça esforça-se por realizar sua vontade na prática, vontade conhecida no apelo da consciência, pode obter a vida eterna.²¹²⁵

Acerca desses expoentes históricos contraditórios vividos pela instituição católica, Schillebeeckx (1994, p. 11) afirma:

Séculos de tragédia humana estão entre essas duas afirmações oficiais da história da igreja, segundo a letra, pelo menos, diametralmente opostas – se bem que continue a haver teólogos ainda que sabem colocar, com certa acrobacia – assim chamada ‘hermenêutica’ – as duas afirmações em harmonia mútua de maneira abstrata e a-histórica.

Algo se passou nesse longo ínterim, além de tragédia humana, para que se desse tal salto de qualidade nas afirmações eclesiais.²¹²⁶

²¹²³ Editor Teológico-Espiritual da Editora Vozes, Petrópolis, RJ, Professor das Faculdades Integradas Vianna Júnior e da Universidade Estácio de Sá, Juiz de Fora, MG. Contato: silva.josemaria.prof@gmail.com

²¹²⁴ Esse é um dos decretos do concílio, naquele momento direcionado aos jacobitas ou coptas do Egito. Na verdade, é uma bula preparada por Eugênio IV (papa que comandou o concílio), tentando um resumo da fé cristã, que retoma as palavras de Fulgêncio de Ruspe em forma de símbolo de fé

²¹²⁵ Cf. Constituição dogmática *Lumen Gentium*, n. 16.

Mais recentemente ainda, no alvorecer do século XXI, vislumbram-se sinais de possibilidade – talvez necessidade²¹²⁷ – de novo salto. Algumas reflexões teológicas, nesse caso, não oficiais,²¹²⁸ estão, na perspectiva de compreensão desta reflexão, surgindo, de forma ainda acanhada, porém, decisiva. Elas são aqui consideradas como um salto qualitativo ainda maior, apesar de estarem a uma distância cronológica significativamente menor com relação ao segundo evento (Vaticano II – 1962), comparando-se com a distância desse para o primeiro evento (Florença – 1442).

2. Do “depósito da fé” ao “despertar” da modernidade: o desafio antropocêntrico

Foi tardia, e não sem conseqüências, a passagem católica à modernidade, não tendo ocorrido em linha com os fatos históricos. Historicamente marcantes nessa passagem, foram a Reforma e o protestantismo,²¹²⁹ o Humanismo Renascentista,²¹³⁰ as revoluções científicas,²¹³¹ e o Iluminismo, o que propiciou o nascimento do “indivíduo soberano”,²¹³² uma ruptura importante com o passado; religiosamente, no que tange ao catolicismo, fundamentais foram os acontecimentos que marcaram o entorno do concílio Vaticano II.²¹³³ As conseqüências dessa tardia resposta verificam-se atualmente, quando se acumulam os desafios ainda modernos e se apresentam os já pós-modernos.

A antiga crença eclesial católica de ser a portadora da salvação eterna, “compreensível de certa forma para o seu tempo”, e que “hoje nos sobressalta” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 11), esbarrou na moderna autonomia do sujeito, com sua afirmação positiva e otimista. Esta reflexão buscou em Schillebeeckx (1994, p. 17) o tom quase profético de Giovanni Pico della Mirandola²¹³⁴ que, em 1492, parafraseando a narrativa da criação do livro do Gênesis, escreveu, vislumbrando os

²¹²⁶ Há que se mencionar que, mesmo que com enorme cautela, documentos eclesiais já mencionavam, antes do Vaticano II, a possibilidade de salvação para aqueles que se encontrassem fora da igreja. O concílio de Trento (1547) já mencionava a possibilidade de um “batismo de desejo”.

²¹²⁷ Torres Queiruga (2003, p. 18), mirando a passagem à modernidade, afirma que o próprio Vaticano II reconheceu: “os cristãos temos uma ‘parte não pequena’ de culpa em nada menos que o nascimento do ateísmo, precisamente por não se ter adequado a forma da fé à nova situação”. Novas adequações já não se estariam fazendo necessárias?

²¹²⁸ Esse é o início do caminho à nova passagem: as reflexões teológicas preliminares que acabam por desbravar lugares ainda não visitados, ganhando adesões, até que se introduzam nas discussões oficiais. Essa é a linha de compreensão aqui pressuposta, seguindo a trilha aberta por Kuhn (1976), acerca dos paradigmas e seus respectivos modelos ou padrões diferentes. Para se chegar a eles, percebe-se toda uma reflexão e debates anteriores. Segundo Torres Queiruga (2003, p. 19), esse é “o trabalho da teologia em conjunto”.

²¹²⁹ Deslocando a consciência individual, das instituições religiosas da igreja diretamente aos olhos de Deus.

²¹³⁰ Colocando o Homem no centro do universo.

²¹³¹ Conferindo ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza.

²¹³² Não poucas reflexões caminham no sentido de argumentar ser esse o motor que colocou todo o sistema social da modernidade em funcionamento.

²¹³³ Antes disso, alguns exemplos de recusa oficial da modernidade podem ser trazidos: Gregório XVI (1831-1846), na encíclica *Mirari vos* (1832), condena a liberdade de consciência, de imprensa e de pensamento; Pio IX (1846-1878), na encíclica *Quanta cura*, enumera os erros modernos: no *Syllabus*, ele condena todas as doutrinas anticatólicas, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o socialismo, o liberalismo e o comunismo. Quase ao final de seu pontificado, comanda o concílio vaticano I (1869-1870), que condena o pensamento moderno em todas as suas formas racionalistas, proclama a autenticidade da doutrina católica como fruto da revelação e da fé, define o primado de jurisdição e a infalibilidade do papa, quando o pontífice se expressa *ex cathedra* em matéria de fé e moral. Definindo esse papa, Souza (2003, p. 107) diz: “um homem de fé, mas míope na perspectiva da história e da política”. Enquanto Émile Poulat enxerga em Pio IX uma “atitude intransigente para com a modernidade”, Libânio (2003, p. 146) vê na condenação do “fideísmo, tradicionalismo e racionalismo”, levado a cabo pelo Vaticano I, uma defesa do “papel da razão”. Cf. tb. POULAT, Émile. **Le catholicisme sous observation**: du modernisme à aujourd’hui. Paris: Le Centurion, 1983.

²¹³⁴ Filósofo da cultura.

tempos modernos, momento em que o homem, através da ciência e de técnica, tomaria a própria sorte nas mãos:

Deus encontra agrado no homem como um ser que não tem nenhuma imagem claramente reconhecível. Ele o colocou no meio do mundo e lhe disse: Nós não te concedemos nenhuma moradia determinada, nenhum rosto próprio, qualquer dom especial, Adão (=homem), para que possas possuir qualquer moradia que queiras, qualquer rosto e todos os dons que gostarias ter segundo tua opinião e tua vontade. Os outros seres têm sua natureza determinadas pelas leis por nós prescritas, e eles se mantiveram por isso nos limites. Tu, porém, (homem), não estás peado por nenhum limite invencível, mas tu determinarás tua própria natureza segundo tua própria vontade livre, em cuja mão coloquei tua sorte. Não te fizemos nem como ser celeste nem como terrestre, nem como ser mortal nem como imortal; antes, como teu próprio estatuário e compositor, inteiramente livre e para tua própria honra, darás a ti mesmo a forma com que gostarias de viver.

Percebe-se aí, claramente, a captação do pressuposto antropológico da modernidade: o homem torna-se sujeito ativo de todo acontecer em um mundo cosmicamente constituído, porém, cósmico-religiosamente desencantado. Quando Descartes se propôs a duvidar de tudo, não estava satisfazendo um mero capricho, mas, sim, percebendo o fato de que todo um mundo cultural tinha vindo abaixo eurgia sua reconstrução desde a base.

Quais são as coordenadas principais da modernidade, às quais Descartes sentiu-se movido a dar respostas, construindo todo um arcabouço filosófico, e às quais o catolicismo romano tanto demorou a responder, o que o jogou numa crise de credibilidade, juntamente com a religião de maneira geral?²¹³⁵

Deu-se a virada antropocêntrica. Junto a ela, a crença de que o homem, desde então sujeito de sua história, poderia concretizar um progresso linear sempre constante, no que seria auxiliado pela técnica e pela ciência. A ciência e a tecnologia, os fogosos cavalos de batalha da modernidade, libertadas do jugo explicativo da religião, poderiam, enfim, assumir a linha de frente das mudanças: realização humana e a transformação do mundo. O cristianismo, enquanto grande e, talvez, única narrativa, cede lugar às grandes narrativas modernas da ordem e do progresso. Essa virada antropocêntrica traz conseqüências para a concepção de sujeito/indivíduo.

A primazia do sujeito na modernidade conheceu a configuração de dois tipos de sujeitos: inicialmente o do Iluminismo e, posteriormente, o sociológico.

O sujeito do Iluminismo ancorava-se numa concepção bastante clara da pessoa humana: um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. Seu núcleo interior, que emergia ao nascer, mesmo desenvolvendo-se, permanecia essencialmente o mesmo ao longo da existência do indivíduo, de forma contínua ou idêntica a ele. Como “o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (HALL, 2002, p. 11), e como esse centro permanecia, entende-se a menção à identidade fixa.

Essa concepção foi possibilitada pelo nascimento do “indivíduo soberano”, uma ruptura importante com o passado, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII. A individualidade, anteriormente, nos tempos pré-modernos, era “vívida” e “conceptualizada” de forma diferente, apoiadas com estabilidade em tradições e estruturas, acreditava-se divinamente estabelecidas, não sujeitas a mudanças fundamentais.

O sujeito individual moderno distingue-se, por um lado, por ser indivisível – unificado no seu próprio interior – e, por outro, por ser singular, distintivo e único (WILLIAMS, 1976). Alguns fatores foram decisivos para a emergência dessa nova concepção: a) a Reforma e o protestantismo; b) o Humanismo Renascentista; c) as revoluções científicas; d) o Iluminismo.

²¹³⁵ Segundo Torres Queiruga (2003, p. 18), o próprio Vaticano II reconhece: “os cristãos temos uma ‘parte não pequena’ de culpa em nada menos que o nascimento do ateísmo, precisamente por não se ter adequado a forma da fé à nova situação”.

Na filosofia, foi Descartes (1596-1650) quem formulou primariamente essa concepção, num contexto de profunda dúvida, gerada pelo deslocamento de Deus do centro do universo. O dualismo entre “mente” e “matéria”, que tanto tem mobilizado a filosofia desde então, foi refocalizado por esse filósofo a partir da postulação de duas substâncias distintas: a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). As coisas, para serem explicadas, devem ter seus elementos essenciais reduzidos à quantidade mínima, praticamente àqueles que são irreduzíveis. Isso se consegue no centro da “mente”, onde está o sujeito individual que se caracteriza pela capacidade de raciocinar e pensar. É o posteriormente denominado “sujeito cartesiano”, racional, pensante e consciente, simbolizado pela palavra de ordem de Descartes: *Cogito, ergo sum* (penso, logo existo).

John Locke (1632-1704) também contribuiu para a definição da identidade moderna. Suas reflexões abordavam o indivíduo em termos de “mesmidade (*sameness*) de um ser racional”, cuja identidade permanecia a mesma e era contínua com seu sujeito. A extensão da identidade da pessoa está diretamente relacionada à possibilidade de sua consciência em ir para trás, para qualquer ação ou pensamento passado (LOCKE, 1967). Esse “indivíduo soberano”, dispositivo conceitual inscrito em cada um dos processos e práticas centrais que fizeram o mundo moderno, pode ser chamado o “sujeito” da modernidade em dois sentidos: como a origem ou “sujeito” da razão, do conhecimento e da prática e como aquele que sofria as conseqüências dessas práticas, estando “sujeitado” a elas (FOUCAULT, 1986).

Esse processo de identificação moderno é exposto com clareza na reflexão de Williams (1976, p. 135):

A emergência de noções de *individualidade*, no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na existência pessoal do homem, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica. Houve uma ênfase similar, no Protestantismo, na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição a esta relação mediada pela Igreja. Mas foi só ao final do século XVII e no século XVIII que um novo modo de análise [...] postulou o indivíduo como a entidade maior.

A transição para o sujeito sociológico, ou a redefinição do sujeito na modernidade, está relacionada à crescente complexidade do mundo moderno. Seu núcleo interior, diferentemente do sujeito do Iluminismo, não era autônomo e auto-suficiente, mas formado na relação com outras pessoas importantes para ele. Pessoas que mediavam para ele os valores, sentidos e símbolos de seu mundo. Denomina-se “interativa” essa concepção da identidade e do sujeito. Permanece o núcleo interior (o “eu real”), mas ele é formado e modificado – diferentemente do sujeito do Iluminismo, que permanecia essencialmente o mesmo ao longo da existência do indivíduo – num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e suas respectivas identidades.

Nessa nova identidade ocorre o preenchimento do espaço entre o “interior” e o “exterior”, entre o mundo pessoal e o mundo público, numa costura do sujeito à estrutura. De que forma isso se dá? As pessoas projetam a “si mesmas” nas identidades culturais, isso concomitantemente à internalização dos significados e valores dessas identidades culturais por essas mesmas pessoas, num processo de alinhavação dos sentimentos subjetivos aos lugares objetivos ocupados no mundo social e cultural (HALL, 2002). A conseqüência é uma dupla estabilização: dos sujeitos e dos mundos culturais que eles habitam. Ambos se tornam mais unificados e predizíveis.

O pano de fundo sobre o qual foi redefinida a identidade do sujeito moderno foram as mudanças percebidas pelas sociedades modernas que, ao se tornarem mais complexas, adquiriam uma forma mais coletiva e social. As teorias clássicas liberais de governo, que se baseavam em direitos e consentimentos individuais, viram-se frente às estruturas do estado-nação e às grandes massas da democracia moderna. As leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca defrontaram-se, após a industrialização, com as grandes formações de classe do

capitalismo moderno. O empreendedor individual deu lugar aos conglomerados empresariais, e o cidadão individual viu-se enredado nas maquinarias burocráticas e administrativas do estado moderno.

Se a evolução das estruturas econômicas da modernidade sustentou a passagem para uma concepção mais social de seu sujeito, o que dizer dos fundamentos propriamente conceptuais? Eles se articularam a partir de dois importantes eventos: a biologia darwiniana (o sujeito humano foi “biologizado”) e o surgimento das novas ciências sociais.

O segundo evento, o surgimento das novas ciências sociais, que, a partir das redefinições acontecidas na primeira metade do século XX, faz por assumir sua forma disciplinar atual, tem grande importância para a formação desse modelo sociológico interativo, com reciprocidade estável entre “interior” e “exterior”. As transformações que esse evento pôs em marcha foram, no entanto, desiguais, no que se refere à questão do sujeito (Hall, 2002). Por um lado:

- a) permanece o “indivíduo soberano” (com vontades, necessidades, desejos e interesses) como a figura central dos discursos da economia moderna e da lei moderna;
- b) a divisão das ciências sociais entre a psicologia (estudando o indivíduo e seus processos mentais) e as demais disciplinas institucionalizou o dualismo típico do pensamento cartesiano;

Por outro lado, entretanto, a sociologia:

- a) forneceu as bases para uma crítica do “individualismo racional”, próprio do sujeito cartesiano;
- b) localizou o indivíduo nos processos de grupo e nas normas coletivas. Estas, pelas suas definições, prevaleciam sobre quaisquer contratos individuais;
- c) explicou como os indivíduos são subjetivamente formados pela sua participação nas relações sociais mais amplas (internalização);
- d) explicou como os processos e as estruturas são sustentados pelos papéis que os indivíduos neles desempenham (externalização);
- e) fundamentou a teoria da socialização pela qual se descreve o sujeito moderno numa interação com o mundo social, através dos processos de internalização e externalização.

A Modernidade ‘descobre’ a nova densidade do mundo como tarefa exaltadamente humana. O choque inevitável com seus limites fez renascer a nostalgia de uma plenitude distinta. Mas essa não termina por reconhecê-la no Deus da religião estabelecida (TORRES QUEIRUGA, 2003).

A primeira oportunidade de diálogo com a nascente modernidade foi a Reforma Protestante.²¹³⁶ Ela poderia ter sido o momento inicial de abertura católica aos tempos modernos. Sem dúvida, muitos outros dados influenciadores convergiram na Contra-reforma católica,²¹³⁷ no entanto, no que tange ao viés específico deste momento da presente reflexão, há que se afirmar que essa reação fez por lançar o catolicismo num lugar bastante aquém das exigências modernas que, a partir dali, far-se-iam cada vez mais fortes.

Se, oficialmente, a igreja católica relutava em dar respostas ou dialogar com a modernidade, para não falar em oposição aberta, algumas reflexões teológicas abriram espaço no sentido de se preparar o caminho em direção a essa possibilidade. Como o espaço físico desta tarefa e seus objetivos não comportam um mergulho nessas reflexões, faz-se necessário, ao menos, mencionar seus expoentes: do lado católico, Karl Rahner foi fundamental, tendo a

²¹³⁶ Segundo Fraijó (1998, minha tradução), “alguém disse que Lutero é o primeiro homem moderno. De pronto encarna algo bastante característico da modernidade: o descobrimento da própria subjetividade. Lutero considera boa a grande conclusão da Idade Média sobre a existência de Deus. Aceita serenamente que Deus existe. Mas sua grande pergunta será: como eu posso alcançar um Deus misericordioso?”.

²¹³⁷ Não se pode esquecer que não muito tempo antes, em Florença, em 1442, oficializava o centralizador axioma exclusivista católico-romano *Extra ecclesiam nulla salus*.

reflexão protestante exercido também influência preponderante: Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Bultmann, Schubert Ogden, Jürgen Moltmann, Paul Tillich.

O concílio Vaticano II, segundo Latourelle (1988, p. 9), um acontecimento pioneiro e de originalidade única, que provocou "a mais vasta operação de reforma" realizada no âmbito da igreja católica romana, abre-se, finalmente, às provocações modernas, encetando um olhar às suas culturas, religiosas ou não.²¹³⁸

O concílio Vaticano II mira, então, o sujeito moderno, "senhor de si",²¹³⁹ pouco receptivo às respostas prontas do alto, cômico de suas próprias possibilidades e forças, e o faz buscando discernir os "sinais dos tempos":²¹⁴⁰ almeja aproximar-se "primeiramente para escutar, compreender e respeitar", numa atitude de "estima e solidariedade", reconhecendo os esforços dos "homens de boa vontade" na busca sincera da "verdade espalhada pelo mundo", além da fronteiras da igreja, como "sementes do Verbo".

Podem-se enunciar alguns pontos principais detectados pelo concílio como necessidade eclesial frente aos "sinais dos tempos" modernos e as respostas a eles:

- a) admitir (resposta) tudo o que há de bom no dinamismo social de hoje (sinal dos tempos);²¹⁴¹
- b) apreciar (resposta) o que as outras Igrejas cristãs ou comunidades eclesíásticas realizaram e realizam (sinal dos tempos);²¹⁴²
- c) tornar o mundo mais humano, abrindo-se ao diálogo "sincero e prudente" (resposta), com "todos os homens, crentes e não-crentes" (sinal dos tempos);²¹⁴³
- d) dialogar numa atitude de escuta atenciosa e discernimento atento (resposta) de valores (sinal dos tempos), à luz da fé, em lugar de uma atitude condenação apriorística e de polêmica ofensiva diante do mundo moderno;²¹⁴⁴
- e) reconhecer (resposta) que a Igreja pode não somente oferecer ajuda, mas também "receber preciosa e diversificada ajuda do mundo" (sinal dos tempos);²¹⁴⁵
- f) contar (resposta) com a colaboração de todos (sinal dos tempos).²¹⁴⁶

Dessas respostas, as mais fundamentais estão relacionadas à atitude de abertura às demais religiões, acanhada ainda, ousada, no entanto, olhando-se os séculos anteriores de exclusivismo.

A grande novidade trazida pelo Vaticano II, acerca da salvação individual daqueles que pertencem às outras tradições religiosas, está na constituição pastoral *Gaudium et spes* (n. 22). Aquilo que os documentos eclesiais anteriores afirmavam, prudentemente, como possibilidade é

²¹³⁸ Sem discordar dessa avaliação de Latourelle, esta reflexão não quer dar um tom simplista da avaliação das influências e aberturas desse concílio; por esse motivo, remete à releitura da segunda parte de seu primeiro capítulo, onde foram abordados em detalhes os avanços e recuos relacionados ao entorno do Vaticano II.

²¹³⁹ Neste momento, um sujeito "senhor de si" já desiludido com as promessas não levadas adiante pela modernidade.

²¹⁴⁰ Cf. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 4. Além de "sinais dos tempos", em seu n. 11, a constituição fala em discernir "nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos", os "sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus".

²¹⁴¹ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 42.

²¹⁴² Cf. *Gaudium et Spes*, n. 40.

²¹⁴³ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 21.

²¹⁴⁴ Cf. *Ecclesiam suam*, n. 3.

²¹⁴⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 40.

²¹⁴⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 33.

agora ensinado pelo concílio com uma segurança sem precedentes: todos podem salvar-se pela ação do Espírito.²¹⁴⁷

Isso não vale apenas para os fiéis, mas para todos os homens de boa vontade, em cujos corações atua a graça, de maneira invisível (cf. LG, n. 16). Como Cristo morreu por todos (cf. Rm 8, 32), todos são chamados a participar da mesma vida divina. Deve-se, pois, admitir (*tenere debemus*) que o Espírito Santo oferece absolutamente a todos os seres humanos a possibilidade de se associarem ao mistério pascal, de maneira conhecida somente por Deus.

Com relação à questão acerca do significado que as tradições religiosas podem ter no plano de Deus para a humanidade e a função salvífica que podem exercer na salvação de seus membros, alguns documentos do concílio podem ser vislumbrados.

A *Lumen Gentium* traz algumas pistas, ainda um tanto quanto ambíguas, acerca da possibilidade de salvação das pessoas, tanto daquelas que vivenciam situações religiosas diferentes, como também daqueles que

sem culpa expressa, ainda não alcançaram o conhecimento de Deus e procuraram seguir o caminho do bem, não sem assistência da graça divina. [...] A Igreja interpreta como preparação evangélica tudo que neles há de bom e de verdadeiro, dom daquele que ilumina todas as pessoas a fim de que tenham vida.²¹⁴⁸

Os valores positivos são percebidos somente no âmbito das disposições de cada pessoa, religiosas ou não, não se estendendo, tais valores, às tradições religiosas. Essas prerrogativas positivas, contudo, não constituem garantia de salvação, o que leva à necessidade de se anunciar o Evangelho da salvação para todos em Jesus Cristo. Por isso, em sua missão, a igreja

trabalha para descobrir tudo que há de bom na mente e no coração das pessoas, em seus ritos e em sua cultura. Não visa a destruir, mas procura tudo sanar, elevar e aperfeiçoar para a glória de Deus, confusão dos demônios e felicidade dos homens.²¹⁴⁹

Os valores positivos devem ser cumpridos, acabados, rematados pela mensagem do Evangelho, através da missão evangelizadora.²¹⁵⁰

Na *Ad Gentes*, aparece claramente um tênue limite entre disposições subjetivas e valores objetivos.

A realização do desígnio universal de Deus de salvar toda a humanidade é fruto da bondade e da providência divinas. Do mais íntimo do ser humano brotam inúmeros movimentos, até mesmo religiosos, de busca de Deus, com que os seres humanos 'procuram alcançá-lo ou encontrá-lo, embora não esteja longe de ninguém' (cf. At 17, 27).²¹⁵¹

²¹⁴⁷ Para Rahner (1994), não seria possível encontrar no século anterior teólogos católicos capazes de tamanha ousadia.

²¹⁴⁸ Cf. *Lumen Gentium*, n. 16-17.

²¹⁴⁹ Cf. *Lumen Gentium*, n. 17.

²¹⁵⁰ As bases da teologia do acabamento aparecem claramente nos fundamentos reflexivos da *Lumen Gentium*. Interessante notar, no entanto, a existência de um tênue limite entre disposições subjetivas e valores objetivos, entre valores positivos presentes nas pessoas e nas tradições religiosas. Mesmo enfatizando que as possíveis retas disposições "estão na mente e no coração das pessoas", podem estar também "em seus ritos e em sua cultura".

²¹⁵¹ Cf. *Ad Gentes*, n. 3.

A menção aos “inúmeros movimentos, até mesmo religiosos”, que brotam do ser humano, abre certa perspectiva acerca de possíveis valores objetivos nas tradições religiosas.²¹⁵²

Finalmente, mesmo necessitando de correções, a admissão de que há algo “de bom” nas tradições religiosas.

Toda verdade e graça (*quidquid veritatis et gratiae*) já existentes entre os povos, fruto de uma secreta presença divina, a ação missionária liberta do contágio com o maligno, restitui a Cristo, seu autor [...]. Tudo, porém, que haja de bom no coração e no espírito dos seres humanos, na cultura e nos ritos dos povos, não há de perecer, mas, uma vez curado, será elevado e se tornará perfeito para a glória de Deus, confusão do demônio e felicidade de todos os seres humanos.²¹⁵³

Daí, a possibilidade de se concluir a forma como deve acontecer a aproximação cristã alhures.

Para que o testemunho de Cristo seja válido, os cristãos devem valorizar o que têm de próprio os diferentes grupos humanos e neles se integrar com amor, participar integralmente de sua vida social e cultural e relacionar-se com naturalidade uns com os outros, sob todos os aspectos da vida humana de todo dia. Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito, assinalem os traços culturais destes povos que de algum modo têm referência aos valores cristãos e podem ser considerados como que sementes latentes da palavra. [...] Cristo entendeu em profundidade o coração humano. Convivendo humanamente com homens e mulheres, iluminava-os com a luz divina. Assim também o discípulo de Cristo, compenetrado de seu Espírito, deve procurar conhecer as pessoas com quem convive. Num diálogo sincero e paciente, levá-las a perceber o maravilhoso dom de Deus oferecido a todos e aprofundá-lo à luz do Evangelho, para sua libertação e para que venham a reconhecer o senhorio de Deus salvador.²¹⁵⁴

Foi, no entanto, a declaração *Nostra Aetate*, em todo o concílio, a que expressou de forma mais positiva a perspectiva de abertura, podendo ser considerada como um "divisor de águas" no modo de abordagem cristã da questão das outras religiões (KNITTER, 1991, p. 124). Com muito mais vigor e clareza que nos textos anteriores, é apontada a presença de valores autênticos nas próprias tradições religiosas e não apenas nos fiéis que delas participam.

A Igreja católica não rejeita o que é verdadeiro e santo em todas as religiões. Considera suas práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas como reflexo, não raramente autêntico, da verdade (*radium illius Veritatis*) que ilumina todos os seres humanos, ainda que se distanciem do que ela crê e ensina.²¹⁵⁵

Do anúncio de Cristo a todos, então, detalhe importante, todos irão beneficiar-se. Diferentemente da tônica percebida até então, todos, cristãos e seguidores das demais religiões devem orientar-se para a plenitude da religião, Cristo.

²¹⁵² O esforço hermenêutico de busca de abertura positiva do concílio às religiões enquanto tal não pode desconsiderar, contudo, que as mencionadas iniciativas positivas detectadas em ambientes extracristãos, pessoais ou, possivelmente, nas religiões, "servem de pedagogia (*paedagogia*) e de preparação para o Evangelho, mas precisam ser iluminadas e corrigidas" (AG, n. 3, cf. LG, n. 16).

²¹⁵³ Cf. *Ad Gentes*, n. 9.

²¹⁵⁴ Cf. *Ad Gentes*, n. 11.

²¹⁵⁵ *Nostra Aetate*, n. 2.

[A Igreja católica] anuncia, porém, a Cristo, e se sente incessantemente obrigada a fazê-lo, como 'caminho, verdade e vida' (Jo 14, 16), em quem **todos** somos chamados a encontrar a plenitude da religião e em quem Deus reconciliou consigo todas as coisas (cf. 2Cor 5, 18-19).²¹⁵⁶

De forma que, nesta caminhada comum ao mesmo destino, Jesus Cristo, a plenitude da religião, deve haver uma mútua colaboração e respeito.

Por isso, a Igreja católica exorta seus filhos ao diálogo e à colaboração com os seguidores das outras religiões, para que dêem o testemunho da fé e da vida cristã, reconhecendo, servindo e promovendo os bens espirituais e morais assim como os valores socioculturais presentes nelas.²¹⁵⁷

O cristianismo abre-se, então, oficialmente, na sua vertente eclesial católica, à modernidade, passando de um exclusivismo, que excluía todos aqueles que não fossem cristãos/católicos, a um inclusivismo, que a todos inclui. Abandona-se um olhar verticalizado, de cima, por um olhar mais horizontal, tornando possível captar-se quem/o que está ao lado. Não se pode dizer que o intento tenha sido realizado, mesmo porque esse foi o início de um processo, aliás, desde o seu início com diversos retrocessos, que se verificaram também posteriormente; as reflexões prosseguiram após o encerramento do concílio, chegando a lugares teológicos bastante além daqueles abertos pelo Vaticano II, num trabalho reflexivo exemplar dos teólogos que, na trilha aberta, adentraram corajosamente.

3. Da modernidade à pós-modernidade: o desafio policêntrico

Se tardiamente ocorreu a transição do cristianismo católico à modernidade, muito rapidamente ele já sente as cutucadas da pós-modernidade. Suas respostas a esse novo desafio, no que toca ao magistério oficial, com certeza, demorarão um pouco mais. No entanto, as reflexões teológicas já se fazem ouvir, mostrando que já captaram os novos tempos que se apresentam.

Há que se sinalizar as principais características deste novo momento cultural que se apresenta como novo desafio ao cristianismo e sua incidência na conformação de uma nova maneira de ser sujeito nesse novo contexto, além de suas exigências. Cabe aqui uma breve e sumária explanação dessas novas características culturais, que trazem no seu bojo uma nova configuração de identidades e de sujeitos.

Para Lyotard,²¹⁵⁸ ao surgimento de uma sociedade pós-industrial estava relacionada a chegada da pós-modernidade. Sociedade na qual a principal força econômica de produção desvia-se dos Estados nacionais para o conhecimento. Nesse contexto, a sociedade não podia mais ser concebida como um todo orgânico e integrado (Durkheim) nem como um campo de conflito dualista ou jogo de forças contraditórias (Marx), mas como uma rede de comunicações lingüísticas. A própria linguagem, o que para ele caracterizava todo o vínculo social, era composta de uma multiplicidade de jogos diferentes, sem regras ou cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas.

Nessa disseminação dos jogos de linguagem, é o próprio sujeito social²¹⁵⁹ que parece dissolver-se. O vínculo social é da ordem da linguagem, mas ele não é de uma única fibra. É uma textura onde

²¹⁵⁶ *Nostra Aetate*, n. 2.

²¹⁵⁷ *Nostra Aetate*, n. 2.

²¹⁵⁸ A "A condição pós-moderna" (1998) de Lyotard foi, por dois motivos básicos e fundamentais, um marco no desenvolvimento da temática: a) por ter sido a primeira a tratar a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana; b) por ter possibilitado à pós-modernidade a aquisição do status da "cidadania" intelectual. Acrescente-se a isso o fato de que continua, até hoje, a obra mais citada sobre o assunto.

²¹⁵⁹ Sujeito social que complementara o sujeito do Iluminismo, como se viu anteriormente, e que cederá lugar ao sujeito pós-moderno.

se cruzam pelo menos duas espécies – na realidade, um número indeterminado de jogos de linguagem que obedecem a regras diferentes (LYOTARD, 1998, p. 73).

Com isso, a própria ciência passa a ser um jogo de linguagem dentre outros, sem o privilégio imperial dos tempos modernos. Privilégio advindo, outrora, de duas grandiosas narrativas, os grandes mitos justificadores da modernidade: com base na Revolução Francesa, a que colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento, e descendente do idealismo alemão, a que via o espírito como progressiva revelação da verdade.

O que define a condição pós-moderna, em Lyotard (1998), é justamente a perda da credibilidade dessas metanarrativas, ou a incredulidade diante delas. As metanarrativas, as científicas inclusive, ao perderam sua credibilidade, não desapareceram, continuam tendo importância, mas como pequenas narrativas, miniaturas e competitivas. A condição pós-moderna, avessa aos consensos, é a tendência para o contrato temporário em todas as áreas da existência humana, com laços mais econômicos, flexíveis e criativos que os da modernidade.

Lyotard anuncia o eclipse de todas as narrativas grandiosas: inicialmente, referindo-se ao socialismo clássico, ampliando, posteriormente, a lista com a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista e o equilíbrio keynesiano.²¹⁶⁰

As mudanças engendradas pela pós-modernidade trouxeram, também, redefinições e recomposições nas ciências sociais, com conseqüências para o sujeito moderno e sua identidade.

O novo sujeito, **pós-moderno**, ancorado nessas mudanças, engendrado ao longo da segunda metade do século XX e, somente ao final desse, caracterizado como tal, é percebido como “a figura de um indivíduo isolado,²¹⁶¹ exilado ou alienado, colocado contra o pano de fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal” (HALL, 2002, p. 32). Esse sujeito pós-moderno já não tem uma identidade fixa,²¹⁶² essencial ou permanente, mas uma identidade que se mostra como uma “celebração móvel”²¹⁶³ (HALL, 1987), formada e transformada continuamente, definida historicamente e não mais biologicamente. As identificações desse sujeito²¹⁶⁴ deslocam-se continuamente, conseqüência da presença, nele, de identidades contraditórias, diferentes em diferentes momentos, que o empurram em diferentes direções.²¹⁶⁵ Essas identidades não são mais

²¹⁶⁰ Lyotard viu-se frente a um problema de difícil solução. Ao anunciar o eclipse de todas essas narrativas grandiosas, não se referiu inicialmente ao capitalismo. Questionado, posteriormente, acerca disso, tenta uma solução um tanto quanto engenhosa demais para a questão. É Fredric Jameson, em análise primorosa e perspicaz, que percebe as possibilidades pós-modernas a partir do próprio desenvolvimento do capitalismo.

²¹⁶¹ Bauman (2001, p. 43) afirma que ninguém deve enganar-se: “agora, como antes – tanto no estágio leve e fluido da modernidade quanto no sólido e pesado –, a individualização é uma fatalidade, não uma escolha. Na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada”.

²¹⁶² “O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se – mas evitar que se fixe”. A “adequação” (“a capacidade de se mover rapidamente onde a ação se acha e estar pronto a assimilar experiências quando elas chegam”) do indivíduo pós-moderno passa por uma nova “estratégia de vida racional”, qual seja, “a determinação de viver um dia de cada vez”, o que significa “cortar o presente nas duas extremidades, separar o presente da história”, num “*presente contínuo*”. Isso porque “o mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência” (BAUMAN, 1998, p. 112-113, ênfase do autor).

²¹⁶³ Bauman (2001) simboliza a modernidade e pós-modernidade com as imagens do *hardware* (modernidade pesada) e *software* (modernidade leve ou pós-modernidade), respectivamente.

²¹⁶⁴ No parecer de Bauman (1998, p. 32), “a imagem do mundo diariamente gerada pelas preocupações da vida atual é destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das ‘estruturas’ modernas”.

²¹⁶⁵ Bauman (1998, p. 32) descreve com clareza tal situação: “Os projetos de vida individuais não encontram nenhum terreno estável em que acomodem uma âncora, e os esforços de constituição da identidade individual não podem retificar as conseqüências

unificadas ao redor de um “eu” coerente e, se ainda é perceptível uma sensação identitária que parece unificar a pessoa do nascimento à morte, deve-se à necessidade humana de construção de uma cômoda estória sobre ela mesma ou uma confortadora “narrativa do eu” (HALL, 1990). No lugar de uma identidade unificada, completa, segura e coerente, uma fantasia nos novos tempos, as pessoas são confrontadas por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis,²¹⁶⁶ posto que os sistemas de significação e representação também se multiplicam,²¹⁶⁷ podendo identificar-se com cada uma delas, ao menos temporariamente.²¹⁶⁸

Bauman (1998, p. 32) explicita com clareza o sentimento que agora perpassa esse indivíduo:

O sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo, a maneira correta de viver nele e os critérios pelos quais julgar os acertos e os erros da maneira de viver. O que também é novo em torno da interpretação pós-moderna da incerteza (em si mesma, não exatamente uma recém-chegada num mundo do passado moderno) é que ela já não é vista como um mero inconveniente temporário, que com o esforço devido possa ser abrandado ou inteiramente transposto. O mundo pós-moderno está se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível.

A partir dessas identidades fragmentadas, o sujeito, na modernidade tardia,²¹⁶⁹ conhece não simplesmente uma desagregação mas um deslocamento, oriundo de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno. Hall (2002) esboça cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas no Ocidente que teriam possibilitado o descentramento final do sujeito cartesiano:

a) A redescoberta de Marx, na última década de sessenta, a partir da releitura de sua afirmação de que “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhe são dadas”: os indivíduos não poderiam ser os autores ou os agentes da história, pois sua ação se dava com base e sob condições históricas criadas por outros, partindo de recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores.²¹⁷⁰

do ‘desencaixe’, deter o eu flutuante e à deriva”. Bauman usa a expressão “desencaixe”, afirmando a impossibilidade da tentativa, principalmente de Giddens (2002), de um possível “reencaixe” dos “eus desencaixados”.

²¹⁶⁶ Segundo Bauman (1998, p. 23), “no mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há ainda um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido: tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência”.

²¹⁶⁷ Bauman (1998, p. 36) fala que “a imagem de si mesmo se parte numa coleção de instantâneos, e cada pessoa deve evocar, transportar e exprimir seu próprio significado, mais frequentemente do que abstrair os instantâneos do outro”. Uma identidade sob essas condições, Bauman a denomina “identidade de palimpsesto [...], uma série de ‘novos começos’, que se experimentam com formas instantaneamente agrupadas mas facilmente demolidas, pintadas umas sobre as outras”. Isso – “viver sob condições de esmagadora e auto-eternizante incerteza” – distingue-se, e muito, da moderna idéia de construção da “identidade, gradual e pacientemente, como se constrói uma casa – mediante a adição de tetos, soalhos, aposentos, ou de corredores”, identidade essa “vívida num mundo voltado para a constituição da ordem”.

²¹⁶⁸ Temporariamente, como numa “fita de vídeo, sempre pronta a ser apagada a fim de receber novas imagens” (BAUMAN, 1998, p. 37).

²¹⁶⁹ Expressão utilizada por Hall (2002) e outros autores, para se referir aos acontecimentos da segunda metade do século XX, que consolidaram o questionamento dos fundamentos da Modernidade. Em alguns autores, o termo é tomado em substituição a pós-modernidade, no sentido de que o que hoje se verifica não é um novo paradigma, pós-moderno, mas um repensar das coordenadas da modernidade. Não é o caso de Hall (2002), confesso simpatizante da existência de uma cultura pós-moderna, sendo modernidade tardia apenas um momento de passagem para uma realidade outra.

²¹⁷⁰ Foi Louis Althusser (1918-1989), estruturalista marxista, quem melhor simbolizou essa reinterpretação marxista.

b) A descoberta do inconsciente por Freud: a afirmação de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos estão fundamentadas em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, com outra lógica que não a da Razão, arrasa o “penso, logo existo” cartesiano, que preconizava um sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada.

c) O trabalho de Ferdinand de Saussure (1857-1913): nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Não é suficiente se posicionar no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura para, com a utilização da língua, produzir significados. Isso porque ela é um sistema social, preexistente a nós, e não um sistema individual. Falar não significa apenas a expressão de pensamentos mais interiores e originais mas a ativação de uma imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. O significado das palavras não é fixo, equivalendo cada palavra a um objeto ou evento específico do mundo, mas surge nas relações de similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua.

d) O trabalho de Michel Foucault: produziu uma espécie de ‘genealogia do sujeito moderno’. Nela, destaca-se o “poder disciplinar”, que se produz ao longo do século XIX e atinge seu ápice no início do XX. A preocupação primeira de tal poder seriam a regulação, a vigilância e o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo plano, do próprio indivíduo e de seu corpo. Ele estaria sediado naquelas instituições, filhas do século XIX, sob as quais estaria a responsabilidade pelo policiamento e pela disciplina: oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas etc. O objetivo básico desse poder seria produzir um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil. Isso se conseguiria pelo estrito controle e disciplina da vida, das atividades, do trabalho, das infelicidades, dos prazeres, da saúde física e moral, das práticas sexuais e da vida familiar do indivíduo. Na base dessa possibilidade, disciplinar estariam o poder dos regimes administrativos, o conhecimento especializado dos profissionais e o conhecimento fornecido pelas “disciplinas” das Ciências Sociais.

e) O impacto do feminismo, como movimento social e como crítica teórica: teve uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico. Basicamente, porque: 1) com o *slogan* “o pessoal é político”, questionou a clássica distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”; 2) abriu a arena da contestação política a novos grupos e bandeiras sociais (família, sexualidade, trabalho doméstico, divisão doméstica do trabalho, cuidado com as crianças etc.); 3) enfatizou e politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas etc.); 4) a partir da contestação da posição social das mulheres, expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero; 5) questionou a noção de que homens e mulheres eram partes integrantes de uma mesma identidade, a “Humanidade”, trazendo para o seu lugar a questão da diferença sexual.

A expressão de Bauman (1998, p. 155, ênfase do autor) clareia as características que permeiam a identidade pós-moderna, fruto, em grande parte, dos descentramentos paulatinos do sujeito moderno descritos acima.

O aspecto novo, caracteristicamente pós-moderno e possivelmente inaudito, da diversidade dos nossos dias é a fraca, lenta e ineficiente institucionalização das diferenças e sua resultante intangibilidade, maleabilidade e curto período de vida. Se desde a época do ‘desenchaie’ e ao longo da era moderna, dos ‘projetos de vida’, o ‘problema da identidade’ era a questão de como *construir* a própria identidade, como construí-la coerentemente e como dotá-la de uma forma universalmente reconhecível – atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora por outra, se for preciso.

Foram privilegiadas neste espaço as características que se apresentam como pós-modernas e suas conseqüências na redefinição do sujeito e de sua identidade nesse novo contexto. Passou-se ao largo de uma possível tentativa de definição da pós-modernidade. No entanto, por dois motivos básicos, as definições não foram contempladas: 1º) nesse recente campo de investigação, os debates são ainda incipientes, não existindo ainda definições satisfatórias²¹⁷¹ – se é que elas possam ser possíveis em se tratando de pós-modernidade, dadas suas características fluidas; 2º) quando se reflete acerca de identidade (s), contextualizada (s) neste denominado mundo pós-moderno, não cabem definições, pois, entre outros motivos, “definições são *inatas*; identidades são *constituídas*”. As definições informam a uma pessoa o que ela é, as identidades atraem-na pelo que ela ainda não é, mas ainda pode tornar-se” (BAUMAN, 1998, p. 94, ênfase do autor).

Considerações finais

Perscrutar o quanto os teólogos conseguirão responder satisfatoriamente aos desafios pós-modernos é o que se pretende em um próximo trabalho. Na ausência de definições, Pode-se, de forma pouco pós-moderna, escolher, dentre as características acima, algumas básicas da pós-modernidade, seus pilares, que poderiam servir de desafio (para não dizer critérios, o que soaria menos pós-moderno ainda) às reflexões dos teólogos atuais.

1ª) A condição pós-moderna como a perda da credibilidade das metanarrativas²¹⁷² ou a incredulidade diante delas (Lyotard, 1998).

2ª) As identidades são fragmentadas, percebendo-se uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis: o sujeito pós-moderno já não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, mas uma identidade que se mostra como uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente, definida historicamente e não mais biologicamente (HALL, 1987).

3ª) A inteligibilidade das proposições:²¹⁷³ não é mais possível dizer que “é assim” porque “é assim”, pois os sistemas de significação e representação se multiplicam. Como os sujeitos podem identificar-se com cada um deles, ao menos temporariamente, há que se tornar crível o próprio sistema de significação.

Outras características e/ou elementos poderiam ser tomados, dada a variedade de possibilidades contempladas pela pós-modernidade; essas, no entanto, são as aqui privilegiadas e servem de farol às novas reflexões teológicas no século XXI. Afinal, não se pode demorar a entrar na pós-modernidade, tanto quanto se demorou para aceitar a modernidade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. O mal estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

DENZINGER, Heinrich. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: DREYFUS, J.; RABINOW, P. (Org.). Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics. Brighton: Harvester, 1986.

²¹⁷¹ A primeira tendência foi a de, modernamente, utilizar a palavra “definitivas”, no lugar de “satisfatórias”, por sua vez menos assertiva, mas também distante das exigências pós-modernas.

²¹⁷² Libânio (2003, p. 166) afirma que “a pós-modernidade questionou radicalmente a grande narrativa, seja do Iluminismo, seja da revelação, seja da ciência. Cabe, porém, valorizar as narrativas menores como meio didático-pedagógico de transmissão da fé”.

²¹⁷³ Na afirmação de Libânio (2003, p. 145), “faz-se teologia para encontrar uma inteligência mais lúcida do próprio crer”.

- FRAIJÓ, Manuel. A vueltas con la religión. Estella: Verbo Divino, 1998.
- GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 7. ed. RJ: DP&A, 2002.
- HALL, Stuart. Cultural identity and Diáspora. In: RUTHERFORD, J. (Org.). Identity. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- HALL, S. Minimal selves. Identity: the Real Me, Londres, Inst. for Contemporary Arts, ICA Document, n. 6, 1987.
- KNITTER, Paul. Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti verso le religioni mondiali. Brescia: Queriniana, 1991.
- KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LATOURELLE, R (Dir.). Vaticano II: bilancio e prospettive 25 dopo (1962-1987). 2. ed. Assisi: Cittadella, 1988.
- LIBÂNIO, J.B. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRANSFERETTI, José; GONÇALVES, P. S. Lopes (Org.). Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. SP: Paulinas, 2003, p. 143-171.
- LOCKE, John. An essay concerning human understanding. Londres: Fontana, 1967.
- LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. 5. ed. RJ: José Olympio, 1998.
- RAHNER, Karl. Confessare la fede nel tempo dell'atesa. Roma: Città Nuova, 1994.
- SCHILLEBEECKX, Edward. História humana: revelação de Deus. SP: Paulus, 1994.
- SOUZA, Ney de. Evolução histórica para uma análise da pós-modernidade. In: TRANSFERETTI, J; GONÇALVES, Paulo S.L. (Org.). Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. SP: Paulinas, 2003, p. 103-140.
- T. QUEIRUGA, A. Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte. SP: Paulus, 2003.
- WILLIAMS, Raymond. Keywords. Londres: Fontana, 1976.

Identidade cristã e diálogo inter-religioso²¹⁷⁴

Johnny Artur dos Santos e Walter Ferreira Salles

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade plural e multirreligiosa, a questão do diálogo inter-religioso se constitui em um tema maior da reflexão teológica. Deixou de ser um tema definitivamente teórico e quase abstrato para fazer-se contato vivo e diálogo inadiável.

Na emergência de uma sociedade (pós)moderna, vemos a necessidade de se reconfigurar a imagem de Deus, a fim de que corresponda ao verdadeiro Deus revelado em Jesus Cristo, centro de todo o cristianismo. Afinal, “mais do que negar Deus, o que muita gente nega é uma ideia de Deus”²¹⁷⁵.

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a afirmação da identidade cristã desde o horizonte do diálogo inter-religioso, afirmação que tem por pressuposto a necessidade de uma renovada concepção da revelação entendida como manifestação de Deus na história da humanidade. Desta forma, pretende-se mostrar a riqueza da interpretação teológica do teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga para uma melhor compreensão da afirmação da identidade cristã no contexto da globalização da cultura.

Assim sendo, torna-se latente o tema da Revelação de Deus na história, pois ela “é resposta real e concreta às perguntas humanas e descobrimo-la porque alguém no-la anuncia, porém a aceitamos porque, despertados por esse anúncio, ‘vemos’ por nós mesmos que essa é a resposta certa”²¹⁷⁶. Aí se desenrola aquilo que Andrés Torres Queiruga chama de *maiêutica histórica*, que desenvolveremos logo mais, quando tratarmos da Revelação propriamente dita.

Faz-se necessário inicialmente, contudo, desenvolvermos a temática da Revelação de Deus, pois, vemos que muitas vezes quando não houve o diálogo inter-religioso e tampouco o diálogo com o mundo moderno, este desentendimento deu-se por causa de uma falsa imagem de Deus.

1. A REVELAÇÃO

Segundo a Dei Verbum, “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade [...] Em virtude desta Revelação, Deus invisível, no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos e conversa com eles, para convidá-los a admitir a participarem da sua comunhão”²¹⁷⁷.

Mas nós não podemos admitir que esta comunicação divina deu-se de maneira plena, pois é impossível que Deus possa revelar-se, de maneira plena a todos e sempre. Mas isso não implica negar a grandeza e a onipotência divina, pois por parte do homem é muito difícil absorver a realidade divina, já que Deus é transcendência absoluta, muito grande e nós pequenos. Utilizando-se das categorias de Rudolf Otto, ele é o Deus *tremendus* e *fascinans*, causa tremor e fascina, humilha e eleva ao mesmo tempo, reprime a psique e a transporta para além de si, desencadeia por um lado, um sentimento semelhante ao temor e, por outro, enche a pessoa de felicidade.²¹⁷⁸

Portanto, a revelação tem a ver com o sagrado, com o mistério; numa palavra, com o mundo da religião²¹⁷⁹. Deste modo, podemos dizer que as manifestações são diversas, já que são

²¹⁷⁴ Este artigo é fruto de um trabalho de Iniciação Científica no âmbito da PUC-Campinas, realizado por Johnny Artur dos Santos, graduando em Teologia e orientado pelo Prof. Dr. Walter Ferreira Salles que possui um projeto de pesquisa intitulado “*Identidade narrativa e linguagem religiosa. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur como princípio de análise do pluralismo religioso*”. Ambos fazem parte do Grupo de Pesquisa de Teologia Contemporânea.

²¹⁷⁵ QUEIRUGA. *Creio em Deus Pai*, p. 15.

²¹⁷⁶ Ibidem, *O diálogo das religiões*, p. 12.

²¹⁷⁷ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*, § 2.

²¹⁷⁸ OTTO, R. *O Sagrado*, p. 83.

²¹⁷⁹ QUEIRUGA, *A revelação de Deus na realização humana*, p. 19.

muitas religiões, mas elas carregam sempre algo em comum, que é justamente vivê-las como dom que se recebe, como um presente que se acolhe e, neste sentido na medida em que tal dom, tal presente se refere a descoberto do ser divino, torna-se revelação. Assim sendo, devemos dizer que todas as *religiões são verdadeiras*, “embora o sejam de maneira provisória e limitada”²¹⁸⁰.

A revelação divina é real, não que tenha havido uma epifania no mundo, mas porque Deus tem sempre “falado”, desde seu gesto amoroso e ativo na criação. Aliás, a própria criação é revelação, pois nela vai se desvelando no tempo e na história o projeto de Deus que a cada momento procura realizar-se. A revelação é, portanto, “aperceber-se do Deus, que como origem fundante e amor comunicativo, está ‘já dentro’, habitando a criação e manifestando-se a ela”²¹⁸¹.

A revelação não é o descobrimento de alguém passivo ou que tenta ocultar-se, mas daquele que desde sempre procura manifestar-se: é Deus sempre que toma a iniciativa! Por isso, a revelação é histórica, porque se dá no contexto dos homens e mulheres que experimentam o ato de Deus como resposta a uma prévia chamada e por isso interpreta sua busca de Deus como suscitada por um prévio encontro com ele.

Desta maneira, a revelação é produzida, não porque Deus mudou seu modo de agir, mas porque o ser humano se apercebe e o descobre assim como o reconheceu Jacó: “Na verdade o Senhor está neste lugar e eu não o sabia!” (Gn 28, 16). Assim sendo, podemos falar da *eleição de Israel*, que se compreende a si mesmo a partir de sua fé: a fé modela seu pensamento, embebe sua vida, perpassa a sua história. A história da revelação será, portanto, a penetração cada vez mais abissal e intensa na vivência do indivíduo e na vida do povo. Ademais, o centro dinamizador de toda esta revelação está na experiência da libertação do Egito, na qual se encontra um homem e sua experiência contagiante de Deus: Moisés e sua interpretação dos acontecimentos, ou seja, ele [Moisés] descobriu a presença de Deus no desejo extremo de seus conterrâneos por libertar-se da opressão. E esta experiência foi algo tão profundo e real que todo enternecimento determinado por aquela experiência transcorre a Bíblia inteira.

Entretanto, para que Moisés pudesse distinguir essa “nova” presença de Deus, ele fora educado numa tradição que lhe oferecia categorias e o abria ao mistério divino – a religião madianita – e, num primeiro momento não deve ter havido distinção entre Javé e o deus madianita para ele. Todavia, a religião mosaica não se fecha no “madianismo”, ela é puramente israelita, é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Destarte, a revelação não apareceu como revelação feita, mas como experiência viva do contanto misterioso com o sagrado; foi na ‘rebeldia’ do povo contra a opressão injusta do faraó que estava se manifestando a voz do Senhor! Queiruga move seu olhar neste ponto para o movimento profético, pois é nos profetas que “se apalpa o processo revelador em ação”, e é neles que se forja a “concepção de revelação como palavra de Deus”²¹⁸², pois ele é o “pioneiro, aquele que descobre e abre caminhos”²¹⁸³.

Mas, a palavra de Deus não cai do céu, pois “o profeta precisa elaborar os oráculos com o suor de sua fronte, como consciencioso artesão da palavra profética”²¹⁸⁴ ou seja, a palavra profética está fundada totalmente na realidade. Por isso, vemos os diferentes profetas com diferentes oráculos, pois “assim como um poço profundo reflete um céu mais profundo, na experiência do profeta transparece – revela-se! – a profunda atitude do coração de Deus”²¹⁸⁵, isto é, a revelação brota a partir da profundidade do encontro com o Senhor.

O profeta descobre não um Deus privado, fechado, individual, mas um Deus que olha o coletivo, o seu povo, que continua agindo e afetando a comunidade. Por isso, as demais pessoas

²¹⁸⁰ Idem, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 35.

²¹⁸¹ Idem, *Repensar a Ressurreição*, p. 104.

²¹⁸² Idem, *A Revelação de Deus na realização humana*, p. 54-55.

²¹⁸³ Idem, *Repensar a ressurreição*, p.106

²¹⁸⁴ Idem, *A Revelação de Deus na realização humana*, p. 57.

²¹⁸⁵ Idem, *A revelação de Deus na realização humana*, p. 59.

acolhem esta ‘revelação’ e aceitam-no por si mesmo. O processo é maduro e responsável, pois os israelitas acreditam em seus profetas porque eles se perfilham naquilo que ouvem.

Aqui cabe uma pequena reflexão sobre aquilo que Queiruga chama de *maiêutica* (*maieutiké techne = dar à luz*) *histórica*, pois a palavra do profeta em relação aos seus ouvintes é maiêutica, pois aquele mesmo que escuta descobre a realidade profunda na qual está e que ele mesmo é. Aceitar a revelação significa, portanto, descobrir-se no próprio-ser-desde-Deus-no-mundo. [...] Esse próprio ser é certamente novo, porém quando o crente o reconhece e o aceita, é já idêntico a ele, *estava já aí*. Ajudá-lo a descobri-lo constitui precisamente a tarefa da palavra inspirada, que por isso é para ele *maiêutica*²¹⁸⁶.

Portanto, a revelação é maiêutica, porque é necessária para abrir aos olhos e é histórica, porque essa presença “é um impulso vivo e pessoal, que se abre à história e chama para o futuro”²¹⁸⁷. Por conseguinte, é como se Deus sempre estivesse provocando a consciência humana para nela emergir a sua presença e onde se oferece um resqúicio, uma consciência livre, ali se “encontra o seu afã, aviva com cuidado o fogo que começa a nascer, continua apoiando-o com todos os meios de sua graça”²¹⁸⁸.

Compreende-se, assim que a eleição de Israel, não é favoritismo, é antes de tudo o modo concreto com que Deus se relaciona com uma tradição, pois a destinação da revelação é universal. Ela [a eleição] não vem de modo arbitrário, mas como já dissemos, surge a partir das condições reais que a tornam possível. E, que nessa sociedade, nesse contexto, “Deus encontrou a possibilidade de ir potencializando um caminho rumo à manifestação alcançada em Cristo”²¹⁸⁹.

2. JESUS CRISTO COMO PLENITUDE DA REVELAÇÃO

Queiruga acredita numa única economia de salvação, na qual Deus através dos séculos fala a seu povo de diferentes maneiras, mas que alcançou a plenitude no seio do povo judeu, na pessoa de Jesus Cristo que “aperfeiçoa a Revelação completando-a, e confirma-a com um testemunho divino”²¹⁹⁰.

Nesse aperfeiçoamento da revelação do Deus da Bíblia em Jesus Cristo temos inclusive a passagem de uma imagem vingativa, sacrificial (veja, por exemplo, o caso do sacrifício de Isaac) a uma imagem que revela Deus como Abbá, pai. Foi a partir de sua própria experiência, na vivência íntima com o divino, que Jesus introduziu “uma inovação incrivelmente ousada e radical. Era seu modo de dar base à radical novidade de sua experiência única”²¹⁹¹: a proclamação de um era nova em que a humanidade, tendo guarida em Deus, em sua profundidade mais assombrosa e em sua interioridade mais entranhável, descobriria um Deus paternal.

Tudo que Jesus proclama soa como revelação, pois nele nós temos a síntese do amor de Deus por sua criação, nele se concentra, como diz Hegel, a universalidade da doutrina do amor²¹⁹². Amor esse doado aos pequeninos e marginalizados da sociedade. Amor que incomoda as autoridades religiosas, que culmina na morte de Jesus.

Entretanto, Deus, o Pai, não queria a morte de Jesus, nem a morte de seus filhos queridos. O destino do Crucificado nos mostra até que ponto a dor penetra na mais abissal intimidade divina:

A *cruz* mostra, com toda a sua força intuitiva da lógica religiosa, a inevitabilidade do mal, que, por outro caminho, descobre a lógica metafísica: nem sequer o ‘Filho bem-amado’, enquanto vive na

²¹⁸⁶ Idem, *A revelação de Deus na realização humana*, p. 116.

²¹⁸⁷ Idem, *Repensar a ressurreição*, p. 107.

²¹⁸⁸ Idem, *O diálogo das religiões*, p. 38.

²¹⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 41.

²¹⁹⁰ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*, § 4.

²¹⁹¹ QUEIRUGA, *Creio em Deus Pai*, p. 96.

²¹⁹² Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofia de la religión*, In: QUEIRUGA, *Do terror de Isaac...*, p. 134.

limitação histórica, pode livrar-se do inevitável ataque do mal que, na paixão, alcança seu último horror quando fere, de forma idêntica, o Filho, em sua carne, e o Pai, em seu amor²¹⁹³.

Deus que ressuscita Jesus, o Deus Antimal.

Neste sentido, convém falarmos sobre o mal e afirmarmos o Deus que ressuscita Jesus Cristo como o Antimal. O problema do mal aparece em todas as religiões, embora o apareça de maneira distinta. De qualquer forma, o conceito do mal sempre fora explorado pelos filósofos deste a antiguidade, como por exemplo, o dilema de Epicuro:

Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além do mais, é impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro –, então, de onde vem o mal real e por que não elimina?²¹⁹⁴

A grande questão que se coloca é a seguinte: *De onde vem o mal?* Porque é contraditório se falarmos que provém de Deus, o Pai de Jesus. O mal, portanto, é condição da finitude, em que se torna inevitável o seu surgimento em algum momento histórico, mas isso não equivale à sua realização concreta.

A finitude é incompatível com a perfeição plena e com a exclusão de todo mal, pois ela tem, por força, “as portas e janelas abertas para a irrupção do fracasso, da disfunção e da tragédia do mal”²¹⁹⁵. Um mundo finito-perfeito é como círculo-quadrado, ou seja, impossível de ser, mas mesmo assim Deus quer o mundo por si mesmo. Apesar de sua finitude, ela não é um ‘meio-para’, mas a sua única possibilidade de existir. Mesmo diante desta assombrosa realidade, Deus viu que tudo aquilo que tinha criado era muito bom (cf. Gn 1, 31). Mas essa lógica comporta outra questão: por que Deus, mesmo sabendo que sua criação sofreria o mal, resolveu apostar e criou? Criou por amor à criatura, com o único fim de nos tornarmos partícipes na sua felicidade. Todavia, para que Deus possa nos fazer plenos, precisamos existir, e existir finitamente, crescendo e nos realizando, nós mesmo, na história da nossa liberdade humana. O mal, desta maneira é para nós um impedimento, mas não o é definitivo, pois somos apoiados por “sua presença sempre ativa e com a esperança de sua vitória final sobre a culpa, o sofrimento e a morte”²¹⁹⁶.

Logo, “se Deus criando-nos, por amor e, portanto, exclusivamente para nossa felicidade, não nos criou já completamente felizes, é simplesmente porque isso não é possível”²¹⁹⁷, mas isso não significa que estejamos sozinhos e abandonados: Deus está ao lado de suas criaturas contra o mal, “eu vi a miséria do meu povo, ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo [...] e fazê-lo subir desta terra para uma terra que mana leite e mel” (Ex 3, 7-8).

Jesus, ícone do Pai, em sua vida compadece-se dos que sofrem, defendendo-os de que os oprime lutando contra o mal, a ponto de dar a sua vida. Se pensarmos na tese de que Deus pode, mas não quer, onde ficaria o coração de Deus, ao ver o sofrimento de seu próprio Filho e não faz nada para ajudá-lo?

Diante disso, devemos mudar nossa mentalidade, mudar nossa imagem de Deus, pois é evidente que a revelação de Deus, dado por Jesus é “amor puro e salvação incondicional que não ‘envia’ o mal ao homem, mas que se compadece dele e sofre com ele”²¹⁹⁸.

Em Jesus, temos a prova do mal inevitável, que Deus “não pode” impedir, mas é também “a prova de que o mal não tem a última palavra e de que, por isso, o mundo vale a pena”²¹⁹⁹. A

²¹⁹³ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 126.

²¹⁹⁴ Cf. QUEIRUGA, *Creio em Deus Pai*, p. 118.

²¹⁹⁵ Idem, *Creio em Deus Pai*, p. 130.

²¹⁹⁶ Idem, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 227.

²¹⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 242.

²¹⁹⁸ Idem, *Creio em Deus Pai*, p. 143.

ressurreição de Jesus, que não suprime a cruz nem sua presença na história, demonstra que nem o sentido nem a realidade ficam destruídos, mas sim fortalecidos e afirmados, pois o Cristo Ressuscitado cumpre o desígnio salvador do Pai: a plenitude e a felicidade para todo ser humano, a cruz, portanto, “foi a última grande lição no processo revelador”²²⁰⁰.

A cruz tornou-se a rocha firme da fé, Deus estava ali, mas não como esperávamos, pois ele age na história sem romper suas leis, todavia continua sendo o Pai do Crucificado e estava junto do seu Filho, sustentando-o com seu amor, mas não o descia da cruz. As palavras do evangelho marcam o desconcerto entre o pseudo-abandono que se transforma em certeza: “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (Lc 23, 46). Devemos confessar, portanto, um Deus Antimal, que é ativo e operante na história, que ‘ressuscitou’ aqueles que colocaram sua confiança nele e que continua ressuscitando na história tantos homens e mulheres que doam suas vidas na libertação de toda forma de opressão.

A “novidade” do cristianismo: a ressurreição do Filho

Assim sendo, temos a “novidade” do cristianismo: a ressurreição do Filho bem-amado (cf. Mc 1, 11b). Durante muito tempo, viu-se na ressurreição de Jesus o diferencial da fé cristã (e o é!), mas isso tornou-se um empecilho no encontro com as religiões; devemos portanto, demonstrar que Deus continuamente ressuscita seus filhos queridos, desde a criação até a consumação final, na qual “Deus-com-eles será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem a dor haverá mais” (cf. Ap 21, 4).

É importante lembrar que a experiência dos discípulos na ressurreição faz parte da tradição de uma cultura que já acreditava na ressurreição. Esse é o caso dos irmãos Macabeus, no qual o “contraste entre a fidelidade a Deus e a morte injusta pelas mãos dos seres humanos se converte em lugar epifânico, em experiência reveladora, que leva à descoberta do novo”²²⁰¹. No tocante aos discípulos de Jesus, como narram os evangelhos, eles perceberam que Jesus não foi anulado pela morte, mas que ele próprio continua vivo e presente, embora em um novo modo de existência. Desta forma, eles podiam compreender-se, compreender a Jesus e ao Deus em que acreditavam, e isso constitui a *própria essência da experiência religiosa*²²⁰².

Para a fé cristã, o Ressuscitado continua operante e ativo, glorificado no mistério de Deus, mas com algumas características peculiares: não vai direto “para o céu”, mas continua em contato com seus seguidores, chamando-os. Por isso, Queiruga sintetiza isso em duas notas: na intensificação como presença escatológica e como suma individualização, no chamado do seguimento.

Na primeira nota, vemos que Jesus não se apresenta como algo distante, uma lembrança do passado, mas como promessa enviada ao futuro. E isso é indicado nas narrativas pascais que temos de Jesus. Não nos é apresentado um Jesus do passado, mas alguém que está presente que come e bebe com seus amigos (Lc 24, 41-42) e que não espera uma remissão no final dos tempos, mas já goza de “glória e senhorio, como aquele que dá o Espírito e como quem já recebeu ‘toda a autoridade no céu e na terra’” (Mt 28, 18)²²⁰³.

A segunda mostra a peculiaridade de Jesus, na qual os traços da ressurreição manifestam que a revelação bíblica alcança sua culminação incomparável. A ressurreição de Cristo é incluída assim no processo revelador do Pai, pois como a morte, está no limite extremo da vida, conferindo-lhe sua forma última e abrindo-a dinamicamente sobre a eternidade. Como morte de cruz, com o horror de sua injustiça, adquire um

²¹⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 144.

²²⁰⁰ Idem, **Repensar a ressurreição**, p. 166.

²²⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 139.

²²⁰² Idem, *Ibidem*, p. 135.

²²⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 142.

caráter revelador que permite a captação definitiva do sentido da presença salvadora e ressuscitadora de Deus e da ressurreição como vida já plena e glorificada²²⁰⁴.

Desta maneira, vemos que a ressurreição de Jesus insere-se também na *maiêutica histórica*, pois o caminho da captação dos discípulos acerca da realidade que acontecera com Jesus foi lento e foi percorrido por uma comunidade que já partia da fé na ressurreição (vide os irmãos Macabeus). Uma comunidade que tinha fé em Jesus, e isso era primordial, eles acreditavam nas suas palavras, nos seus gestos e, assim “reconheceram a manifestação única da presença salvadora de Deus” realizada em Jesus Cristo, que não deixou que ele “caísse no nada da morte, mas o exaltou à plenitude de sua vida”²²⁰⁵, isto é, mediante a ressurreição de Jesus, os discípulos concretizaram sua fé na ressurreição operada por Deus Pai.

Então, ao confessarmos que Deus ressuscitou Jesus, não significa dizer que a partir daquele momento ele passou a fazer isso, mas que em Jesus isso [a ressurreição] é feito com uma plenitude única, daquilo que desde sempre Deus estava realizando, na morte de seus filhos e filhas. Portanto, qual a novidade do cristianismo? O verdadeiramente *novum* da experiência cristã é o fato de que a intensidade única da vida de Jesus e o profundo drama de sua morte abriram os olhos para compreender em toda a sua força, radicalidade e atualidade esse amor ressuscitador de Deus²²⁰⁶.

Nesse sentido, o fato da ressurreição de Jesus, sua singularidade, não se isola, mas se insere na comunhão com o divino. Desta forma, a ressurreição abre-se ao diálogo inter-religioso porque ela se liga a partir de dentro, de si mesma, com a ideia de imortalidade, que perpassa todas as formas de religião e cultura. Assim, abre-se a possibilidade de nós mesmos tomarmos consciência da ressurreição de Cristo, pois esta é uma experiência que se desvela todos os dias: Cristo está tão presente conosco como estava para aqueles discípulos, e assim, conseguimos ver na ressurreição do Filho Crucificado a nossa própria ressurreição. Aí podemos dizer como os samaritanos, àqueles discípulos que espalharam a boa nova: “Já não cremos porque vocês nos contaram: agora nós mesmos experimentamos” (cf. Jo 4, 42).

Portanto, esse amplo processo revelador que culminou na ressurreição de Jesus e que foi descoberto pelos discípulos, é aquele no qual Deus estava tentando se revelar a todas as religiões da humanidade. É o mesmo Deus, o Deus dos vivos, que desde o começo determinava o ser de seus filhos e filhas, habitando-os com a sua ‘vida eterna’ e que, por isso, sempre os estava ressuscitando, livrando-os do poder da morte. O que muda é o *modo da percepção* por parte dos seres humanos, em cada religião e em cada cultura²²⁰⁷.

3. O ENCONTRO COM AS RELIGIÕES

Partimos agora, para o encontro com as religiões, pois o diálogo entre as religiões transformou-se hoje em uma dos importantes aspectos da reflexão teológica. Cabe inicialmente vermos aqui a reviravolta no próprio pensamento do magistério da Igreja. Num primeiro momento aquilo que o Concílio de Florença disse acerca dos pagãos e judeus, na Bula de Eugênio IV, a *Cantate Domino*:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que ‘nenhum dos que estão fora da Igreja católica, não só os pagãos’, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno ‘preparado para o diabo e para os seus anjos’ (Mt 25, 41), se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos [...] Nenhum por mais esmolas que tenha dado, e mesmo que tenha derramado o sangue pelo nome de Cristo, poderá ser salvo se não pertencer no seio e na unidade da Igreja católica²²⁰⁸.

²²⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 166.

²²⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 177.

²²⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 192.

²²⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 217.

²²⁰⁸ DZ, § 1351.

Graças a Deus, que salva todos os homens, a Igreja mudou seu pensamento e aceitou que há também a Verdade nas outras religiões, como podemos ver no texto da *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II:

A igreja católica nada rejeita do que nestas religiões há de verdadeiro e santo. Considera com sincero respeito os modos de agir e viver [...] não poucas vezes refletem um brilho daquela Verdade que ilumina todos os homens. Por conseguinte, exorta a seus filhos, que mediante o diálogo [...] reconheçam, guardem e promovam aqueles bens espirituais e morais, assim como os valores socioculturais, que neles existem²²⁰⁹.

Não se deve esquecer que toda reflexão sobre o diálogo inter-religioso deve ser feita à luz da revelação, motivo este das explanações acima, indicando a necessidade de uma mudança da imagem de Deus em direção a uma imagem que ainda fale alguma coisa às pessoas e às religiões de hoje.

Reconhecer, portanto, que há verdade e santidade nas demais religiões, como propõe o Concílio Vaticano II, significa, direta e imediatamente, que os homens e mulheres que as praticam se salvam nelas e por elas e que “Deus está se revelando e exercendo sua salvação em todas e em cada uma das religiões, sem que jamais algum homem ou mulher tenham sido privados da oferta de sua presença amorosa”²²¹⁰.

Mas, só podemos afirmar isso se considerarmos que Deus se revela a todos, indistintamente, então todas as religiões são reveladas e, portanto, nessa mesma medida, verdadeiras. E o faz desde sempre, do contrário se deixaria de fora da revelação e da salvação a imensa maioria da humanidade que nos precederam, ou seja, milhares de milhares de pessoas.

Desta maneira, podemos concluir juntamente com Paulo que “já não há judeu, nem grego; nem escravo, nem livre; nem varão, nem mulher” (Gl 3, 28), pois a eleição não é propriedade de um povo ou instituição, mas, pelo seu próprio dinamismo, tende a ser compartilhada, expandida, universalizada...

As religiões, portanto, não são fatos isolados, mas formam parte de um grande tecido cheio de contatos e influxos, no qual muitas vezes nem sequer se tem consciência disso. O que se sabe, é que no intercâmbio de descobertas e experiências entre as religiões é construída na história a resposta à revelação salvadora.

Assim sendo, Andrés Torres Queiruga propõe novas categorias no diálogo inter-religioso, que “rompam rotinas e permitam abrir espaços mais amplos de diálogo, comunicação e encontro”²²¹¹.

A inreligiosa

Ainda há resquícios em nossa consciência que ao aproximar-nos de outra religião, outra cultura, significaria substituir com a nossa verdade, com a nossa religião, a verdade daquela religião, em outras palavras, anulá-la, convertendo-a para a nossa religião. O próprio tema da *inculturação*, que supõe um avanço, um respeito à cultura alheia, acaba por propiciar a substituição da religião do outro. Por vezes, esquecemos o quanto a Bíblia foi enriquecida com o seu contexto circundante e, hoje, quantos de nós estamos aprendendo com a mística oriental, por isso, só nos cabe conservar a nossa religião, enriquecendo-a com os elementos valiosos que nos chegam de outra, e que nos remetem à comum realidade divina.

Aí se insere a categoria de inreligiosa, em que uma religião quando “percebe algo que pode completar ou purificar a relação com Deus, é normal que trate de incorporá-lo”²²¹². Pois, na realidade, o que se faz é afirmar-se de uma maneira mais rica e intensa; São Paulo mesmo ao caracterizar a relação entre o cristianismo e o judaísmo, concebe-a como um “enxerto”, porquanto

²²⁰⁹ CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra aetate*, § 2.

²²¹⁰ QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 319.

²²¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 332.

²²¹² Idem, *Ibidem*, p. 334.

em um enxerto, a árvore receptora não fica eliminada, mas abriga em si mesma e nutre com sua própria seiva aquela mesma realidade que a avigora e lhe gera nova vida.

Mas, assim como nas árvores os enxertos variam de vegetal para vegetal, cada *inreligiosa*ção ocorrerá segundo os costumes e as possibilidades concretas de cada religião que se encontra. Desta maneira, o encontro entre as grandes religiões primará pela simbiose e pelo enriquecimento.

Universalismo assimétrico

Outra categoria proposta em contraposição com o *exclusivismo*, que consistia em afirmar a exclusividade salvífica e absoluta de cada uma das religiões, foi o *inclusivismo religioso*, uma solução intermediária, que reconhece fundamentalmente que todas as religiões contêm verdade e são caminhos reais de salvação, porém corre-se o risco de assimilá-las indistintamente. E, desta maneira, a referência imediata a Deus, a partir da própria tradição e da própria experiência, fica ameaçada, sendo substituída pela relação indireta através do cristianismo.

Por conseguinte, Queiruga propõe a categoria de *universalismo assimétrico*. Porque Deus se revela em todas as religiões e elas são, em si mesmas, caminhos reais de salvação, porque desde o princípio do mundo Deus quer que todos se salvem, mas que, pela desigualdade de compreensão por parte da humanidade, se diferem uma das outras. Por isso, é universal e assimétrico, porque Deus se revela a todos e a cada um na sua identidade.

Consequentemente, não podemos ver nossa identidade cristã como algo absoluto, acabado, perfeito, pois é assombroso pensar que a riqueza do outro poderia nos empobrecer e muita presunção apropriar-nos do que é privilégio de todos.

Assim sendo, a identidade cristã é como um amor autêntico, e lembremo-nos que “Deus é Amor” (1Jo 4, 8), pois “chegado à sua consumação, não se paralisa, mas justamente entra no espaço da máxima plenitude [...] não morre, mas se abre ao espaço sem limite do espírito e da cultura”²²¹³.

Teocentrismo jesuânico

Para o diálogo inter-religioso, não devemos enfatizar a figura individual de Jesus de Nazaré, mas sim sua proposta reveladora e salvadora. Nossa convicção cristã se apoia na experiência de Deus como *Abbá* que brilhou através dos atos e palavras, da morte e ressurreição de Jesus.

Por meio de Jesus, podemos fazer a experiência do amor divino, renunciando nossas posições narcísicas, “avançando juntos para o contato com uma experiência que nos transcende”²²¹⁴, que mostra Deus em seu amor que se inclina sobre tudo e todos, sem discriminações, que perdoa sem condições, até “quando nosso coração nos condena, pois ele é maior do que nosso coração” (1Jo 3, 20): enfim, um Deus Pai-Mãe. O diálogo, nos impele igualmente a revisar o cristocentrismo exacerbado e consequentemente o teocentrismo adquire uma nova dimensão. Nesse sentido, para a identidade cristã, duas afirmações são fundamentais e se completam: “o Pai é maior que eu” (Jo 4, 14), e “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). Por isso, Queiruga cunha o termo *teocentrismo jesuânico* que “aponta melhor tanto ao Pai, enquanto mistério ultimamente fundante, como à sua irrenunciável mediação no Evangelho de Jesus de Nazaré”²²¹⁵.

CONCLUSÃO

Dado que a Revelação divina ilumina a nossa experiência humana, podemos tecer algumas conclusões a respeito deste trabalho em que queremos afirmar a possibilidade do diálogo inter-religioso significar uma riqueza e não uma ameaça à identidade cristã.

²²¹³ Idem, *Ibidem*, p. 343.

²²¹⁴ Idem, *Creio em Deus Pai*, p. 44.

²²¹⁵ Idem, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 349.

Como bem vimos, e isso Queiruga faz questão de frisar, Deus sempre se revelou a toda a humanidade, porém foi preciso que o homem desenvolvesse uma consciência de que esse Deus agia nos acontecimentos históricos. Foi uma tarefa longa. *Cur tam sero?* Por que tão tarde, Deus se revelou? Foi preciso um amadurecimento humano, assim como a criança recém-nascida necessita do leito materno para crescer e ficar forte, foi necessário um tempo para que Deus fizesse se notar pelo homem/mulher. Mas também cabe aqui a pergunta, *cur tam cito?* Porque tão cedo, Deus se revelou de maneira plena e irreversível em Jesus Cristo? Afinal, já se passaram dois milênios desta revelação e não vimos ainda a sua consumação final. Pois bem, aí reside a missão do cristianismo, fazer de todos os povos discípulos de Jesus “batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28, 18). Mas nesta missão não podemos simplesmente impor a nossa cultura e a nossa religião, como durante muito tempo foi praticado, até mesmo à espada.

A “eleição” do povo de Deus não deve ser vista como um privilégio, tal como o professor que encontra em um aluno o brilho do entendimento e a partir deste aluno quer que todos da classe possam captar a lição. Não se pode pretender que Deus, tendo encontrado em um povo o brilho de sua existência, queira que todos os povos cheguem à mesma compreensão.

Portanto, afirmar a identidade cristã numa sociedade plural, multirreligiosa, é afirmar a possibilidade de um Deus que ama sem restrições étnico-culturais. É afirmar a novidade de Jesus Cristo, não em sua irredutível singularidade, mas na ação que revela o Deus Pai-Mãe, que inscreve em nossos corações sua Lei e nos torna seu povo (Jr 31, 33). Nisso, podemos falar que ele é plenitude, que com sua cruz, Deus se revelou de maneira extrema, na ultimidade do Filho, abandonado, oprimido e rejeitado, mas que não foi vencido pelo poder assustador da morte, e sim ressuscitou, pois Deus não abandona seus filhos queridos.

Sejamos, pois, árvores que como “enxertos” ganham mais vida e nutrem com a sua seiva aquele novo elemento. Que nossas religiões, com suas riquezas, possam cada dia nos ajudar a sermos cada vez mais imagem e semelhança do Criador que tudo fez por amor e deu-se como dom gratuito à humanidade.

Bibliografia

CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2007.

DENZINGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. SP: Paulinas/Loyola, 2007.

OTTO, Rudolf. O Sagrado. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. A revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus. SP: Paulinas, 2001.

_____. Fim do cristianismo pré-moderno. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. O diálogo das religiões. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. Repensar a Ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura. São Paulo: Paulinas, 2004.

O NOVO HORIZONTE CULTURAL DA MODERNIDADE: Seus efeitos e influência sobre a fé cristã e o pensamento teológico de Andrés Torres Queiruga

Miracy Monteiro Melo Reis²²¹⁶

I. INTRODUÇÃO

A busca de respostas à problemática em voga – o novo horizonte cultural da modernidade: seus efeitos e influência sobre a fé cristã e o pensamento teológico de Andrés Torres Queiruga -, evidencia o desafio da compreensão do novo paradigma que foi estabelecido pelo advento da cultura moderna.

É sabido que o novo horizonte cultural antropocêntrico rejeitou toda a formulação teocêntrica ofertada no período medieval e, também, que categorias clássicas não mais convenciam a humanidade contemporânea. Esta, por sua vez, iluminada pela razão instrumental, e fascinada pela descoberta da autonomia e subjetividade, lança-se na esteira do diálogo, para se deixar questionar pelas deformações históricas, tais como: a imagem de Deus, apresentada com poder tirânico, despreocupado com o ser humano e insensível ao seu sofrimento.

Assim, verifica-se que a ação criadora e salvadora de Deus, ocupando o cerne do conjunto da fé cristã, sofre os efeitos e conseqüências dessa visão deturpada da verdadeira face de Deus, cuja presença torna-se dispensável. Tratar dessa temática significa resgatar aspectos e formulações que ajudem verificar a realidade do contexto do paradigma cultural moderno e, também, os desafios que daí decorrem para viabilizar uma sistematização dos aspectos principais dessa abordagem.

Nesse sentido, surge o aprofundamento teológico de Andrés Torres Queiruga, por meio do diálogo com a cultura moderna, contribuindo para retraduzir a fé cristã dentro do espírito contemporâneo e promover o crescimento do ser humano, chamado à plena comunhão com Deus.

Essa abordagem do panorama da obra queiruguiana refere-se ao pensamento do teólogo galego, que revela sua preocupação constante de buscar novas categorias, um novo paradigma para expressar o mistério da ação e revelação de Deus no contexto hodierno.

II. O NOVO HORIZONTE CULTURAL DA MODERNIDADE

Com o advento da cultura moderna o referencial filosófico deslocou o horizonte teológico-cultural para o âmbito antropocêntrico, visto que até então o ambiente cultural pré-moderno era permeado pelo horizonte teocêntrico. O conteúdo e linguagem serviam-se do teocentrismo, assim como o referencial filosófico seguia o helênico metafísico. Tudo isso consolidado pela Escolástica.

Inúmeros segmentos da sociedade passaram a vislumbrar outras formas de viver, pensar e organizar-se. Surge um novo paradigma cultural, que se distingue pelo consenso unânime, constituinte do núcleo do processo moderno, qual seja: a autonomia alcançada por distintos âmbitos da realidade, que supunha claramente a ruptura com a cosmologia herdada e a conseqüente perda da legitimidade da autoridade tradicional.

A conquista da autonomia mostra uma estruturação da sociedade não mais como fruto de disposições divinas, mas como resultado de decisões humanas concretas. Nasce a modernidade, movimento que crescerá com os anos e consolidar-se-á através de uma série de revoluções, a qual se destaca, nessa reflexão, a revolução francesa.

²²¹⁶ Miracy Monteiro Melo Reis é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

O paradigma da modernidade caracteriza-se por sua consciência histórica, seu caráter racional e funcional, pelo progresso, técnica e afirmação da autonomia, da liberdade e em todos os segmentos humanos, pela presença do sentido crítico e secular diante da esfera religiosa e do cristianismo em particular.

A modernidade, por sua vez, atrelou o ser humano ao dogma da racionalidade instrumental e aos mecanismos da economia de mercado, de forma que, hoje, paira sobre a sociedade moderna um modo de pensar quantitativo, produtivista e impessoal, à disposição da natureza e da sociedade.

Por conseguinte, vive-se hordienamente uma realidade de mundo caracterizada por uma ética de provisoriedade e imediatismo, que valoriza o comportamento utilitarista do ser humano como instrumental de toda atividade econômica.

Portanto, o advento da modernidade significa uma verdadeira revolução no sistema do pensamento da humanidade. A descoberta do “eu pensante”, formulado a partir do *cogito ergo sum* de René Descartes expressou a subjetividade do ser humano.

Segundo Lima Vaz,

Com efeito, se meditarmos sobre a evolução da filosofia moderna, veremos que a reflexão sobre o homem em torno da qual giram seus grandes problemas é uma luta titânica com o problema de Deus presente no problema da sociedade e do Estado. Em face do Estado moderno que se apresenta como fonte primeira do direito e mesmo da moral, o homem moderno afirma a subjetividade infinita da consciência, a rocha inabalável do *eu penso*, na expressão cartesiana. (LIMA VAZ, 2002, p. 84)

O teólogo galego também cita:

A modernidade não é um bloco monolítico, senão um processo por demais complexo em que intervêm muitos elementos. E obviamente, nem tudo o que nela aconteceu ou acontece é verdadeiro ou aceitável. O que aparece como irreversível é o processo enquanto tal, como estádio no avanço histórico da realização humana, e, bem por isso, também a tarefa global que propõe a liberdade. (QUEIRUGA, 2003, p. 21-22).

Na verdade, trata-se de uma revolução epocal, consubstanciada em uma mudança radical que o paradigma moderno impõe, cujas conseqüências estão distantes de serem calculadas. Todavia, de antemão, trouxeram grandes benefícios para a humanidade, haja vista as inúmeras conquistas da técnica e medidas racionalizantes da ciência, as quais contribuíram para a plena consciência do pensar teológico e à experiência da fé.

A guisa de exemplo tem-se o cristianismo vivido no contexto dessa modernidade, caracterizado pela procura de um novo humanismo, cujos valores dominantes aparecem, tais como a defesa da autonomia e da responsabilidade do indivíduo, tanto no plano da emancipação prática, quanto na racionalidade teórica.

A autonomia secular da modernidade, enquanto expressão da responsabilidade e da liberdade do homem na busca da verdade e do compromisso moral, reveste-se de significações positivas para o homem religioso e particularmente para o cristão.

Por isso, o valor religioso da modernidade deve equilibrar-se com a afirmação do valor secular do cristianismo como religião, visto que paradoxalmente, a religião é capaz de garantir uma legítima modernidade, evitando toda pretensão secular de absolutizar o relativo nos diversos setores da cultura - como a arte e a ciência - da comunidade e do Estado.

Não se trata, portanto, de visualizar a ciência como nova religião, porém revela a iminência da profunda transformação que implica mudança de orientação ao aspecto afetado pela crise do novo paradigma cultural, que comanda o ocidente há séculos e que traz consigo efeitos negativos e positivos, tais como: a quebra da tradição conhecida e da rotina, que gera desorientação, angústia e insegurança, ao mesmo tempo em que provoca e incentiva a imaginação e a criatividade, propiciando novas visões.

A novidade consiste que, em nome dos grandes ideais religiosos da humanidade, o cristianismo não só garante uma legítima autonomia na procura do bem e da verdade, da paz e da justiça, como também denuncia diversas formas de alienação existentes na vida humana, sob forma de omissão, de opressão ou de injustiça, que manifestam a presença do mal na realidade histórica.

No parecer do pensamento queirugiano:

Pretendemos abordar um dos dois aspectos da anunciada descoberta moderna da autonomia humana, ou da autonomia social. A experiência de que a realidade social não é pura facticidade que se tem de aceitar tal como ocorre, mas que está entregue à livre e configuradora responsabilidade humana, assinala um dos mais profundos avanços e também um dos mais decididos apoios do ateísmo moderno. (2005 p. 46)

Enquanto religião, o cristianismo oferece à cultura uma dimensão de profundidade, como experiência última do sagrado, quer na contemplação mística, quer na opção ética. O conflito religioso entre modernidade e cristianismo pode ser mais parcial do que total e mais aparente do que real. Com efeito, pode acontecer uma hipótese de negação de uma falsa imagem de Deus pelo ateu, que da mesma forma o cristão deverá rejeitar.

Assim, no que tange ao homem cristão, o ideal da autonomia cultural e da emancipação histórica constitui conquistas irreversíveis do novo paradigma cultural. A idéia de liberdade, porém, permanece muito abstrata quando não alicerçada em estruturas de uma real participação popular na sociedade. Tal é, também, um dos desafios que o cristianismo terá que assumir para realizar e superar a herança do humanismo liberal ocidental: vivendo os ideais de liberdade e progresso de modo mais participativo e comunitário.

Por tal razão, nos embates do mundo moderno, a complexidade e as dificuldades dos problemas assinalam situações cada vez mais intrincadas para a fé do homem religioso. Assim, sem objetivar avanços nos estudos de sua fé, esse cristão se sentirá menos capacitado para se integrar no novo contexto cultural.

Nesse diapasão, Torres Queiruga esclarece:

Uma idéia muito corrente e simples: pode haver pessoas que em sua convicção teórica neguem a Deus, mas que em sua vida, em suas atitudes e em sua conduta, O estejam afirmando. E ao contrário pode haver pessoas que confesse a Deus com os lábios, mas que o negam em sua vida real. Uma idéia que, aliás, não tem nada de novo. ‘Nem todo que diz Senhor, Senhor! Entrará no reino dos céus’ já diz o evangelho de Mateus (7,21). Compreende-se muito bem desde o princípio que o decisivo não é a cabeça, mas o coração. As idéias estão muito condicionadas pelo ambiente, a educação, os mal-entendidos, a pressão social... Mais do que negar Deus, o que muita gente nega é uma idéia de Deus: devido à sua concepção teórica do mundo, sua experiência vital ou seus encontros com pessoas religiosas, pensa que não pode aceitar Deus, que este não existe ou que seria prejudicial ao homem. (QUEIRUGA, 2005, p.15)

Para o teólogo cristão é necessário trabalhar o aprofundamento de diálogo com a cultura moderna, posto que, com a irrupção da sociedade liberal, os diferentes segmentos culturais romperam com a religião católica, proporcionando oportunidade ao surgimento do pluralismo religioso, que avançou permitindo posições teóricas e pastorais diversificadas. E Torres Queiruga insere-se nesse contexto para mediar o tão necessário diálogo. Sua teologia dialoga com a filosofia, objetivando responder aos mais profundos anseios da modernidade. O fundamento filosófico e teológico de Torres Queiruga capacita-o para sistematizar uma releitura do cristianismo, chamando-o a recuperar e a repensar o específico da fé cristã, e a reformular categorias teológicas. O teólogo galego aponta a urgência de se traduzir a fé cristã para uma linguagem que convença a cultura moderna e preocupa-se em romper com o mal entendido que levou o ser humano moderno a considerar Deus como rival da humanidade. Sua obra é um esforço por recolher e reformular o mistério de Deus como Aquele que cria por amor e só por amor.

Segundo Torres Queiruga:

Se diante da questão estrutural a linguagem religiosa há de buscar sua renovação acudindo sobretudo aos profundos recursos da mística, naquilo que diz respeito ao desafio cultural, são principalmente as ciências humanas que terão de ser aproveitadas. E não resta dúvida de que uma abertura generosa e uma utilização ao mesmo tempo crítica e valente oferecem ricas possibilidades para ir enfrentando a difícil, mas irrenunciável tarefa de retradução do cristianismo que é postulada por nossa situação cultural. (QUEIRUGA, 2003, p. 91)

Com essa articulação, Torres Queiruga leva às últimas conseqüências uma tomada de consciência, que supõe uma nova condição cristã no mundo, elaborada por uma teologia e espiritualidade capazes de criar e por em prática um conjunto de estruturas coerentes, nas quais possa ser traduzida uma nova experiência de vida fundante na fé. O autor em tela sente as tensões, porém assume uma nítida posição de abertura diante do mundo moderno, buscando concentrar-se no essencial da mensagem cristã, de forma a cumprir seu papel de articulador de uma nova compreensão da cultura vigente.

De acordo com Torres Queiruga, o núcleo que a cultura moderna representa, é a consciência de autonomia: “Se se tivesse de escolher uma palavra, um moto, para qualificar o que se mostra como próprio núcleo da experiência moderna, a eleição parece clara: autonomia”. (QUEIRUGA, 2005, p. 32).

Tal premissa significa que, em sentido objetivo, os diversos aspectos da realidade foram se emancipando da tutela da religião para descansar, de modo cada vez mais decidido, em si mesmos. Essa autonomia pode ser profundamente desumanizadora se estiver privada de intuições de humanização à medida que reduz o espírito humano a um pragmatismo superficial do puro objeto. A contribuição de Torres Queiruga nesse contexto cultural, fundado na consciência da autonomia, traduz-se exatamente na colaboração para uma abertura profunda à transcendência, ao Deus de Jesus, que afirma a mais autêntica humanização de sua criatura.

A nova concepção queiruguiana da relação de Deus com a humanidade não nega a autonomia humana. Ao contrário, reconhece Deus como fundamento da mais autêntica autonomia da humanidade. Neste sentido,

A experiência de Jesus e de seu Deus. Nela podemos redescobrir com nova força o Deus que é Criador e que é Pai, que vem à nossa vida para salvar e tornar livres, para apoiar e para afirmar. E para além de nossas falhas e fragilidades, podemos transmitir aos autores o Evangelho que nos julga e que salva a todos. (QUEIRUGA, 2005, p. 44).

Observa-se que a obra de Torres Queiruga é perpassada pela compreensão da relação entre Deus e criatura e a relação entre Deus e mundo. Deus cria o mundo e o ser humano para o bem e para a felicidade. A vontade divina é sempre o bem de todos. Sofre ao lado das criaturas. Deus está ativo: trabalha incessantemente desde a criação do mundo, empenhado em sua obra de amor. “Meu pai trabalha sempre”. (Jo 5, 17)

Torres Queiruga ousa conferir ao discurso religioso da atualidade um acréscimo de humanidade, assegurando uma nova interpretação da experiência da vida cristã, qual seja a reconstrução da imagem de Deus, contribuindo para que não haja fechamento nas próprias convicções humanas. Ao mesmo tempo, o autor suscita em seu pensamento teológico a possibilidade do homem cristão fundamentar-se melhor em sua crença, procurando responder aos sinais dos tempos e à mudança no panorama teológico.

Destarte, à luz da hermenêutica e no cerne da modernidade, onde se encontram a liberdade de pensar, de opinar, a autonomia das ciências e das realidades terrestres, o pluralismo de posições, a valorização do indivíduo, os direitos alienáveis da pessoa humana, os direitos sociais, o espaço para experiências novas e criativas nos mais diversos campos, encontram-se teólogos imbuídos pela modernidade hermenêutica, lançando suas plataformas reformadoras no meio de tantos desafios.

Ao vir à luz tais trabalhos teológicos, registra-se considerável influência na linha do pensamento científico evolucionista, eis que estes pensadores enfrentaram as questões mais espinhosas levantadas pela ciência.

Desta feita, o trabalho teológico de Torres Queiruga sofre um profundo impacto proveniente das exigências e novidades do moderno paradigma cultural. É por isso que o pensamento deste teólogo autor é perpassado por um enfoque diferenciado, em vista do grande desafio da problemática moderna.

E assim, em termos teológicos, o autor ora em análise propicia à reflexão teológica e teórica, expondo os acontecimentos numa dinâmica hodierna, dispensando a compreensão circular da repetição.

É verdade que o século das luzes veio para abalar as estruturas da fé cristã. Com sua sede de verdades racionais, abriu o mundo e mentalidades de para questões até então não enfocadas. Em plena era da subjetividade, da argumentação dialética e da dúvida, surgiu, também, a era antirreligiosa, a idade moderna. Nesta ocasião, ofuscaram-se as estruturas religiosas.

É dentro dessa realidade desafiadora, contrária à fé professada pelos cristãos e adiante dessa nova visão do mundo e do novo paradigma introduzido pela modernidade, que o pensar teológico de Torres Queiruga é levado à reflexão crítica e mais profunda de significado das verdades reveladas. Em outras palavras, significa afirmar que o cristão não tem que abandonar o mundo para chegar a Deus, como na antiga concepção: *fuga mundi*.

O específico da abordagem dos novos paradigmas da ação de Deus e da revelação é determinado pela urgência do momento, não decorrente de uma necessidade sistemática. Por isso, para continuar avançando com nexos teológico, é importante adentrar-se numa nova compreensão de tais paradigmas, que será atingida, não em oposição ao pensamento moderno, mas em diálogo crítico e respeitoso com a nova cultura.

Esses dois novos paradigmas, da ação de Deus e da revelação, estão intimamente ligados entre si e vinculados a uma teologia capaz de articulá-los em bases totalmente novas: o humano e o divino, o mundano e o espiritual, ou seja, numa teologia da vida e da existência cristã.

Para Torres Queiruga, trata-se de manter viva a experiência cristã na mudança da história, esforçando-se por entendê-la e expressá-la em categorias inteligíveis para a cultura de cada tempo. Em se tratando do novo paradigma da ação de Deus em um mundo percebido como ação criadora de Deus, a vida cristã só tem sentido inserindo-se nessa ação para prolongá-la e encarná-la.

Torres Queiruga demonstra com exigência uma fé pensada com rigor, visando, assim, uma teologia responsável, que não se separa da vida cristã e da vida humana em sua totalidade. Disso decorre a suma importância da compreensão do novo paradigma da ação de Deus.

Deus sempre falou aos homens de acordo com a história do seu tempo. Por conseguinte, é no tempo que Deus interfere na vida humana. Esse lapso temporal compreendido como história é a realidade entre Deus e o ser humano. Assim, o novo paradigma da ação de Deus estrutura-se numa realidade profundamente histórica, isto é no contexto do itinerário da vida humana. Trata-se da história da humanidade como lugar privilegiado da ação de Deus, que ocupa a centralidade no conjunto da fé cristã.

Conforme Torres Queiruga: “Não se trata de um atuar em um acontecimento propriamente histórico – como, por exemplo, na cruz – mas de um atuar transcendente em seu próprio resultado, não mais submetido às coordenadas espacio-temporais.” (QUEIRUGA, 2004, p. 93).

Ao abordar essa temática, Torres Queiruga busca analisar a realidade cultural, aprofundando no diálogo com a cultura moderna e retraduzindo este novo paradigma da fé cristã – o da ação de Deus - em coerência teológica, atendendo às mudanças impostas pelo horizonte contemporâneo. Por isso, compreender o verdadeiro sentido desse novo paradigma da ação de Deus significa entender, *a priori*, que se trata da ação Divina libertadora. Compreende a busca de uma legítima articulação com o agir de Deus, com o realizar-se da história e da liberdade, sem intervencionismos nem concorrências. Para o teólogo galego:

Hoje não é mais possível: mesmo que o quiséssemos, não podemos ignorar que a chuva e o trovão têm causas atmosféricas bem definidas; que a doença obedece a vírus, bactérias ou disfunções orgânicas; e que as guerras nascem do egoísmo dos humanos. (QUEIRUGA, 2003, p. 14)

Urge, então, compreender-se de outro modo a ação de Deus no mundo, na busca de uma nova experiência para a redescoberta do Deus criador por amor, que é a solução mais autêntica apresentada por Torres Queiruga, que constata “se Deus criou o ser humano, foi única e exclusivamente para isto: para transformá-lo com Sua glória, para cumulá-lo com sua felicidade, para submergi-lo no mar de seu gozo e de seu amor” (QUEIRUGA, 1999, p. 216).

Eis a reflexão queiruguiana, que mostra o ser humano como fruto do amor de Deus, chamado a participar de Sua comunhão divina e da experiência de um Deus intimamente presente no mundo e atuante na história.

Situando-se a reflexão de Torres Queiruga num discurso de plena coerência, verifica-se que não é mais aceitável conceber a ação de um Deus que não respeita as leis naturais ou físicas, nem tampouco que a ação divina seja compreendida, interferindo com naturalidade nos processos mundanos, tais como: um Deus que envia chuva ou afasta a peste. Hoje, com a autonomia das leis físicas que conduzem o mundo, é impossível pensar assim.

Nesse ponto específico do pensamento de Torres Queiruga, depara-se com sua lúcida resposta aos questionamentos da modernidade no que tange ao clima cultural e tradicional da fé vivida na Idade Média. O desafio fundamenta-se em redefinir a ação de Deus, libertando-a do caráter arbitrário e heterônimo, que marcou a compreensão desse novo paradigma contemporâneo.

Com efeito, a intuição do teólogo galego informa que se está diante da autonomia das leis físicas, estabelecidas com o advento da astronomia e propagadas por toda a realidade mundana em que estão incluídas as realidades sociais, psíquicas e morais.

A reação a essa descoberta foi o deísmo que, ao despertar para a autonomia que verdadeiramente excluía toda ação de Deus, por sua vez, criava um mundo independente que caminhava por si mesmo. Foi-se impondo, dessa forma, uma espécie de deísmo intervencionista, interventor na causalidade intramundana.

Eis a colaboração de Torres Queiruga para melhor esclarecimento: Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profunda e originária, não tem de intervir, pois é sua própria ação que está sustentando e promovendo tudo; não acode e intervém quando é chamado, porque é Ele quem, desde sempre, está convocando e solicitando nossa colaboração. (QUEIRUGA, 2003, p. 30).

Para Torres Queiruga, não seria humanamente digno nem intelectualmente possível crer em um Deus que, podendo, não impede o sofrimento dos inocentes: a morte de milhões de crianças famintas, a humanidade flagelada pelas guerras, terremotos, cataclismos. Deus não é passivo, que age quando quer, ou quando lhe agrada a súplica de alguns, agindo em prodígios e milagres ocasionais.

O autor em tela vê como grande desafio repensar a questão do mal como oportunidade de crescimento e de novas possibilidades de resposta. Insiste na busca de clareza, não tanto “para encontrar uma solução, quanto para abrir-nos limpidamente à realidade dos fatos”. (QUEIRUGA, 2005, p. 114-115)

A partir daí, Torres Queiruga insiste numa reflexão que aborda primeiramente uma parte mais filosófica, ajustando os dados do mistério do mal, para discernir os prejuízos supostos e se libertar das ciladas da imaginação, da ambigüidade, do imaginário.

O autor supracitado aponta, também, que o panorama da mudança cultural da modernidade exigiu uma nova compreensão da relação de Deus com a humanidade, todavia a oração do ser humano fora configurada a partir da imagem de Deus forjada na cultura pré-moderna.

Ao observar-se a linguagem e expressões das muitas orações existentes, verifica-se que evocam uma imagem de Deus distante da realidade da vida humana. Muitas vezes, tais orações, veiculam uma imagem desfocada de Deus. Apesar do avanço do movimento de renovação litúrgica, ainda persistem inúmeras expressões e imagens que, no atual contexto, adquirem outro significado, sem favorecer a experiência viva e autêntica da fé.

A visão de Deus que Torres Queiruga propõe, como legado da sua teologia acerca do novo paradigma – o da ação de Deus-, é a de um Deus criador, que está instituindo e sustentando por amor. Torres Queiruga afirma:

A ideia de criação significa a fé no Deus maximamente ativo. Deus do universo e da história, que, por sua parte, está fazendo tudo quanto é possível: “poeta do mundo” tenciona levá-lo a máxima realização permitida pelos limites e incompatibilidades inerentes à sua finitude; “grande companheiro”, apóia e promove a liberdade, para que enfrente sua tarefa na luta contra o mal, e na realização positiva do bem. (QUEIRUGA, 2004, p. 98).

Compreendendo-se que o Deus de Jesus é um Deus de vida e ativo, a Ressurreição de Jesus Cristo se entende como ato criador e salvador de um Deus que não abandona na morte o justo que viveu seguindo Sua causa. Essa maneira queirugiana de pensar traz à luz a afirmação de que nada é possível ao ser humano sem a ação de Deus, a qual se torna efetiva na história da humanidade pelo consentimento do homem e da mulher.

Para os dias de hoje, urge que se proporcione uma ampla e nova compreensão da revelação de Deus na história dos homens, em face da indiferença que se estabeleceu na sociedade quando se trata de fé, de religião. Em muitos segmentos da comunidade de fé, ainda prevalece a imagem de um Deus opositor à vida humana, que compromete a compreensão do conceito de revelação, pela imposição do poder da Sua vontade.

Torres Queiruga constata que desde o Iluminismo existe uma convicção difusa da afirmação que Deus estaria em contraposição ao desenvolvimento de uma plena e autêntica humanidade. Desde então, tem-se a predominância de uma visão opositora de Deus-homem, postulada e defendida por grandes expoentes do pensamento moderno, tais como: Feuerbach, que se expressou da seguinte maneira: “Para enriquecer a Deus, deve-se empobrecer o homem”; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada”. Nietzsche “proclamou que a morte de Deus é a condição para aceder à gloriosa plenitude do super-homem” (QUEIRUGA, 1999, p. 32). Por sua vez, Freud “divulgou a crença de que a fé em Deus é a grande ilusão que mantém a humanidade em imaturidade infantil” (QUEIRUGA, 1999, p. 33).

O teólogo galego salienta que há uma convicção presente no pensamento ocidental, de que Deus é considerado, por alguns, como uma carga negativa para a existência e enfatiza que é nessa convicção que reside a ideia mais profunda do ateísmo.

Segundo Torres Queiruga, a resposta mais coerente ao problema da relação entre Deus e o homem e Deus e o mundo, consiste na afirmação da transcendência, que se realiza na máxima imanência. Em outras palavras, a resposta está na presença do Criador na criação. Ou seja, para o autor em tela, é essencial evitar-se o intervencionismo arbitrário, que ofende a autonomia da criação, superando, assim, a visão de rivalidade entre Deus e o humano. Desse modo, os novos estudos bíblicos exigem rechaçar tal concepção de revelação e debruçar-se na elaboração de um novo paradigma de revelação.

Nesse diapasão, Torres Queiruga preleciona:

Se Deus cria por amor – e só por amor – todas as pessoas, é óbvio que quer dar-se a todas, dar-se sempre e dar-se totalmente. Além do mais, é isso o que a mais elementar experiência humana nos ensina: nenhum pai ou mãe, normais e decentes, regateiam o amor a seus filhos, negando-lhes o bem que lhes pediam proporcionar ou fazendo-os esperar sem motivo; nem amam alguns deles, discriminando os demais; nem amam alguns desde o começo, esperando longo tempo para demonstrar seu carinho pelos outros. (QUEIRUGA, 2001, p. 32)

Verifica-se que a revelação divina para o autor em análise, consiste em *dar por conta* que Deus como origem fundante *já está dentro*, sustentando e habitando toda a realidade do ser humano. Ao perceber essa presença, a revelação acontece, visto que ela se dá na tomada de consciência da presença do divino no humano, na sociedade e no mundo.

Pelo exposto, verifica-se que as conseqüências trazidas pelo novo paradigma moderno, o da revelação, proposto por Torres Queiruga, recaem na compreensão da ressurreição de Jesus Cristo, cujo anúncio não constitui um acontecimento milagroso, alheio à realidade humana.

Positivamente, a ressurreição de Jesus Cristo tem que se dar à luz na realidade e na história humana. Por conseguinte, é preciso descobrir a revelação da ressurreição de Jesus Cristo na humanidade de Jesus de Nazaré e no seu contexto cultural e religioso.

Sem dúvida, os primeiros discípulos e discípulas de Jesus conseguiram, por graça de Deus, perceber em suas vidas e em sua história, a presença real e viva de Jesus depois de sua morte. Entretanto, não se trata de haver encontrado o sepulcro vazio ou visto com seus próprios olhos o Ressuscitado, ou que comeram com Ele. Importante é que esse foi o modo pelo qual eles se valeram para expressar sua experiência.

Torres Queiruga assim se pronuncia:

Foi o caminho intenso, lenta e amorosamente percorrido pela experiência de uma comunidade que já partia da *fé na ressurreição* em geral, e que até mesmo tinha vislumbres mais ou menos indefinidos de “ressurreições” de personagens singulares e especialmente significativos. Uma comunidade profundamente comovida pela *fé em Jesus*, em que reconheceram uma manifestação única da presença salvadora de Deus, em razão do surpreendente caráter de “autoridade”, plenitude e definitividade que envolveu a sua vida... (QUEIRUGA, 2004, p. 177)

Nesse sentido, o autor em voga considera que a realidade da presença divina na história da salvação, na história da humanidade, bem como a sua revelação para o ser humano, não depende das letras das narrativas em que se manifesta. Ademais, essa abordagem de leitura deve propiciar a recuperação da experiência de fé, cujos textos em seu estilo próprio visam transmitir o novo paradigma da revelação, conservando o verdadeiro significado e tornando acessível no contexto fático hodierno.

Ao tratar-se da temática de maiêutica histórica, importa adentrar-se no horizonte da filosofia grega, momento em que surgiu tal conceito, pelo filósofo ateniense Sócrates. Este representa um marco referencial para a cultura grega, porque preocupado em explicitar como se processa o conhecimento humano, buscou o filósofo, em sua vida pessoal, uma brilhante intuição da qual resultou o conceito de maiêutica.

A teoria do conhecimento socrático consistia no reconhecimento de uma prévia ignorância diante de tudo. Com o pressuposto “só sei que nada sei”, o filósofo ateniense instituiu no horizonte do seu método um elemento extremamente necessário para chegar à elaboração conceitual. Tal elemento, considerado como parte “destrutiva” do método, tinha por objetivo levar o interlocutor ao reconhecimento de sua ignorância diante do assunto discutido. Antes de tudo, é preciso reconhecer que a pergunta é o meio para a conscientização de que há muito para se conhecer.

A segunda parte do método socrático é, portanto, a maiêutica, que em grego significa a arte do parto. E é nesse âmbito que sua reflexão ganha força. Dentro de tal contexto, destaca-se a importância da figura da mãe de Sócrates, que exercia a função de parteira. Observando o ofício de sua mãe, Sócrates descobriu que as ideias nascem similarmente a uma criança que vem ao mundo pela força que a impulsiona. Destarte, a parteira é um instrumento, assim como Sócrates diante do interlocutor, o qual se punha como alguém sequioso por aprender, muito mais do que ensinar.

Por meio da ironia, que em grego significa simulação, Sócrates despertava no interlocutor um processo de dúvidas e questões cujas ideias iam se constituindo e trazendo à baila aquilo que já

existia dentro do interlocutor. Panasiewicz citando Reale introduz o assunto em voga da seguinte maneira:

Essa *ironia* (“simulação”, em grego) indicava “o jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo”. Partindo da ignorância, ele via nessa “brincadeira irônica” um forte recurso metodológico, sem perder o rigor metódico, para atingir o seu objetivo: a confutação e a maiêutica. (PANASIEWICZ, 1999, p. 85)

A guisa de compreensão, a maiêutica significa um conceito filosófico, incorporado pela teologia, com o objetivo de derramar sobre o conteúdo teológico, a intuição que Sócrates lhe atribuiu, qual seja o complemento “histórica”, fazendo com que assuma uma conotação ímpar de utilidade para a teologia da revelação.

A revelação é designada por Torres Queiruga pelo termo maiêutica, visto que através da palavra externa de alguém, que já captou a presença de Deus (maieuta), outros são despertados para descobrirem a realidade em que estão inseridos. Assim, “ajudada pela palavra do mediador, “nasce” a consciência da nova realidade que estava ali lutando por fazer sentir sua presença: o homem descobre a Deus que o está fazendo ser e determinando de uma maneira nova e inesperada”. (QUEIRUGA, 1995, p. 113)

O grande desafio queirugiano consiste na formulação de uma reflexão que evidencie o processo pelo qual Deus pode chegar à consciência humana e, conseqüentemente, expressar-se a partir dela. O risco está em redefinir a intervenção de Deus, libertando-a do caráter arbitrário e heterônomo que marcou a compreensão da revelação até então. Essa nova abordagem visa contextualizar a liberdade humana na relação com a transcendência, livrando-a de reducionismos que possam ofuscar sua verdadeira natureza.

É neste horizonte que se situa a reflexão de Torres Queiruga, evidenciando-se a Maiêutica Histórica: maiêutica como pano de fundo da intuição de Torres Queiruga, em que a partir dela, ele lança os fundamentos para uma nova compreensão do processo revelador de Deus na história.

Assim, buscando explicitar o novo paradigma da revelação, Torres Queiruga qualifica a nova estrutura revelatória de “maiêutica histórica”, definindo-a da seguinte maneira: “A maiêutica histórica representa o anúncio de que o homem se encontra sendo em concreto pela livre iniciativa divina, num processo sempre aberto à novidade de uma histórica que se abre sem limites.” (QUEIRUGA, 1995, p. 411).

Conceber a revelação como maiêutica histórica impulsiona-a à verificação pelo ouvinte, isto é, o reconhecimento daquilo que lhe é apresentado e possuir condições de ele próprio “dar a luz”. Um exemplo está na resposta dos samaritanos à sua conterrânea: “Não é por causa dos teus dizeres que nós cremos: nós mesmos o ouvimos e sabemos que ele é verdadeiramente o Salvador do mundo.” (Jo 4,42).

A revelação, vista na perspectiva da maiêutica histórica, não é algo que contraria a autonomia humana. Muito pelo contrário, é a revelação que transforma positivamente e tende a promover a realização humana, visto que cada vez que se capta corretamente a presença de Deus, como amor paterno-maternal, acontece a interpelação e configuração do existir humano de forma qualitativamente diferenciada.

A partir do processo de conversão e da compreensão do novo paradigma da revelação de Deus proposto por Torres Queiruga, subentende-se que Deus falou à humanidade e, de certo modo transpôs o abismo que o separava do homem. Essa reflexão prosseguirá, visto ser fundamentada em um conceito vivo e aberto para todos e para novas questões.

III. CONCLUSÃO:

Por conclusivo, reconhece-se em Torres Queiruga, o esforço coerente de sua reflexão teológica, que culmina com a novidade de uma profunda intuição, colocando a teologia do autor num patamar de grandes esperanças. Ao refazer a imagem de Deus, Torres Queiruga configura-a

de forma compatível à ideia de liberdade, autonomia e dignidade humana. Assim, a teologia queirugiana pode ser apresentada como viés recuperatório, na medida em que toca as feridas provocadas pelas deformações do pensamento pré-moderno e, ao mesmo tempo, oferece o bálsamo de uma nova perspectiva.

Torres Queiruga trabalha seu pensamento teológico, exercendo um rigor crítico diante do contexto contemporâneo e da sua postura dialógica com a modernidade, especificando a vida humana centrada no Deus do mundo. Essa experiência vivida numa perspectiva de resistência e conflito suscitada pelo contexto cultural moderno, nutre e abre novas trilhas para o crescimento da consciência e da *praxis* teológica e dialógica da irrupção amorosa de Deus na vida da humanidade.

IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Modernidade e Cristianismo e o desafio na inculturação: um enfoque antropológico cultural*. São Paulo: Loyola, 1981.
- BÍBLIA, Tradução *Ecumênica*. TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KÜHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. Tradução: Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Paulinas, 1985.
- LIBÂNIO, J.B. MURAD, Alfonso. *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1998.
- LIMA VAZ, H.C. *Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.
- QUEIRUGA, AT. *A revelação de Deus na realização humana*. Tradução: Afonso M.L. Soares. SP: Paulus, 1995.
- _____. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. Trad.: J.F.L.Ferreira. SP Paulus 1993
- _____. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. Trad.: J. A. Beraldin. SP: Paulinas, 2001
- _____. *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. Trad.: P. L. Vasconcellos. SP: Paulinas, 2007.
- _____. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. Tradução: Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. *O diálogo das religiões*. Tradução: Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *O que queremos dizer quando dizemos "inferno"?* Tradução: Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. Tradução: Renata Barboza da Silva, Simone T. Nakamura Bele da Silva. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da salvação*. Tradução: Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Recuperar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. Tradução: Afonso Maria Ligorio Soares, Anoar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Um Deus para hoje*. Tradução: Pe. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Trad.: H. C. de Lima Vaz, M. Perine. SP: Loyola, v. V, 1995.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental: pensamento científico*. Tradução: Brenno Silveira. Brasília: Companhia Editora Nacional, 1982.

A DOCTRINA DA ENCARNAÇÃO NA TEOLOGIA CRISTÃ DAS RELIGIÕES: POSICIONAMENTO TEOLÓGICO-SISTEMÁTICO

Juscelino Silva*

"Ou a rivalidade entre as religiões, o choque de culturas, a guerra de nações, ou o diálogo das culturas e a paz entre as nações" Hans Küng

Resumo: Neste artigo, discute-se a doutrina cristã da encarnação a partir do pluralismo e do inclusivismo aberto para mostrar que a unicidade e a universalidade de Jesus Cristo não é nem cristocêntrica e nem teocêntrica somente, mas partindo de um antes, o Verbo Divino, de um durante, Jesus Cristo, e de um após, o Cristo, propõe-se a teologia da encarnação do duplo vínculo.

Palavras-chave: encarnação, unicidade, universalidade, absoluto e vínculo.

INTRODUÇÃO

Pensar a doutrina da encarnação no horizonte da Teologia das Religiões (TdR)²²¹⁷ e propor uma teologia da encarnação de duplo vínculo é proposta deste artigo. Trata-se de repassar as grandes linhas teológicas de John Hick²²¹⁸, Aloysius Pieris²²¹⁹, Paul F. Knitter²²²⁰, Jacques Dupuis²²²¹ e Claude Geffré²²²² pontuando as contribuições destes à reflexão teológica (a partir das novas luzes hermenêuticas nascidas, especialmente, do Concílio Vaticano II, da consciência da historicidade das formulações dogmáticas e dos desafios dialogais da nova consciência planetária) e, em seguida, expor brevemente o nosso posicionamento teológico-sistemático. Este é o nosso itinerário.

A hermenêutica relacional do Concílio Vaticano II é, a nosso juízo, o lugar comum que aproxima o pensamento dos teólogos em foco e a dinâmica metodológica do curso de Hurtado. Desta perspectiva comum nasce o núcleo teológico vital de que somente ao Verbo Divino encarnado, morto e ressuscitado cabe, com propriedade, o qualificativo absoluto. Por isso, o Verbo Divino, sendo a teofania completa de Deus aos homens, é a Verdade que excede a toda verdade. Porém, isso não desqualifica os esforços dogmáticos e sistemáticos da razão teológica, ao longo

* Doutorando da FAJE; Faculdade Batista de Minas Gerais

²²¹⁷ *A Doutrina da Encarnação na Teologia Cristã das Religiões* é uma disciplina do curso de Pós-graduação do curso de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009/II, ministrada pelo Dr. Manuel Hurtado.

²²¹⁸ HICK, John. *A Metáfora do Deus Encarnado*, Petrópolis: Vozes, Petrópolis, 2000.

²²¹⁹ PIERIS, A. KELANIYA-G. "Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (II)", *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 53, p. 2-32, 2001.

²²²⁰ KNITTER, Paul F. El Cristianismo como religión absoluta: perspectiva católica, *Relat*, 323.

_____. Hacia una Teología de la liberación de las religiones, *Relat*, 255.

_____. La Teología de las religiones en el pensamiento católico, *Relat*, 315.

²²²¹ DUPUIS, Jacques. Le pluralismo religieux dans le plan divin de salut, *Revue théologique de Louvain*, 29 (1998) 484-505.

_____. *Le dialogue interreligieux. Un défi et une chance*, Choisir 538 (2004) 14-19.

_____. *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, *Nouvelle Revue théologique*, n. 120, (1998) 544-563.

_____. *Le pluralismo religioso dans le plan divin de salut*, *Revue théologique de Louvain*, n. 29, (1998) 484-505.

_____. *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 529-546.

_____. Un Dio Padre di Gesù Cristo per la salvezza del mondo, *Rivista di Scienze Religiose*, n.13, (1999) 31-47.

²²²² GEFFRÉ, C. La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, *Angelicum*, n. 74 (1997) 171-191.

_____. Pour un christianisme mondial, *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 53-75.

_____. Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne, *Revue théologique de Louvain*, n. 31, (2000), 3-32.

_____. La teología de las religiones no-cristianas veinte años después Del Vaticano II, *Revista IslamoChristiana*, n. 11, p. 115-133, 1985.

dos séculos, na busca da compreensão da Verdade auto-comunicativa na história, ao contrário, é o reconhecimento honesto de seus limites epistemológicos em todos os níveis de conhecimento e, por conseguinte, também na teologia. Esse voltar-se sobre si da razão teológica lhe permitiu acessar a um lugar mais elevado: o monte da humildade. Desta posição privilegiada, pode ver a glória infinita da Verdade e, por isso, agora sabe que esta não se esgota e nem se esconde nas proposições fixas das declarações dogmáticas, mas acontece na relação Deus/homem a ser continuamente celebrada no coração da história. Este é nosso lugar teológico.

É deste lugar novo, que pensaremos a doutrina da encarnação entendendo que estes novos caminhos teológicos podem se constituir, por parte do cristianismo, numa significativa plataforma de diálogo inter-religioso porque hoje, por causa da globalização, as grandes religiões se encontram muito próximas. Essa proximidade não deve ser a oportunidade para hostilidades mútuas pela confrontação de seus absolutos, mas a prática de um mútuo acolhimento e aí, quem sabe, se descubram parceiras da humanização do cosmos no horizonte de um único Mistério. Esta é a sua relevância.

1. ESTADO DA ARTE: A TERMINOLOGIA BÁSICA, A TIPOLOGIA E AS TESES TEOLÓGICAS FUNDAMENTAIS DA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES HOJE

1.1 Terminologia básica

Os teólogos que serão estudados situam-se no quadro da Teologia Cristã das Religiões (TdR) e, especificamente, na doutrina da encarnação. Mas, como esta não tem um espectro uniforme na teologia deles, parece-nos absolutamente necessário situá-los primeiro na tipologia convencional da TdR para, em seguida, expor as suas posições teológicas fundamentais no que concerne à encarnação. Ao fazer isso, corre-se o risco de cair-se no reducionismo, mas, se estamos precavidos dessa possibilidade, pode-se evitá-la e assim esta síntese geral se torna útil.

Há, no quadro teórico da TdR uma terminologia básica e uma tipologia fundamental que, se aclaradas antecipadamente, ajudarão na compreensão global do artigo. Na terminologia, interessa-nos seis termos. Os três primeiros situam-se na eclesiologia e os três últimos, na cristologia. O primeiro é o *exclusivismo* cujo sentido é de que só há salvação naquela manifestação religiosa específica e em nenhuma outra. Já o *inclusivismo*, em sentido restrito, quer dizer que as outras religiões são toleráveis, mas a religião inclusiva inclui, abarca as demais. O termo *pluralismo*, na sua extensão máxima, quer dizer que as outras religiões, à semelhança do cristianismo, também são instâncias de salvação. Nesse caso, Jesus Cristo não é constitutivo para a salvação em geral, mas permanece normativo para a fé cristã. Definidos os três termos eclesiológicos, nos deslocamos para a cristologia. O primeiro é a *unicidade*, que se refere a Jesus Cristo como o único mediador entre Deus e os homens; o segundo é *normativo* indica que Jesus Cristo é norma de salvação para os cristãos, mas podendo ser ou não para os fiéis de outras religiões. Já a palavra *constitutivo* significa que a salvação, onde quer que ocorra, só se dá através de Jesus Cristo.

1.2 Tipologia fundamental

No âmbito da tipologia interessa-nos o paradigma exclusivista, o inclusivista, o pluralista e a nova tendência sustentada por Roger Haight.

O *paradigma exclusivista* faz parte da maioria das denominações protestantes brasileiras hoje e orientou a posição teológica Católica Romana, de modo oficial, até 1965. O adágio “*extra ecclesiam nulla salus*” que significava que não havia salvação fora da Igreja Católica, soa semelhante para alguns segmentos evangélicos hodiernos porque afirmam que somente nas suas ‘igrejas’ há salvação. Se no Catolicismo o paradigma exclusivista ocorreu gradativamente (do século IV, com Cipriano, e aprofundou-se no século XVI com Belarmino), no protestantismo, pela negação da religião como sistema, por Karl Barth. Para ele, na medida em que toda a religião é

um esforço de compreensão de Deus de baixo para cima, manifesta um desejo secreto de apropriação do sagrado. Em contraposição a isso, Barth afirma que a fé e a salvação são dons gratuitos do Totalmente Outro. Mas, como a gratuidade da fé perpassa o cristianismo como mediação, este, por consequência, se torna a única forma efetiva de salvação. Temos aí o exclusivismo protestante de feição barthiana. Portanto, o exclusivismo, seja católico ou protestante, afirma que a salvação só ocorre pela confissão de fé em Jesus Cristo e a pertença à igreja.

O *paradigma inclusivista fechado*, se comparado com o exclusivista, atribui mais valor às religiões, porém, nega-lhes autonomia salvífica porque os teólogos dessa tendência defendem a unicidade e universalidade de Jesus Cristo. Este paradigma teológico subdivide-se em três teorias. A primeira é a “*teoria do cumprimento*”. No Catolicismo, quem a acolhe são J. Danielou, H. de Lubac e Hans Urs Balthasar, dentre outros. Para esta teoria, as outras religiões têm valores morais importantes que aparecem na vida de seus fiéis, porém, não salvam. Por isso, são uma “*preparatio evangélica*” e só encontram o seu acabamento no cristianismo. Tomando a tese barthiana de teologia ascendente e descendente, J. Danielou diz: “as religiões naturais- e o que nelas é válido- atestam o movimento do homem para Deus; o cristianismo é o movimento de Deus para o homem que, em Jesus Cristo, vem apanhá-lo, para conduzi-lo a Ele.”²²²³ A segunda teoria do paradigma inclusivista é a da *teoria da sobrenaturalidade das outras religiões*. Karl Rahner é o ícone dessa posição. Nela, Rahner, contrapõe-se à teoria do acabamento reconhecendo a dimensão sobrenatural das outras religiões. Com isso, ultrapassa a positividade ética da teoria do acabamento porque os ritos das religiões são reconhecidos como mediadores de salvação. Porém, mesmo indo além da teoria do acabamento, Rahner não abre mão da constutividade salvífica de Jesus Cristo. De algum modo, é o evento Jesus Cristo quem opera a salvação nas outras religiões. Nessa mesma linha, H. R. Schlette afirma que “as religiões são caminhos ordinários de salvação [...]”, mas “[...] a Igreja é o caminho extraordinário da salvação.”²²²⁴ A teoria da sobrenaturalidade das outras religiões é defendida no protestantismo por P. Tillich. Para ele “as experiências reveladoras são universalmente humanas. Não há como conceber a idéia de uma humanidade abandonada por Deus ou de uma história carente da presença do Espírito.” Com a tese teológica da revelação universal, Tillich vê a dimensão mística sob o véu das religiões e esta percepção teológica prévia é absolutamente necessária para o diálogo inter-religioso:

Na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-se a uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana.²²²⁵

A *terceira teoria do paradigma inclusivista* é o *inclusivismo aberto ou pluralismo inclusivo*. Essa teoria encontra-se entre o inclusivismo fechado e o pluralismo aberto ou teocêntrico. Esta teoria assenta-se sobre dois pressupostos. O primeiro é o pluralismo de princípio, que afirma que as religiões fazem parte de um desígnio misterioso de Deus. O segundo é a unicidade de Jesus Cristo, que é enriquecida pela compreensão dinâmica e aberta do processo das auto-manifestações de Deus e de seu Espírito na história. Essa posição é defendida por teólogos como Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Andrés Torres Queiruga, Joseph A. DiNoia, John B. Cobb, David Tracy e Michael von Bruck (dentre os

²²²³ GEFFRÉ, G. La teologia de las religiones no-cristianas veinte años despues Del Vaticano II, *Revista IslamoChristiana*, n. 11, 1985, p. 8.

²²²⁴ GEFFRÉ, G. La teologia de las religiones no-cristianas veinte años despues Del Vaticano II, *Revista IslamoChristiana*, n. 11, 1985, p. 10.

²²²⁵ GEFFRÉ, G. La teologia de las religiones no-cristianas veinte años despues Del Vaticano II, *Revista IslamoChristiana*, n. 11, 1985, p. 12.

européus e americanos)²²²⁶; Michael Amaladoss, Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris e Felix Wilfred (dentre os indianos)²²²⁷.

O *paradigma pluralista* rompe com a constutividade salvífica de Jesus Cristo, comum aos paradigmas exclusivista e inclusivista, e, por isso, afirma que as outras religiões têm autonomia salvífica autêntica e legítima. Os ícones desse paradigma são John Hick e Paul F. Knitter. Eles, em linhas gerais, afirmam que as religiões são caminhos diferentes de resposta ao Real, que é a realidade última fundamental. Por isso, através delas esse fundamento é desvelado mais apropriadamente do que por uma só.

A *nova tendência teológica* na TdR é defendido pelo sacerdote jesuíta norte-americano Roger Haight. Poderia ser chamado de inclusivismo aberto porque afirma que Jesus Cristo é normativo para a salvação, mas não é constitutivo. Isso significa que a salvação operada por Jesus é cabal, mas isso não impede a salvação de Deus em outras mediações religiosas. Em suas palavras: Reconhece a salvação em Jesus Cristo e a dinâmica reveladora de Deus alhures [...] Jesus proporciona uma norma ou medida representativa da verdade religiosa e da salvação de Deus para toda a humanidade, embora não cause a ação de Deus em prol da salvação que se desenrola fora da esfera cristã.²²²⁸

A motivação teológica de Haight parece vir do reconhecimento de que o inclusivismo, influenciado pela longa história exclusivista cristocêntrica, não avança suficientemente os limites do diálogo inter-religioso e, por isso, nega a diferença qualitativa da manifestação de Deus nas religiões. Diante disso, Haight estendeu os marcos da TdR evocando o pluralismo de princípio de Claude Geffré, mas indo, até certo ponto, além dele porque preserva a normatividade salvífica de Jesus, mas rompe com a sua constutividade. Essa perspectiva teológica leva-o a admitir, à semelhança do pluralismo aberto, a normatividade de outras religiões e a reconhecer que o mistério último é melhor compreendido na pluralidade das religiões. Por isso, afirma que Nem Jesus nem o Cristianismo medeiam uma pessoa plena de Deus. Sem um senso do mistério transcendente de Deus, sem o saudável senso agnóstico daquilo que de fato não conhecemos acerca de Deus, não se esperará conhecer mais a respeito dele a partir do que é transmitido a nós, seres humanos, por meio de outras religiões.²²²⁹

Essa tipologia nos permite classificar criteriosamente a J. Hick e P. Knitter como pluralistas abertos e a A. Pieris²²³⁰, J. Dupuis e C. Geffré como inclusivistas abertos. De pronto, sabemos o que distingue os seus posicionamentos teológicos é a suspensão da constutividade salvífica de Jesus para os dois primeiros e a sua afirmação para os três últimos. Concluída a breve retomada da situação atual da TdR e localizado o lugar teológico dos teólogos *sub examine* passamos ao estudo de suas contribuições teológicas.

2. RETOMADA DAS GRANDES LINHAS TEOLÓGICAS DA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES E UMA BREVE FORMULAÇÃO SISTEMÁTICA

Nesta seção investigaremos: em J. Hick: a questão cristológica niceno-calcedônica; em A. Pieris: a palavra de Deus como *dabbar*, em P. Knitter: as transformações da razão teológica no

²²²⁶ Cf. AEBISCHER-CRETTOL, Monique. *Vers uns oecuménisme interreligieux: jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 2001 (sobretudo pp. 317-629).

²²²⁷ Cf. PIERIS, A. *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia*. Navarra: Verbo Divino, 2001. Cf. GISPERT-SAUCH, George. La teologia indiana dopo il Vaticano II. *Rassegna di Teologia*, v. 42, n. 1, 2001, p. 24.

²²²⁸ Cf. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19502 Acessado em 12/11/2009.

²²²⁹ A tendência teológica de Roger Haight parece aproximá-lo do pluralismo aberto. Talvez, por isso, tenha sido notificado e depois impedido de lecionar pela Congregação para a Doutrina da Fé. Cf. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19502 Acessado em 12/11/2009.

²²³⁰ De fato há dúvidas quanto a posição de Aloysius Pieris, mas, em função do texto *sub examine* parece justo compreendê-lo como inclusivista aberto.

Catolicismo; em J. Dupuis: a ação do Verbo de Deus e a eficácia do evento Jesus Cristo; em C. Geffré: a verdade e o paradoxo cristológico. Pretendemos ao final fazer uma breve formulação sistemática de suas teologias para termos uma visão global de seu sistema teológico e do lugar que este reserva à doutrina da encarnação.²²³¹

2.1 John Hick: da cristologia ortodoxa a metáfora do Deus encarnado

O que, segundo o teólogo anglicano J. Hick, levanta a discussão sobre a encarnação é que, contrariamente ao ensino clássico das igrejas que afirma que Jesus de Nazaré reconhecia a si mesmo como Deus, as pesquisas bíblicas hodiernas mostram que ele nunca disse isso, mas que trata-se de uma construção gradual das igrejas primitivas que culminou no dogma cristológico niceno-calcedônico. Diante disso, J. Hick se pergunta então pela validade indiscutível desse dogma já que, segundo ele, Jesus nunca disse que era Deus. Na verdade, as pesquisas bíblicas atuais mostram que ele se compreendeu como profeta no horizonte da escatologia da restauração judaica. Porém, na medida em que esta não se cumpriu, ele “ [...] foi transformado no contexto cristão, no Deus Filho que desceu dos céus a fim de viver uma vida humana e salvar-nos por meio de sua morte reparadora.”²²³² Porém, essa ampliação eclesial da figura histórica de Jesus, que o elevou a uma posição superior a qualquer outro ser humano, é, hoje, duramente criticada no diálogo com as grandes religiões mundiais devido ao tom de superioridade que carrega.

Há hoje, segundo J. Hick, três razões substanciais para se revisitar a cristologia clássica. A primeira é consciência de que todas as formulações humanas em todos os âmbitos da sua existência, mesmo que reivindicuem para si a condição de verdade absoluta, é histórica. Esta é a contribuição da filosofia crítica. A segunda é o domínio da natureza conduzido pela razão científico-técnica que abalou a hegemonia da teologia clássica como a ciência primeira. A terceira é evolução do dogma *extra ecclesiam nulla salus* na Igreja Católica Romana, que mostra a transformação no tempo da razão teológica católica romana.

Diante dessas evidências inabaláveis da evolução hermenêutica do espírito humano, conclui J. Hick, é possível e absolutamente necessário repensar o dogma cristológico niceno-calcedônico a fim de libertar a razão teológica desse excesso de sentido que a cristologia cristã colocou sobre Jesus. Para isso, é preciso entender que quando a Tradição cristã, ao princípio, disse que Jesus era o Verbo Divino tratava-se de uma metáfora, mas, inadvertidamente, esta, nos concílios já mencionados, foi elevada à condição metafísica e Jesus passou a ser a segunda pessoa da Trindade.

Então, a tarefa prioritária da cristologia hoje é enxugar o dogma cristológico niceno-calcedônico desse excesso de sentido. J. Hick começa essa empreitada teológica definindo a extensão e a natureza de uma cristologia encarnacional cristã e depois sublinhando aquelas partes que, segundo ele, correspondem ao excesso que lhe foi imposto. Assim, uma teologia cristã ortodoxa da encarnação tem seis pontos fundamentais que se completam mutuamente formando uma única teologia da encarnação. O primeiro afirma o envolvimento de Deus na história. O segundo diz que na vida de Jesus, Deus foi acolhido de uma forma especial. O terceiro sentido é que Jesus tem uma existência anterior àquela de sua encarnação; o quarto sustenta a superioridade qualitativa (Jesus é Deus-homem) do cristianismo em relação às demais religiões. O quinto, que Jesus é revelação máxima de Deus e que ninguém jamais chegou ou chegará à sua estatura já que, enquanto ser humano, só ele foi, realmente, Deus encarnado. O sexto define Jesus como Deus e homem sem mistura e sem separação.

O enxugamento do dogma cristológico niceno-calcedônico começaria, segundo J. Hick, nos quatro últimos sentidos, mas com concentração máxima no sexto. Isto significa que J. Hick aceita os dois primeiros sentidos cristológicos afirmados na Tradição cristã, mas acha que os demais

²²³¹ Esse sistema teológico será a base de nossa discussão com os teólogos na segunda seção.

²²³² HICK, John. *A Metáfora do Deus Encarnado*, Petrópolis: Vozes, Petrópolis, 2000. p. 17.

atrapalham as relações inter-religiosas e negam às demais pessoas o acolhimento de Deus no mesmo nível em que Jesus o acolheu. Esta tarefa, ao final, colocaria o cristianismo como uma religião a mais dentre outras, ele seria então “[...] um caminho espiritual autêntico entre outros.”²²³³

Mesmo que o pensamento de J. Hick esteja dramaticamente reduzido, pode-se afirmar que temos aí uma síntese aceitável de sua reflexão. Se essa assertiva é válida, nos perguntamos se há em J. Hick contribuições incontestáveis à razão teológica para que esta se compreenda melhor como lugar privilegiado de dar razões à fé e de ser concomitantemente o lugar da manifestação do sagrado. Assim, as suas contribuições podem ser alencadas como seguem: a tese de que Jesus não disse que era Deus parece irrefutável; a tese de que Jesus foi oficialmente reconhecido na Tradição cristã como Deus-homem primeiro no concílio de Nicéia e depois no de Calcedônia é incontestável; a tese de que hoje o dogma encarnacional niceno-calcedônico é um embaraço para a Teologia das Religiões é irremovível; a tese de que, em razão das contribuições da filosofia crítica, da razão científico-técnica e da evolução da razão teológica as pessoas estão hoje muito mais conscientes das possibilidades e dos limites da razão humana em todos os campos do saber também é irrefutável.

O senão a J. Hick parece está no uso do método genético e das generalizações que ele faz a partir dele. Em poucas palavras: (1) o reconhecimento atual das pesquisas bíblicas de que Jesus não disse explicitamente que era Deus não anula imediatamente essa possibilidade porque nesse caso, as testemunhas oculares da vida de Jesus se orientaram não só pelas suas palavras, já que muitos já haviam dito que eram o Messias, mas se concentraram especificamente na vida dEle e nos sinais. Foram esses fatos concretos que os impactaram e, por isso, viraram palavras humanas e foram guardadas na tradição oral e nas *logias* de Jesus. Mais tarde, essa tradição serviu de fonte para os quatro Evangelhos. Assim, nada impede que se diga que o testemunho dos apóstolos e da tradição posterior seja exagerado, mas a melhor opção para um juízo justo parece ser o reconhecimento de que esta forma de registrar um fato é universalmente aceita como um meio adequado e fidedigno de se transmitir um acontecimento. Mas, é bom que J. Hick nos recorde que Jesus jamais disse que era Deus porque esta advertência sinaliza para o perigo dos dois monofismos: aquele que enfatiza a divindade em detrimento da humanidade e o que sobrepõe a humanidade à divindade. A advertência de J. Hick é de que uma concentração desequilibrada na *physis* divina de Jesus faria dele um humano fora da medida de qualquer outro e, por isso, um fantasma. (2) O fato das pesquisas históricas mostrarem, que há uma forte relação entre as forças político-ideológicas subjacentes aos concílios niceno-calcedônico e a afirmação dogmática de uma teologia da encarnação “unificada” no Ocidente e no Oriente não quer dizer, necessariamente, que as conclusões dos concílios sejam uma imposição daquela lógica. Apenas mostra que a fé não ocorre à margem da história, mas que é um de seus componentes fundamentais. Por isso, na dinâmica da vida, influencia e é influenciada simultaneamente. Uma aplicação mais criteriosa do método genético parece mostrar que as tradições cristológicas do Novo Testamento testificam que os concílios niceno-calcedônico deram, mesmo sob as pressões naturais dessas ocasiões, um sentido explícito a um tema que já, há muito tempo, estava implícito no *depositum fidei*. Porém, há de se louvar a advertência de J. Hick para que não se tome os dogmas conciliares como ponto final, na verdade eles são realmente ponto de partida. (3) Reconhece-se que a partir do Concílio Vaticano II nasceu no Catolicismo um novo paradigma teológico para a Teologia das Religiões. Isto implicou de imediato em um deslocamento da afirmação dogmática *extra ecclesiam nulla salus* para *sine ecclesiam nulla salus*. Isto teve conseqüências sobre a doutrina católica da encarnação porque passou de um exclusivismo para um inclusivismo fechado. Esse tênue movimento da razão teológica mostra que nesse ponto, a doutrina do Deus-homem de Nicéia e Calcedônia não precisa ser exclusivista de antemão. Um olhar mais acurado pode até inverter a percepção. Nesse caso, a afirmação do Deus-homem é na verdade desinstalação de todos os

²²³³ *Op.cit.* p. 27.

absolutos. Porém, J. Hick nos ajuda a lembrar que a busca pela fraternidade universal é a missão primeira do cristianismo. Por isso, Jesus Cristo deve ser lugar do encontro planetário das diferenças e não a sua anulação. (4) O mundo tem passado por mudanças radicais. Se nos concentramos na epistemologia e na teoria do conhecimento, há de se ressaltar o empenho, a força e a criatividade do espírito humano. Este parece não se contentar com nada mais nada menos do que a sua vocação ontológica à liberdade. Mesmo que o espírito humano dependa da cultura no seu vir-a-ser, sempre a ela voltará porque não foi vocacionado à escravidão, mas como disse Heidegger, “é o pastor do ser”. Assim, a consciência da limitação do saber relativo às diversas epistemologias do espírito humano, antes de ser um problema para a teologia encarnacional é a condição de possibilidade para a sua melhor compreensão.

2.2 Paul F. Knitter: as religiões sob o signo do sagrado

Para o teólogo católico P. Knitter, o impulso teológico que move a consciência teológica do cristocentrismo ao teocentrismo vem do Concílio Vaticano II e da teologia que lhe serviu de apoio. Vaticano II se distanciou do eclesiocentrismo porque reconheceu que a graça e a presença salvadoras de Jesus Cristo atuam para além da Igreja Católica. Vista por esse ângulo, a nova hermenêutica do Vaticano II pôs uma nova base para o diálogo religioso. No seio do próprio cristianismo significou que o Protestantismo e a Igreja Ortodoxa Oriental foram reconhecidos como vias autênticas da fé cristã e as grandes religiões mundiais passaram a ser vistas como lugar de salvação pela presença misteriosa de Jesus Cristo. Com se vê, o resultado positivo do uso desta nova hermenêutica por alguns teólogos católicos foi, em parte, a superação do absolutismo eclesiocêntrico Católico Romano.

O ultrapassamento do eclesiocentrismo abriu as portas ao diálogo ecumênico em sentido lato. Porém, na medida em que este acontecia, uma questão ainda mais contundente ocorreu: “o amplo diálogo ecumênico que tem lugar atualmente com outras religiões obrigou tanto os teólogos quanto os cristãos em geral a reconhecer que não é somente o conceito tradicional de Igreja, mas a forma de entender a Jesus Cristo o que está bloqueando o diálogo.” O cristocentrismo, ou seja, a normatividade e a constutividade de Jesus Cristo para a salvação, leva de novo, na perspectiva católica, ao absolutismo do cristianismo em relação às outras religiões mundiais. Se antes, o absolutismo era sobretudo eclesiocêntrico, agora é cristocêntrico. O resultado disso é a desqualificação das outras religiões, porém “[...] estas se negam terminantemente a ser desqualificadas.” O desdobramento social desse fechamento mútuo é, entre outras coisas, a violência e desumanização do mundo. Diante disso, muitos teólogos católicos estão abandonando a tese rahneriana do “cristãos anônimos” e chegando à fase na qual “[...] põem em juízo a base cristológica das afirmações universalistas do cristianismo.”

Isto levou os teólogos outra vez à Sagrada Escritura e à tradição com a seguinte pergunta orientadora: “[...] o que significa realmente a encarnação e a soberania de Jesus?” Especificando mais o problema, Knitter se questiona “[...] se o caráter absoluto, exclusivo ou inclusivo, do cristianismo é um elemento necessário da doutrina da encarnação e das afirmações cristãs tradicionais.” A resposta está na Sagrada Escritura, nos concílios e nos seus desdobramentos ortopráticos. Este novo *ad fontes*, que se caracteriza pelo exame da linguagem cristológica da Sagrada Escritura e dos primeiros concílios, sugere que “[...] os adjetivos absolutistas que indubitavelmente formam parte da linguagem teológica tradicional não pertencem necessariamente ao conteúdo fundamental do que se afirma, mas são meios necessários, histórica e culturalmente condicionados, para formular a afirmação fundamental.” Um ponto crucial desse retorno às fontes é o desvelamento hermenêutico de que os temores da comunidade frente às “religiões sincretistas da época, a sua ‘consciência de classe’, era natural e necessário que a Igreja reforçasse a sua proclamação com qualificativos como ‘um’, ‘único’, ‘final’, ‘nenhum outro nome’, ‘unigênito’. Hoje, contudo, pede que tais qualificativos não sejam naturais e necessários para proclamar em todo o seu alcance o que Deus realizou em Jesus de Nazaré.”

Outros teólogos católicos (R. Panikkar, Aloysius Pieris, Hans Küng, José Maria Vigil), na trilha do Concílio Vaticano II, se movem do cristocentrismo ao teocentrismo. Para isso, exploram a cristologia do *Logos* afirmando que o Cristo é o princípio cósmico-teândrico, a presença universal e salvadora de Deus, por conseguinte, “[...] a totalidade do Cristo não é Jesus nem pode está contida e limitada nele.” Qual o resultado da aceitação e da implementação dessa tese? Segundo Knitter, aceitar que o Cristo é maior do que Jesus permitiria ao cristianismo recuperar o teocentrismo subjacente à proclamação original do Reino de Deus na primitiva tradição cristã: “você são de Cristo e Cristo é de Deus.” (1 Cor 3,23) ademais, diz ele, talvez com um pouco de excesso, “[...] que em nenhuma passagem do Novo Testamento se identifica simplesmente Jesus com Deus.”

Para Knitter, o retorno ao teocentrismo cristão não desvaloriza a Jesus, o Cristo, ao contrário, exige um compromisso ainda mais radical com a singularidade de Jesus. Ora, isso é assim porque mesmo que Deus nunca possa circunscrever-se em uma forma finita e particular, ao mesmo tempo ele só pode ser encontrado em uma forma particular. No cristianismo, Deus se revelou em Jesus de Nazaré, o universal-concreto. Knitter afirma que “é precisamente a natureza dessa experiência reveladora que possui uma dimensão absoluta.” O absoluto cristão revelado em Jesus o Cristo exige compromisso total, mas não exclui a possibilidade de outros absolutos. Por isso, Jesus o Cristo não necessita ser posto numa posição única ou normativa com respeito a outras grandes figuras da história e a outros caminhos de salvação porque “a entrega total ao próprio Revelador concreto não exclui uma abertura total ao Deus universal em outros Reveladores particulares. “Essa atitude é a *conditio sine qua non* de uma religiosidade autêntica e de um diálogo religioso genuíno”, ou seja, um pluralismo unitivo das religiões. Esse pluralismo unitivo, segundo Knitter, implica, para os cristãos, em uma re-significação da verdade, ou seja, da concepção clássica à nova noção de verdade. Isso porque a consciência ocidental tende a identificar a verdade como exclusão daquilo que ali não se encaixa. Isso ocorre porque a verdade dá segurança às pessoas. Porém [...] em um mundo caracterizado pelo pluralismo religioso e pela consciência histórica, a verdade ocorre dentro de coordenadas espaço-temporal e, por isso mesmo, não é absoluta. Este novo contexto, leva o espírito humano a abandonar a zona de conforto de verdades absolutas e a assumir um novo paradigma: a construção da verdade na face do outro à luz do infinito. Nesse caso, “uma religião verdadeira já não estará fundada na posição absolutamente certa, final e imutável da verdade divina, mas em uma experiência autêntica do divino que nos oferece o lugar seguro no qual nos firmamos e desde aí empreendemos a viagem assustadora e fascinante, junto com as demais religiões, devido à plenitude inesgotável da verdade divina.” Trata-se então de um absoluto relacional e não mais de caráter exclusivo ou inclusivo. Este absoluto se caracterizará pela “[...] capacidade não para excluir ou incluir outros absolutos, mas em relacionar-se com eles, ou seja, para ensinar algo e ser ensinado por eles, para incluí-los e ser incluídos por ele.” Trata-se então do pluralismo unitivo das religiões, ou seja, cada religião preserva a sua alteridade, mas se percebem como lugar comum da manifestação do sagrado. Nesse clima da paz e de respeito mútuo, elas poderão avançar mais no mistério de Deus que “está sempre presente, como o inominável e o indefinível, como algo do qual não podemos dispor.” (K. Rahner) Para Knitter, este é o caminho do ecumenismo verdadeiramente católico.

O paradigma pluralista unitivo das religiões de P. Knitter, pensado à luz da encarnação de Jesus Cristo, exige que levemos em conta a razão de sua proposta, o seu método teológico e a consistência de sua teologia cristã das religiões. A proposta de Knitter é a de que, seguindo as evoluções caracterizadas pela passagem do eclesiocentrismo ao cristocentrismo e daí ao teocentrismo, o catolicismo precisa completar a sua evolução auto-compreensiva como religião recuperando o equilíbrio da cristologia que hoje, segundo ele, tende para a divindade de Jesus em prejuízo da sua humanidade. Porém, essa revisitação crítica, em razão da descoberta da historicidade da consciência humana e da afirmação de um único absoluto (o próprio Deus trinitário), não implica em romper com as etapas anteriores da Tradição e sim completá-la. Isso

leva, necessariamente, a uma reformulação na teologia de missões. Nem o conversionismo, próprio do eclesiocentrismo, nem a tematização, próprio do cristocentrismo. É o testemunho que caracteriza as missões na virada copernicana da teologia. O método teológico de Knitter, nos textos *sub examine*, parece misto porque é (1) diacrônico, na medida em que faz um apanhado histórico do fechamento e da abertura da razão teológica católica, (2) é sincrônico, porque enfatiza a situação concreta da Igreja no horizonte da mundialização contemporânea e, por último, (3) é genético porque busca a inspiração para as categorias fundamentais de seu pensamento nas Sagradas Escrituras, mas evita o anacronismo que é muito comum nas leituras pouco críticas da Bíblia. Se pensamos a teologia de Knitter confrontando-a com o paradigma clássico inclusivista, então ela estaria sujeita aos mesmos vetos que muitos teólogos católicos têm recebido da Congregação para a Doutrina da Fé. Porém, uma discussão autenticamente dialogal não se limita ao confronto de paradigmas porque semelhantes embates tendem a ser muito mais vicerais do que noéticos já que, mesmo sob a capa de certo controle emocional, está presente a dificuldade de sair de seu esquema mental-afetivo de compreensão. Por isso, para além do confronto de paradigmas, se vê em Knitter a saudável contribuição de que Deus dispõe de um excesso tal que nenhuma absolutização proposicional, por mais importante que seja, pode abarcar.

2.3 Aloysius Pieris: a cristologia da salvação na história como resposta asiática à cristologia ascendente/descendente da teologia clássica

A. Pieris, à semelhança de J. Hick, nos coloca mais uma vez diante do dogma cristológico niceno-calcedônico, porém, enquanto Hick faz uma leitura de natureza tipicamente teórica, que só em um segundo momento desemboca na prática, Pieris trabalha, a nosso juízo, na dimensão teórico-prática afirmando-as como uma única realidade. Esta proposta cristológica, até certo ponto, não é bem vista pelos defensores da teologia clássica porque enquanto esta afirma a singularidade de Jesus Cristo como fórmula dogmática, aquela afirma a sua singularidade como amor dinâmico. Diante disso, parece absolutamente necessário focarmos a cristologia horizontal de Pieris à luz da cristologia niceno-calcedônica para vermos até que ponto são excludentes, em que se aproximam e qual a contribuição da cristologia da salvação na história à TdR.

A cristologia da salvação na história pode ser definida como trinitária porque se move no horizonte do amor de Deus Pai, na energia criadora do Espírito que guia a releitura da Escritura em cada geração e na Palavra de Deus, Jesus Cristo, como aliança de Deus com os pobres. Feita esta conceituação, será proveitoso para o nosso intento matizar a cristologia da salvação na história destacando o seu conteúdo e a sua estrutura.

Na construção da cristologia da salvação na história, Pieris esbarrou na formulação clássica da cristologia. O problema era como ultrapassar a concepção logocêntrica e metafísica da formulação dogmática da cristologia niceno-calcedônica e mesmo assim conservar-se na ortodoxia cristã. Para isso, usou um método misto que, a nosso juízo, incluiu o literário, o diacrônico e o genético. Mostrou então que a fixidez do dogma que hoje se vê nas tradições cristãs não decorre da Sagrada Escritura, mas de um enrijecimento gradual de seu sentido na medida em que a tradição judaico-cristã foi influenciada pela tradição filosófica grega e pelo espírito jurista da política imperial romana. A convicção de que *veritas est adequatio rei et intellectus* fez com que, ao longo do tempo, a experiência da fé em Deus desse lugar ao assentimento intelectual das verdades formuladas dogmaticamente.

Era preciso, portanto, desembaraçar a razão teológica de seu encantamento metafísico. Newman foi um dos primeiros teólogos a reconhecer a historicidade dos dogmas e, por conseqüência, o seu condicionamento cultural e a sua relatividade epistemológica. Nessa trilha, Pieris recorre ao sentido evocativo do sutra indiano, em contraposição ao sentido indicativo do dogma, para inspirar a razão teológica junto ao dogma. Assim, a cristologia da salvação na história tem como princípio hermenêutico fundamental o Cristo como aquele que a Sagrada Escritura evoca. Com essa afirmação supera-se a compreensão da Sagrada Escritura como *logos* da teoria epistemológica aristotélica que dominou a teologia clássica e mesmo a teologia liberal

por muitos séculos. A evocação do Cristo como fundamento evocativo da cristologia da salvação na história de Pieris leva ao desdobramento na história concreta das pessoas, especialmente dos pobres. Trata-se da afirmação teológica da palavra ativa e transformadora no mundo: *dabbar*. Isso faz com que a cristologia desemboque na soteriologia e que tenhamos consciência de que uma não existe independentemente da outra. Portanto, Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, evocação e realidade concreta na história. Nisso reside a ortodoxia fundamental da cristologia. Nessa nova compreensão, a ação intelectual não vem exclusivamente da inteligência, *fides quarens intellectum*, mas da *fides sperans salutem*, a fé que espera a libertação. Esta é tanto pessoal como histórica, por isso, está sempre na dinâmica do sopro do Espírito. Nesse novo contexto teológico, os que operam a salvação são os *sperantes salutem* porque em lugar de buscar uma apropriação conceitual da verdade salvífica, esperam e operam a salvação.

Posto o fundamento da cristologia da salvação na história de Pieris, convém seguir até a sua noção de *lectio divina*, que é o lugar hermenêutico de sua cristologia. Esta assenta-se sobre três bases: (1) ler a Sagrada Escritura no Espírito. Isto significa levar em conta a sua natureza literária, distinguir as formas culturais do conteúdo de sua mensagem, levar em conta a sua dinâmica interna, ter a Jesus Cristo como a sua chave hermenêutica e reconhecer o Espírito como a energia criadora e o princípio eterno que guia na sua releitura. (2) Jesus Cristo é o pacto de Deus com os pobres e (3) Jesus Cristo está a caminho na história de seu ser-Cristo total porque Ele “não é sem nós”.

Quais as contribuições da cristologia da salvação na história de Pieris para a razão teológica hoje no contexto da Teologia das Religiões? Pode-se falar ao menos de cinco contribuições: (1) Na trilha de Vaticano II, a recuperação de Jesus Cristo como fundamento evocativo das Sagradas Escrituras não destitui os dogmas da Tradição de suas funções diretivas, mas diminui a influência da concepção metafísica da cristologia clássica sobre a razão teológica. Ao mesmo tempo, retoma o sentido bíblico da cristologia do Novo Testamento que é a verdade encarnada na história. Se esta hermenêutica for levada para a TdR, o diálogo partirá do coração da história (a vida em todas as suas múltiplas expressões) e não de formulações dogmáticas rígidas. (2) A afirmação da unidade entre a cristologia e soteriologia, a partir da teologia do *dabbar* do Velho Testamento, recupera a ortodoxia fundamental da cristologia como vida divina que realiza a transformação da história. Esta teologia contraposta à TdR põe as duas diante de um horizonte teológico comum: o povo pobre. (3) A ação salvífica de Deus na história não ocorre sem a participação efetiva do povo pobre que, interpelado pelo Espírito, é afetado pelo poder avassalador da salvação e se constitui em sinal de libertação dos poderosos da Terra. Desse lugar comum, as grandes religiões do mundo podem se unir para a promoção da vida no nosso planeta. (4) A recuperação da consciência teológica de que é o Espírito Santo que tem a primazia sobre o espírito humano faz com que a afirmação de Barth “deixa Deus ser Deus” tenha, outra vez, pleno alcance. É a teologia do Espírito levado a cabo pelos homens e mulheres de boa vontade que quebra as barreiras entre os homens e as culturas. (5) A recuperação da cristologia como cruz, salvação e ressurreição nos ajuda a entender que há uma escatologia para o próprio Cristo na medida em que Ele, por sua exclusiva vontade e em um rasgo de amor infinito, não quis mais existir sem nós. Por isso, o “já e o ainda não” de Cullmann é, em certo sentido, tanto nosso quanto do Deus-Filho.

Parece justo, a partir dos textos *sub examine*, que se classifique o seu método como genético quando focalizamos o seu esforço de discutir com o logocentrismo da teologia clássica e de salvação na história, isto é, a libertação dos pobres, quando pensamos na positividade de sua teologia.

2.4 Jacques Dupuis: a ação do Verbo de Deus e a eficácia do evento Jesus Cristo

A TdR de Dupuis parte da constatação de que o inclusivismo e o pluralismo são insuficientes para pensar a relação entre as religiões hoje. Esta conscientização vem de teólogos na Ásia como Panikkar e Pieris que afirmam que a unicidade de Jesus Cristo é sem sentido no contexto oriental. Por isso, uma reflexão consistente da TdR, evitando tanto o absolutismo quanto o relativismo,

deve levar a sério a pluralidade religiosa apontando o seu lugar no plano divino da salvação. Para cumprir este objetivo, Dupuis propõe uma cristologia trinitária, isto é, “[...] uma cristologia que destaca as relações interpessoais entre Jesus e o Deus ao qual chama Pai, por um lado, e, por outro, entre ele e o Espírito que o enche e que, por sua vez, enviará”²²³⁴. Com essa proposta em mira, visa diminuir a amplitude hermenêutica do cristocentrismo mostrando que Jesus Cristo jamais pode ser considerado como um substituto do Pai porque este está para além dele. Por isso, diz que “[...] por mais universal que seja o significado do acontecimento Jesus Cristo, ao ser também histórico e particular, não esgota a ação salvadora do Verbo de Deus e de seu Espírito [...]”. Isto parece significar que o elo inquebrantável entre Jesus de Nazaré e o Cristo ressuscitado também deve ser levado em conta quando se pensa a relação dele com o Verbo Divino e com o Espírito. Quando essa relação é feita é possível ampliar o horizonte teológico inclusivista e ao mesmo tempo manter intacta a unidade do plano divino de salvação. Nas palavras de Dupuis: “[...] uma cristologia trinitária, deverá manter unidos e, ao mesmo tempo em tensão construtiva, o caráter central do acontecimento histórico de Jesus Cristo e a sua ação universal e a influência dinâmica das duas ‘mãos de Deus’ (Santo Irineu), que são o Verbo e o Espírito.”²²³⁵ Noutras palavras, o Verbo Divino converge para a unicidade de Jesus de Nazaré e deste para o Cristo da fé sem ruptura e nem separação. Isso significa que na teologia do Verbo Divino, da encarnação e da Ressurreição se abre uma nova noção de unicidade e universalidade de Jesus Cristo na medida em que ultrapassa o excesso hermenêutico do Cristocentrismo que pára no Jesus encarnado e desliga-o do Verbo Divino. Esta tese suscita a pergunta sobre a viabilidade da encarnação já que o Verbo Divino salva antes de sua encarnação. Realmente, à primeira vista, parece que não tem sentido. Mas, o sentido se desvela quando reconhecemos que a manifestação corpórea do Verbo Divino responde ao questionamento perturbador do Espírito humano de que Deus é uma projeção da mente humana e nesse sentido um “mito”; rompe com a tese anselmoniana de que a morte do Filho é exclusivamente vicária e revela a dimensão escatológica do plano divino da criação do homem no segundo Adão: Jesus Cristo; permite a queda de todos os absolutos criados pela mente humana e, por isso, torna os homens irmãos e capazes de dialogar; permite ao cristianismo perceber-se não como o absoluto, mas diante do Absoluto e ao seu serviço; responde pela questão perturbadora de que os milhões de pessoas que ao longo da história não puderam ser evangelizadas e morreram nessa condição, têm um caminho alternativo, mas unitário, de salvação. Por outro lado, isso não impede que o cristianismo continue a sua missão evangelizadora, ao contrário, lhe permite concentrar, em parceria com as grandes religiões mundiais, nos bolsões de injustiça do Planeta porque compreendeu, ao alargar o seu horizonte de compreensão do mistério da encarnação, que evangelizar não é apenas salvar uma alma para a eternidade, mas trazer a eternidade para a totalidade da existência humana na tensão escatológica e ininterrupta do “já e ainda não”.

Para explicitar o vínculo do Verbo Divino com Jesus de Nazaré, Dupuis recorre à teologia das quatro alianças de Santo Irineu, a adâmica (Gn 1, 26-31), a noética (Gn 9,9.12), a mosaica (Ex. 24) e a jesuânica. Faz isso para mostrar que, através das três primeiras alianças, Deus tem um compromisso com os povos que não foi abolido com o advento da nova aliança porque, como diz Paulo: “[...] os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento” (Rm 11,29). Nessa teologia da aliança, Dupuis assenta a tese de que pelas alianças adâmica e noética, Deus é o Deus de todos os povos, mesmo que lá tenha outros nomes. A contraposição a Dupuis advém da afirmação inclusivista de que a nova aliança anula as alianças precedentes. Parece que nesse caso pode-se dizer que sim e que não. A aliança jesuânica anula as anteriores se desconsidera o fato inequívoco de que dentro do próprio cristianismo primitivo a aliança mosaica, para os judeus cristãos, precedia à fé em Jesus Cristo (Atos 15 e Gl), mas se isso é levado em conta, não anula. O biblista

²²³⁴ DUPUIS, J. Le Verbe de Dieu, Jesús Christ et les religions du monde, *Nouvelle Revue Theologique*, n. 123, 2001, p. 529.

²²³⁵ *Op. cit.* p. 539.

Lohfink concorda com Dupuis nessa tese geral. As conseqüências disso para a TdR são: (1) a superação do inclusivismo fechado porque este anula as alianças registradas no Velho Testamento e (2) a superação do teocentrismo (esta tese precisa ser melhor matizada) quando propõe vias paralelas de salvação o que “[...] destruiria a unidade do plano divino para a salvação, cujo desenvolvimento compreende distintas etapas correlacionadas e complementares que culminam em Jesus Cristo.”²²³⁶ Por isso, pode-se dizer que o evangelho que Pedro pregava tinha o diferencial da lei mosaica, se comparado ao de Paulo. Isso ajuda a ver que “[...] as tradições religiosas, das quais os povos se nutrem, contêm ‘elementos de verdade e de graça’ (*Ad Gentes*, 9) através dos quais lhes chega a salvação.”²²³⁷ Porém, não é outra salvação senão que “[...] é o Deus revelado em Jesus Cristo o que, de forma imperceptível, penetra na vida do seres humanos.”²²³⁸ Como o afirma Dt 6, 4, Deus é um e é, ao mesmo tempo, o “Totalmente Outro” e o fundamento do ser.

Diante disso, ainda permanece o fato de que Jesus Cristo representa a palavra decisiva pela qual Deus fala à humanidade, porém isto não nega e nem anula as palavras proféticas em outras religiões, mas as supõe. Por isso, pode-se afirmar que “as tradições religiosas do mundo transmitem, pois, distintas percepções do Mistério de Deus. [...] São os ‘rostos’ incompletos do mistério divino que culminaram no ‘rosto humano de Deus.’”²²³⁹ Portanto, da unicidade e universalidade constitutivas de Jesus Cristo se fundamentam na identidade pessoal do Filho de Deus e é inseparável desta. Daí a afirmação de Dupuis de que “[...] um Cristo universal separado do Jesus particular não seria o Cristo da revelação cristã.”²²⁴⁰ Porém, na sua teologia trinitária, Dupuis afirma, dentro dos cânones da tradição cristã, que a ação de Deus sempre é trinitária porque o Deus que salva é Pai, Filho e Espírito Santo.

2.5 C. Geffré: a verdade e o paradoxo cristológico

Para Geffré, a verdade pensada à luz do Verbo encarnado é “singular e relativa” porque não é proposicional, mas é uma pessoa: Jesus Cristo. Isso faz com que ela seja relacional. A verdade cristã se insere na ordem do testemunho porque aparece na vida. Nesse caso, ele não é conceitual. É esta verdade não conceitual que deve presidir o diálogo inter-religioso porque, na medida em que não está fechada sobre si mesma, acolhe a alteridade do (a) outro (a). Afirmar a verdade como pessoa, Jesus Cristo, é ultrapassar a verdade entendida como a relação entre a coisa e o intelecto de Aristóteles. Contudo, isso não significa abrir mão da identidade no diálogo inter-religioso, porém, está presente no diálogo como horizonte de compreensão e abertura à Verdade. Na medida em que a verdade é pessoal, está aberta ao futuro humano como mistério de riqueza inesgotável. Isso não significa que não haja uma verdade construída pela razão teológica e pela tradição. Significa, isto sim, que quando a verdade da razão teológica é contraposta ao Verbo Divino, a suprema verdade revelada, se defronta com a sua limitação, por isso, não obstante o seu valor imperecível, é uma verdade parcial e a caminho cuja singularidade é traduzir na história o sentido do Mistério que, em si mesmo, sempre excede ao nosso entendimento e, por isso, tarefa que sempre se há de recomeçar.

A moldura teológica de Claude Geffré antes de se assentar sobre o Universal Concreto fundamenta-se no paradoxo cristológico da cristologia dele. Essa categoria teológica é uma expressão desse paradoxo. Contudo, a questão para a doutrina da encarnação é: até que ponto a cristologia de Claude Geffré (para fazer uma evolução teológica de sua pertinência) pode se acolhida pela cristologia cristã? Isso demonstra que, em Geffré, há uma tensão entre a particularidade histórica de Jesus de Nazaré e o Verbo Divino, por isso, toda a vida dele é assumida na universalidade do Ressuscitado. A cruz de Jesus é o símbolo de uma universalidade

²²³⁶ *Op. cit.* p. 535.

²²³⁷ *Op. cit.* p. 539.

²²³⁸ *Op. cit.* p. 540.

²²³⁹ *Op. cit.* p. 541.

²²⁴⁰ *Op. cit.* p. 542.

que está sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade (Jesus morre na sua particularidade judia para renascer, em sua ressurreição, como Cristo, como Universalidade Concreta). Um novo paradoxo aparece aqui: Cristo é Jesus e a negação de Jesus. O Cristo ressuscitado libera a Jesus de ser propriedade de um grupo particular. Por isso, o *Logos* não pode ser pensado senão ligado ao homem Jesus, porém Cristo não é somente Jesus. Então isto equivale a dizer que o Cristianismo justamente como religião da encarnação, não exclui outras formas da presença de Deus na história. Por isso, segundo Geffré, Cristo é Jesus e a negação de Jesus. Daí que parece mais correto afirmar que o *Logos* não pode ser pensado a não ser ligado à particularidade de Jesus. Parece que a seguinte analogia ajudaria a entender a relação de Jesus de Nazaré com o Verbo: assim como a Bíblia não é a totalidade da Palavra de Deus, Jesus de Nazaré, na sua particularidade histórica, não esgota o Verbo na sua universalidade transcendente. Ao falar da particularidade de Jesus de Nazaré e de sua universalidade, Claude Geffré está afirmando a inseparável relação entre o Jesus histórico e Verbo Divino, ou seja, o Jesus particular se torna universal mediante a ressurreição promovida pelo Espírito. Assim, a universalidade e a particularidade formam uma unidade teológica para se compreender a relação entre Jesus e Cristo. Por isso, pode-se afirmar que a universalidade é consequência da particularidade.

Deve-se precisar então o que está ligado à humanidade de Jesus quando esta é pensada à luz da doutrina da encarnação. Trata-se da identidade histórica da Jesus no contexto da cultura judaica e da sua relação com o Verbo Divino. Nesse ponto, pode-se afirmar que o sentido teológico de universal concreto é o de uma particularidade, Jesus de Nazaré, que se torna universal, Cristo. Este raciocínio conserva unidos, sem possibilidade de separação, o Jesus histórico e o Verbo Divino Ressuscitado. A particularidade de Jesus de Nazaré não está em contradição com o universal, por isso, não é para esta um empecilho. Porém, o Cristo ressuscitado livra a Jesus de Nazaré de ser propriedade de um grupo particular. A ressurreição, como diz Paulo, é aquele momento singular que eleva Jesus de Nazaré à condição universal. Por isso, pode-se dizer que o universal assume as contingências da história e, por isso, pode divinizá-la já que a cruz, que é particular, tem implicações salvíficas planetária. Logo, pode-se dizer que o Verbo Divino não se perdeu na particularidade de Jesus de Nazaré porque assumiu plenamente a sua humanidade e, ao fazer isso, abriu o caminho para a humanidade ser recebida no seio da Trindade.

3. CONSTRUINDO UMA REFLEXÃO TEOLÓGICO-SISTEMÁTICA DA DOCTRINA DA ENCARNAÇÃO À LUZ DA PROVOCAÇÃO DA TEOLOGIA CRISTÃ DAS RELIGIÕES

Uma reflexão teológica “conclusiva” da doutrina da encarnação à luz das teorias teológicas precedentes pode desembocar na sua rejeição, quando os paradigmas *sub examine* são confrontados a partir de um lugar teológico diferenciado. Geralmente, quando isso ocorre cai-se na negação visceral do diferente porque esse é o lugar comum do modo humano de pensar. Conseqüentemente, torna-se quase natural desqualificar imediatamente aquilo que não se encaixa na tradição já que se prefere a segurança do que está dado ao invés de se arriscar em algo que ainda não passou pelo crivo do tempo. Estruturas de pensamento assim tão arraigadas só se movem quando abaladas por acontecimentos dramáticos e permanentes que de alguma forma ponham em risco o futuro e a relevância social das instituições que esses pensamentos sustentam. É o que ocorre no seio do cristianismo e ao qual a TdR é a consequência. O problema por detrás desse posicionamento é a sua vocação ao afastamento das necessidades concretas da sociedade a favor de realidades históricas agora superadas. A consciência dessas implicações nos impediu de reagir aos paradigmas teológicos estudados sem antes pensá-los dentro das exigências que moveram os seus formuladores.

Por isso, optamos pelo método *ad hominis* e é a partir daí que faremos a formulação sistemática conclusiva. Concentramo-nos em um único ponto: a unicidade do Verbo Divino com Jesus de Nazaré e deste com o Cristo Ressuscitado. A razão desta concentração ímpar é que este nos pareceu o ponto mais frágil das formulações doutrinárias dos teólogos estudados e, por isso

mesmo, o lugar apropriado de uma pequenina contribuição ao debate, mesmo que esta esteja sob a inspiração deles.

Com diz Christian Duquoc: “revelando-se em Jesus Cristo, Deus não absolutiza uma particularidade; ao contrário, significa que nenhuma particularidade histórica é absoluta e que em virtude dessa relatividade, Deus pode ser alcançado em nossa história real.” Isto nos coloca naquele ponto apropriado de que Jesus de Nazaré deve sempre ser afirmado junto com o Cristo da fé. Esta afirmação típica do paradigma cristocêntrico tradicional é prontamente admitida nesta conclusão. Pode-se traduzi-la, pelo menos em parte, com Geffré na categoria do Universal Concreto. Mas, além disso, é preciso conceber o vínculo também inquebrantável de Jesus de Nazaré com o Verbo Divino da tradição sapiencial judaica e que foi afirmada no Evangelho de João no cap. 1.

Aceito esta vinculação, parece que se pode afirmar o duplo vínculo do Jesus histórico. O primeiro com o Verbo Divino, que precede a encarnação, mas que lhe dá a densidade teológica da cristologia cristã: Jesus Cristo é o Filho de Deus feito carne. O Segundo, do Jesus histórico com o Cristo da fé, que é a salvação de Deus para todo aquele que crê. Essa teologia encarnacional do duplo vínculo nos permite falar ortodoxamente de que o Verbo é maior do que Jesus porque quando se diz isso, não se está comparando um com o outro, mas se referindo a um momento na história humana na qual o Verbo Divino precedeu a Jesus de Nazaré. Querer vetar essa tese apelando-se à relação tempo e eternidade parece inadequado porque esta é a possibilidade da história humana, do contrário, se tem que admitir que na eternidade de Deus tudo que é humano já aconteceu. Mas, parece que mesmo essa concepção sobre Deus já não é mais admitida hoje na teologia contemporânea quando se recorre, por ex., à figura do Deus crucificado e a teologia da criação como um evento contínuo. Parece que também não se pode vetar essa tese recorrendo-se à Sagrada Escritura naqueles textos que supostamente afirmariam a existência prévia de Jesus, salvo se nos referimos às promessas do Velho Testamento. Porque se não fosse assim, Maria não poderia ser chamada de Mãe de Deus segunda a carne. Mas, a teologia do duplo vínculo também nos possibilita falar que Jesus Cristo é maior do que o Verbo porque na sua encarnação tomou em si mesmo a realidade humana e agora “já não é sem nós”. Contudo, essa afirmação não pode ser dita em contradição com aquela que diz que o Verbo é maior do que Jesus e nem esta deve ser dita em contraposição a esta. Aquele que afirmar ortodoxamente que Jesus está intrinsecamente ligado ao Cristo deve levar em conta que Jesus também está definitivamente ligado ao Verbo. Agora diante disso, cabe a pergunta: quem é que salva hoje, o Verbo ou Jesus Cristo? A teologia do duplo vínculo torna essa questão supérflua porque o verbo encarnado e ressuscitado, mesmo que agora carregue consigo a nossa humanidade, não é outro, mas o mesmo Verbo Divino ontem, hoje e sempre, isso porque a encarnação nem diminuiu e nem aumentou o Deus-Filho em seu ser pleno.

Porém, Cristo como Verbo de Deus libera a pessoa de Jesus de Nazaré de um particularismo que havia feito dele a propriedade um grupo particular. Como universal concreto, pertence a todos os homens e assim é a realização concreta para quem tende toda a realidade. Porque Jesus é o Cristo, ele se apresenta como o dever-ser de todo homem. Ele é manifestação da unidade essencial entre Deus e o homem. Ele realiza em si a promessa de Deus a toda criatura (a comunicação total de si mesmo) e o desejo de abertura e entrega total do homem a Deus. Por isso, Jesus Cristo é o homem essencial, o novo Adão.

Pode-se recorrer também à *pericorese* como fundamento da teologia da salvação na história. Isso porque o Deus-Trindade da confissão de fé cristã deve ser pensado como vida diferenciada na comunhão, ou seja, Deus não é intratritariamente identidade absoluta, isto distingue o monoteísmo cristão daquele do Judaísmo ou do Islamismo. Deus é comunhão na diferença: mistério de comunhão que tende a sair de sua auto-suficiência e a suscitar diferenças. A Santíssima Trindade é uma unidade que inclui diferenças, por isso, não é contraditório reconhecer as manifestações diferentes do Espírito de Deus no interior da história da humanidade como

história religiosa. A teologia do duplo vínculo aceita a tese de que Jesus Cristo é a *norma normans*, por isso, entende que o destino mesmo da verdade está, como verdade humana, em ser uma verdade compartilhada porque a verdade que não é compartilhada com ninguém, de nenhum modo é a verdade. Mesmo a verdade “inteira” não é verdade só porque é da parte de Deus.

Isso nos leva à categoria de Reino de Deus em relação com a Igreja. Assim, a Igreja está a serviço do Reino de Deus que vem. Deus não deseja fechar-se nem no cristianismo histórico nem na Igreja durante a sua peregrinação terrestre. As igrejas históricas não têm o monopólio dos sinais do Reino. Deus é maior do que os sinais históricos mediante os quais tem manifestado a sua presença. Portanto, a graça é oferecida a todos os homens segundo caminhos conhecidos somente por Deus.

CONCLUSÃO

Disso decorrem os seguintes desdobramentos para a TdR: A manifestação de Deus em Jesus Cristo não fecha a história religiosa da humanidade; a Igreja é o sacramento de salvação é o sacramento da presença de Deus em suas múltiplas e inesperadas formas ao longo do tempo; A fé em Jesus Cristo não se coaduna com a ideologia unitária (a verdade do cristianismo é exclusiva em relação a qualquer outra verdade) que tem prevalecido na Igreja Católica Romana ao longo do tempo; é preciso conciliar a singularidade cristã com a pluralidade das manifestações de Deus; Sem sacrificar a diferença cristã, deve-se purificá-la de suas conotações de inclusão totalizantes; a Igreja não é proprietária dos dons de Deus, mas trabalha com vistas ao Reino de Deus que está no horizonte de todas as religiões; Pode-se agora considerar as diferentes religiões, ao longo da história espiritual da humanidade, como manifestações diversas do mesmo Espírito de Deus que constantemente atua no coração da humanidade; a tarefa da Igreja não é desconsiderar as diferenças de outras religiões ou querer assimilá-las ao cristianismo, mas incorporar suas sementes de santidade ao verdadeiro Deus até ao que tende escatologicamente.

«Gostaria que se celebre a diversidade de raças, gêneros, culturas e crenças. Deus não tem necessidade de que os cristãos o protejam. E Deus não é especialmente cristão. Deus é a divindade de todas as pessoas que desejam pertencer a Ele» Desmond Tutu

A TEOLOGIA PLURALISTA EM JOSÉ MARIA VIGIL

Arnon de Miranda Gomes

Uma teologia para se estruturar e firmar suas bases passa, naturalmente, por um longo período. Sua construção demanda tempo, revisões, críticas e é sempre pautada numa perspectiva de erros e acertos. Isso é válido quando se analisa a obra de José Maria Vigil. Sua teologia desenvolveu-se dentro do marco da visão inclusivista, na América latina, denominado Teologia da Libertação (TdL). A preocupação fundamental dessa teologia era a questão da pobreza, da libertação de toda forma de opressão e injustiça social. Assim sendo, Jesus de Nazaré e sua prática libertadora eram o grande referencial desse modelo. Ainda não se discutia a questão da teologia do pluralismo religioso. José Maria Vigil é exemplo de teólogo que faz uma ponte entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso. Verifica-se nesse autor, com o tempo, uma mudança de paradigma: de inclusivismo para pluralismo.

. O final da década de 1990 assinala uma marca na trajetória teológica de José Maria Vigil: a constatação da crise da teologia da libertação e a necessidade de uma mudança de paradigma.

Isso leva o teólogo a crer que o diálogo e o pluralismo religiosos são um novo paradigma, um novo esquema de pensamento, um salto qualitativo com o qual todo o universo do pensamento cristão está desafiado a concordar. Vislumbrando o novo que se aproxima, mas ao mesmo tempo temeroso, Vigil se pergunta: “até onde nos levará...? É difícil prever, mas aqui temos já, para este início de terceiro milênio, uma tarefa coletiva nova, inexplorada, que, sem dúvida, vai ser apaixonante.” (VIGIL, 2009b). O autor evoca a intuição e o pensamento de um teólogo pluralista para embasar esse novo desafio:

Quero destacar a chamada de atenção que há algum tempo Paul Knitter - um dos mais destacados teóricos dos questionamentos pluralistas - fez sobre a necessidade de que os teólogos do pluralismo religioso dialoguem com os teólogos da libertação. O “novo paradigma” do pluralismo religioso não vai significar um abandono da TL e da EL. Ao contrário, vai pedir que o cristianismo traga ao diálogo inter-religioso o mais nuclear de si mesmo, o que constitui a própria essência do cristianismo, e, nesse campo, ninguém como a TL e a EL tem conseguido se remeter ao mais primitivo da herança bíblica e judeu-cristã. A TL e a EL não vão ser substituídas pela teologia do diálogo religioso, mas vão ser nele continuadas e continuamente convocadas a se incorporar ao diálogo. O caminho prossegue. (VIGIL, 2009b).

Com essas reflexões, José Maria Vigil, ao final da década de 1990 e início do ano 2000, se abre à teologia do pluralismo religioso com seus desafios e limites. E isso sem perder de vista a ponte com teologia latino-americana. O tema do diálogo inter-religioso e do pluralismo religioso irrompem com toda força no cenário mundial das religiões. Vigil, atento às mudanças, levanta suas velas e se deixa conduzir por novas reflexões teológicas, no interior de um novo paradigma...

O autor se abre a uma outra perspectiva: à teologia do pluralismo religioso; e ele reconhece nisso um desafio. Uma pergunta relevante, inicialmente, seria o que se entende por teologia pluralista. E o próprio teólogo se adianta na resposta, afirmando que

não é exatamente uma teologia de genitivo ou setorial, como a teologia do (ou sobre o) pluralismo. Seu objeto material também não é a pluralidade de religiões. A TP trata “de tudo”, porque não é um “ramo”: é um tipo, um gênero de teologia especificado pelo paradigma pluralista. A TP é a forma nova na qual se pode transvasar todo o velho edifício teológico. É o novo paradigma a partir

do qual se pode reescrever toda a teologia [...]. portanto não se trata apenas de fazer teologia do pluralismo (= pluralidade) de religiões, mas de reescrever toda a teologia a partir de uma nova perspectiva (ou objeto formal) do pluralismo (= paradigma contraposto ao exclusivismo e ao inclusivismo). (VIGIL, 2007, p.34).

Esse é o desafio da teologia atual: pensar as religiões (e especificamente o cristianismo) numa perspectiva do pluralismo religioso. Em sua opinião, a transformação que o novo paradigma desencadeia “é integral, não afeta somente a teologia, mas a espiritualidade, a evangelização, a pastoral, o social e até o político: vamos em direção a uma realidade integral, o cristianismo pluralista.” (VIGIL, 2007, p.34).

A proposta de se elaborar uma teologia pluralista é encarada como uma ousadia em Vigil. Isso porque, historicamente, é muito recente sua elaboração. Basta afirmar que a sua primeira obra realçando o novo paradigma foi publicada no Brasil em 2003, sobre o título de *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. O autor, portanto, está convicto dessa decisão de abrir caminhos nesse novo paradigma e destaca que isso “significa antes de tudo uma revolução teológica como não houve outra nos vinte séculos de cristianismo.” (VIGIL, 2007, p.40).

É no contexto atual de pluralismo, reconhecidamente como um valor positivo, que se dá uma mudança de paradigma, como salienta José Maria Vigil: “estamos passando por um momento de transformação. [...]. Há medo, resistência – e ao mesmo tempo atração, clareza, até uma evidência, impondo-se lenta e irresistivelmente. É uma nova época [...].” (VIGIL, 2006b, p.376).

O que está produzindo esta nova consciência que surgiu e está se difundindo inesperadamente pela humanidade é, sem dúvida, uma nova experiência espiritual. Na opinião do autor, as grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais, não se produzem normalmente em resposta a uma idéia de gênio; antes, obedecem às novas vivências espirituais nas quais a humanidade – ou algum segmento significativo dela – percebe-se envolvida. Segundo Vigil, “o Espírito move esses fenômenos alentando-os, conduzindo-os, impulsionando-os. E os espíritos mais despertos da humanidade captam os sinais dessa ventania e desdobram suas velas, deixando-se levar por elas.” (VIGIL, 2006b, p. 376).

Esse paradigma do pluralismo religioso, recente na história, sofre críticas e resistências do magistério tradicional, no sentido de acusação de relativismo. Vigil responde perguntando:

Cai no relativismo a posição teológica pluralista? Isso é o que sustentam alguns de seus detratores, criando intencionalmente um inimigo mental para combater, um inimigo que praticamente não existe na realidade. O pluralismo afirma a relatividade das formas religiosas, não o relativismo diante das religiões. Há que se expressar com propriedade e reconhecer que uma coisa é relatividade e outra é relativismo. Reconhece como absoluto o que é absoluto, e como relativo o que é relativo, inclusive o que equivocadamente não foi tido como tal. E para evitar o relativismo não cai no erro de absolutizar o relativo. Ou seja, é possível uma posição pluralista serena, matizada, não igualitarista, não indiferentista nem cética ante o conhecimento real que veiculam as religiões, não relativista, mas sim reconhecedora das muitas coisas relativas antes tidas como absolutas, e reconhecedora da igualdade básica fundamental das religiões junto com sua desigualdade concreta, inevitável e evidente. (VIGIL, 2006b, p. 90).

Sabedor das resistências e ao mesmo tempo confiante neste novo paradigma, José Maria Vigil afirma que “o sentido pluralista não vai cair do céu para as religiões. Sua aquisição vai custar esforços, crises, resistências, debates, tensões, perseguições, discernimentos.” (VIGIL, 2008a, p.382). De maneira confiante, declara que “é óbvio que mais cedo que tarde a humanidade

se acomodará ao novo estágio de sua história, e sua dimensão espiritual se expressará em instrumentos adequados.” (VIGIL, 2008a, p. 382).

Por isso se faz necessário, na teologia pluralista do autor, reescrever a teologia. Há que recriar a espiritualidade, há que reinventar a liturgia, tem que reencontrar a missão. Em suas palavras: “temos, pois, uma imensa tarefa por fazer. Vem uma revolução.” (VIGIL, 2009a).

A sociedade moderna é, cada vez mais, religiosamente plural. Então, na opinião de Vigil, aceitar sinceramente o pluralismo religioso “não é uma simples decisão ética, mas uma entrada em uma etapa radicalmente nova e isso leva a reformular, reler, re-elaborar todo o patrimônio simbólico religioso.” (VIGIL, 2005b, p.22). Isso, naturalmente, não se faz da noite para o dia; demanda tempo e energia. O pluralismo religioso “é um desafio particularmente difícil para o cristianismo, porque é amplamente conhecida sua pretensão de unicidade e de absolutismo.” (VIGIL, 2005b, p.26).

A teologia pluralista de José Maria Vigil consiste precisamente nisto: na superação do inclusivismo, no passo a um paradigma substitutivo, que é o paradigma do pluralismo, o que reconhece a salvação como presente em outras religiões, uma salvação “sem dependência da salvação cristã, e portanto sem considerar absoluta a necessidade da mediação universal de Jesus, reexaminando assim o sentido da unicidade do mistério de Cristo”. (VIGIL, 2005a, p.165). Para isso, o autor se utiliza da imagem Copernicana:

Como se tem dito, o passo ao pluralismo é uma revolução copérnica: é o passo da visão teologicamente ptolomaica (o inclusivismo/cristocentrismo), na qual o centro do universo está ocupado por Cristo e ao redor dele giram as religiões, a uma visão copérnica, cujo centro é ocupado por Deus, enquanto Cristo, junto com as outras religiões, gira ao redor de Deus. (VIGIL, 2005a, p.165).

Ao levantar e defender a bandeira desse paradigma, Vigil constata resistências ao pluralismo e revela “a forte hostilidade atual da Congregação para a Doutrina da fé para com os teólogos pluralistas, até considerá-los seu atual pior inimigo, é o caso mais grave do fenômeno.” (VIGIL, 2006a, p.233).

O fator tempo é primordial na aceitação dessa teologia pluralista. Isso porque o cristianismo exclusivista não reconhecia como cristão o inclusivismo. E o cristianismo inclusivista não reconhecerá, de entrada, como cristianismo, o pluralismo. É um processo evolutivo normal. [...] O futuro, não nos cabe dúvida, vai ser pluralista, mesmo que não queiram os inclusivistas de hoje. Dentro de muito pouco, o que hoje é perseguido e exilado será realmente reabilitado e reconhecido. Tempo a tempo. Enquanto isso, aqueles que não tiverem visão histórica, sofrerão e farão sofrer. (VIGIL, 2006a, p. 235-236).

Na teologia pluralista de José Maria Vigil dá-se um reconhecimento autêntico e positivo do pluralismo religioso. Na contramão, o autor reconhece que o magistério oficial católico combate o pluralismo religioso, procurando reduzi-lo e reconduzi-lo para o fim desejado da conversão de todos os seres humanos à única religião verdadeira, no caso, o cristianismo. A teologia pluralista do autor é enfática ao afirmar que o pluralismo não é mau, mas bom. Mais ainda: é querido por Deus. Faz parte de seu plano. Compara o pluralismo com a “(bio)diversidade religiosa na qual reflete a infinita riqueza de Deus e, por isso, passa a ser percebido como sagrado, como um pluralismo que deve ser salvaguardado e inclusive cultivado.” (VIGIL, 2008b, p.149).

A teologia do pluralismo religioso já é, atualmente, uma realidade que não pode ser ignorada, presente em todos os continentes, com uma presença significativa, embora de modo inicial. Em

relação aos teólogos e teólogas, Vigil destaca que são muito poucos os que já se manifestaram produzindo reflexões teológicas sobre o pluralismo religioso como reconstruções de ramos teológicos ou tratados teológicos em chave pluralista. Com isso, sinaliza o autor: “estamos simplesmente sendo testemunhas dos primeiros passos, que, por um lado, são difíceis e, por outro, querem ser prudentes, e é bom que sejam, sem perder a perspectiva de sua urgência histórica.” (VIGIL, 2008a, p.368).

É relevante clarear que essa teologia pluralista de José Maria Vigil está a caminho de construção e parece óbvio que esse paradigma vai demandar tempo para que se realize a moldagem do patrimônio simbólico do cristianismo e das demais religiões. Sua teologia, portanto, não é fechada e não tem a pretensão de responder a todas as perguntas, já que se encontra em estado germinal, como declara o próprio teólogo:

Trata-se somente de uma intuição que começa a ganhar os adeptos mais prematuramente intuitivos: o pluralismo, o paradigma pluralista, é o novo paradigma no qual deve ser moldada a teologia. A teologia pluralista é o futuro da teologia, e o paradigma pluralista é a matriz do pensamento e do novo ethos no qual deve ser moldado o cristianismo. (VIGIL, 2008a, p.369).

Não é preciso dizer que praticamente tudo está por fazer nesse campo da construção pluralista das teologias setoriais, das disciplinas ou dos ramos teológicos específicos. O teólogo lembra que “apenas houve leves incursões no campo da cristologia, mais como propostas individuais que como conquistas aceitas e reconhecidas na comunidade teológica, acadêmica ou pastoral.” (VIGIL, 2008a, p.372). É importante observar que toda essa construção proposta pela teologia pluralista de José Maria exigirá uma

desconstrução, porque a teologia pluralista e a inclusivista não vão poder viver facilmente. A construção de uma vai exigir a desconstrução da outra. A primeira fase de uma nova construção vai ser, em boa parte, a demolição e a limpeza do terreno. É a tarefa de apresentar os desafios, de enfrentá-los e debatê-los, e de dirimir as mudanças a serem adotadas. (VIGIL, 2008a, p. 373).

O autor não é ingênuo nem romântico e sabe que a passagem e aceitação desse novo paradigma não vai ser fácil. Porém, “de nenhuma maneira se deve ter medo, nem se deverá atrasar seu enfrentamento.” (VIGIL, 2008a, p. 374). É uma hora difícil, de transição e precisa-se de tempo para “digerir e parteiras para ajudar o parto. Essa transição, essa mudança de epistemologia, essa recompreensão e reformulação, essa digestão e esse parto, eis o que significa a teologia do pluralismo religioso na atualidade das religiões.” (VIGIL, 2008a, p. 378).

Naturalmente, muitos questionamentos, críticas e perguntas serão direcionados a essa teologia pluralista que Vigil sustenta. Porém, o momento atual não comporta respostas prontas, definitivas e plenas, mesmo porque o autor não as tem: “O tempo é de colocar-se a caminho para esse futuro que nos trará as respostas.” (VIGIL, 2008a, p. 382); ou como afirma o adágio popular: caminhante, não existe caminho, o caminho se faz ao caminhar...

Em suma, a teologia pluralista de José Maria Vigil vislumbra tarefas e desafios para a teologia cristã. Uma teologia ainda em construção, sendo elaborada aos poucos. O momento presente é tempo de firmar as bases desse novo paradigma.

Expressões de relevância do paradigma pluralista de José Maria Vigil

Ao fazer parte do paradigma pluralista, algumas expressões ganham destaque na teologia pluralista de José Maria Vigil. São palavras-chave para compreender o pensamento do autor acerca do universo do pluralismo religioso.

A revelação

A revelação foi classicamente a base fundamental na qual se assentou o edifício cristão. Atualmente, num pluralismo religioso reconhecido como de princípio, o termo pede uma ressignificação, porque nas palavras de Vigil: “sem uma revisão dos pressupostos teológicos fundamentais, a pessoa não pode se desprender dos esquemas mentais clássicos conservadores, e não pode avançar para posições mais abertas e realistas.” (VIGIL, 2006b, p. 97). Vários pontos podem ser assinalados como elementos-chaves da revelação bíblica, que, segundo o autor, devem ser superados.

A transformação do conceito de revelação está na base do novo paradigma pluralista. É inviável pensar em revelação nos dias de hoje como se pensava anos atrás, dentro do universo do exclusivismo. Na visão atual da revelação, esta se dá num processo humano e dentro da história. A revelação não cai pronta do céu; no dizer de Andrés Torres Queiruga,

a revelação – seja o que for em sua essência íntima – não apareceu como palavra feita, como oráculo de uma divindade escutado por um vidente ou adivinho, mas sim como experiência humana viva, como um “dar-se conta” a partir das sugestões e necessidades do próprio contexto e apoiado no contato misterioso com o sagrado. (QUEIRUGA, 1987, p. 66-67).

Alguns pontos merecem destaque na compreensão de uma releitura da revelação em José Maria Vigil.

Em primeiro lugar, para o autor, “não há revelação em estado puro. A revelação só acontece na densidade do humano, no laborioso processo das tradições, na capacidade cultural do ambiente e nas possibilidades da língua.” (VIGIL, 2006b, p.102). Com isso, tem-se na revelação o esforço do humano por responder às perguntas e necessidades concretas das diversas comunidades, na reflexão teológica de figuras individuais ou de comunidades.

A idéia da revelação ser particularizada em um só povo ou nação não encontra ressonância em Vigil. Para ele, a revelação é um processo universal, que se dá em todos os povos. A nova releitura da revelação troca o paradigma: do povo escolhido à aceitação de que não há escolhidos. E argumenta que

durante quase dois milênios o cristianismo se considerou o novo Israel, o novo herdeiro da promessa, o novo povo escolhido. Isso lhe deu uma auto-estima mundialmente reconhecida[...] porém, com a pluralidade religiosa, com o conhecimento das demais religiões, descobrimos que a consciência de ser o povo escolhido é um fenômeno comum nas religiões. Todos os povos se crêem escolhidos por Deus. A TPR, depois de progressivas reflexões e amadurecimentos, chega à conclusão de que é preciso renunciar à categoria de escolha. Não há escolhidos. Não é possível um Deus que escolhe um povo e pretere ou abandona os demais. A TPR pede uma reconversão ontológica e epistemológica para as religiões: deixar de ser e de se crer o povo escolhido, reconhecer que foi uma “miragem”, um mecanismo religioso-cultural espontâneo, do qual podemos e devemos apertar e reconhecer que foi simplesmente uma “forma de falar”.²²⁴¹ (VIGIL, 2008b, p. 151-152).

Vigil afirma que a revelação é um processo universal que se dá em todos os povos e acredita que “todas as religiões são reveladas[...]. Deus quer se revelar a todos os seres humanos e a todos

²²⁴¹ Grifo nosso.

os povos, e quer se revelar ao máximo, sempre, em todo momento. A limitação dessa revelação é limitação de recepção e é uma limitação nossa, de cada povo.” (VIGIL, 2006b, p.102).

Há que se levar em consideração e é necessário ter presente (no que se refere à revelação) a mediação humana, histórica, contingente. Não se dá nunca um encontro direto, de tu a tu, de Deus com o homem, mas sempre por mediações. Não se pode compreender a nova teologia sem este conceito de revelação mediada pela história, pela experiência interpretativa dos homens. A teologia pluralista das religiões aceita essa visão muito mais humana das revelações e, com isso, um dos mecanismos mais centrais do funcionamento do religioso se transforma fundamentalmente. Nas palavras de Vigil:

Passamos a ter outro tipo de relação com a palavra de Deus, e este nos vincula e nos encomenda uma missão diferente. Não se trata mais de termos – exclusivamente – “a” revelação, mas de partilharmos nossa experiência que outros povos tem, e, portanto, a atitude com que isso se faz não pode ser a mesma. (VIGIL, 2008b, p. 150).

No interior do paradigma pluralista não existe a distinção clássica entre religiões reveladas e religiões naturais.²²⁴² “todas as religiões são reveladas, e não podemos mais nos referir ‘à’ revelação, e sim ‘às’ revelações.” (VIGIL, 2008b, p.150). Isto porque Deus se revela amorosamente a todos os povos e nações. Nessas revelações, o componente humano (social, cultural, lingüístico, etc.) não fica fora da reflexão teológica.

A Cristologia

Na dinâmica do novo paradigma pluralista, alguns conceitos são revistos à luz de uma nova sensibilidade teológica. Isso acontece em Vigil, quando, por exemplo, ele propõe uma releitura da Cristologia. Já no ano de 1993, essa proposta de reinterpretção cristológica já aparecia em José Maria Vigil, em livro de parceria com Pedro Casaldáliga.²²⁴³ O autor na época estava dentro da perspectiva cristocêntrica, por isso defende de início uma volta ao Jesus histórico. Isto porque

é preciso resgatar Jesus, e não se encontra para isso uma forma melhor, mais eficaz e mais evidente do que voltar a Jesus. Por isso, para nós, voltar a Jesus, reivindicar insistentemente o Jesus histórico não é um exercício intelectual, nem uma mania arqueologista ou catacumbista, mas paixão de fidelidade, zelo pela recuperação do rosto autêntico de Jesus. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 97)

Essa volta a Jesus histórico se justifica, na visão do autor, porque durante séculos milhões de pessoas veneraram o nome de Jesus, mas muito poucas o compreenderam, e menor ainda foi o número das que tentaram pôr em prática o que Ele quis que fosse feito. Usou-se, abusou-se do seu nome, por isso o regate se faz necessário.

Partindo do princípio de que o novo espírito do pluralismo religioso está produzindo mudanças no mundo teológico, pergunta-se: como ler essa cristologia hoje? Vigil é claro quando

²²⁴² Pode-se aqui entender como religião revelada quando o próprio Deus vai de encontro ao ser humano; Ele o busca e revela-se. Religião natural seria quando o homem, em sua condição limitada, busca Deus, tateia no escuro à sua procura. A teologia mística afirma que antes do homem dar o primeiro passo em direção a Deus é Este que caminha ao seu encontro, a exemplo da parábola do Pai Misericordioso que, ao avistar o filho, “encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos”. Cf. Lc. 15,20.

²²⁴³ CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria Vigil. **Espiritualidade da Libertação**. a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1993.

aposta numa desabsolutização do cristocentrismo. E argumenta que a expressão desabsolutizar o cristocentrismo “poderá parecer estranha a quem não esteja a par dos movimentos atuais da teologia, e poderá parecer provocativa, ou mesmo suscetível de mal-entendidos a quem não se esforce por entender o que se quer dizer.” (VIGIL, 2006a, p. 228).

A idéia de desabsolutizar o cristocentrismo ganha força no novo paradigma pluralista, pois o centro não é Cristo, como no paradigma inclusivista, mas Deus. Há aí uma mudança de perspectiva que obviamente leva tempo para se firmar. Declara Vigil que

estamos, atualmente, num momento de inflexão, numa mudança de rasante no devenir civilizacional da história. Novos horizontes inéditos cerca-nos e fazem-nos repensar todas as nossas opiniões teológicas anteriores. A espiritualidade pluralista da libertação está desabsolutizando o cristocentrismo, porém, não está deixando Jesus à margem, de nenhuma maneira. Ao contrário, está voltando mais e mais a Jesus, reassumindo, com uma renovada força e consciência[...] Seguimos voltando para Jesus, essa caixa inesgotável de surpresas, que, neste novo tempo axial no qual estamos, nos assombra com uma mensagem inteiramente compatível com o paradigma pluralista e do diálogo inter-religioso. (VIGIL, 2006a, p. 230-231).

Para o autor, em si mesma, essa cristologia numa leitura pluralista não é nenhum problema: está aí, é uma realidade positiva, uma riqueza inestimável do patrimônio espiritual simbólico cristão. Porém, ele sabe que “tocar, reconsiderar, submeter a exame, revisar, reinterpretar... mesmo que seja só um elemento do que constitui o núcleo do dogma cristológico, é uma aventura muito arriscada [...]. Esse assunto é um ninho de vespas.” (VIGIL, 2005a, p. 161).

Quando Vigil propõe esta releitura da cristologia numa ótica pluralista é relevante argumentar que o autor não tenta dar respostas feitas nem definitivas a esses desafios, simplesmente porque talvez nem sequer existam respostas, considerado o pouquíssimo tempo em que o paradigma pluralista se mostra no cenário teológico. O tempo presente ainda é de elaborações, pois “estamos em tempos de busca, de recepção dos desafios, de reelaboração das fórmulas tradicionais e apenas estamos começando esse período. É necessário que conste assim desde o começo, honradamente.” (VIGIL, 2005a, p. 162).

Sem ainda apontar muitas soluções, o autor é enfático ao afirmar a necessidade de uma releitura dos dogmas e da dimensão hermenêutica ou interpretativa de toda a teologia. Diz que “é preciso dar uma nova palavra, uma reinterpretação atualizada, e corajosa, que aceite definitivamente a relatividade do que é relativo para poder defender mais legitimamente a absolutividade do que é realmente absoluto.” (VIGIL, 2005a, p.169). A proposta de Vigil é arejada, muito embora desperta resistências e discussões acaloradas no campo teológico, o que não podia ser diferente quando se leva em consideração que o paradigma defendido por ele, o pluralismo religioso de princípio, se mostra recente. Em alguns, o paradigma gera desconfiança, em outros, abertos à novidade do Espírito, entusiasmo constante. Importante para o autor é “abrir corações e mentes a novos horizontes.” (VIGIL, 2005a, p.169).

Ainda não se pode falar numa cristologia em José Maria Vigil, mesmo porque o autor declara que “não tem havido ainda nenhuma tentativa explícita e sistemática no campo da cristologia latino-americana da libertação. Este é o desafio.” (VIGIL, 2005a, p. 169). Vigil cita que uma tentativa de pensar a cristologia num contexto de pluralismo religioso vem do teólogo jesuíta Roger Haight.²²⁴⁴ Esse teólogo foi notificado pela Congregação da Doutrina da Fé, em dezembro de 2004, e qualificado como tendo graves erros doutrinários contra a fé católica da Igreja.

²²⁴⁴ Cf. HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003. A respeito do livro, Vigil destaca que “a idéia central é a da humanidade de Jesus, que na opinião do autor constitui a chave para uma abertura do cristianismo às outras religiões; uma cristologia a partir da base, nascida da exigência de recolher e afrontar as dúvidas de tantos católicos, sobretudo jovens, que a cada dia se confrontam com identidades culturais e religiosas diferentes da sua”. (VIGIL, 2005, p.169).

A Ecclesiologia e a questão do reinocentrismo

No quadro atual do pluralismo religioso, o aspecto ecclesiológico ganha uma acentuada relevância na teologia de José Maria Vigil. A idéia de que Jesus fundou a Igreja não tem ressonância neste autor: “já sabemos que aquilo que ensinaram para nós no catecismo infantil é uma forma de falar que precisa ser matizada, pois obedece a uma falta de perspectiva por parte da teologia clássica vigente durante séculos.” (VIGIL, 2006b, p. 151).

O teólogo reconhece que o tema referente à Igreja é delicado e, frequentemente, conflitivo, porque não mexe apenas com as pessoas, mas também com a própria instituição. O autor enfatiza que “a visão, a concepção, a perspectiva, a índole, o amor, o espírito...com que a espiritualidade da libertação enfoca o mistério e a realidade da Igreja permitem que falemos de um novo sentido de ecclesialidade ou de uma nova espiritualidade na vivência da Igreja.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 207).

Faz-se necessário, na visão de Faustino Teixeira, salientar que não constitui tarefa fácil responder ao desafio de repensar a ecclesiologia a partir do paradigma do pluralismo religioso devido à dificuldade real

de fazer avançar uma reflexão ecclesiológica para além dos limites definidos pela reflexão magisterial tradicional. As expressões cunhadas pela tradição são de tal forma decisivas e vinculantes que inibem o trabalho hermenêutico exigido. Há de se acrescentar outra questão importante que tolhe ou impede o exercício livre da reflexão teológica, no campo católico romano, que é o controle permanente sobre a atividade e produção acadêmica dos teólogos e universidades católicas, submetidos ao mandato da competente autoridade ecclesiástica. (TEIXEIRA, 2006, p. 150).

Para Vigil, na perspectiva do pluralismo religioso, o que se busca é a superação do ecclesiocentrismo. Essa foi a proposta lançada pela Comissão Teológica Latino-Americana da Asett, dando continuidade ao importante trabalho em favor de um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso. Neste novo sentido de se entender a ecclesialidade, destaca-se a afirmação do reinocentrismo, já que “o objetivo de Jesus não foi fundar uma Igreja, mas servir ao Reino [...] a Igreja não é o Reino, mas uma servidora do Reino. O Reino é maior do que ela.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 209). Ocorre assim uma radical transição de modelo ecclesial e de uma perspectiva ecclesiocentrada para uma outra, “extroversa e dialógica.” Isto porque, no paradigma pluralista, a Igreja não pode ser o centro das discussões, num mundo marcado por diversas religiões. Não é de se estranhar que essa idéia se choca com a visão tradicional de âmbito católico romano. Tal visão foi retomada no ano 2000, com a Declaração Dominus Iesus da Congregação para a Doutrina da Fé, que trata a questão da unicidade e universalidade salvífica de Jesus e da Igreja. Reafirma-se, na declaração, que “a única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica.” (DI 23).

O autor argumenta que o dado histórico mais bem assegurado da vida de Jesus é que sua pregação girou em torno do Reino de Deus. Lembra que o Reino de Deus aparece 122 vezes nos evangelhos e, delas, 90 nos lábios de Jesus e que

esse foi o tema de sua pregação, sua obsessão, seu sonho, a paixão que o movia, a causa pelo qual viveu e lutou, aquilo que em sua vida teve valor absoluto para Ele. A figura de Jesus não foi a de um fundador de uma religião ou de uma Igreja, e sim a de um profeta apaixonado pelo reino de Deus, causa última que o fez viver e morrer. (VIGIL, 2006b, p. 153).

Dada a importância do Reino na perspectiva pluralista, importa definir o que isso significa. Para Vigil, é necessário, no primeiro momento, aclarar o que não era esse Reino. E o autor o faz em breves pontos:

Para Jesus, o mais importante, sua causa, não era ele mesmo: **Jesus não anunciou a si mesmo e nem considerava a si mesmo como absoluto**, e sim como relacional. Alguém a serviço do reino; Para Jesus, o foco não era, tampouco, Deus tomado isoladamente. Ele não falou de Deus em si mesmo, desvinculado de qualquer outra realidade. Deus era sempre o Deus do reino, o Deus que tem uma vontade; **O reino de Deus para Jesus não era uma nova igreja, na qual nunca pensou. As parábolas se referem ao Reino de Deus, não à Igreja. E a Igreja não é o mesmo que o Reino de Deus**; O Reino de Deus não é a graça ou a dimensão espiritual [...] depositada na Igreja e distribuída em forma de sacramento, não é algo que Jesus deva ter sequer imaginado alguma vez em sua vida; O Reino de Deus de que falava Jesus não é o céu [...]. **Jesus não era um pregador que perseguisse a salvação das almas, para livrá-las do inferno e permitissem que alcançassem o céu.** (VIGIL, 2006b, p.153-154).²²⁴⁵

O que seria, então, o mais importante para Jesus, aquilo que Ele chamou Reino de Deus? Jesus nunca o explicou sistematicamente, mesmo porque o conceito não foi criado por Ele. Todos os seus contemporâneos falavam do Reino de Deus. Ele não se preocupava em definir, mas viver de maneira concreta esse Reino, que no fundo é a prática do amor, da justiça e solidariedade. O Reino de Deus constitui o núcleo central da pregação de Jesus de Nazaré. Vigil mostra que o Reino, em Jesus, é “uma paixão, uma esperança, um sentido para a vida, uma convocação à vida.” (VIGIL, 2006b, p. 155). E destaca que Jesus esteve bem longe de pensar na construção de uma iniciativa institucional de longo prazo, organizada, estabelecida juridicamente, como é a Igreja. Por isso, é necessário que haja uma distinção entre Reino e Igreja. O autor sintetiza que

essas realidades não podem ser equiparadas nem identificadas. Identificamos a presença do Reino na Igreja, porém, não identificamos o Reino com a Igreja; O Reino é maior que a Igreja: anterior, mais extenso e intenso. O Reino é absoluto; O Reino não está preso à Igreja. Deus está presente, conduz, inspira, fermenta, provoca, impulsiona... na Igreja e para além dela. Antes e depois dela; A salvação é a realização no Reino, dentro ou fora da Igreja; **O Reino está presente, para além da Igreja, em outras religiões[...] a salvação é apropriada pelos seres humanos pela prática do amor e da justiça, que estão ao alcance de todos eles.** (VIGIL, 2006b, p.167).²²⁴⁶

Na linha do reinocentrismo, abre-se espaço para o reconhecimento da ação salvífica de Deus nas outras tradições religiosas, uma vez que o Reino atua igualmente fora das cercanias eclesiais, onde quer que os valores autênticos estejam em curso. Aqui tem-se um avanço, quando se compara com o eclesiocentrismo, que afirma a necessidade da Igreja para a salvação.

Segundo José Maria Vigil, a releitura da eclesiologia numa linha reinocêntrica

foi um dos maiores acontecimentos transformadores na história recente do cristianismo. Foi uma mudança de paradigma fundamental, um divisor de águas entre dois tipos de cristianismo essencialmente distintos, ainda que teoricamente possam estar abrigados sob o mesmo guarda-chuva sociológico ou institucional [...] só o cristianismo reinocêntrico é jesuânico, e só ele é autêntico. O eclesiocentrismo é uma deformação

²²⁴⁵ Grifo nosso.

²²⁴⁶ Grifo nosso.

grave, uma perversão que se cristalizou a partir do século IV [...] o que falta agora é superá-lo e eliminá-lo, apesar da forte resistência da instituição. (VIGIL, 2006b, p. 169).

Há, contudo, uma crítica a se fazer quanto ao termo. A escolha da expressão Reino de Deus é circunscrita a um espaço bem demarcado. É uma expressão vinculada em âmbito do judaísmo e cristianismo. Por isso alguns autores levantam a questão de sua plausibilidade no âmbito da reflexão da teologia do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso.

A Espiritualidade

Uma palavra de destaque dentro da teologia de José Maria Vigil é a espiritualidade. Para ele, espiritualidade, decididamente, é uma palavra infeliz, porque para muitos poderá significar algo distante da vida real, inútil e até odioso. Tentando clarear o conceito, declara que

espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. Não é algo que está fora da matéria, fora do corpo ou fora da realidade real, mas algo que está dentro, que habita a matéria, o corpo, a realidade, e lhes dá vida, os faz ser o que são; enche-os de força, move-os, os impele; lança-os ao crescimento e à criatividade num ímpeto de liberdade. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 22).

A teologia da libertação desenvolveu sua espiritualidade pautada no cristocentrismo. No contexto atual do pluralismo religioso, a expressão espiritualidade sofre variações. Em 1993, os autores afirmavam:

Em Jesus de Nazaré, nascido de mulher, habita pessoal e historicamente a plenitude da divindade. Nele Deus se revelou como o amor. Nele nos revelou o sentido e o fim da existência [...] **com essa revelação plena,** Deus move os humanos, os atrai para si, lhes revela a dinâmica e o sentido da história e de cada existência, e lhes dá a causa e os motivos para viver, para conviver e para entregar a própria vida. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 30).²²⁴⁷

Atualmente, o discurso do autor caminha em outra direção. Afirma que “estamos aqui, no entanto, querendo falar de uma espiritualidade pluralista da libertação. É lógico que entre uma espiritualidade inclusivista e outra pluralista tem de haver diferenças marcantes.” (VIGIL, 2006a, p. 220).

Basicamente, duas diferenças maiores caracterizarão a espiritualidade pluralista em comparação com a espiritualidade do paradigma inclusivista: uma consideração mais humilde de si mesma e uma desabsolutização do cristocentrismo.

No primeiro item, a espiritualidade da libertação, forjada no inclusivismo, reconhecia o Cristo como salvador explícito da humanidade, sendo seus membros cristãos ou não. Hoje, o paradigma pluralista implica a “aceitação de uma real pluralidade de vias de salvação autônomas, sem que haja uma que inclua as outras. O paradigma pluralista não exige uma simetria absoluta, pela qual todas as vias de salvação sejam iguais, inteiramente equiparáveis, indiferentemente intercambiáveis.” (VIGIL, 2006a, p. 224). Pede-se assim, uma humildade ao reconhecer caminhos múltiplos de salvação, e não apenas um único caminho. Vigil destaca que

deixamos de acariciar aquele inconsciente suposto pelo qual nós estaríamos com Deus no centro, destinados a irradiar a salvação a toda a humanidade, a qual não teria acesso a ela senão por nós

²²⁴⁷ Grifo nosso.

[...] vai-nos custar aceitar a humildade, compartilhando com os muitos caminhos de salvação. (VIGIL, 2006a, p. 227).

Esta transformação da visão e da consciência é uma ponte pela qual está passando a espiritualidade clássica da libertação, à espiritualidade pluralista da libertação.

Quanto ao segundo item, o autor relembra que,

obviamente, não se pode falar deste tema com precisão, nem com certeza. Estamos no começo de uma nova época. Nenhuma formulação deve ser lida, precipitadamente, como madura e não corrigível [...]. Sem dúvida, a expressão “desabsolutizar o cristocentrismo” poderá parecer estranha a quem não esteja a par dos movimentos atuais da teologia, e poderá parecer provocativa, ou mesmo suscetível de mal-entendidos a quem não se esforce por entender o que se quer dizer. (VIGIL, 2006a, p. 227-228).

O que Vigil propõe aqui é uma mudança de centro: no inclusivismo, o referencial é Cristo. Hoje, com a consciência do pluralismo religioso, Deus está no centro, teocentrismo; e as religiões giram ao redor. A espiritualidade só será pluralista à medida que superar o cristocentrismo.

A nova espiritualidade, no contexto do pluralismo religioso, está aí, num mundo marcado pelo plural e seu espírito faz a opção por atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância e inter-relacionalidade, enfim, de humildade sempre constante.

O papel da missão e do diálogo inter-religioso

Um dos pontos mais sensíveis para as Igrejas cristãs no tocante às possíveis conseqüências da nova teologia do pluralismo religioso está relacionado à missão. Isto porque durante 19 séculos a missão estava fundamentada na abordagem exclusivista: “fora da Igreja não há salvação.” Essa idéia se choca violentamente com a irrupção do novo paradigma pluralista. José Maria Vigil, bem como outros teólogos, defende uma releitura interpretativa da missão e suas implicações práticas.

Na opinião do autor, nem há um modelo único de cristianismo, nem há um único modelo de missão. Na história, como na atualidade, tem havido muitos e diferentes modelos, tanto de cristianismo como de ação missionária cristã.

Como interpretar nos dias atuais a função da missão, numa perspectiva pluralista?

Está claro para Vigil que “hoje só se pode aceitar a missão realizada a partir de uma teologia pluralista [...] que leve uma mensagem religiosa inteiramente reconstruída sobre um novo paradigma. Que supere o exclusivismo e o inclusivismo.” (VIGIL, 2006b, p. 411). Portanto, o autor argumenta que a missão aceita sincera e conseqüentemente que fora da Igreja há salvação e que se trata de uma salvação autônoma e independente da Igreja, nas mãos de Deus somente.

A missão que não encare o lugar do destinatário como um vazio soteriológico, um “lugar abandonado pela mão de Deus, um povo marginalizado do carinho de Deus, não eleito, postergado em relação a outros povos, ou simplesmente abandonado a suas crenças num grave déficit salvífico.” (VIGIL, 2006b, p. 411). Como afirmou em frase célebre a teologia da libertação: “o primeiro missionário sempre chega tarde. O Espírito de Deus sempre chega antes.” O missionário não vai levar a salvação como se, sem a sua presença, a salvação não pudesse chegar ou não estivesse ali desde sempre.

Hoje, a teologia pluralista coloca entre parênteses muitas certezas da missão, como, por exemplo, o mandato missionário que é posto literalmente na boca de Jesus como se Ele mesmo tivesse fundado uma religião ou deixado encomendada a distribuição do mundo para convertê-lo a ela. O paradigma pluralista considera que todas as religiões são verdadeiras e todas são valiosas,

todas são sobrenaturais e em todas está a presença salvífica de Deus. Por isso, “o missionário nunca pode pensar que vai a algum lugar que é um vazio salvífico. Portanto, nunca deve ir ‘para salvar’ um povo. O missionário com espírito pluralista não quer converter em cristãos os budistas, os xintoístas, os muçulmanos...” (VIGIL, 2008b, p. 154). O que quer é convertê-los em bons budistas, bons xintoístas, bons muçulmanos. A conversão não é mais o objetivo, mas continua existindo como possibilidade: claro que não somente na direção do cristianismo, mas também vice-versa. Não se descarta, por certo, a conversão de mudança de religião, “desde que qualquer das partes sinta que pelo outro caminho pode avançar mais à sua plenitude religiosa; mas este não será o caminho normal nem o normativo da missão.” (VIGIL, 2003, p. 126).

A missão numa leitura pluralista não é mais para conquistar, mas para compartilhar: para dar, mas também para receber,

para anunciar, mas também para receber o anúncio dos outros; para levar a Boa-Notícia, mas também para receber as Boas Notícias dos outros; para plenificar os outros, mas também para deixar que os demais nos plenifiquem. Não uma missão para estender e implantar a Igreja, mas para enriquecê-la compartilhando – dando e recebendo – as riquezas religiosas dos povos. (VIGIL, 2008b, p. 155).²²⁴⁸

Na opinião do autor, a missão está centrada em Deus (teocentrismo), no Deus do Reino, e no Reino de Deus; e a conversão (tão característica na interpretação tradicional da missão) como mudança de religião não é necessária. A conversão que se faz necessária é outra: “a conversão a Deus, ao Deus do Reino e ao Reino de Deus, essa mesma conversão que é também imperativa também para nós.” (VIGIL, 2003, p. 126). Destaca que a missão, como diálogo que é, “não estará completa até que de nossa parte anunciemos a Jesus Cristo, como não estará completa até que nos sejam anunciadas as boas notícias que a outra parte tem para dar-nos.” (VIGIL, 2003, p. 126).

Esta nova vivência da missão em Vigil requer muito mais matizes, mas o que se afirma é suficiente para se compreender que este novo espírito do pluralismo religioso comporta efetivamente uma autêntica sacudida para a missão, uma transformação da qual sairá fortalecida e renovada, uma vez que “morte e ressurreição da missão” é uma expressão de relevo neste autor. Em suas palavras,

há uma missão que já não tem sentido e que tem de morrer, para ressuscitar num novo modelo. Talvez para alguns a velha missão resultará irreconhecível no rosto da nova. Outros discutirão se é realmente a mesma e se entre elas pode haver continuidade verdadeira. A nós parece decisivamente importante que a nova missão deve assumir hoje e num futuro imediato. (VIGIL, 2006b, p. 411)

O autor não é ingênuo ao saber que essa leitura da missão contrasta com o magistério tradicional que afirma: “a missão da Igreja é de anunciar o Reino de Cristo e de Deus e de instaurá-lo entre todos os povos.” (DI 18). O documento reforça a idéia de que “a Igreja deve se empenhar primariamente em anunciar a todos os homens a verdade definitivamente revelada pelo Senhor, e a proclamar a necessidade da conversão a Jesus Cristo e a adesão à Igreja.” (DI 22). Mesmo assim, Vigil aposta na interpretação da missão em chave pluralista, a despeito de resistências e oposições. Sabe que não é viável uma atitude de entrincheiramento; o caminho é sempre o diálogo não como estratégia, e sim como valor em si mesmo e como abertura ao novo. Neste teólogo, a missão é ressignificada, tem sentido e amparo quando há encontro de alteridades.

²²⁴⁸ Grifo nosso.

Para a releitura da missão num contexto pluralista há que se valorizar o diálogo inter-religioso; e esse só será verdadeiro quando os participantes estiverem em atitude de busca, abertos à verdade que possa surgir. E essa busca da verdade tem de estar acima da própria pertença a uma tradição religiosa, sem negá-la! Isso não se refere simplesmente a algo teológico, é um desafio existencial, contínuo. É certo também que o que fará avançar o mundo não será apenas o diálogo religioso, nem tampouco responderá a todas as questões, mas ele é vital dentro do quadro do pluralismo religioso. Dialogar para não morrer e não se deixar morrer. Eis a missão das religiões.

Conclusão

Ressalta-se, na conclusão desse artigo, que a teologia pluralista de José Maria Vigil ainda é uma teologia em construção, a caminho. O próprio autor argumenta que muito se tem por fazer e que a construção dessa teologia apresenta-se como um desafio, já que ela ainda não tem respostas para todos os questionamentos na atualidade.

A novidade do teólogo José Maria Vigil é que ele representa e faz uma ponte entre a Teologia da Libertação com a Teologia do Pluralismo Religioso. A preocupação inicial do autor, no interior do paradigma inclusivista, era com a temática do pobre e sua libertação integral, isso numa perspectiva da Teologia da Libertação. O final dos anos de 1990 é marcado por uma crise dessa teologia e, no início do ano 2000, observa-se no autor uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso.

O desafio que o autor se propõe a abraçar no paradigma pluralista é pensar as religiões (especialmente o cristianismo) numa perspectiva do pluralismo religioso. Para tal, algumas expressões necessitam de uma ressignificação em Vigil, a saber: a revelação, a cristologia, a eclesiologia e a questão do reinocentrismo, a espiritualidade, o papel da missão e do diálogo inter-religioso. E essa é uma tarefa que está no início. Por isso, o teólogo afirma que “estamos simplesmente sendo testemunhas dos primeiros passos, que, por um lado, são difíceis e, por outro, querem ser prudentes – e é bom que sejam, sem perder a perspectiva de sua urgência histórica.” (VIGIL, 2008, p.368).

Mesmo consciente de resistências e hostilidades, José Maria Vigil acredita que aceitar de maneira autêntica o paradigma pluralista representa a entrada em uma etapa radicalmente nova. Isso porque, na atualidade, espera-se que “as religiões resgatem o melhor de suas tradições espirituais, entre as quais figuram sempre, indefectivelmente, a misericórdia, a justiça, a esperança para a transformação do mundo.” (VIGIL, 2005, p.19). Eis aí uma chave de interpretação para a vocação da Teologia do Pluralismo Religioso e daqueles que a cultivam: o cuidado com a vida!

REFERÊNCIAS

CASALDÁLIGA, Pedro. VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação: a libertação na história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2000.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **La revelación de Dios em la realización del hombre**. Madri: Cristiandad, 1987.

TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 149-167.

VIGIL, José Maria. **Aceitar sinceramente o pluralismo religioso**. O ponto chave do novo paradigma religioso. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/232>. Acesso em 27. dez. 2009a.

_____. Cristologia da libertação e pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005a. p. 161- 170.

_____. **Desafios atuais para a espiritualidade da libertação**. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/268p.htm>. Acesso em 21.nov.2009b.

_____. Epílogo – Teologia Pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. In: VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008a. p.367-382.

_____. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003a. p.120-134.

_____. Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso. In: VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008b. p.137-160.

_____. Muitos pobres, muitas religiões. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005b. p.17-31.

_____. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.33-42, 2007.

_____. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006a. p. 219-236.

_____. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006b.

GT 12. Religião, violência e desafios à paz mundial

Coord.: ÉRICO JOÃO HAMMES

Ecoss dos campos de concentração: um desafio à paz mundial

Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino *

Introdução

O presente trabalho objetivou analisar a vivência dos prisioneiros nos campos de concentração, no que diz respeito à prática dos valores éticos, estéticos e religiosos. Dentre os relatos dos sobreviventes, ressalta-se o de Viktor Frankl (1905-1997), médico psiquiatra que retrata a experiência fenomenológica dos internos dos Campos de Concentração. Esse mesmo pensador passou por quatro campos (Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau e Dachau) no período de três anos, sendo deportado em setembro de 1942 e libertado em 27 de abril de 1945 e libertado o que lhe rendeu, após a II Guerra Mundial, relata a sua experiência em seu livro *Ein Psychologerlebt das Konzentrationslager*.

Neste relato, observam-se as manifestações religiosas dos prisioneiros, as posturas perante as condições desumanas impostas pela perseguição semita, bem como os mecanismos de sobrevivência utilizados pelos cárceres. Após constatar a perda de sua esposa, grávida de quatro meses, e de seus pais e seu irmão, inicia sua trajetória como um pacifista tendo sido indicado duas vezes ao prêmio Nobel da Paz. Antes de descrever a experiência de Frankl nos campos de concentração, torna-se necessário traçar um breve comentário sobre o seu percurso existencial anterior a Guerra. Destarte, as páginas seguintes delineiam-se as primeiras paisagens culturais desse pacifista.

“A vida é seu próprio monumento”: percurso existencial de Viktor Frankl

O escritor vienense Viktor Emil Frankl (1905-1997), embora sendo médico psiquiatra e neurologista, fundou uma teoria que influenciou vários campos do conhecimento humano: A Logoterapia e análise existencial. Sua visão de homem e de mundo abarcou tanto a filosofia e a teologia assim como a psicologia e a sociologia e a educação, em fim, quase todas as ciências humanas (*wissenschaft*).

No segundo distrito de Viena na Czerningasse, número 6, próximo à residência do psiquiatra Alfred Adler e da cafeteria Siller, a senhora Elsa Lion dá a luz ao seu segundo filho que seria chamado de Viktor Emil. Era uma tarde primaveril do dia 26 de março de 1905, aquela dona de casa com uma fé inabalável não saberia o destino que o novo século estaria preparando para toda comunidade judaica.

Descendente de uma família proveniente de Praga, Elsa, nascida em 1879, era sobrinha-neta do poeta Oskar Wiener e teria algum parentesco com o famoso Rabino Löew (1520-1609), um grande Rabino da cidade de Praga que ocupou a cadeira da sinagoga medieval Alt-Neu-Schule, a mais antiga sinagoga da Europa, também conhecido como Maharal, acrônimo hebraico (MaHaRaL = Moreinu haRav Loew) que significa “Nosso professor o rabino Loew”. É atribuída ao rabino a estória mítica do golen, que segundo a tradição mítica do judaísmo é um ser autômato. Elsa casou-se com Gabriel Frankl em 1901, aos vinte e dois anos de idade. Seu esposo tinha quarenta anos no dia de sua boda, era um senhor dedicado à família e ao trabalho, um homem religioso, mas com um espírito crítico, ou seja, um judeu liberal como seria

* Professor do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba

denominado mais tarde por Viktor. Nasceria em 1861 numa família de origem humilde da aldeia de Pohrlitz no sul da Moravia, onde na época pertencia ao império Austro-Hungaro.

O senhor Gabriel passou por dificuldades financeiras até se formar em medicina, quando teve que abandonar a sua profissão e ingressar no serviço público. Posteriormente se tornou diretor no Ministério do Serviço Social, ocasião em que fundou a Central para Proteção da Criança e Assistência aos Jovens juntamente com o ministro Joseph Maria von Bärnreither. Esta atividade deveria influenciar o seu filho tanto na escolha da profissão quanto nas preocupações com questões sociais. Não era sem orgulho que o Senhor Gabriel via que seu segundo filho queria se tornar médico já aos três anos de idade.

Enquanto Elsa era uma mulher amável e piedosa, seu esposo era um senhor austero com um profundo senso de dever e pautado pelos princípios da justiça. “Seu senso de justiça deveria ter sido enraizado em uma fé na justiça divina” (Frankl, 1997, p. 26). Estas características devem ter marcado profundamente a personalidade do futuro médico.

A constelação familiar do casal Frankl era constituída por três filhos. Assim, Walter August, o primogênito (nascido em 26 de julho de 1902), Viktor Emil e Estella Josefine (nascida em 30 de abril de 1909) compunham a realização dos sonhos de uma família comum no início do século XX na cidade de Viena.

Com relação à vida cultural, a cidade de Viena era um grande centro cultural da Europa. Possuía uma Universidade fundada ainda na idade medieval (1365) uma das mais conceituadas de toda a Europa, por lá teria passado grandes homens como Sigmund Freud, Martin Buber, Edmund Husserl e Franz Bretano. Além da vida intelectual, Viena era a cidade das valsas, do rio Danúbio, do Prater (o grande parque da cidade), dos grandes museus e compositores imortais como Strauss. Também foi à cidade que acolheu os imigrantes judeus que buscavam uma vida melhor para suas famílias, tornando-se um centro cultural do judaísmo. Na primeira metade do século XX grande parte dos profissionais que trabalhavam em Viena era de origem judaica. Assim, a importante presença dos judeus naquela cidade produziu o Seminário de Estudos Rabínicos de Viena, o pedagógico Hebreu, um hospital judeu o Rothschild Hospital e três orfanatos. (Cf. Pareja, 1989).

Além do ambiente cultural e religioso, Viktor Frankl foi educado em um lar caloroso e afetoso. Sua vocação filosófica começara na tenra idade, já aos quatro anos quando toma consciência da morte. O jovem Frankl fica chocado com a questão da finitude de seu próprio ser. Ele se pergunta em um dado momento “se a transitoriedade da vida não aniquila o seu sentido” (Frankl, 1990, p. 112). Surgem na infância às primeiras perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, embora só posteriormente, com a maturidade intelectual, Frankl poderia responder estas indagações: sua resposta foi escrita em livros e transformada em uma escola de psicoterapia.

Uma outra lembrança marcante de sua infância foi a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Neste período os funcionários públicos estavam passando por dificuldades econômicas e a família Frankl agora, sem muitos recursos, se refugia na cidade natal do senhor Gabriel. Sobre este período, quando tinha nove anos, Viktor Frankl recorda: “nós crianças, íamos às propriedades mais abastadas para pedir pão e aos campos roubar milho” (Frankl, 1990, p. 113).

No período da adolescência, as questões existenciais não estão no centro de suas atenções, pois se dedicou à leitura dos pensadores naturalistas como Wilhelm Ostwald, fundador da moderna físico-química, e Gustav Theodor Fechner, fisiologista experimental e psicofísico. Além disso, o jovem Viktor Frankl se interessava em psicologia aplicada e psicologia experimental. Frankl tinha quinze anos quando leu o artigo de Freud “Além do princípio do prazer”, ficando fascinado pela doutrina Psicanalítica. Assim, envolvido pelas primeiras leituras de uma personagem já reconhecida pela intelectualidade européia, inicia as suas correspondências com este famoso Psiquiatra, o seu grande incentivador.

Lastima-se que estas cartas foram posteriormente confiscadas e destruídas pela Gestapo, perdendo-se dados históricos irrecuperáveis, com as quais poderíamos recompor com mais exatidão a forma de pensar de Frankl neste período. Apenas que a sua admiração por Freud perdeu a vida inteira reconhecendo a genialidade de seu mestre mencionando que “ninguém poderá jamais se comparar a ele” (Frankl, 1992, p. 60).

Entretanto, apenas uma correspondência foi salva, aquele manuscrito sobre a origem da negação e da afirmação. Freud encarrega-se de enviar para a Revista Internacional de Psicanálise, que é publicado já em 1924. Neste artigo verifica-se que Frankl sofreu influências do naturalismo e do darwinismo, concepções que mais tarde seriam abandonadas por ele como única forma de compreender o ser humano. Entre os seus estudos experimentais e seu interesse pela Psicanálise, Viktor Frankl agia de acordo com o *zeitgeist* (espírito da época) da primeira metade do século XX, o mecanicismo e o associacionismo, conforme reconhecera mais tarde: “(...) eu era muito imaturo para resistir à tentação do psicologismo” (Frankl, 1990, p.116).

Entretanto, encontramos uma inquietação filosófica no espírito do jovem Frankl: Quando ainda tinha 13 anos o seu professor de ciências ensinava que a vida não passava de um processo de oxidação e combustão, aquela concepção niilista faz com que Frankl questionasse o seu mestre: “Que sentido tem então a vida?” (Frankl, 1989, p. 31).

Este clima intelectual niilista, ou do “nada mais que” pode assim ser descrito:

“Tudo se tornou, na herança por nós recebida desse e dos outros séculos, objeto de dúvida, de crítica e de sistemática desconfiança: não só as cosmologias teológicas e metafísicas, como inclusive as tábuas de valores e dos fins postos à vida humana que as acompanhavam” (Heimsoeth, 1982, p.106).

Apesar desta herança pessimista e da desesperança enfrentada por tantos jovens, Frankl aos 16 anos proferiu uma conferência sobre o sentido da vida, tecendo as primeiras idéias de sua doutrina. Também como podemos constatar em sua primeira publicação, aos 18 anos, no jornal *Der Tag*, em um artigo intitulado: “Alegria, ou esplêndida centelha Divina...” encontramos um estilo impar de pensar: “Detesto falar da vida como um ‘fim em si mesma’. Assim fazendo, a privamos de valor e de sentido” (Frankl, 2000, p. 19).

Além da preocupação com questões filosóficas, com a psicologia experimental e com a psicanálise, Frankl, em 1924, foi presidente dos Estudantes Socialistas da Áustria, se deparando com a Sociologia. A este respeito comenta: “Meus amigos e eu perambulávamos noite adentro pelo Prater e discutíamos não apenas a alternativa ‘Marx e Lenin’, mas também a alternativa ‘Freud e Adler’” (Frankl, 1990, p. 116).

Sobre o seu estado de espírito em sua juventude, Frankl resume da seguinte maneira:

“(...) quando eu era jovem, tive de passar pelo inferno do desespero devido à aparente falta de sentido da vida, pelo niilismo total e extremo. Mas eu lutei contra ele como Jacó lutou com o anjo, até que eu pude ‘dizer sim para a vida, apesar de tudo’ ” (Frankl, 1991, p.265).

Aos 21 anos de idade, já como estudante de medicina Frankl é convidado pela Juventude Trabalhadora Socialista para proferir uma palestra em Frankfurt sobre o sentido da vida e no período de 1924 a 1927, então acadêmico em medicina, Viktor Frankl estava envolvido com a Psicologia Individual de Adler e teve o seu artigo “Psicoterapia e visão de mundo” publicado na *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* em 1925.

Adler, por ter sido o primeiro dissidente de Freud, representava uma alternativa à teoria psicanalítica, enfatizando a vontade de potência. Frankl mantinha uma relação de respeito e consideração ao seu mestre, recebendo seus cumprimentos no Café Siller nas noites frias de Viena. Esta cafeteria funcionava como uma espécie de ponto de encontro dos discípulos da Psicologia Individual e onde proferia algumas aulas e de vez em quando tocava piano. Sobre Adler Frankl escreve:

“Quem o conheceu, teve de amá-lo como pessoa, e quem trabalhou com ele, teve de admirá-lo como cientista, pois a psicologia individual representa uma guinada copernica. Mais ainda: Adler é um precursor da psiquiatria existencial” (Frankl, 1995, p. 248).

Se Adler foi o precursor desta nova forma de conceber a psiquiatria, Frankl foi o herdeiro que anteviu uma possibilidade de superar o pessimismo de sua época de estudante conseguiu dar um sim a vida, enxergando mais além dos seus mestre. Outro fato que ampliou a sua visão foi à leitura do livro de Max Scheler, “Formalismo na ética”. Este livro veio que lhe causar um grande impacto intelectual, podendo, assim, identificar certo psicologismo na teoria adleriana. Também outros teóricos imprimiram uma marca indelével no jovem estudante de medicina como Kal Jaspers, Martin Heidegger, Ludwig Binswanger e Martin

Buber. Todos estes autores contribuíram para o projeto de rehumanização da medicina proposto por Frankl.

Neste meio tempo dois professores exerceram influências profundas, Rudolf Allers e Oswald Schwarz, o primeiro Frankl trabalhara no Laboratório Experimental de Fisiologia dos Sentidos e o segundo tinha sido o fundador da medicina psicossomática e da antropologia médica. Ambos faziam parte do ciclo adleriano vindo a se desligar em uma das reuniões expondo seus motivos publicamente.

Frankl, um intelectual em busca da verdade, é expulso da sociedade adleriana por defender as posições de seus professores argumentando que era possível a superação do psicologismo da psicologia individual. Assim Frankl abre o prenuncio de sua ruptura com Adler para dar o salto para uma nova compreensão do homem e do mundo. Entretanto, não foi sem tristeza que constatou que Adler não conversou nem o cumprimentou mais no café Siller (Frankl, 1990).

Além deste fato pessoal da vida de Frankl, outro ponto crucial demarcou o rompimento com a Psicologia Individual e o início da construção de uma nova teoria se deu no ano de 1926. No III Congresso Internacional de Psicologia Individual, quando Frankl em Düsseldorf, numa conferência, sobre a compreensão dos sintomas neuróticos, Frankl comenta que enquanto a psicologia individual concebia o sintoma neurótico como *arrangements*, ele pensava que “(...) a neurose também pode ser expressão imediata e geralmente se torna um meio para um fim” (Frankl, 1995, p. 244).

A saída de Frankl do ciclo Adleriano faz com que ele migrasse das elucubrações filosóficas sobre a psicoterapia para as preocupações práticas. Assim em 1927, ainda como estudante de medicina, este teórico fundou os postos de aconselhamento para a juventude objetivando reduzir os altos índices de suicídio na Europa Central. Neste ímpeto, foram colaboradores os adlerianos Lukacs, Wexberg, Rudolf Dreikurs, Ida Löwy e Hilde Krampflictschek e os freudianos Aygust Aichhorn e Charlotte Bühler.

O clima de desesperança se agrava com a queda das bolsas de valores de Wall Street, em novembro de 1929. A Europa passa por um momento de recessão e desemprego, gerando medo e insegurança. Com a ajuda de outros terapeutas, que se colocaram a disposição da juventude, em 1930 não foi registrada nenhuma tentativa de suicídio em Viena.

Em 1930 Frankl estava estagiando, como estudante na seção de psicoterapia sob a orientação de Otto Pözl (presidente da Clínica de Neuropsiquiatria da Universidade de Viena). Seu estilo de trabalho nesta época poderia ser resumido da seguinte maneira:

“Então eu procurava esquecer o que aprendera com a psicanálise e com psicologia individual. Eu procurava aprender com os pacientes – escutá-los atentamente. Eu queria descobrir como eles se posicionavam quando seu estado melhorava” (Frankl, 1990, p.121).

Nos dois anos posteriores Frankl faz a sua formação em neurologia na Maria Theresien Schlössl de Viena. Enquanto que, em janeiro de 1933, Hitler é eleito chanceler na Alemanha, Viktor Frankl prossegue com a sua brilhante carreira de psiquiatra e neurologista responsável pelo pavilhão de suicidas do hospital psiquiátrico Am Steinhof, onde trabalhou durante quatro anos. Ao fim deste período Frankl contabilizou doze mil atendimentos de pacientes depressivos. Essa experiência lhe deu uma grande capacidade diagnóstica, permitindo avaliar se o paciente estava apto para ter alta em pouco tempo, Investigando de havia ou não algo pelo qual valesse apenas viver. Aquele que tivesse alguma razão convincente para não cometer o suicídio, por exemplo: “sou necessário no trabalho”, “minha religião proíbe o suicídio”, “minha família está contando comigo”, deveria ser liberado.

Com a ascensão do Nacional Socialismo, acirra-se o anti-semitismo, e em 1937 o exercito alemão invade a Áustria, poucos meses antes Frankl tinha instalado sua clínica particular. A perseguição aos judeus fez com que Frankl fosse impedido de exercer seu ofício em sua clínica. Desta forma, Frankl assume a direção do departamento de neurologia no Hospital Rothschild, garantindo certa proteção aos seus familiares enquanto esperava o seu visto para se refugiar na América do Norte.

Nesta época a Gestapo estava cometendo eutanásia nos doentes mentais, pois o valor do ser humano fora interpretado erroneamente por questões pragmáticas, esta prática estava baseada na lei de Ernest Rüdin, promulgada em 1933 na Alemanha para prevenir filhos hereditariamente doentes. Por este motivo, Frankl sabotou muitos laudos médicos para salvar a vida de pacientes judeus, colocando assim a sua própria vida em risco. Além disso, Frankl encaminhou muitos pacientes para a Clínica Pözl onde foram salvas muitas vidas de pacientes de origem judaica.

Em 1938 aparece o seu artigo “A problemática espiritual da psicoterapia”, no periódico científico *Zentralblatt für Psychotherapie*. Pela primeira vez Frankl utiliza a palavra Logoterapia, esboçando assim, as idéias fundamentais de sua analítica existencial bem como as suas indicações clínicas. Enquanto esperava pela sua deportação, Frankl começa a escrever o seu livro “Psicologia Médica”. Os manuscritos foram perdidos durante a guerra, reescrito durante a reclusão nos campos de concentração.

A vida de Frankl não se resumiu apenas no desenvolvimento do seu potencial intelectual, assim, em 1941, casou-se com Tilly Grosser. Frankl a descreve como uma mulher bonita e intuitiva. Ela estava grávida de cinco meses quando a Gestapo a forçou a abortar, pois nenhuma mulher gestante, de origem judaica, poderia dar a luz ao seu bebê. Tilly veio a falecer na colina Bergen-Belsen (Alemanha) no campo de concentração de Theresienstadt, mas Frankl manteve seu amor por toda a vida guardando sua foto na sala de estar, ao lado de um desenho de Freud e de uma foto com o filósofo Heidegger. Sobre a família Grosser, pouco se sabe, apenas que a irmã de Tilly e seu pai emigrou para o Brasil, residindo em Porto Alegre. O senhor Ferdinando Grosser chegou a lecionar na PUC-RS, reencontrando-se com Frankl quando este veio ao Brasil em abril de 1984.

Sobre este momento, comenta Izar Xausa:

“(…) ele sempre falava como ex-presos de um campo de concentração e da primeira mulher que muito amou e morreu (…). Então na saída do aeroporto na despedida final, uma senhora atravessa a nossa frente e fala em ídiche com ele. E ele respondeu quando voltou da conversa com esta senhora com lágrimas caindo, era a senhora nos braços da qual morreu a sua primeira esposa e ele tomou conhecimento dos detalhes”.

Com relação à família Frankl, seu irmão Walter tenta fugir para a Itália, onde foi deportado para Auschwitz, aonde chegou a falecer. Sua irmã teve mais sucesso e se refugia na Austrália. Uma de suas primas ficou durante toda a guerra no apartamento de uma Baronesa católica em Viena. Seus pais já estavam idosos e não podiam sair de Viena. Frankl relata que tinha um visto para os Estados Unidos que dava direito apenas a ele e a sua esposa. Deveria simplesmente abandonar seus pais? Perguntava-se Frankl. “Esta não é um tipo de situação que requer alguma opinião dos céus?” (Frankl, 1997, p.83).

Assim, ao sair do tumulto do consulado americano – pois muitos vienenses desejavam tirar um visto para os Estados Unidos –, Frankl vai discernir sobre a sua decisão na catedral Gótica de Santo Estevão (Stephansdom), no coração de Viena. Os vitrais e a tênue luminosidade permitiram que Frankl se distancie da agitação da cidade para refletir sobre o seu dilema existencial, qual seja: o amor aos seus pais versus sua brilhante carreira em Nova York.

Ao voltar para casa dos pais, Frankl encontra um pedaço de mármore que seu pai tinha apanhado nos entulhos do que restara da maior sinagoga Viena. Ao perguntar do que se tratava aquela peça, seu pai responde e explica o seu significado “(…) Sobre ela tem uma parte dos dez mandamentos. Eu posso dizer-lhe de qual mandamento ela vem. Existe apenas um mandamento que usa a letra que está delimitada aqui” (Frankl, 1997, p.83). Ansiosamente Frankl pergunta qual seria o mandamento que estava escrito sobre a pedra, e para o seu espanto seu pai responde uma das leis do Torah: “Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que Iahweh teu Deus, te dá” (Edições Paulinas, EX. 20,12).

Após esta resposta Frankl deixou o seu visto “caducar”, pois aquela resposta tinha ecoado em sua consciência mais profunda. A decisão de Frankl estava em consonância com os valores judaicos relativo ao respeito pelos pais. É interessante também perceber que este mandamento corresponde ao quinto na tradição judaico-cristã.

No mês de setembro de 1942 Frankl, acompanhado por seus pais, é conduzido da estação de trem de Bauschowitz para o campo de Theresienstadt. Naquele momento enquanto todos estavam em pânico enquanto que o seu pai Gabriel dizia: “Estar de bom ânimo, para Deus estar perto” (Frankl, 1997, p.25). O senhor Gabriel morreu aos 81 anos em Theresienstadt, amparado por seu filho Viktor, que nos últimos momentos lhe aplicou uma dose de morfina para aliviar seu sofrimento. Sua mãe morreu na câmara de gás em Auschwitz.

Frankl conheceu quatro campos de concentração: Theresienstadt Auschwitz, Kaufering e Türkheim. Foi o momento que em que a sua teoria foi validada vivencialmente por meio do *experimentum crucis*. O Médico Psiquiatra só possuía um número: 119.104. Não tinha mais bens e nem títulos, naquele instante poderia saber o que era essencial diante desta situação limite.

Quando Frankl estava na fila para entrar no campo de Auschwitz, teve o seu primeiro encontro com o médico Mengele que estava fazendo a primeira seleção dos prisioneiros. Este enviava algumas pessoas para o forno crematório e outras para o trabalho. Não era sem sentido que na entrada deste campo estava escrito *Arbeit Macht Frei* – O trabalho liberta. Frankl foi selecionado junto com outros prisioneiros para uma determinada direção, sem saber diante qual seria o seu destino. Entretanto, vendo que seus colegas estavam sendo encaminhados para o lado oposto, desobedece a ordem que tinha recebido e dá a volta por trás do Mengele e se dirigindo para o lado oposto. Este ato intuitivo salva a sua vida, pois aquela fila se encontrava os prisioneiros que tinham sido selecionados para a morte.

Viktor Frankl, como prisioneiro num campo de concentração, foi sofredor de grandes dores, se deparou com a sua existência desnuda, como relata em seus escritos. Sonhava em reencontrar com a sua amada e em reescrever seu livro que, apesar de ter costurado os manuscritos cuidadosamente na mochila de alimentos quando estava sendo deportado para Auschwitz, foi confiscado todos os seus bens.

Enquanto isto confortou seus companheiros e atuou como médico num ambulatório de enfermos no setor de tifo exantemático, doença infecto-contagiosa transmitida por meio do piolho, se não para dar sentido a sua vida, mas dar um significado a sua morte. E quando ele mesmo estava acometido pela doença, resolve escrever de forma taquigráfica as principais idéias do seu livro para permanecer acordado durante a noite, por que era muito comum o enfermo morrer enquanto estava dormindo devido a um colapso circulatório.

As questões levantadas pelos prisioneiros eram se iriam sobreviver, quando a guerra iria terminar e o porquê de tantos sofrimentos. Para muitos, a vida só teria sentido se sobrevivessem ao martírio. Entretanto, para Frankl, se todo aquele sofrimento não tivesse um significado, não valeria a pena sobreviver. De fato, após a guerra constatou-se que cinquenta mil austríacos de origem judaica sucumbiram nos campos de extermínio.

Alguns desistiam de continuar vivendo por não encontrar nenhuma razão para suportar a dor, outros reencontraram a si mesmo quando se confrontaram com o significado de suas próprias vidas. Frankl nos campos de concentração soube enfrentar a dor e o sofrimento com dignidade humana e reafirmar a incondicionalidade do sentido da vida, chegando a conclusão de que “Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá” (Frankl, 1994, p. 67). Por ter participado da Resistência a Gestapo o torturou e fixou sua execução para o dia 3 de maio de 1945. Assim, considerando que foi salvo por um milagre, em 15 de agosto de 1945 Frankl volta para Viena, para reconstruir a sua vida diante dos escombros que a Guerra deixou. Frankl se posicionou contra a toda culpa coletiva, um pensamento comum após a guerra, chegando a receber até ameaças de morte por parte de grupos extremistas.

O holocausto e os desafios à paz mundial

Segundo Bauman (1998), “a civilização moderna não foi a condição suficiente do Holocausto foi, no entanto, com toda a certeza, sua condição necessária. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto” (p. 32). Para este autor, a produção industrial, somando-se ao avanço científico tecnológico e a organização de uma sociedade burocrática, possibilitaram o assassinato em massa de seis milhões de judeus na Europa.

Sobre a tecnologia nos campos de concentração, pode-se citar a criação dos fornos crematórios, o gás *Ziklon B*, encanado na via dos chuveiros coletivos, com o intuito do assassinato em massa. Os presos também foram usados como cobaias para os experimentos médicos de Mengele. Já no que se refere à organização burocrática, o exemplo segundo o relato de Primo Levi (1990), em todos os campos eram realizadas chamadas uma ou duas vezes ao dia, utilizando o número do prisioneiro. Para tanto, deveria levar em conta os prisioneiros que foram transferidos, os que estavam na enfermaria bem como os que faleceram.

“A chamada se desenrolava (naturalmente ao ar livre) com qualquer tempo, e durava pelo menos uma hora, mas até duas ou três se a contagem não fechava; e mesmo 24 horas ou mais, se se suspeitasse de uma evasão. Quando chovia ou nevava, ou quando o frio era intenso, tornava-se uma tortura, pior do que o próprio trabalho, a cujo cansaço se somava no fim do dia; era percebida como uma cerimônia vazia e ritual, mas sem que provavelmente o fosse” (Levi, 1990, p.69).

E conclui o ex-prisioneiro que “Todos esses sofrimentos constituíam o desdobramento de um tema, aquele do suposto direito do povo superior de subjugar ou eliminar o povo inferior” (p. 69). Segundo Levi, esse momento da chamada era a síntese da fadiga, do frio, da fome e da frustração.

Poder-se-ia dizer que os campos de concentração representaram uma das maiores barbáries do século XX. “Comparado a outros genocídios, o Holocausto judeu não teve precedentes, visto que se tratava da implementação de uma política planejada, deliberada, por parte de um Estado poderoso que mobilizou recursos para destruir todo povo judeu” (Wistruch, 2002, pp. 30-31).

Segundo Wistruch (2002), o Holocausto deixa grandes lições para a humanidade, pois tanto a xenofobia, o racismo, bem como o anti-semitismo, pode servir como mola propulsora para grandes atrocidades em qualquer cultura que perca a consciência do senso ético. “Trata-se de uma advertência da História, a de que obedecer a ordens não constitui desculpa para atos criminosos” (Wistruch, 2002, p. 21).

A leitura do prisioneiro 119.104

O relato de Frankl é construído a partir de sua grande sensibilidade para com as pequenas vítimas do Sistema Nazista. Este autor objetivou descrever os aspectos fenomenológicos do prisioneiro comum, bem como a sua atitude perante aquelas situações imposta aos reclusos. Neste sentido, o próprio Frankl não passou também de um prisioneiro comum, o de número 119.104, que trabalhou em escavações e construção de ferrovias.

Frankl (1994) percebe três fases distintas dos prisioneiros. A primeira se constitui como a recepção no campo de concentração, caracterizada pelo choque de recepção. Quando os prisioneiros tomam a consciência que estavam em Auschwitz ficam todos aterrorizados, principalmente por escutarem constantemente: “você não estão mais em casa, isto não é um sanatório, daqui só se sai pela Chaminé” (Levi, 1988, p. 27). Passado o choque inicial, a existência dos prisioneiros se caracteriza pela nudez, era usurpado de todos os bens materiais e retirado todo pêlo do corpo para a desinfecção. As primeiras reações foi o humor negro, pois os cativos não tinham mais nada a perder exceto a vida “ridiculamente nua”. O momento que ocorria esse tipo de humor era quando o chuveiro saia realmente água e não gás.

Outra reação era o espírito de curiosidade, que distanciava o prisioneiro do seu mundo e o fazia encarar os fatos com objetividade e frieza. Nas palavras de Frankl, “Com a atitude de observar e esperar, a alma retrai-se e procura salvar-se para outro lugar” (1994, p. 26). Desta maneira, gradativamente o prisioneiro ia perdendo a sua sensibilidade e a compaixão.

Segundo Primo Levi, “entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônodas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua” (Levi, 1990, p.18). Frankl (1994) também observa que boa parte dos prisioneiros se preocupa exclusivamente com a preservação de sua própria existência e, para tanto, não hesitavam em deixar de lados os escrúpulos morais quando se tratava da preservação da vida. Todorov (1995), corroborando com esta concepção, afirma que a ausência de compaixão com os

seus seria uma consequência da supremacia do instinto de sobrevivência sobre a vida moral. É nesta direção que Frankl constata que os melhores não saíram com vida.

Sobre o novato ou o recém chegado ao campo, comenta Levi:

“Era submetido a zombarias e a brincadeiras cruéis, como acontece em todas as comunidades com os “constritos” e os “calouros”, bem como nas cerimônias de iniciação dos povos primitivos: e não há dúvida de que a vida no *Lager* comportava uma regressão, acarretava comportamentos – precisamente – primitivos” (Levi, 1990, p. 19).

Posteriormente, a manifestação onírica do sonho dos sobreviventes após a libertação retomava certos conteúdos comuns, que refletiam o desespero dos prisioneiros: “o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados” (Levi, 1990, p.1). Primo Levi atribuiu esse tipo de sonho a tortura dos nazistas que afirmavam que não iriam deixar nenhuma prova viva do massacre e mesmo que alguém sobrevivesse, os fatos teriam sido tão hediondos que ninguém daria credibilidade.

A segunda fase é a vida no campo de concentração, que se caracteriza pela apatia, pois os sentimentos vão gradativamente morrendo. Os prisioneiros, com o passar do tempo, vão perdendo a sensibilidade com a morte dos companheiros, o que seria um mecanismo de autoproteção da psique. Entretanto, o senso de revolta contra a injustiça e o escárnio ainda permanece, como relata a seguir:

“A dor física causada por golpes não é o mais importante – por sinal, não só para nós, prisioneiros adultos, mas também para crianças que recebem castigo físico! A dor psicológica, a revolta pela injustiça ante a falta de qualquer razão é o que mais dói numa hora dessas” (Frankl, 1994, p. 32).

Os instintos de alimentação ocupam o primeiro plano enquanto o instinto sexual permanece adormecido. Esse fato é explicado por meio do estado de subnutrição que se encontrava o prisioneiro. A satisfação das necessidades básicas dos prisioneiros era manifesta nos sonhos, que apresentavam conteúdos como: pão, tortas, cigarros e banho quente.

Frankl (1994) explica que tudo aquilo que não estava a serviço da preservação da vida, tornava-se um desvalor, como por exemplo, os sentimentos e os interesses culturais. Não obstante, sobressaem duas áreas de interesse: a política e a religião. Os prisioneiros se consumiam em assuntos sobre a situação da guerra e expressavam o senso religioso de forma profunda.

Apesar da regressão primitiva, há momentos esporádicos de vivência interior, como os diálogos mentais com a pessoa amada e a contemplação do pôr do sol. Os pensamentos também se refugiam para a experiência passada e vem à tona a pergunta do sentido do sofrimento e da morte lenta. Outras manifestações do espírito humano ressurgem tanto no humor, que permitia o distanciamento das situações, bem como na manifestação artística, como a recitação de poemas, o teatro improvisado, cantigas de árias italianas e toques do violino de Auschwitz, como retrata Frankl:

“(…) Um violino chorava um tango de tristeza infinita, raramente tocado e ainda não gasto de tanto ouvir... Chorava o violino – dentro de mim algo chorava junto. É que aquele dia alguém fazia vinte e quatro anos, e este alguém estava deitado em algum barracão do campo de Auschwitz, distante apenas algumas centenas ou milhares de metros dali – e mesmo assim fora de alcance. Este alguém era minha esposa”. (Frankl, 1994, pp. 47-48)

Por ocasião da apatia, o prisioneiro teme tomar decisões e torna-se um mero joguete do destino e da escolha dos guardas (Frankl, 1994). A vontade se encontra em estado de hibernação e as pessoas são arrebatadas pelo sentimento de inferioridade. “Sem poder pensar nem querer, as pessoas ali ora são tocadas para cá, ora para lá, ora são ajuntadas, ora dispersas, como rebanho de ovelhas” (Frankl, 1994, p. 53).

Neste sentido a situação existencial no recluso era caracterizada pela “existência provisória”, pois não sabia quanto tempo ainda lhe restava no campo, em outras palavras, a incerteza do fim. Frankl (1994) explica que no latim *finis* possui duas significações: tanto meta quanto fim. Assim os prisioneiros que não conseguiam viver em função de um alvo começavam

a decair interiormente. Necessariamente, a reconstrução interior passa pela orientação prospectiva de um valor a ser alcançado.

Apesar das condições internas e externas do prisioneiro, ainda era possível se posicionar acima da situação e assumir uma postura livre, como demonstraram algumas pessoas “(...) daquelas figuras humanas que caminhavam pela área de formatura dos prisioneiros, ou de barracão em barracão, dando aqui uma palavra de carinho, entregando ali a última lasca de pão” (Frankl, 1994, p. 66).

A terceira fase se constitui a partir da soltura dos prisioneiros. Nos seus primeiros passos em direção à liberdade, eles não conseguem apreender o conceito de liberdade, nem muito menos retomar de imediato a sensação de felicidade, pois o mundo continua sem causar nenhuma impressão aos ex-prisioneiros (Frankl, 1994). Os ex-cativos dialogavam entre eles:

“Diga-me uma coisa – você chegou a ficar contente hoje? O outro responde: para ser franco, não! E fica envergonhado, porque não sabe que com todos é assim. Literalmente, desaprendemos o sentimento de alegria” (Frankl, 1994, p. 85)

Frankl (1994) constata que não há felicidade que possa compensar todo aquele sofrimento de quem esteve como prisioneiro comum. Assim, se encontrava existencialmente os ex-detentos: a liberdade era apenas um sonho, enquanto que o passado foi um grande pesadelo. Concluindo que: “essa experiência do libertado, porém, é coroada pelo maravilhoso sentimento de que nada mais precisa temer neste mundo depois de tudo que sofreu – a não ser seu Deus” (Frankl, 1994, p. 88).

A fé depois do holocausto

Um eco recorrente foi como crer em Deus após o holocausto, como denominou Martin Buber: o “eclipse de Deus”. A seguir, um relato de uma sobrevivente:

“Pela primeira vez, senti crescer em mim a revolta. Por que é que eu devia santificar o seu Nome? O Eterno, Senhor do universo, o Eterno Todo-Poderoso e Terrível calava-se, por que razão eu Lhe agradeceria? (...) Nunca mais esquecerei esta noite, a primeira noite no campo, que fez da minha vida uma noite longa e sete vezes aferrolhada. Nunca mais esquecerei aquele fumo. Nunca mais esquecerei as pequeninas caras das crianças cujos corpos eu tinha visto transformarem-se em espirais sob um azul mudo. Nunca mais esquecerei estas chamas que consumiram para sempre a minha Fé. Nunca mais esquecerei este silêncio noturno que me privou, para a eternidade, do desejo de viver. Nunca mais esquecerei estes momentos que assassinaram o meu Deus e a minha alma, e os meus sonhos, que tomaram a aparência de um deserto” (Wiesel, 2003, pp. 42-42).

Entretanto, Frankl (1992) constata que a fé em Deus não morreu após Auschwitz, pois para ele ou a fé é incondicional ou não é nada. Segundo pensa, “à semelhança de um fogo pequeno, que a tempestade apaga, enquanto que o fogo grande é atizado por ela, a fé pequena é enfraquecida pela catástrofe, enquanto a fé forte é por ela fortalecida” (Frankl, 1992, p. 88). Desta maneira, Frankl fala de uma fé no campo de concentração e apesar de Auschwitz (Frankl; Lapide, 2005), pois este autor constatou também a manifestação religiosa entre os prisioneiros do campo e também um fortalecimento da crença no Transcendente após a guerra,

À guisa de conclusão

“O mundo poderia ser tão belo”, exclamou um prisioneiro após contemplar o por do sol. Aquilo que o mundo deveria ser é o que a humanidade precisaria perseguir para alcançar a paz mundial e não se fixar apenas no que o mundo realmente é. Primo Levi (1990) foi um sobrevivente que relatou o que o mundo é ao afirmar que “os larger constitui uma das maiores culpas coletivas do povo alemão” (p.3). Frankl, por sua vez, se concentrou em abolir a culpa coletiva e apontou para aquilo que o mundo deveria ser ao fazer a seguinte consideração: “observamos e testemunhamos alguns dos nossos companheiros se portarem como porcos, ao

passo que outros agiram como se fossem santos. A pessoa humana tem dentro de si ambas as potencialidades; qual será concretizada, depende de decisões e não de condições” (Frankl, 1991, p. 114).

Já em 25 de março de 1949, ao pronunciar um discurso na Sociedade Médica de Viena em memória dos médicos falecidos nos campos de concentração, Frankl relata em um dos trechos:

“Minha missão é dar testemunho perante vocês de como foi ultrajados e mortos muitos médicos vienenses; dar testemunho de verdadeiros médicos que viveram e morreram como médicos; que não podiam ver nem deixar alguém sofrer, mas souberam sofrer eles mesmos, oferecendo o sofrimento autêntico, o sofrimento digno. Em suas últimas palavras não havia nenhuma de ódio, apenas palavras de saudades brotaram em seus lábios e palavras de perdão; pois o que eles odiavam, e o que nós odiávamos, nunca são os seres humanos. Aos homens temos que saber perdoar-los. Só odiamos o sistema, que a uns os levaram a culpa e a outros a morte (...). Portanto, queremos não apenas recordar aos mortos, se não também perdoar aos vivos. Desse modo estendemos as mãos aos mortos más além de todas as tumbas, más além de todo ódio. E quando dizemos: honra aos mortos, queremos adicionar: e paz a todos os vivos de boa vontade” (Frankl; Lapide, 2005, pp. 87-88).

As reflexões filosóficas de Frankl embasam uma cultura de paz, ao alertar que “desde Auschwitz nós sabemos do que o ser humano é capaz. E desde Hiroshima nós sabemos o que está em jogo” (Frankl, 1994, p. 129). Para este autor em foco, ao sair do campo, apregoa que quem sofreu injustiça não tem o direito de praticar injustiça – Consideração relevante para o desafio de uma paz mundial tão almejada nos dias atuais. Para Frankl (1992), a consciência deve ser o critério último na apreensão axiológica. Segundo pensa este autor:

“Vivemos na era da sensação de falta de sentido. Nesta nossa época a educação deve procurar não só transmitir conhecimento, mas também aguçar a consciência, para que a pessoa receba uma percepção suficientemente apurada, que capte a exigência inerente a cada situação individual. Numa época em que os Dez mandamentos parecem perder sua validade para tantas pessoas, o ser humano precisa ser capacitado a captar os 10.000 mandamentos que se ocultam de foram cifrada em 10.000 situações com as quais ele se confronta na vida” (p. 70).

Além do vazio existencial, o conformismo e o totalitarismo constituem ameaças à paz mundial, pois fazer o que os outros fazem ou o que os outros querem pode causar e reforçar o vazio existencial, fator que estimularia o armamento bélico entre as nações. Da mesma maneira que a educação, as religiões poderiam ajudar no refinamento da consciência moral, pois, segundo Frankl (1992) “somente a consciência é capaz de sintonizar a ‘lei eterna’, a ‘lei moral’, com a respectiva situação concreta de uma pessoa concreta” (p. 28). Para tanto, os ecos dos campos de concentração ensinam que se faz necessário educar para a tolerância religiosa e para a convivência em uma sociedade plural e que todo ser humano deve ser considerado como um ser que encerra em si mesmo uma dignidade humana e um valor incondicional independente de sua crença religiosa ou etnia.

Por fim, a natureza humana também é outro eco evocado após o Holocausto, a pergunta que suscitou após a guerra foi “afinal, quem é o homem?”. Ao que responde Frankl, “ele é aquele ser que inventou as câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é também aquele ser que entrou naquelas câmaras de gás de cabeça erguida, tendo nos lábios o Pai Nosso ou o Shemá Yisrael” (Frankl, 1994, p. 114).

Referências

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992
Bauman, Zygmunt. Modernidade e Holocausto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

- Frankl, Viktor. Um sentido para a vida. Aparecida: Editora Santuário, 1989.
- Frankl, Viktor. A questão do sentido em psicoterapia. Campinas, Editora Papirus, 1990.
- Frankl, Viktor. A psicoterapia na prática. Campinas: Editora Papirus, 1991.
- Frankl, Viktor. A presença ignorada de Deus. São Leopoldo, RGS: Editora Sinodal/Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992
- Frankl, Viktor. Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo, RGS: Editora Sinodal/Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.
- Frankl, Viktor. Logoterapia e análise existencial: textos de cinco décadas. Campinas: Editora Psy, 1995.
- Frankl, Viktor. Viktor Frankl recollections: an autobiography. New York and London, Insight Books, 1997.
- Frankl, Viktor. Le radici della logoterapia: scritti giovanili 1923-1942. Roma, LAS, 2000
- Frankl, Viktor; Lapide, Pinchas. Búsqueda de Dios y sentido de la vida: um diálogo entre um teólogo y um psicólogo. Barcelona: Herder, 2005.
- Heimsoeth, Heinz. A filosofia no século XX. Coimbra: Armênio Amado, 1982.
- Pareja, Guilherme. Viktor E. Frankl: comunicación y resistencia. México, Lar red de Jonas, 1989.
- Levi, Primo. Os afogados e os sobreviventes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- Levi, Primio. É isso um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- Todorov, Tzetan. Em face do extremo. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- Wiesel, Elie. Noite. Lisboa: Texto Editora, 2003.
- Wistrich, Robert S. Hitler e o Holocausto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

UMA FORÇA MORAL NO CENÁRIO INTERNACIONAL: A IGREJA DE JOÃO PAULO II E SEUS ESFORÇOS PARA EVITAR A INVASÃO DO IRAQUE (2003)

Rubens Lopes Junior²²⁴⁹

RESUMO: Após os atentados de 11 de Setembro de 2001, o mundo viu uma caçada por parte dos EUA contra o "terror". Nesta busca visando principalmente o Oriente Médio, o Iraque foi invadido. Entretanto, surgiu no cenário global uma força moral contra tais invasões - a Igreja Católica. Através da capacidade política de seu pontífice, João Paulo II, a Igreja se posiciona e interfere em questões de âmbito global reafirmando princípios consagrados há 40 anos atrás na encíclica *Pacem in terris* e no documento social *Gaudium et spes* na tentativa de evitar tal invasão. O objetivo é entender como a Igreja se posiciona em questões globais atuando como uma força moral e não somente como uma instituição religiosa atuando em um território que não é favorável (Iraque); mostrar sua força política além de força episcopal.

Palavras-Chave: João Paulo II; Igreja; Paz; Estados Unidos; Iraque.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história são poucas as instituições que podemos apontar como presentes e influentes em praticamente todos os vinte últimos séculos, e não é exagero afirmar que foram poucas as instituições que duraram tanto tempo. Entre as mais importantes está a Igreja Católica. Esta instituição tem tocado a vida de milhões de pessoas, independente de serem ricos ou pobres, poderosos ou impotentes, famosos ou desconhecidos. Até quem não é cristão nem membro da Igreja considera impossível ignorá-la.

No dia 11 de Setembro de 2001 a Igreja Católica foi surpreendida, junto com o resto do mundo, com aviões comerciais sendo usados como armas no maior ataque terrorista da história dos Estados Unidos, perdendo-se mais de 3.000 vidas. Estes ataques desencadearam reações por todo o globo e mostraram a fragilidade da nação mais poderosa da Terra, lançando dúvidas sobre a capacidade mundial de controlar grupos extremistas. O medo tomou conta das nações ocidentais e as pessoas se viram obrigadas a entender suas diferenças quanto à civilização islâmica.

Na caçada pelos culpados e na busca pelo que se dizia ser segurança, a liberdade civil sofreu um baque tão poderoso quanto as torres gêmeas do World Trade Center. O Congresso Americano aprovou uma legislação mais dura contra o terrorismo. Países da Europa fizeram o mesmo, sob protestos de grupos de defesa dos direitos humanos.

O 11 de Setembro produziu inúmeras conseqüências negativas. No plano interno, os EUA experimentaram uma grave retração dos direitos civis. No plano internacional, velhas rivalidades se acirraram. Sob o pretexto de combater o terrorismo, Israel investiu mais pesadamente contra os palestinos. O mesmo fizeram os russos em relação a tchetchenos e chineses em relação a uigures, citando apenas algumas disputas. Desde que o presidente George W. Bush se declarou em uma cruzada contra o terrorismo, os EUA invadiram países muçulmanos no Oriente Médio e, dentre esses, o Iraque.

Em contraponto a esta invasão e principalmente às conseqüências de uma possível e eminente guerra, a Igreja Católica surgiu como uma força em prol da paz,

²²⁴⁹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (bolsista CAPES) e Bacharel em Relações Internacionais pela Faculdade Santa Marcelina de São Paulo.

utilizando-se de seu enorme legado e influência diante do mundo. Desde 11 de Setembro de 2001 até o dia 20 de Março de 2003, quando o primeiro bombardeio deferiu sobre Bagdá toda a fúria e orgulho norte americano, foram inúmeras ações tanto por parte do Vaticano, que tentou evitar a guerra a qualquer custo, quanto por parte dos Estados Unidos, que buscaram o conflito em todo momento.

O que veremos neste trabalho é que houve um esforço público por parte do Vaticano, liderado por João Paulo II, que aproveitou-se de todo o seu prestígio na tentativa de evitar esta empreitada norte-americana. Através de uma análise deste período pré-guerra, veremos que o Vaticano buscou intervir nesta invasão por meio de declarações de seu pontífice e do exercício da diplomacia da Santa Sé, fazendo uma atualização de posições consolidadas pela Igreja há 40 anos atrás. Veremos também como João Paulo II foi a figura mais importante da Igreja Católica nos últimos anos e que, sem esse personagem, dificilmente a Igreja estaria no papel que está hoje.

Será que, mesmo com o Iraque invadido, a Igreja foi a verdadeira derrotada desta disputa diplomática?

2. JOÃO PAULO II E A IGREJA NO CENÁRIO MUNDIAL

A Igreja Católica, nos tempos atuais, deve muito a uma pessoa que devolveu o prestígio e a visibilidade que esta instituição não tinha há tempos: João Paulo II. Quando se tornou Papa e um símbolo carismático, Karol Wojtyla chegou ao fim de um longo caminho e ao início de um outro que o levaria a se transformar em um dos instrumentos fundamentais da Igreja Católica na retomada de seu prestígio global.

Durante seus primeiros cem dias [de papado de João Paulo II], a atmosfera de crise que tinha pesado sobre a Igreja nos últimos anos de Paulo VI fora varrida. O Papado estava novamente se tornando relevante, um fator dinâmico no cenário mundial. A figura de João Paulo II havia capturado a imaginação coletiva. As pessoas torciam por esse papa. (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 202).

Karol Josef Wojtyla nasceu em 7 de Maio de 1920 em uma cidadezinha polonesa chamada Vadovice, onde vinte por cento da população era de judeus. Vivenciou os horrores do anti-semitismo na época da II Guerra Mundial, embora não fosse judeu. Naquela cidade, judeus e católicos se misturavam com facilidade e Wojtyla tinha suas amizades cujas descendências eram judaicas. Karol Wojtyla também vivenciou os horrores da guerra. Ele se tornou trabalhador braçal na empresa química Solvay, em Outubro de 1940. Karol tinha então 20 anos de idade. Este emprego lhe deu uma licença de trabalho, isentando-o do trabalho forçado para os nazistas, além de um passe para se deslocar à noite, um salário e maiores rações de alimentos, já que as operações da Solvay eram relacionadas com a guerra. Fora ator, poeta, autor teatral e filósofo.

Quando todos achavam que não haveria outro caminho para Wojtyla e que era inevitável seguir as artes, ele optou pelo sacerdócio. Em 1948 tornou-se padre e começou sua vida pastoral em uma aldeia isolada a cerca de 45 quilômetros da Cracóvia. Em 1958, dez anos após tornar-se padre, foi nomeado bispo da Cracóvia. Em 1963 tornou-se arcebispo de Cracóvia ganhando mais destaque em meio à comunidade católica. Em 1967, quando Paulo VI era sumo pontífice, fez de Karol Wojtyla, arcebispo de Cracóvia, cardeal.

Em Agosto de 1978, o Colégio de Cardeais, inclusive Wojtyła, reuniu-se em *conclave*²²⁵⁰ no Vaticano e escolheu Albino Luciani como Papa, que adotara o nome de João Paulo I para suceder Paulo VI, que falecera recentemente. Paulo VI havia herdado de João XXIII (em 1963) uma Igreja em um período de transição, pois com o início do Concílio Vaticano II, João XXIII abria um novo tempo na Igreja, propondo novas visões a temas essenciais, como a renovação da atitude espiritual, das estruturas eclesiais e da reforma da doutrina. Em Setembro de 1978, um mês depois da eleição de João Paulo I, Albino Luciani, é encontrado morto em seu quarto, vítima de um ataque cardíaco (infarto do miocárdio) segundo o boletim oficial. A notícia da morte do Papa pegou Karol Wojtyła de surpresa e causou-lhe uma enorme tensão, pois ele sabia que não compareceria ao próximo *conclave* como mero espectador. Já recebera uma quantidade considerável de votos na eleição de Albino Luciani.

A tensão de Wojtyła se confirmou. Noventa e nove cardeais dos cento e oito presentes lhe deram os seus votos. O inimaginável ocorreu: foi escolhido um Papa de um país entregue à União Soviética, um país de um governo marxista e ateu. Era o primeiro Pontífice não-italiano em 450 anos. Um Papa jovem, com apenas cinquenta e oito anos de idade. Para expressar o seu compromisso com o legado dos três últimos Papas e sua afinidade com Albino Luciani, adotou o nome de João Paulo II.

3. AÇÕES DIPLOMÁTICAS DO VATICANO NO CONFLITO ENTRE OS ESTADOS UNIDOS E O IRAQUE

Após os atentados de 11 de Setembro, o Pontífice da Igreja Católica, João Paulo II se pronunciara repudiando os ataques à Nova York e Washington, dizendo afetado pelo “horror indescritível” dos ataques, manifestando toda sua preocupação com as vítimas inocentes que lá estavam. O líder católico enviou um telegrama ao presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, dizendo que rezaria pelas vítimas, expressando sua solidariedade ao povo norte-americano. João Paulo II afirmou ainda, durante seu pronunciamento, que o terrorismo nada constrói.

Pode-se dizer que foi a primeira ação diplomática do Vaticano sobre uma eventual investida militar. Quando Joaquin Navarro-Valls, porta-voz do Vaticano diz ser uma “ação de prevenção ativa” e legítima uma eventual investida militar, faz eco a uma posição da Igreja consagrada na encíclica *Gaudium et Spes* e abre um canal de conversação com os Estados Unidos, utilizando-se muito bem do jogo de palavras, classificando a eventual investida militar como “prevenção ativa”.

No início de 2002, em seu tradicional discurso ao corpo diplomático, João Paulo II reafirmou que a luta contra o terrorismo é legítima, classificou o bordão “matar em nome de Deus” como blasfêmia e pediu a dirigentes políticos que dêem preferência ao diálogo e negociações pacíficas para resolverem desafetos²²⁵¹. Enquanto isso, George W. Bush dava sinais cada vez mais claros de que invadiria o Iraque.

Ao dizer que a paz acima de tudo é um presente de Deus, João Paulo II transcende inclusive a própria Igreja e deixa o conceito de paz fora de qualquer ideologia, deixa um conceito totalmente apolítico, colocado como um valor universal. Notamos que com extrema habilidade ele fala para governantes de todo o mundo algo

²²⁵⁰ Reunião do Sacro Colégio de Cardeais, convocado para eleger um novo pontífice.

²²⁵¹ O discurso ao corpo diplomático na íntegra se encontra em L'Osservatore Romano n° 50, de 15 de Dezembro de 2001, p. 8 e 9.

que interessa a todos no momento: a paz. Ao mesmo tempo, não dá margem a nenhum tipo de abordagem política ou ideológica de algum ouvinte de sua homilia.

O segundo semestre de 2002 caracterizou-se pela movimentação e preparação de George W. Bush para invadir o Iraque, começando por embargos financeiros contra esse país logo em 1º de Agosto. Já no fim do ano de 2002, próximo ao Natal, o Papa, vendo que a guerra estava cada vez mais próxima, apela pela paz mais uma vez em seus discursos. Ele pediu, em sua mensagem de Natal, que o mundo evitasse um conflito no Iraque e apelou pela paz entre israelenses e palestinos. Foi a primeira menção pública que o Papa fez especificamente à crise iraquiana e à eminente invasão²²⁵².

Neste caso do Iraque, podemos enumerar algumas das ações mais relevantes por parte da Igreja no ano de 2003, lideradas por João Paulo II, para que fosse evitada a guerra: em seu discurso ao corpo diplomático, no dia 13 de Janeiro de 2003, o Papa discursou inteiramente baseado na encíclica *Pacem in terris*. Mostrando que a Igreja tinha uma posição própria e consolidada há 40 anos, permitiu, por um lado, demonstrar a importância deste documento e sua influência e, por outro lado, atualizar a mensagem da encíclica segundo a situação do mundo em que vivia, mesmo após 40 anos de sua publicação.

Um outro ponto que a mensagem de João Paulo II releva é a idéia de um bem comum universal. O Papa endossa a legitimidade de uma autoridade pública a nível internacional, com capacidade de promover o bem comum universal, bem comum esse que posteriormente veremos se tratar da paz, claramente apontando para um possível papel a ser desempenhado pela Organização das Nações Unidas, criada em 1945, e da Declaração dos Direitos do Homem, de 1948.

Uma das conseqüências desta transformação era evidente: a necessidade de haver uma autoridade pública a nível internacional, dispondo de efectiva capacidade para promover o referido bem comum universal. Esta autoridade – acrescentava imediatamente o Papa – não deveria ser estabelecida por coacção, mas apenas com o consentimento das nações. Deveria tratar-se de um organismo que tivesse como objectivo fundamental o reconhecimento, o respeito, a tutela e a promoção dos direitos da pessoa. (JOÃO PAULO II, *L'Osservatore Romano* n°51, em 21 de Dezembro de 2002, p.08).

Outra característica peculiar aliada a esta visibilidade mundial é o discurso da Igreja *versus* a ação da Igreja. O discurso da Igreja não é conflitante com a ação, como muitos pensam, e sim o discurso é uma das peças-chaves de suas ações. A arma para as “batalhas” diplomáticas que a Igreja trava ao redor do mundo é a palavra. A habilidade com que a Igreja, principalmente através do Papa João Paulo II, utilizou-se do jogo de palavras em prol de seus interesses é algo notável. Ela manda seus recados ao mesmo tempo em que não abre lacuna alguma para qualquer tipo de conflito vindo de uma posição contrária. Dentro de um mesmo contexto, a Santa Sé é capaz de transitar desde ação ativa de prevenção, ao invés de retaliação, até filhos de Abraão, falando em nome de judeus, muçulmanos e cristãos. Portanto, o discurso da Igreja e a utilização minuciosa de palavras e sua condição no mundo é o grande trunfo que esta instituição se utiliza quando envolvida em algum assunto internacional.

²²⁵² Tal menção pública foi feita em uma de suas homilias na praça da Basílica de São Pedro para as festividades de natal do ano de 2002, noticiada pela Folha de São Paulo no dia 21 de Dezembro de 2002, no caderno Mundo.

4. AS BASES DE PAZ PARA A SANTA SÉ

O conceito de paz da Santa Sé é baseado em duas encíclicas²²⁵³ e uma passagem bíblica. São elas a encíclica *Pacem in terris*, a encíclica *Gaudium et spes* e a passagem bíblica “Cristo é Nossa Paz”, retirada da Carta dos Efésios, Capítulo II, versículos 14 ao 17 (EF 2, 14-17). Até nas próprias encíclicas existem referências à passagem bíblica da Carta dos Efésios, já que tal passagem refere-se ao símbolo máximo do cristianismo, o filho do Deus de uma religião monoteísta encarnado na terra na forma de humano, o qual morreu crucificado pelos “pecados” dos homens e ressuscitou, segundo os cristãos.

A paz terrena, nascida do amor do próximo, é imagem e efeito da paz de Cristo, vinda do Pai. Pois o próprio Filho encarnado, príncipe da paz, reconciliou com Deus, pela cruz, todos os homens; restabelecendo a unidade de todos em um só povo e num só corpo, extinguiu o ódio e, exaltado na ressurreição, derramou nos corações o Espírito de amor. (GAUDIUM ET SPES, Capítulo V, ítem 78).

No dia 11 de Abril de 1963, quando o Papa João XXIII era o sumo pontífice, foi publicada a encíclica *Pacem in terris*, do latim, paz na terra. Sua confecção se deu em uma época bastante conturbada, com alguns fatos marcantes ao redor do globo. O ano de 1945 marcou o final da II Guerra Mundial. Em 1947 ocorre a constituição do Bloco Soviético e o início do que chamamos de Guerra Fria, quando no ano seguinte, 1948, inicia-se uma corrida armamentista entre a União Soviética e os Estados Unidos. Em 1959, o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II. O objetivo da convocação deste concílio era de buscar uma renovação para a Igreja, uma atualização de dogmas e posições até então nunca discutidas e impensáveis de serem mudadas.

Em 1961, foi erguido em Berlim, na Alemanha, o que o mundo conhece como o Muro de Berlim. Esse muro, além de dividir a cidade de Berlim ao meio, simbolizou a divisão do mundo em dois blocos ou partes: Berlim Ocidental, que era constituída pelos países capitalistas encabeçados pelos Estados Unidos e Berlim Oriental, constituída pelos países socialistas simpatizantes do regime soviético.

Quando em 1963 surge a *Pacem in terris*, foi como uma “resposta” às condições em que estava o mundo. Tal encíclica já se mostrara diferente das outras, pois foi a primeira encíclica dirigida a todos os “homens de boa vontade”, ou seja, a todas as pessoas do mundo e não somente restrita aos membros da Igreja. Ela também estabeleceu a paz como um bem comum universal e trouxe à tona um conceito muito conhecido no meio das Relações Internacionais, a reciprocidade, insistindo na afirmação de que o mundo é uma Comunidade de Nações. A encíclica foi uma “aposta” da Igreja de que conflitos armados não são o melhor caminho para resolução de controvérsias, mas sim o diálogo.

A paz para a Igreja passa também por outra encíclica, a *Gaudium et spes*, do latim, as alegrias e esperanças. Esta encíclica foi publicada em 1965 no Concílio Vaticano Segundo, portanto dois anos após a *Pacem in terris*. A *Gaudium et spes* foi o último trabalho feito no Concílio Vaticano II. Neste entre período de Concílio, falecera o Papa João XXIII e fora eleito seu sucessor, Paulo VI. Independentemente da troca de

²²⁵³ Etimologicamente, *encíclica* foi empregada para designar ‘cartas circulares’ enviadas pelos bispos a seus colegas de uma mesma região para assegurar a unidade doutrinal. A partir de Bento 14, em sua "*Epistola Encyclica commonitoria ad omnes episcopos*" (Carta circular de advertência a todos os bispos), de 03 de Dezembro de 1740, esse termo se restringiu às mensagens dirigidas pelo papa, em forma de carta, a toda a Igreja Católica, aos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários (comuns) em paz e em comunhão com a Sé Apostólica.

papas, cada vez mais o clima de Guerra Fria aumentava. A preocupação com a questão de armamentos era crescente e foi um tema muito debatido na *Gaudium et spes*. Esta encíclica segue basicamente a mesma linha da *Pacem in terris*, entretanto, a *Gaudium et spes* foi feita no concílio, ou seja, foi debatida entre diversas pessoas, e a encíclica predecessora desta foi feita somente pelo Papa João XXIII. A quinta parte deste documento trata da promoção da paz e da comunidade internacional. A encíclica assinada por Paulo VI afirma que a paz não é a ausência de guerra nem o equilíbrio de forças adversas, condena também dominação despótica. Em uma seção deste mesmo capítulo, discorre sobre o princípio da defesa, afirmando que uma guerra de defesa é justa, pois a guerra nunca foi eliminada do mundo dos homens, não podendo negar aos governos o direito de legítima defesa quando esgotados todos os meios de se resolver algum impasse. Entretanto, continua condenando a corrida armamentista. Paulo VI afirma que para dissuadir possíveis inimigos, muitos pensam que o acúmulo de armas é o meio mais eficaz para assegurar certa paz entre as nações, porém a corrida dos armamentos é um flagelo para a humanidade e prejudica os pobres de um modo intolerável. Notamos a diferença no princípio da legítima defesa, pois na encíclica *Pacem in terris* de João XXIII, a guerra é condenada de todas as formas, e já na encíclica *Gaudium et spes* de Paulo VI, fica legítimo o direito de um Estado defender-se em último caso. Esta é a principal diferença entre as duas encíclicas.

João Paulo II quando tenta interferir contra a invasão do Iraque, não o faz por livre e espontânea vontade. Ele baseia-se na posição cristã consolidada no início dos anos 60 com estas duas encíclicas, que foram como uma resposta à situação em que o mundo se encontrava. Enquanto as duas superpotências se armavam pensando em garantir o equilíbrio mundial, o Papa João XXIII percebe que outro caminho pode ser traçado, escrevendo uma encíclica voltada para todas as pessoas, trazendo a paz como um bem comum universal e tratando o mundo como uma comunidade de nações. Ele estabelece isso como princípios e começa a chamar para a Igreja um papel de interlocução. É criada, então, uma espécie de “doutrina” da paz, uma paz quase que utópica e que pode ser consolidada sem armas, através do diálogo e da consolidação dos direitos humanos.

5. CONCLUSÃO

Os atentados de 11 de Setembro mancharam o mundo com o sangue das vítimas inocentes que estavam no World Trade Center e, mais do que isso, mostraram a fragilidade da superpotência que emergiu no mundo pós II Guerra Mundial. Estes ataques foram como um tiro dado diretamente no orgulho norte-americano. Na sua caçada descontrolada por justiça, os Estados Unidos escolheram como alvo o Oriente Médio, pois o fundamentalismo fanático islâmico se encaixou perfeitamente no que seria o “culpado” pelos ataques. Entretanto, os próprios norte-americanos não imaginavam que haveria uma outra potência no mundo que, sem armas, poderia atrapalhar seus planos: a Igreja Católica. De fato, a invasão e a guerra ocorreram, mas não é por isso que os esforços empregados pela Igreja para evitar tal ataque foram em vão.

Pode-se dizer que o esforço de João Paulo II para evitar a guerra se deu em três pontos: o primeiro ponto foi a atualização das encíclicas, deixando sua herança para a Igreja, uma marca sua, já que estava ciente da sua débil condição de saúde e, mesmo assim, não mediu esforços para evitar a guerra. João Paulo II veio a falecer dois anos após a invasão, em 2 de Abril de 2005; a sua incessante atividade diplomática é o segundo aspecto empregado nos esforços do Papa: todo o seu jogo de poder e

capacidade de intervir no mundo, com legitimidade diante de praticamente todos os líderes políticos, católicos ou não, graças ao seu pontificado ímpar; e, em terceiro lugar, colocou a si próprio e a Igreja como força moral, um terceiro poder que se mostra no mundo, sem armas, que tem em si o respaldo da opinião pública mundial (a qual pode ser considerada um outro poder) e que é legitimamente capaz de ser um porta-voz da paz. Quando falo em herança de João Paulo II, penso em sua capacidade como líder, que enxergou em duas encíclicas, existentes há 40 anos, argumentos suficientes para mostrar ao mundo que a paz pode ser conseguida sem armas, através do diálogo e negociações. O que permitiu João Paulo II intervir em qualquer canto do mundo foi sua capacidade diplomática, adquirida ao longo dos anos de seu papado. Tanto pelo seu carisma como pela sua inteligência, o mundo tornou-se seu púlpito de uma tal maneira que nenhum outro líder religioso e, não é exagero afirmar, líder não religioso havia conseguido na história.

Tratando-se de Relações Internacionais, podemos classificar a política externa do Vaticano aparentemente como wilsoniana e idealista²²⁵⁴, pois tais pensamentos baseiam-se na hipótese fundamental de que a paz e a ordem, são objetivos naturais à condição humana. Pessoas agregam-se em favor de obter a organização necessária à sobrevivência, ao bem-estar e ao progresso; neste caso, é natural que em um estágio mais avançado, povos e nações inteiras venham a cooperar em busca de uma organização mundial, capaz de prover e manter a paz e a ordem. Isto não seria feito por mero altruísmo; seria uma necessidade concreta e necessária à sobrevivência. Esta é precisamente a inspiração da Organização das Nações Unidas, a maior exemplificação do pensamento wilsoniano.

No entanto, analisando friamente esta política, vemos uma caracterização mais complexa. Agindo em nome de seus interesses institucionais e de sua missão, a Santa Sé tem adotado posições realistas em sua *foreign policy*, conscientemente ou não, ao mesmo tempo em que promove uma visão idealista de mundo. Os realistas enxergam os conflitos de interesse como inevitáveis em um ambiente cujo desequilíbrio de forças produz hierarquia. A própria condição básica para a existência de um Estado (a soberania) é suficiente para suscitar atritos; ora, se é soberano, o Estado não é obrigado a obedecer a outro, ou deverá necessariamente admitir que já não é mais soberano. Além disso, existem dificuldades intransponíveis em se legislar sobre as relações interestatais. Considerando o conflito de soberania, fazê-lo não é “simples” como legislar a relação de um Estado e o indivíduo. Podemos enxergar este realismo de modo bastante evidente na questão da queda do comunismo, por exemplo. Durante a guerra fria, nos pontificados de João XXIII, Paulo VI e posteriormente com João Paulo II, a Igreja tornou-se um referencial de resistência ao comunismo, principalmente na Polônia. No pontificado de João Paulo II torna-se, então, uma figura-chave, do ponto de vista estratégico, principalmente norte americano, no processo de queda dos regimes autoritários do Leste Europeu. Ou seja, mesmo que João Paulo II nunca tenha mencionado que almejasse acabar com o comunismo, ele foi um fator crucial que, querendo ou não, mexeu diretamente nas estruturas socialistas e, conseqüentemente, na questão da soberania. A União Soviética foi desmembrada com a queda do comunismo, surgiram então novos Estados Soberanos. Portanto, mesmo com a visão idealista, algumas de suas ações podem ser vistas como realistas, pois podem trazer conseqüências realistas. Postular valores universais e realismo nas ações políticas – eis a dinâmica da Igreja no início do século XXI.

²²⁵⁴ A respeito das Teorias das Relações Internacionais, ver em: BRAILARD, Phillippe. Teoria das Relações Internacionais. Lisboa, FGB, 1990

Tratando especificamente do caso do Iraque, o papa opôs-se, desde o início, à decisão de Bush de descartar a ONU do *affaire* iraquiano e defendeu explicitamente o não esgotamento das possibilidades de uma saída negociada com o regime de Saddam Hussein. Deu sua contribuição particular nesse sentido e assumiu uma posição contrária à dos Estados Unidos, diante da invasão do Iraque. Reafirmou os princípios que o Concílio Vaticano II já havia aprovado nos anos sessenta, atualizando duas encíclicas desta época, condenando todo ato de guerra, pois, segundo a Igreja, tais atos levam indistintamente à destruição de cidades inteiras ou de vastas regiões, junto de seus habitantes, sendo assim, um crime contra Deus e contra o próprio homem, que deve ser condenado firmemente e sem hesitação. Entretanto, defende o direito de legítima defesa nacional, mas somente após o esgotamento de todas as possibilidades de solução pacífica para os conflitos. Essa legítima defesa só pode ser acionada em resposta a uma agressão armada atual e não apenas potencial, ou seja, a guerra não deve causar um mal maior do que o bem a ser defendido.

Neste caso, a Santa Sé agiu por princípios idealistas. Mesmo não impedindo a guerra, não podemos afirmar que a Igreja perdeu tal conflito. De fato o Iraque foi ocupado pelos norte-americanos, mas o esforço por parte do Vaticano se mostrou muito competente. Por um lado houve uma derrota, pois o Iraque perdeu sua soberania para os Estados Unidos, mas por outro lado, a Igreja atualizou posições suas consolidadas há 40 anos que se mostraram extremamente atuais, deixando uma grande demonstração da sua força moral e de como tem o apoio da opinião pública, servindo, assim, como exemplo para futuros conflitos internacionais. Certamente, todos queremos que não ocorram mais conflitos no mundo, entretanto, sabemos, e até a própria Igreja reconhece, que a guerra nunca foi tirada do mundo dos homens.

6. BIBLIOGRAFIA

Documentos

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Roma, 25/01/1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM>. Acesso: 11/06/2007.

GAUDIUM ET SPES. In Encíclicas e Documentos Sociais – v.II. Frei Constantino (Org.) SP, LTr, 1993
PACEM IN TERRIS. In Encíclicas e Documentos Sociais – v.I. Frei Constantino (Org.) SP, LTr, 1993

Livros

ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**. Tradução: José M. de Almeida SP, Paulus, 1995.

BERNSTEIN, Carl e POLITI, Marco. **Sua Santidade João Paulo II e a História Oculta de Nosso Tempo**. Tradução: M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro, Objetiva, 1996..

BRAILLARD, Phillippe. **Teoria das Relações Internacionais**. Lisboa, FGB, 1990.

HARNECKER, Marta. **La izquierda en el umbral del siglo XXI**. México: Siglo XXI, 1999.

GOTT, R. **Cuba: uma nova história**. Tradução: Renato Aguiar. RJ: Jorge Zahar Editor, 2006.

REESE, Thomas J. **O Vaticano por Dentro – A Política e a Organização da Igreja Católica**. Tradução: Magda Lopes. Bauru, Edusc, 1997.

Artigos

ALMANAQUE DA FOLHA. Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/>>, Acesso: 11/06/2007.

ETCHEGARAY, D. Roger. A paz ainda é possível no Iraque e para o Iraque!. In **L'Osservatore Romano** nº. 08. Roma, p. 01, 22 de Fevereiro de 2003.

JOÃO PAULO II. Abramos o coração e a inteligência aos grandes desafios que nos esperam. In **L'Osservatore Romano** nº. 03. Roma, p. 07, 19 de Janeiro de 2002.

_____. Deus pode voltar a orientar os corações dos homens para os pensamentos de paz. In **L'Osservatore Romano** nº. 15. Roma, p. 01, 13 de Abril de 2002.

_____. Não à morte! Não ao egoísmo! Não à guerra! Sim à Vida! Sim à Paz!. In **L'Osservatore Romano** nº. 03. Roma, p. 06, 18 de Janeiro de 2003.

_____. Não há paz sem justiça, não há justiça sem perdão. In **L'Oss. Rom.** 50. Roma, p. 08, 15/12/2001.

_____. O Decálogo de Assis para a Paz. In **L'Osservatore Romano** nº. 10. Roma, p. 01, 09/03/2002.

_____. Ontem foi um dia obscuro na história da humanidade mas o mal e a morte não são a última palavra. In **L'Osservatore Romano** nº. 37. Roma, p. 02, 15 de Setembro de 2001.

_____. Pacem in terris: um compromisso permanente. In **L'Oss. Romano** 51. Roma, p. 08, 21/12/2002.

_____. Promovei o diálogo da Igreja. *In L'Osservatore Romano* nº. 46. Roma, p. 03, 17/11/2001.

_____. Rogo a Deus afim de que conceda ao povo americano a força de que precisa nesta hora de amargura. *In L'Osservatore Romano* nº. 37. Roma, p. 01, 15 de Setembro de 2001.

LAGHI, D. Pio. Unidos a “Cristo, nossa paz”, podemos salvaguardar e preservar o dom precioso que é precisamente a paz. *In L'Osservatore Romano* nº. 11. Roma, p. 04, 15 de Março de 2003.

MARTIN, D. Diarmuid. O futuro dos povos do Médio Oriente depende da sua convivência no respeito recíproco. *In L'Osservatore Romano* nº. 15. Roma, p. 08, 13 de Abril de 2002.

MARTINO, D. Renato Raffaele. O Papa e a Paz. *In L'Oss. Romano* nº. 11. Roma, p. 12, 15/03/2003.

_____. Apresentação à Imprensa da Mensagem de João Paulo II para o Dia Mundial da Paz - 2003. *In L'Osservatore Romano* nº. 51. Roma, p. 07, 21 de Dezembro de 2003.

MIGLIORI, D. Celestino. A vasta maioria da comunidade internacional pede uma resolução diplomática da crise iraquiana. *In L'Osservatore Romano* nº. 11. Roma, p. 06, 15 de Março de 2003.

VAN THUÂN, François Xavier Nguyễn. Apresentação da Mensagem de João Paulo II para o XXXV Dia Mundial da Paz. *In L'Osservatore Romano* nº. 50. Roma, p. 08, 15 de Dezembro de 2001.

VIAN, Paolo. Un Papa “Nuovo”. *In L'Osservatore Della Domenica* nº 42, Roma, p. 05, 22/10/1978.

O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E A PAZ

Everaldo Cescon*

Paulo César Nodari*

RESUMO: Caracterização do fenômeno do fundamentalismo religioso, distinguindo-o de categorias como integrismo, integralismo, tradicionalismo e conservadorismo. Do fundamentalismo judaico, passando pelo fundamentalismo cristão, até ao fundamentalismo islâmico, atualmente, trata-se de um fenômeno caracterizado pela reação à modernidade, promovendo o retorno a um passado mítico como reação à Modernidade. Refletir sobre o fundamentalismo significa também raciocinar sobre o conceito de identidade. Fundamentalismo significa voltar a pensar que seja possível restituir à religião a função de integração social que exercia no passado. Não mais a religião como esfera relativamente autônoma e separada de outras esferas sociais. Trata-se de pôr novamente no centro das sociedades modernas o primado da lei religiosa sobre a legislação positiva. As teorias e as atitudes fundamentalistas na religião têm um efeito direto e negativo sobre o desenvolvimento do conflito. Para estes crentes, apesar de Deus permanecer sempre presente nas suas palavras e nas suas orações rituais, Ele se torna um prisioneiro dos seus pontos de vista e atitudes humanas e agressivas.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentalismo, Paz, Filosofia da Religião.

ABSTRACT: Characterization of the religious fundamentalism phenomenon, distinguishing it from categories as integrism, integralism, traditionalism and conservatism. Starting from the Jewish fundamentalism, passing by the Christian fundamentalism, until the Islamic fundamentalism, nowadays, it's a phenomenon that is characterized by the reaction to modernity, promoting the return to a mythical past as reaction to Modernity. To reflect on fundamentalism also means to reason about the concept of identity. Fundamentalism means to think again that it is possible to retribute to religion the function of social integration that it exerted in the past. No more the religion as a relatively autonomous sphere separate from other social spheres. The point is to fix again the primacy of religious law over the positive legislation in the centre of modern societies. The fundamentalist theories and attitudes in the religion have a direct and negative effect on the development of conflicts. For these believers, although God remain ever-present in his words and in their prayers rituals, He becomes a prisoner of his views and human and aggressive attitudes.

KEY-WORDS: Fundamentalism, Peace, Philosophy of the Religion.

Introdução

Na época em que vivemos, caracterizada pelo fim das ideologias históricas, pela crise do capitalismo e pelo advento da globalização, foi-se criando uma profunda fissura na identidade do Ocidente. “Ameaçado” na fronteira oriental por uma outra compacta e impermeável concepção identitária, a do Islã, e desestruturado internamente pela proliferação de particularismos religiosos, ideológicos e culturais, pelo relativismo ético e pela difusão de concepções ateístas da vida, o Ocidente, nos últimos anos, se viu obrigado a rever o problema da sua identidade.

Quem somos nós? O que é que nos identifica? Edmund Burke defendia que o homem, por sua própria constituição, era um animal religioso. Talvez tenhamos de dar razão ao teórico político do século XVIII visto que, ainda hoje, na ausência de outros elementos sobre os quais fundar a nossa identidade, o recurso à religião parece ser a única alternativa autêntica e eficaz à desorientação existencial e filosófica atual.

Eis a razão do aparecimento, na opinião de muitos teóricos, na cena política ocidental, de alguns novos e bizarros fenômenos culturais e sociais, como aquele chamado dos “ateus

* Pós-doutorado em Filosofia na Universidade de Lisboa. Doutor em Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor na Universidade de Caxias do Sul. Contato: everaldocescon@hotmail.com

* Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor na Universidade de Caxias do Sul. Contato: paulocesarnodari@hotmail.com

devotos”.²²⁵⁵ Pessoas e personalidades que, mesmo não acreditando na existência de uma entidade superior, de uma divindade, tornam-se defensores da identidade cultural ocidental fundada sobre a sua experiência confessional e tornam próprios os dogmas, os ideais, os princípios e os fundamentos que antes pertenciam somente aos fiéis.

Dessa forma, nasce o novo horizonte de confronto ideológico e cultural entre o prepotente retorno do confessionalismo e os velhos princípios e baluartes do secularismo. Um secularismo que se torna antagonista dos princípios religiosos inegociáveis – fundamentos da verdade – que constituem a linha de defesa do neo-conservadorismo religioso. A palavra-chave, portanto, é fundamento. Nunca como atualmente, dentro da Modernidade Ocidental, foi tão importante enfrentar o problema do fundamentalismo.

1 Tentativa de definição

Historicamente o termo nasceu em 1909 no contexto da experiência do protestantismo norte-americano, em contraposição às teorias do liberalismo teológico. Entre as palavras de ordem do fundamentalismo encontramos conceitos-chave de uma visão conservadora, fechada e restrita da sociedade: exclusivismo, isolamento, antagonismo, atitude defensiva e agressiva em relação a quem pertence a outros credos ou confissões, ou a quem não professa credo algum, como os ateus ou os agnósticos, mas também em relação aos pertencentes ao mesmo grupo ideológico que, entretanto, mantêm um comportamento e uma atitude não radical, moderada, ou que propõem uma interpretação não restritiva da verdade religiosa.

Quase sempre o termo fundamentalismo é usado como sinônimo de fanatismo religioso ou de violência sagrada. Na maioria das vezes, é uma tentativa de um retorno ao passado, às origens míticas de um credo religioso, por isso é geralmente entendido como arcaico e intolerante. Pode ser facilmente encontrado nas grandes religiões mundiais, tanto nas igrejas como nas seitas.

Quando se fala em fundamentalismo, inevitavelmente nos perguntamos o que o distingue de outras categorias utilizadas para classificar fenômenos à primeira vista semelhantes, tais como o integrismo, o integralismo, o tradicionalismo e o conservadorismo. Conceitos que remetem, no seu todo ou em parte, a atitudes e a comportamentos religiosos de fechamento em relação à modernidade.

Trata-se de termos equivalentes ou o fundamentalismo constitui algo específico? Podemos encontrar algumas respostas interessantes nas obras do estudioso das religiões Émile Poulat,²²⁵⁶ do psicólogo Jacques Arènes²²⁵⁷ e de Pierre Lathuiliere,²²⁵⁸ professor na Faculdade de Teologia de Lião.

O integrismo é uma corrente de pensamento e de ação originada no catolicismo do século XIX, como reação ao Iluminismo e à Revolução Francesa. O integrismo exprime a exigência de reconquista da função central da religião numa sociedade como a moderna, que pretende decretar a “morte de Deus” ou funcionar “como se Deus não existisse”. Para fazer esta exigência valer, o integrismo considera a doutrina da Igreja Católica um repertório de princípios

²²⁵⁵ A expressão foi cunhada na Itália para representar todos aqueles que pensam que a modernidade deva manter uma relação com os valores da tradição cristã. Os “ateus devotos” são aqueles que pensam que há campos nos quais não se pode deixar a última decisão ao arbítrio individual. Bento XVI disse que é importante acolher aqueles homens de cultura que aceitam comportarem-se segundo os preceitos evangélicos mesmo se não acreditam no Deus cristão. Realmente os “ateus devotos” não se declaram cristãos. Proclamam-se leigos não-crentes, mas defendem as razões “políticas” e também as mensagens evangélicas da Igreja para orientá-las a objetivos políticos. Quando estas mensagens coincidem. Não as aceitam quando os católicos se declaram contra a guerra americana no Iraque. Não aceitam as críticas ao capitalismo. Mas as tornam próprias quando se fala de educação católica, escolas católicas, discriminação em relação aos casais de fato, obstáculos à fecundação artificial, revisão da lei contra o aborto. São, segundo Scalfari, conservadores que, entre as mensagens da Igreja, escolhem as que mais convêm à política conservadora. SCALFARI, E. La Chiesa che piace agli atei devoti. *la Repubblica.it*, 22 de outubro de 2006. Disponível em: <http://www.repubblica.it/2006/10/sezioni/politica/convegno-chiesa-italiana/chiesa-piace-atei/chiesa-piace-atei.html> Acessado em: 07Abr.08.

²²⁵⁶ Sobretudo em “L’intégrisme: de sa forme catholique à sa généralisation savante”, em *Les intégrismes - Revue La Pensée et les Hommes*, n. 2, 1985, p. 9-18.

²²⁵⁷ *Spiritus*, 171, jui. 2003, tome XLIV.

²²⁵⁸ *Pour une théologie de la modernité*. Paris: DDB, 1998.

fundamentais que devem ser aplicados a todas as esferas da vida social, rejeitando a própria idéia de autonomia relativa das esferas do agir humano. O empenho político dos católicos integristas pretende, por consequência, restaurar uma sociedade cristã e um Estado teocrático.

O tradicionalismo, mais do que uma corrente de pensamento, é uma tendência genérica que encontramos em muitas religiões e que geralmente se exprime com a idéia de que a linha de crença consolidada pelo tempo não deva ser mudada sob risco de desvalorização e empobrecimento. O conservadorismo, ao invés, se expressa sobretudo no temor da perda de influência social da religião. Em ambas as manifestações, falta a absolutização de um Livro sagrado e o mito de uma sociedade das origens que deva ser reproduzida no tempo presente, como ocorre, ao invés, no fundamentalismo.

A Editora da Universidade de Chicago publicou recentemente *Fundamentalisms Observed*, organizado por Martin E. Marty e R. Scott Appleby,²²⁵⁹ um trabalho antológico monumental sobre fundamentalismos no século XX. O fundamentalismo vem caracterizado como constituído por elementos de retorno a uma ordem mítica, baseada na rejeição da modernidade, acompanhada por um controle social radical, pela censura, em nome de uma idéia de sociedade inspirada na religião. Ou melhor, mais do que inspirada, fundada na religião, em textos sagrados. Portanto, fundamentalismo, em sentido estrito, significa restrição à doutrina fideísta. Entretanto, a temática dos diversos capítulos pode nos dar uma idéia da amplitude do problema:

- O fundamentalismo protestante na América do Norte
- O tradicionalismo da Igreja Católica e o ativismo conservador nos Estados Unidos
- O fundamentalismo protestante na América latina
- O fundamentalismo religioso hebraico: o caso dos Haredim
- O fundamentalismo sionista hebraico: os Gush Emunim de Israel
- O fundamentalismo no mundo árabe sunita: Egito e Sudão
- Ativismo xiita no Irã, Iraque e Líbano
- O fundamentalismo islâmico no sudeste asiático
- O hinduísmo militante: da verdade védica à nação Hindu
- A dupla espada: fundamentalismo e tradição religiosa dos Sigh
- As correntes fundamentalistas no Budismo Teravada
- A procura pelas raízes na Ásia industrial oriental: o caso do *revival* confuciano
- Fundamentalismo religioso e político no Japão

A partir desta descrição e de outros documentos, podemos definir alguns pontos firmes e comuns a todos os vários tipos de fundamentalismo que conhecemos:

1) O primado do livro: a referência teológica aos próprios “fundamentos” é identificada em textos do passado fossilizados, divinizados e considerados imutáveis e indiscutíveis e, apesar disso, reinterpretados de modo diferente pelas outras expressões, tradicionais ou “modernistas”, dentro de cada religião. O primado significa:

- 1- Crença no princípio de inerrância do conteúdo do livro sagrado, assumido na sua integralidade, como uma totalidade de sentido e de significados que não podem ser selecionados (distinguindo, por exemplo, as partes mitológicas daquelas que apresentam uma validade histórica e universal) e interpretados livremente pela razão humana sob pena de distorção da própria verdade que o livro contém;
- 2- Assunção do princípio da a-historicidade da verdade e do livro que a conserva; a a-historicidade significa que a razão não pode colocar a mensagem religiosa em perspectiva histórica, nem deve ousar realizar um esforço de adaptação do mesmo às mudanças que acontecem no decurso das vicissitudes humanas;
- 3- Pensa-se poder retirar do livro sagrado um modelo integral de sociedade perfeita, segundo o princípio da superioridade da lei divina sobre a terrena, partindo do pressuposto de que a soberania política encontra legitimação unicamente na soberania divina;

²²⁵⁹ MARTY, Malcom E.; APPLEBY, R. S. (eds.). *Fundamentalisms observed: the fundamentalism project*. Chicago: The University Chicago Press, 1991. 890p.

4- A referência a um princípio absoluto leva a imaginar a possibilidade de construir, sobre o modelo ideal da sociedade projetada no livro sagrado, a “cidade terrena” onde é forte o sentido profundo de coesão que obriga a todos aqueles que a ela se referem (a ética da fraternidade).

2) A interpretação fundamentalista é entendida como dogma e aspira ao controle psico-religioso, econômico e cultural da vida social das mulheres e homens por meio da conquista e do exercício de um poder teocrático que nega a autonomia do Estado de Direito.

3) A organização “moderna” da política permite a estas correntes estruturarem-se em partidos para aceder ao poder concreto inserindo-se numa rede de financiamentos alimentados e sustentados por estratégias locais e globais.

4) As correntes fundamentalistas põem a mulher numa posição nodal, às vezes conflituosa e dramática até às conseqüências mais degradantes mesmo quando afirmam agir pela sua salvação e pelo respeito da sua dignidade.

5) Contrariamente às idéias correntes, estes movimentos não se alimentam somente da ignorância, miséria, frustrações, injustiça social, mas também de elaborações ideológico-políticas e teológicas expressas por ambientes conservadores e oligárquicos urbanos, abastados e economicamente significativos.

6) É um fato relevante que tantas mulheres façam parte de grupos e associações fundamentalistas, mas também é verdade que, ao mesmo tempo, existem inumeráveis grupos e associações independentes de mulheres – e de homens – que se mobilizam em oposição às correntes fundamentalistas e integralistas criando, dessa forma, uma polaridade significativa, conflituosa e, às vezes, dramática ou violenta.

7) As duas realidades são a expressão de diferentes visões do mundo e de projetos sociais divergentes sobre as questões do Estado, do papel da fé e da religião, da laicidade, dos Direitos Humanos e Cívicos, da autodeterminação individual.

8) O “retorno ao papel político das religiões”: o fundamentalismo, em muitos aspectos, se configura como a retomada de um tema que parecia eliminado da história contemporânea: voltar a falar de Deus e a pensar na sua Palavra (revelada ou não) num mundo que, por pudor ou indiferença, não mais o fazia.

9) A relação da política e do exercício do governo da *polis* com o pensamento religioso e teológico passa a ser repensada. O fundamentalismo é um tipo de pensamento e de prática religiosa que se questiona acerca do vínculo ético que mantém juntas as pessoas que vivem numa mesma sociedade, sobretudo quando a sociedade é pensada como composta não por indivíduos autônomos e isolados, mas por fiéis que não podem não ver a identidade comum de fé reconhecida em todos os campos da ação social.

Diante de sociedades como as modernas que pretendem ser eticamente neutras e de modelos de Estado que, por definição, excluem qualquer referência explícita à religião para funcionar, o fundamentalismo se encarrega de evidenciar a falta de fundamentos das relações sociais que deveriam aproximar os indivíduos entre si para fazê-los se sentirem membros de uma mesma comunidade, quando estas relações aparecem não mais amarradas firmemente à “corda de Deus”.

Tudo isto significa voltar a pensar que seja possível restituir à religião a função de integração social que exercia no passado. Não mais a religião como esfera relativamente autônoma e separada de outras esferas sociais: a política, a economia, o direito, a ciência e até mesmo a moral. A religião como arquitrave das normas que devem guiar a ação dos seres humanos em todos os campos da sociedade. Trata-se de um projeto ambicioso e irrealista: pôr novamente no centro das sociedades modernas o primado da lei religiosa sobre a legislação positiva (utopia fundamentalista).

Há, entretanto, um último aspecto a destacar. Refere-se à síndrome do inimigo, que encontramos no universo simbólico dos movimentos fundamentalistas. A idéia da defesa da afirmação da verdade absoluta contida num livro sagrado alimenta uma visão apocalíptica do confronto final entre o bem e o mal, interpretando uma necessidade social: o medo da parte dos indivíduos de perder as próprias raízes, de perder a identidade coletiva. O mal pode assumir diversas máscaras: o pluralismo democrático, o secularismo, o comunismo, o ocidente capitalista, o estado moderno eticamente neutro...

É a incapacidade de aceitar e de respeitar aquele que é diferente.

2 Fundamentalismo Cristão

a) No Catolicismo

A vontade de consolidar uma interpretação tradicional da Bíblia, opondo a infalibilidade dos Textos Sagrados ao modernismo também marcou a história do Cristianismo. O retorno aos fundamentos e às bases da identidade católica se manifestou após a Revolução Francesa, diante do desenvolvimento das ideologias e das práticas políticas marcadas pelos princípios do liberalismo e das inovações científicas.

A doutrina da Igreja acerca do fundamentalismo é contraditória. A contradição nasce da tensão entre o enraizamento da identidade, de um lado, e os princípios da tolerância e da liberdade religiosa, do outro.

O Papa João Paulo II, na mensagem para o Dia Mundial pela Paz de 1º de janeiro de 1991, abordou o problema afirmando:

A verdade absoluta está em Deus: a garantia da existência da verdade objetiva está em Deus; não se pode negar que, apesar do constante ensinamento da Igreja Católica, segundo a qual ninguém deve ser obrigado a acreditar, no decurso dos séculos muitas dificuldades e até mesmo conflitos surgiram entre os cristãos e os membros de outras religiões. (...) Infelizmente somos testemunhas de tentativas de impôr aos outros uma idéia religiosa particular, seja graças a um proselitismo, que usa meios verdadeira e propriamente coercitivos, seja indiretamente, mediante a negação de certos direitos civis e políticos. Muito delicadas são as situações nas quais a norma especificamente religiosa se torna, ou tende a se tornar, lei do Estado, sem que se leve em conta a distinção entre as competências da religião e as da sociedade política. (...) O fundamentalismo pode levar, no campo religioso, a medidas coercitivas de “conversão”²²⁶⁰.

O Papa enfrenta os temas da intolerância e da coerção destacando como são ameaça para a paz e reconhecendo que, no passado, houve também uma responsabilidade dos cristãos.

Em estreita conexão aos temas do fundamentalismo e da intolerância está o uso da violência. Na mesma mensagem, João Paulo II adverte:

O uso da violência em nome do credo religioso é uma deformação dos próprios ensinamentos das maiores religiões. Como tantas vezes vários líderes religiosos repetiram, também eu reafirmo que o uso da violência não pode encontrar justificações religiosas nem promover o crescimento do sentimento religioso autêntico.

Por outro lado, há um evidente elemento violento no culto do sofrimento típico da tradição da Igreja: o culto do sacrifício, do martírio, da auto-imolação. Num certo sentido se pode dizer que a violência esteja estreitamente ligada à sobrevivência das próprias religiões e do fundamentalismo. O sangue que tingiu a História é testemunha disso, e não é preciso sequer chegar ao século XVI da Reforma e às conseqüentes guerras de religião. Podemos inclusive remontar aos primórdios do Cristianismo, quando São Cipriano viveu. Na *Epístola 73*, 21, 2 encontramos a célebre frase *Salus extra ecclesiam non est*, tornada depois princípio geral da doutrina eclesíastica na fórmula *Extra ecclesiam nulla salus*.

Nesta frase está inscrito um dos elementos constituintes do DNA católico: não existe salvação fora do ventre materno da Igreja de Roma. E onde não há salvação, há inferno, mal, condenação. Portanto, algo a ser combatido. A centralidade do preceito de São Cipriano anula qualquer pressuposto de diálogo inter-religioso, ou fora da religião, aniquila qualquer

²²⁶⁰ JOÃO PAULO II. Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1º de janeiro de 1991. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121990_xxiv-world-day-for-peace_po.html. Data de acesso: 30mar.2008.

possibilidade de mediação na história. Ficam somente os fundamentos da fé: verdadeiros, autênticos, porque “revelados”.

O conceito de Revelação é, portanto, emblemático. Se existe uma via – e uma somente – para a salvação, aquela revelada, a difusão do Verbo, e portanto desta via, se torna um dever. A atribuição de santidade à guerra garante ao “soldado” a liceidade do que está por realizar. Nem mesmo a Lei de Deus é violada se a guerra responder ao interesse da religião.

Tal atribuição é dada pela autoridade religiosa, mediante argumentos retirados do texto sagrado, produzindo o resultado que em algumas condições a guerra seria um mal menor, um sacrifício necessário e um ação obrigatória e agradável ao Senhor.

Os Hebreus, que por primeiro experimentaram a religião monoteísta revelada, também experimentaram o direito divino, a exaltação do povo eleito, a derrota do ateísmo, das religiões adversárias e de quem as professa, invocando inclusive a ajuda divina para as ações armadas necessárias a obter tais objetivos.

No Cristianismo não há um consenso tão explícito à violência como meio de difusão da sua palavra. Entretanto, o convite a dar a César o que é de César (Mt 22, 21) e a afirmação categórica de Paulo segundo a qual “Não há autoridade senão de Deus” (Rm 13, 1) estão entre as passagens da Escritura utilizadas para afirmar que os detentores do poder são, primeiramente, ministros de Deus, para construir no tempo as santas alianças entre o poder temporal e o poder espiritual, para justificar os milhões de mortos assassinados em nome de Deus.

De São Cipriano às Cruzadas, a distância é pequena, pelo menos logicamente. Alguns estudiosos encontraram no Evangelho de Lucas 14, 23-24 palavras de justificação das Cruzadas: “Sai pelos caminhos e atalhos e obriga todos a entrar, para que se encha a minha casa”.

O fundamentalismo religioso provocou as piores conseqüências sobre os indivíduos mais fracos, como as mulheres e as populações que professavam religiões historicamente não dominantes. Ao longo da história, e também atualmente, as mulheres foram e são as principais vítimas dos fundamentalismos de qualquer religião.

No livro *O sal da terra*, o então Cardeal Ratzinger²²⁶¹ responde à pergunta sobre o significado e sobre o perigo do fundamentalismo moderno. Para ele, o elemento que caracteriza as diversas formas de fundamentalismo é a busca de segurança e a simplicidade da fé, que podem se tornar justamente perigosas se levarem ao fanatismo. E se a isso aliarmos a suspeita da razão, então a fé é falsificada e surgem formas patológicas de religiosidade, como a busca de aparições, de revelações do Além e outras coisas semelhantes.

A Igreja se desculpou defendendo respeitar a dignidade humana na sua obra de formação como transformação de toda a pessoa em Cristo, diretamente derivada do apelo de Jesus a converter-se e a crer (cfr Mc 1, 14s). Quem segue o apelo de Jesus, na graça e na liberdade, adquire uma visão fiel da vida em todas as suas dimensões. Numa das suas cartas, também Paulo faz referência a esta transformação, quando afirma: “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito”. (Rm 12, 2).

No que se refere ao isolamento e à separação do mundo, a linha de defesa da Igreja se fundamenta nas passagens dos evangelhos nas quais se lê que os cristãos não são “do mundo” (Jo 17, 16), mas realizam a sua missão “no mundo” (Jo 17, 18). Separação do mundo não significa separação dos homens e das suas alegrias, preocupações e necessidades, mas separação do pecado. Portanto, Jesus reza pelos seus discípulos: “Não peço que os tires do mundo, mas sim que os preserves do mal”. (Jo 17, 15). Que se traduz num abandono somente daquilo que contrasta com a fé, ou daquilo que não consideram mais importante porque encontraram o “tesouro escondido no campo” (Mt 13, 44). A união com Cristo deve levar os fiéis a não se retirarem num mundo próprio, mas a santificarem o mundo, transformando-o na verdade, na justiça e na caridade.

Na Igreja também existe o desafio da transparência no sentido da Primeira Carta de Pedro que pede aos cristãos para estarem “sempre prontos a responder para vossa defesa a todo aquele que vos pedir a razão de vossa esperança, mas fazei-o com suavidade e respeito”. (1 Pd 3, 15).

²²⁶¹ Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Já o autor desconhecido da *Carta a Diogneto*²²⁶² evidenciara que a Igreja, como todos os homens, vive no mundo, mas ao mesmo tempo se opõe ao espírito do mundo, olhando a uma meta que está além do mundo.

EM POUCAS PALAVRAS, ASSIM COMO A ALMA ESTÁ NO CORPO, ASSIM ESTÃO OS CRISTÃOS NO MUNDO. A ALMA ESTÁ ESPALHADA POR TODAS AS PARTES DO CORPO, E OS CRISTÃOS ESTÃO EM TODAS AS PARTES DO MUNDO. A ALMA HABITA NO CORPO, MAS NÃO PROCEDE DO CORPO; OS CRISTÃOS HABITAM NO MUNDO, MAS NÃO SÃO DO MUNDO. A ALMA INVISÍVEL ESTÁ CONTIDA NUM CORPO VISÍVEL; OS CRISTÃOS SÃO VISTOS NO MUNDO, MAS SUA RELIGIÃO É INVISÍVEL. A CARNE ODEIA E COMBATE A ALMA, EMBORA NÃO TENHA RECEBIDO NENHUMA OFENSA DELA, PORQUE ESTA A IMPEDE DE GOZAR DOS PRAZERES; EMBORA NÃO TENHA RECEBIDO INJUSTIÇA DOS CRISTÃOS, O MUNDO OS ODEIA, PORQUE ESTES SE OPÕEM AOS PRAZERES. A ALMA AMA A CARNE E OS MEMBROS QUE A ODEIAM; TAMBÉM OS CRISTÃOS AMAM AQUELES QUE OS ODEIAM. A ALMA ESTÁ CONTIDA NO CORPO, MAS É ELA QUE SUSTENTA O CORPO; TAMBÉM OS CRISTÃOS ESTÃO NO MUNDO COMO NUMA PRISÃO, MAS SÃO ELES QUE SUSTENTAM O MUNDO. A ALMA IMORTAL HABITA EM UMA TENDA MORTAL; TAMBÉM OS CRISTÃOS HABITAM COMO ESTRANGEIROS EM MORADAS QUE SE CORROMPEM, ESPERANDO A INCORRUPIBILIDADE NOS CÉUS. MALTRATADA EM COMIDAS E BEBIDAS, A ALMA TORNA-SE MELHOR; TAMBÉM OS CRISTÃOS, MALTRATADOS, A CADA DIA MAIS SE MULTIPLICAM. TAL É O POSTO QUE DEUS LHES DETERMINOU, E NÃO LHES É LÍCITO DELE DESERTAR.

A Igreja reconheceu diversas vezes que o fundamentalismo existe. Na encíclica *Centesimus Annus*, nº 46, o papa João Paulo II afirmou claramente:

"A Igreja também não fecha os olhos diante do perigo do fanatismo, ou fundamentalismo, daqueles que, em nome de uma ideologia que se pretende científica ou religiosa, defendem poder impor aos outros homens a sua concepção da verdade e do bem. Não é deste tipo a *verdade cristã*".

Já no *Código Direito Canônico*, can. 748 - § 2, afirma-se que "Nunca é lícito a alguém induzir os homens com a obrigação a abraçar a fé católica contra a sua consciência".

Além disso, devemos lembrar da declaração *Nostra aetate* (literalmente, "No nosso tempo") que é um dos documentos do Concílio Vaticano II. Publicada em 28 de outubro de 1965, trata do sentido religioso e das relações entre a Igreja Católica e as outras fés religiosas. A declaração é um documento breve, composto por cinco pontos nos quais se deduz afastar o perigo do fundamentalismo para abrir-se a um diálogo com as outras religiões.

Na introdução à declaração, a Igreja Católica aborda o problema da sua relação com as outras religiões não-cristãs. Afirma que o gênero humano é originado de Deus, cujo plano de salvação se estende a todos; todas as religiões têm em comum a busca de respostas às interrogações do homem.

Na primeira seção, fala-se sobretudo do Hinduísmo e do Budismo, que são descritos como vias "para superar a inquietação do coração humano". Mais precisamente, se aprecia no Budismo a busca da suprema iluminação libertando-se da realidade terrena e, no Hinduísmo, a busca do Absoluto por meio da via ascética, da meditação e do refúgio em Deus com amor e confiança.

²²⁶² *Carta a Diogneto* 6. Disponível em: http://www.psleo.com.br/pa_carta_diogneto.htm Acessado em: 07Abr.08.

Pontualiza-se que "A Igreja Católica não rejeita nada do que é verdadeiro e santo nestas religiões", mesmo reforçando as diversas diferenças com o que esta professa e propõe; explicita-se, portanto, o pleno respeito em relação a tais religiões.

Na seção seguinte, são evidenciados os diversos pontos de contato entre os cristãos e os muçulmanos. Estes adoram ao único Deus de Abraão. Apesar de não reconhecerem Jesus como Deus, o veneram como profeta, honrando também a sua mãe Maria. Além disso, "estimam a vida moral e rendem culto a Deus, sobretudo com a oração, a esmola e o jejum". Portanto, convida-se a superar os dissensos e as inimizades do passado e a buscar uma compreensão mútua e uma promoção comum da justiça social, dos valores morais, da paz e da liberdade.

A terceira seção trata da religião judaica. É a mais importante do documento, seja porque a relação entre cristãos e hebreus é muito mais estreita do que com as outras religiões, seja pela rejeição das acusações tradicionalmente feitas pelos cristãos. Rejeita o conceito de "culpa coletiva" dos hebreus pela morte de Jesus e toma posição contra a idéia de uma maldição contra o povo da Promessa, recordando que São Paulo especificara que o povo hebraico ainda é querido a Deus, "cujos dons e cujo chamado são irrevogáveis".

Por fim, são deplorados "os ódios, as perseguições e todas as manifestações de anti-semitismo dirigidas contra os hebreus em todos os tempos e por quem quer que seja" e se deseja um diálogo fraterno e mútuo conhecimento e estima, também por meio de estudos teológicos comuns.

A declaração termina pedindo que todos os homens se reconheçam como irmãos, condenando "qualquer discriminação entre os homens ou perseguições perpetradas por motivos de raça e de cor, de condição social ou de religião" (n. 5).

Para os católicos, não há elemento fundamentalista algum na sua própria experiência confessional. Os católicos têm a convicção de que o Cristianismo não é uma religião do Livro, mas uma experiência de fé fundada de um Deus vivo, ativo na história.

A seguir reproduzimos parte do texto da *Pastor Aeternus* (n. 9), que contém alguns pontos interessantes de reflexão a respeito do tema que estamos abordando:

Baseando-nos, pois, fielmente na tradição, como a assumimos desde os primórdios do Cristianismo, nós ensinamos, em honra de Deus, nosso Salvador, para a glória da Religião Católica e para a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do sagrado Concílio, e declaramos como dogma revelado por Deus: toda vez que o Romano Pontífice fala *ex cathedra*, isto é, quando no exercício do Seu Ofício de pastor e Mestre de todos os cristãos, com a sua suma Autoridade Apostólica declara que uma doutrina concernente à fé ou à vida moral deve ser considerada vinculante de toda a Igreja, então ele, por força da assistência divina que lhe foi conferida pelo bem-aventurado Pedro, possui aquela infalibilidade da qual o divino Redentor quis munir a sua Igreja nas decisões referentes à doutrina da fé e dos costumes. Portanto, tais decretos e ensinamentos do Romano Pontífice não permitem mais modificação alguma, e precisamente por si mesmos, e não só em consequência da aprovação eclesiástica. Todavia, quem devesse se arrogar, que Deus o guarde, de contradizer esta decisão de fé, será objeto de excomunhão.

É justamente a este dogma que remonta o início histórico do integralismo católico, pelo menos segundo o parecer de Martin Geoffroy e Jean-Guy Vaillancourt.²²⁶³ Mesmo se já podemos perceber alguns elementos em 1864, com o célebre *Syllabus* de Pio IX e o elenco dos

²²⁶³ GEOFFROY, M.; VAILLANCOURT, J.-G. Les groupes catholiques intégristes: un danger pour les institutions sociales. In: DUHAIME, Jean; ST-ARNAUD, Guy-Robert. *La peur des sectes*. Montréal: Fides, 2001, pp. 127-141. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/geoffroy_martin/groupes_catho_integristes/groupes_catho_integristes.html. Acessado em: 07Abr.08.

85 “principais erros do nosso tempo”. Um documento extremamente rígido no aspecto doutrinal e eclesial, que se tornou, de certa forma, o manifesto dos integralistas. Mas é em 1891, com o Papa Leão XIII e a sua encíclica *Rerum novarum*, que explodem, sobretudo na França, fortes tensões entre católicos “liberais”, que buscam um diálogo e uma reconciliação com a sociedade civil, e católicos integralistas, ancorados nos ensinamentos de Pio IX e dos seus predecessores.

Para a maior parte dos estudiosos, na base do integralismo há um princípio de tradição a defender e a conservar. Segundo Marc Pelchat²²⁶⁴, esta atitude gera um violento uso dos instrumentos de poder contra a secularização e o pluralismo religioso, a fim de promover um modelo político, social e doutrinário conforme ao fundamento ao qual faz referência.

Outros estudiosos como René Rémond,²²⁶⁵ ao invés, destacaram a centralidade do elemento da repetição, do ponto de vista da ideologia. Parando o elemento ideológico, um momento histórico se cristaliza de modo sacral. Sobre ele, depois, cada um e a sociedade podem se modelar por meio de uma operação de enrijecimento da própria ideologia, para a sua preservação e conservação no tempo.

Deste ponto de vista, o integralismo é uma ideologia que funda o catolicismo num sistema que se pretende capaz de responder a todas as instâncias e às exigências humanas, às perguntas mais profundas, seja no plano metafísico e fideísta, seja naquele profano da organização e da convivência civil. Portanto, *Extra ecclesiam nulla salus*. Nesta perspectiva – como explica René Rémond – o catolicismo se mostra impermeável: a cada pergunta, a cada problema, há uma e somente uma resposta, conforme a ortodoxia, e geralmente calcada sobre uma experiência do passado. É fácil intuir como desta impostação possam facilmente nascer estratégias de exclusão e atitudes agressivas contra tudo o que é visto como externo a ela.

O movimento integralista mais conhecido é a Fraternidade de São Pio X²²⁶⁶ do célebre bispo Marcel Lefebvre.

b) No Protestantismo

A Reforma protestante que toma corpo na Europa no século XVII sob impulso de Lutero e Calvino assumiu muitas faces de acordo com as correntes teológicas e as experiências territoriais das diversas igrejas. Todas as correntes protestantes, porém, têm em comum alguns pontos fundamentais: a acentuação do relevo da Bíblia em estabelecer a regra da fé (*Sola Scriptura*), a ênfase na doutrina da justificação pela fé, isto é, considerar que a salvação do fiel seja derivada de um ato de fé e não de comportamentos ou ações (*Sola Fide*), e a idéia de que a natureza humana seja intrinsecamente má, mas que o fiel pode encontrar a salvação no sacrifício expiatório de Jesus (*Sola Gratia*).

A origem do termo fundamentalismo no mundo protestante remonta às correntes cristãs radicais norte-americanas que se punham em nítida contraposição com a proliferação das teorias evolucionistas darwinianas. A paternidade do termo deve ser atribuída a Reuben Torrey e A. C. Dixon,²²⁶⁷ autores de 12 opúsculos de divulgação intitulados *The Fundamentals* (1909-1912). Em inglês, o termo fundamentalismo tem o sentido de “integralismo”, uma palavra usada por Pio X em oposição a “modernismo”. A controvérsia opôs Fundamentalistas e Modernistas. Por volta dos anos 1930, muitos fundamentalistas começaram a se organizar em igrejas e grupos independentes. Um grupo menos rígido, chamado neo-evangelicalismo, procurou atrair mais

²²⁶⁴ PELCHAT, Marc Pelchat. *L'intégrisme catholique. Prêtre et Pasteur*, Quebec, 99/7, p. 402-409, jui.-aoû. 1996, p. 405.

²²⁶⁵ *L'intégrisme catholique: portrait intellectuel, Études*, Paris: Assans, vol. 370, n. 1, p. 95-105, jan. 1989.

²²⁶⁶ Foi fundada na Suíça, em 1970, pelo arcebispo Marcel Lefebvre, outrora Delegado Apostólico de Pio XII na África e Superior Geral dos Padres do Espírito Santo. A sua finalidade é a formação de padres e o apostolado segundo a forma tradicional, sobretudo através da celebração da Missa Tridentina. A Fraternidade opõe-se, de modo expresso, às reformas feitas na Igreja Católica após o Concílio Vaticano II, no que contrariam a Doutrina da própria Igreja, criticando como anti-doutrinários especialmente o ecumenismo, a liberdade religiosa e a colegialidade. WIKIPÉDIA. Desenvolvido pela Wikimedia Foundation. Apresenta conteúdo enciclopédico. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Fraternidade_Sacerdotal_de_S%C3%A3o_Pio_X&oldid=9482073>. Acessado em: 8Abr.08.

²²⁶⁷ Para maiores aprofundamentos, veja-se o excelente estudo de Gerald L. PRIEST, “A. C. Dixon, Chicago Liberals and *The Fundamentals*”, em *DBSJ*, Spring, n. 1, p. 113-134, 1996. Disponível em: http://www.dbts.edu/journals/1996_1/acdixon.pdf. Acessado em: 07Abr.08.

gente organizando escolas privadas, organizações para os jovens, programas radiofônicos, etc. Nos anos 1970 empreenderam ações políticas contra aqueles que consideravam ameaças aos valores religiosos: humanismo, comunismo, feminismo, aborto legalizado, homossexualidade e abandono da oração nas escolas. Os norte-americanos que se autodenominam fundamentalistas são cerca de 25% da população. Nos anos 1980 constituíram boa parte da direita cristã e ajudaram R. Reagan a se tornar presidente.

O grupo dos Reconstrucionistas, em especial, se opõe às uniões inter-religiosas, interculturais e inter-raciais. Defende a aplicação da pena de morte a adultérios, blasfemas, hereges, homossexuais, idólatras, prostitutas e bruxas, pena que deverá ser aplicada à maneira bíblica (por lapidação ou fogueira). Segundo eles, a mulher deve adequar-se às leis da bíblia hebraica, isto é, ser repudiada se estéril, mover-se em espaços unicamente previstos para as mulheres (ônibus, escolas, praias, etc.) e, se necessário, aceitar ser escrava. A escravidão deve ser retomada e o Estado deve se tornar uma teocracia. Um dos fundadores do *Christian Reconstructionism* foi R. John Rushdoony²²⁶⁸, autor, entre outros, de *The Institutes of Biblical Law* (1973).

Um recente livro de Nancy Rosemblum²²⁶⁹, ratificado por diversos estudos sobre as diversas e numerosas tendências religiosas na América, documenta o fortalecimento do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos por meio da pressão de diversas organizações e congregações, seitas, grupos e legislações realizadas pelos seus líderes políticos. Outros observadores estimaram que a vitória do novo presidente Bush se valeu do apoio dos grupos Fundamentalistas americanos, tais como dos Reconstrucionistas às correntes evangélicas.

3 Fundamentalismo e paz

Os fundamentalistas judeus, cristãos ou muçulmanos estão convictos de serem um povo eleito, guiado pela divindade para estabelecer o Reino de Deus na terra e preparar o caminho para o dia no qual um Messias reinará. Se a religião é uma das causas do conflito é unicamente porque os fiéis esvaziaram a religião de sua mensagem divina reduzindo-a a uma simples dimensão humana, sociológica ou nacional. Ao invés de tenderem a Deus e ajudarem os seres humanos a elevarem-se para alcançar o amor Deus, eles o tornam ausente e tiram o seu amor e a sua generosidade dos corações. Agindo desta forma, vêem aqueles que são diferentes como pessoas a converter ou inclusive inimigos, ou simplesmente estrangeiros a ignorar ou a abandonar ao próprio destino.

As teorias e as atitudes fundamentalistas na religião têm um efeito direto e negativo sobre o desenvolvimento do conflito. Para estes crentes, apesar de Deus permanecer sempre presente nas suas palavras e nas suas orações rituais, Ele se torna um prisioneiro dos seus pontos de vista e atitudes humanas e agressivas. Por isso, ao invés de imitarem a Deus na sua generosidade para com todas as suas criaturas, impõem, em nome de Deus Onipotente, os seus esquemas de agressividade, ódio e morte. Assim, consideram-se os verdadeiros e únicos defensores de Deus na terra.

Uma visão religiosa verdadeira deveria ser esta: Deus é o Criador de todas as pessoas e de todos os povos. A dignidade de cada pessoa é dom de Deus. Somos todos iguais no âmbito desta dignidade. Por isso somos todos iguais no que se refere a direitos e deveres e devemos reconhecer e respeitar os direitos dos outros e não devemos impedir a realização dos seus deveres e direitos. Cada pessoa e cada povo tem o direito e o dever de defender os próprios direitos, se violados, e de gozar da completa liberdade para cumprir os próprios deveres e defender os próprios direitos. Cada pessoa e cada povo devem ser ajudados na busca da justiça, porque a justiça garante a paz para todos. Sem justiça, ou seja, quando os direitos humanos são violados, a estrada para a paz fica interditada.

²²⁶⁸ Autor, entre outros, de *The Institutes of Biblical law*. Nutley: Craig Press, 1973.

²²⁶⁹ ROSEMBLUM, Nancy. *Obligations of citizenship and demands of faith: religious accommodation in pluralist democracies*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. 390p. Disponível, em parte, em: [http://books.google.pt/books?id=bzTA9wFiUngC&pg=PP5&vq=Nancy+Rosemblum+\(Pluralist+Democracies'&hl=pt-R&source=gbs_search_s&cad=4&sig=VDgrVfhkm4Is7Gm9De428kRJKSM#PPA385,M1](http://books.google.pt/books?id=bzTA9wFiUngC&pg=PP5&vq=Nancy+Rosemblum+(Pluralist+Democracies'&hl=pt-R&source=gbs_search_s&cad=4&sig=VDgrVfhkm4Is7Gm9De428kRJKSM#PPA385,M1) Acessado em: 07Abr.08.

Um outro princípio: só os caminhos da paz podem levar à paz. Com a violência pode-se vencer uma guerra ou uma batalha. Um Estado pode ser criado com a força e se impor como fato consumado. Mas a paz será somente o fruto da paz. No Oriente, a religião penetra e influencia cada ação, seja pública seja privada. Tudo é feito em nome de Deus. Tudo começa e acaba em nome de Deus. A guerra começa sob o nome de Deus, bem como os acordos de paz. Esta é a razão pela qual a voz e as orientações dos líderes religiosos têm uma forte influência sobre os fiéis, seja de um lado seja do outro: podem instigar o povo à guerra e à violência, ou convidá-los à paz.

Se vejo o rosto de Deus em meu irmão e em minha irmã, não posso agredi-lo, mas construirei com ele uma nova sociedade.

Considerações finais

Judaísmo, Cristianismo e Islamismo partilham o mesmo pressuposto, ou seja, cada um deles se declara a única religião verdadeira, a única religião universal: três monoteísmos, três universalismos. Mas o que fazer com a religião do outro?

Além disso, também se pode perguntar: pode-se falar de fundamentalismo toda vez que se bate os pés em defesa de valores e princípios absolutamente inegociáveis? Por exemplo: George Bush, o pai do atual Presidente dos Estados Unidos, por ocasião da Conferência Mundial sobre o Meio-Ambiente no Rio de Janeiro, em 1992, fez uma declaração que paralisou os trabalhos do encontro. Poucas palavras, mas significativas: “the american way of life is not negotiable”. A mensagem era clara: se a conferência ambientalista pede aos norte-americanos para limitar a emissão de gás carbônico, para reduzir o consumo energético e modificar os hábitos de vida baseados num indiscriminado desperdício dos recursos, saiba que o estilo de vida norte-americano não é negociável. Porque este é, portanto, um valor absoluto sobre o qual não se discute, não se estabelece compromissos, não se trata. Pergunta-se: é esta uma forma de fundamentalismo?

As razões para responder positivamente a esta pergunta são evidentes. Diante de um problema mundial de proporções muito preocupantes como o aquecimento do clima e o desequilíbrio do planeta, o Presidente dos EUA quer evidenciar que os fundamentos sobre os quais se baseia(va) o estilo de vida da sua nação vinham antes de qualquer outra coisa. É uma atitude de fechamento, de não aceitação da mudança, de rejeição do confronto com outras verdades em relação às próprias.

Entretanto, deixa-se a pergunta sem uma resposta, propositadamente, porque até mesmo a simples pergunta pode alargar as nossas mentes a outras possíveis, discutíveis, mas argumentáveis, conceituações do termo fundamentalismo, pois é sutil a linha que separa o direito sadio e justo à liberdade religiosa da sua degeneração, ou seja, do fundamentalismo.

Alguns defendem que a linha demarcatória passa pelo conceito de dimensão privada da religião, porque um traço fundamental de toda acepção do fundamentalismo é a recusa a aceitar viver a própria fé de modo privado. A religião – defende quem assume uma atitude fundamentalista – deve ter um espaço público, político.

Refletir sobre o fundamentalismo significa também raciocinar sobre o conceito de identidade. Significa raciocinar sobre o que significa laicidade. Significa tomar consciência do fato de que – dada por certa a presença fundamental de um forte elemento religioso na natureza do *homo sapiens* – o confronto entre as exigências identitárias e as de convivência entre diferentes deva se confrontar com a tendência natural à absolutização dos princípios e das verdades, portanto com os fundamentalismos. Significa, sobretudo, ter clareza de que entre estas duas instâncias opostas – quando se toma em consideração o elemento religião – não há outra via senão a do conflito. Talvez, e este é um desejo, seja um conflito a se manifestar numa dimensão dialética, democrática e não militar.

O fenômeno documenta um ascenso político das correntes fundamentalistas e integralistas religiosas cristãs na Nação mais poderosa do mundo, aquela que governa a política e a economia internacionais. Portanto, estamos confrontados com algo extremamente sério.

A intenção principal era refletir sobre a história religiosa ocidental para não continuar repetindo o erro comumente cometido entre os ocidentais, isto é, o de olhar as outras culturas e religiões de longe e não vendo como as correntes fundamentalistas progridem também no

interior da história e sociedade ocidentais. Naturalmente, uma coisa não nega a outra e a análise comparativa é necessária e instrutiva.

Um amplo olhar dirigido a todas as correntes – dentro e fora do Ocidente – nos adverte que todas as religiões – nas suas expressões ortodoxo/radicais – atualmente são confrontadas com uma profunda crise. Isto nos impõe refletir também sobre a função destrutiva do medo irracional, da desorientação espiritual, das tensões psico-emotivas diante dos desafios sócio-econômicos.

Se quisermos salvar os elementos que consideramos melhor adequados para salvar a paz social e tantas vitórias conquistadas com grandes sacrifícios – democracia, divisão de papéis entre Estado e Religião institucionalizada – devemos avaliá-las e defendê-las intelectualmente, além do comprometimento democrático.

Se quisermos apoiar, junto às outras culturas, a emergência e o fortalecimento das correntes democráticas e das batalhas pelos direitos humanos e civis, devemos começar pela vigilância e reflexão.

Referências

- CARTA a Diogneto*. Disponível em: http://www.psleo.com.br/pa_carta_diogneto.htm. Acessado em: 07Abr.08.
- GEOFFROY, M.; VAILLANCOURT, J.-G. Les groupes catholiques intégristes: un danger pour les institutions sociales. In: DUHAIME, Jean; ST-ARNAUD, Guy-Robert. *La peur des sectes*. Montréal: Fides, 2001, pp. 127-141. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/geoffroy_martin/groupes_catho_integristes/groupes_catho_integristes.html. Acessado em: 07Abr.08.
- JOÃO PAULO II. *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1º de janeiro de 1991*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121990_xxiv-world-day-for-peace_po.html. Data de acesso: 30mar.2008.
- LAMCHICHI, Abderrahim. *L'islamisme politique*. Paris: L'Harmattan, 2003. 174p. (Coleção *Pour comprendre*).
- LATHUILIERE, Pierre. *Pour une théologie de la modernité*. Paris: DDB, 1998.
- MARTY, Malcom E.; APPLEBY, R. S. (eds.). *Fundamentalisms observed: the fundamentalism project*. Chicago: The University Chicago Press, 1991. 890p.
- PELCHAT, Marc P. L'intégrisme catholique. *Prêtre et Pasteur*, Quebec, 99/7, p. 402-409, jui.-aoû. 1996, p. 405.
- POULAT, Émile. L'intégrisme: de sa forme catholique à sa généralisation savante. *Les intégrismes - Revue La Pensée et les Hommes*, n. 2, 1985, p. 9-18.
- PRIEST, Gerald L. The Fundamentals. *DBSJ*, Spring, n. 1, p. 113-134, 1996. Disponível em: http://www.dbts.edu/journals/1996_1/acdixon.pdf. Acessado em: 07Abr.08.
- RATZINGER, Joseph. *O sal da terra*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- RÉMOND, R. L'intégrisme catholique: portrait intellectuel. *Études*, Paris: Assans, v. 370/n. 1, p. 95-105, 1989
- ROSEMBLUM, N. *Obligations of citizenship and demands of faith: religious accommodation in pluralist democracies*. N.Jersey: Princeton Univ. Press, 2000. 390p. Disp. (parte) em: [http://books.google.pt/books?id=bzTA9wFiUngC&pg=PP5&vq=Nancy+Roseblum+\('Pluralist+Democracies'&hl=pt-R&source=gbs_search_s&cad=4&sig=VDgrVfhkm4Is7Gm9De428kRJKSM#PPA385,M1](http://books.google.pt/books?id=bzTA9wFiUngC&pg=PP5&vq=Nancy+Roseblum+('Pluralist+Democracies'&hl=pt-R&source=gbs_search_s&cad=4&sig=VDgrVfhkm4Is7Gm9De428kRJKSM#PPA385,M1)Acesso:07/4/08
- SCALFARI, E. La Chiesa che piace agli atei devoti. *La Repubblica.it*, 22 de outubro de 2006. Disponível em: <http://www.repubblica.it/2006/10/sezioni/politica/convegno-chiesa-italiana/chiesa-piace-atei/chiesa-piace-atei.html> Acessado em: 07Abr.08.
- SHAHAK, Israel; MEZVINSKY, Norton. *Jewish Fundamentalism in Israel*. Pluto Press, 2004. Inicialmente publicado em *Washington Report on Middle East Affairs*, Mar. 2000, pp. 105-106. Disponível em: <http://www.middleeastbooks.com/html/books/shahakmezvinsky.html>. Acessado em: 07/04/08.

Fundamentalismo Religioso: Uma análise sobre a religião no Islã e os desafios ao diálogo inter-religioso

Patrícia Simone do Prado*

RESUMO Talvez, na história, nunca se ouvira falar tanto na palavra *fundamentalismo* depois do 11 de setembro de 2001. Atônito, o mundo assistiu nesse dia uma barbaria humana: aviões voaram de encontro ao símbolo do poder capitalista e destruíram aquele que representava a riqueza e domínio de uma nação. Se outrora o mundo era dividido em capitalistas e socialistas, agora o mundo parece se dividir em Oriente e Ocidente, uma guerra entre dois mundos distantes e diferentes. Teóricos como Huntington (1997) já prediziam um choque de civilizações como inevitável entre o Ocidente e o Islã, e após o 11 de setembro a afirmativa parece ter se tornado mais verdadeira alterando assim todo o contexto mundial. Hoje, a compreensão do Islã e dos movimentos radicais que nascem em meio a essa religião é um dos grandes desafios na propagação do diálogo inter-religioso o que torna tal pesquisa pertinente e atual, pois envolve não apenas a discussão da sobrevivência do Islã frente à modernidade, mas a da própria paz frente ao radicalismo de alguns.

O FUNDAMENTALISMO

O que é fundamentalismo

Compreendido como sinônimo de fanatismo e radicalismo religioso, nos últimos tempos, devido às ondas de terrorismo vivenciadas por algumas nações, o termo fundamentalismo tem ganhado notoriedade no meio midiático.

Etimologicamente, a palavra fundamentalismo deriva do termo *fundamental*, que significa aquilo que serve de fundamento; o mais importante; o que dá sustentação.

O termo *fundamentalista* nasceu no ocidente, especificamente nos EUA, no universo protestante no final do século XIX e começo do século XX como um movimento de reação à Teologia liberal que desejava entrar em diálogo com a modernidade.

Panasiewicz (2007) diz que há vários tipos de fundamentalismos. Para ele o fundamentalismo encontra-se em toda a esfera da sociedade, refletindo uma ideologia própria e conservadora opondo-se “[...] a toda e qualquer prática religiosa, política, econômica e social, pois a sua forma de abordar é a única possível.” (PANASIEWICZ, 2007, p.52).

No contexto religioso o fundamentalismo caracteriza-se por um retorno as origens em protesto à modernização e a secularização. Nessa ação podem ser radicais e intolerantes com aqueles que propõem uma leitura contextualizada da tradição.

[...] trata-se de um movimento intensamente anti-modernista, que se manifesta em todas as religiões especialmente na chamada religiões *do livro*: cristianismo, islamismo, judaísmo. [...] Faz alusão à reação das religiões em face aos processos de modernização, reação provocada pelo medo produzido pelos câmbios culturais e sociais e pela perda de referentes simbólicos e míticos do sistema de valores. Em qualquer caso, propicia uma ideologia da intolerância e do fanatismo. (RUIZ, 2000, p.363).

O fundamentalismo pode ser entendido então, como um movimento de contra-cultura que utiliza de um discurso ideológico crítico a modernidade. Hoje, fala-se em um neo-

* Estudante Pós- Graduação PUCMinas

fundamentalismo que faz ponte entre a questão religiosa e política com sua atenção voltada para a questão moral.

[...] o neo-fundamentalismo apresenta-se não só como um movimento de tipo religioso, mas também, como verdadeiro sujeito político cuja intenção é reagir contra a presumível perda de valores da sociedade [...] contra a degeneração da democracia, inquinada pela tolerância laxista da moralidade, pela fragilização do papel tradicional da família [...]”. (PACE; STEFANI, 2002, p.36).

Segundo o então Cardeal Joseph Ratzinger “fundamentalismo é, segundo seu sentido original, uma corrente surgida contra o evolucionismo e a crítica bíblica que, junto com a defesa da absoluta infalibilidade da Escritura, tentou proporcionar um sólido fundamento cristão contra ambos”. (RATZINGER, 2006).

O fundamentalismo religioso apresenta algumas nuances que diferem de tradição para tradição revelando não apenas uma ideologia distinta, mas também motivos para seu surgimento.

Raízes históricas do fundamentalismo religioso

Nascido no contexto da modernidade, o fundamentalismo foi uma resposta às propostas da Teologia Liberal. O universo protestante foi o berço desse movimento que teve como características a reafirmação de pressupostos que tinham como objetivo “ [...] fixar os fundamentos da fé cristã [...]”. (PANASIEWICZ, 2007, p.59)

Utilizando-se do método histórico-crítico os defensores da Teologia liberal, acreditavam que o cristianismo deveria buscar os valores positivos da modernidade, como o conhecimento científico, o racionalismo moral e a democracia política.

Para esses teólogos a utilização de métodos como o histórico-crítico e as modernas ciências humanas era necessário a fim de purificar o texto sagrado das mitologias que sedimentavam com o tempo no texto; para os teólogos conservadores essa ação alteraria a integridade da verdade do escrito por isso se opunham a tais métodos.

As discussões teológicas tomavam grandes proporções o que levaram teólogos conservadores a um posicionamento oficial diante da situação. Em 1895 ao final de uma conferência realizada em Niagara Falls, um grupo de teólogos conservadores estado-unidenses uniram e redigiram um documento que se tornou a base do fundamentalismo protestante tendo como principais pontos: inerrância do texto sagrado; reafirmação da divindade de Cristo; o nascimento virginal de Cristo; redenção através da morte e ressurreição de Cristo; a ressurreição da carne e a segunda vinda de Cristo.

A não aceitação do método histórico-crítico revelava o desejo de conservar as “verdades” já consolidadas pela tradição. Ao propor a inerrância do texto sagrado estavam a dizer que havia uma autoridade incontroversa na Bíblia, o que a elevava a um nível superior a qualquer outro livro. A Bíblia não continha apenas a palavra de Deus, mas era a Sua própria palavra, acreditavam eles.

Entre os anos de 1909 e 1915 foram publicados nos EUA, superior a três milhões de exemplares textos intitulados *The fundamentals – a Testimonium to the Truth* (Os fundamentais – um testemunho em favor da Verdade) com objetivo de firmar os pressupostos que outrora fora redigido, na conferência de Niagara Falls, como pontos fundamentais na luta contra a Teologia liberal e a modernidade. O título da série de textos deu origem ao nome do movimento conhecido hoje como fundamentalismo.

Os *fundamentalistas* entendiam-se como uma contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo entendia-se primeiro como uma contra-ofensiva a uma Teologia orientada em um método que interpretava os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo estava se aliando à ciência moderna – e esse era o seu pecado. A esse

modernismo os fundamentalistas opuseram seus *fundamentals* (fundamentais). *Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico. (DREHER, 2006, p.82-83)

Em 1919 os fundamentalistas protestantes criaram a World Christian Fundamentals Association (Associação Mundial Fundamentalista Cristã) com objetivo de restaurar os fundamentos cristãos em meio ao mundo moderno e liberal.

O debate talvez ficasse restrito ao círculo de discussão teológica se não fosse a ocorrência de um fato na cidade de Dayton no Estado do Tennessee em 1925 e que ficou conhecido como *Scope Trial*, também descrito como o processo do macaco.

Um professor de Biologia fora acusado por um pastor fundamentalista de ensinar as teorias evolucionistas de Charles Darwin. A questão centrou-se na legalidade de ensinar a teoria da origem da espécie humana a partir dos primatas. Os fundamentalistas desejavam a retirada das aulas sobre essa teoria e o caso ganhou repercussão nacional:

O *New York Times* acompanhou diariamente o debate e fez-se porta-voz dos ambientes liberais protestantes e do mundo laico americano devido ao desconcerto provocado pela decisão das autoridades federais [...].O movimento que se formou graças ao *Scope Trial* tinha tomado consciência de que as questões teológicas possuíam uma indiscutível relevância social e política. Tinha descoberto, sobretudo, e sem querer, a força dos modernos instrumentos de comunicação de massa: eram o lugar da representação eficaz do conflito ideal e social. (PACE;STEFANI, 2002, p.31).

Vivenciando fatos históricos como a primeira guerra mundial e a revolução bolchevique na Rússia, o movimento fundamentalista encontrou no próprio contexto histórico a resposta para sua luta contra a secularização e descristianização do mundo. Para eles o império prussiano era interpretado como sendo a “Besta” do Apocalipse e o império bolchevique o “ Anticristo”.

Tais idéias influenciaram o imaginário americano de nação eleita, a Nova Jerusalém. Através de pregações como a de Billy Sunday, um fundamentalista que em seus discursos nos anos 50 dizia que Deus havia chamado uma nação a chefiar a batalha final trazendo liberdade ao mundo inteiro; o ideal de nação libertadora começava a ganhar força gerando um patriotismo bíblico encontrados até os dias de hoje seja em discursos de pregadores televisivos ou de alguns ex- presidentes, como por exemplo, o de Ronald Regan.

O fundamentalismo protestante ganhou relevância social nos Estados Unidos a partir dos anos 50 com as “Eletronic Church”. Pregadores nacionalmente famosos usaram o rádio e a televisão em cadeia para suas pregações e campanhas conservadoras. Sob o Presidente Ronald Regan, essas igrejas eletrônicas significaram um fator político determinantes, ao favorecerem medidas restritivas em muitos campos da vida pública, particularmente com referência aos imigrados e à assistência aos pobres. Combateram abertamente o Conselho Mundial de Igrejas em Genebra (que reúne mais de duas centenas de denominações cristãs) e todo tipo de ecumenismo, tidos como invenção do diabo. (BOFF, 2002, p.15-16).

Entre os anos de 1925 e 1975 o movimento fundamentalista vivenciou uma atuação maior e visível na vida pública dos EUA. Através da criação de seminários e escolas, ganharam notoriedade no meio público e encabeçaram campanhas contra temas polêmicos como o aborto, a pornografia, a homossexualidade.

Em 1930 havia nos Estados Unidos pelo menos cinquenta faculdade bíblicas fundamentalistas. Na época da depressão outras 26 somaram-se a elas, e o fundamentalista Wheaton College, em Illinois, era a faculdade de artes liberais mais florescente do país. [...] Na contracultura que estavam criando, suas faculdades constituíam enclaves seguros e sagrados em meio à profanidade que os rodeava. Os fundamentalistas protestantes tentavam alcançar a santidade por meio da segregação. (ARMSTRONG, 2001, p.245-246).

Se o movimento crescia, crescia também a ofensiva oriunda da própria sociedade que recebia suas críticas. Essas manifestações que vinham geralmente dos jovens que questionavam os valores dominantes da religião e reivindicavam maior liberdade e direitos, apenas confirmava aos fundamentalistas que a sociedade americana havia perdido os valores fundamentais cristãos, o que conclamavam o posicionamento dos autênticos crentes a batalha contra o secularismo.

A América moderna assistia assim, a um embate entre a tradição conservadora e os ideais seculares. Uma luta que chegava a outros povos, em outras nações, como os de tradição islâmica.

O fundamentalismo religioso no Islã

Assim como no cristianismo protestante, o Islã teve um momento de desenvolvimento de características fundamentalistas que surge a partir da crise política, cultural e religiosa oriunda de colonizações européias.

Para alguns teóricos, como Peter Demant (2004) é incorreto dizer que o movimento de retorno as origens vivenciado na religião islâmica seja chamado de fundamentalismo. Para ele, a nomenclatura “fundamentalismo” diz respeito exclusivamente ao movimento que surgiu no seio protestante.

[...] o termo “fundamentalismo muçulmano” é um neologismo impróprio, apesar de comum. O fundamentalismo, na verdade, refere-se a um movimento religioso que surgiu há um século dentro do protestantismo norte-americano. Hoje, no entanto, o termo é também usado para movimentos vagamente paralelos em outras religiões. Existem termos alternativos, mas não muito melhores. Autores franceses usam o termo integrista, mas isto apenas copia um fenômeno paralelo no catolicismo. O termo islã político é aceitável, assim como revivalismo islâmico. (DEMANT, 2004, p.194).

Demant não parece ser o único a criticar tal nomeação ao movimento que ocorre no Islã. Autores como Lamchichi (2001) propõe a diferenciação dos termos, no que tange a análise no mundo muçulmano, a fim de uma compreensão mais exata do que ocorre nesse universo.

Os limites não são tão claros entre ‘fundamentalismo muçulmano’ e islamismo, uma vez que ambas as correntes instigam os muçulmanos a uma ‘volta às origens’ por intermédio dos textos sagrados, para que sejam tirados daí os elementos de reflexão que permitirão criticar os aspectos considerados negativos dos tempos atuais e, ao mesmo tempo buscar melhores condições para um ‘renascimento’ (*Nahda*) do mundo muçulmano. (LAMCHICHI, 2001, p.49).

Assim, o fundamentalismo no Islã é nomeado por alguns autores como islamismo. Para compreender por que o termo consagrado como sendo o de nomeação da religião é utilizado por alguns teóricos como designador de um movimento radical de retorno às origens, basta pensar que:

o termo muçulmano refere-se a um fenômeno sociológico, enquanto islâmico diz respeito especificamente à religião. Desta maneira, por exemplo, pode-se afirmar que o Paquistão possui uma maioria muçulmana; mas nem por isso é um Estado islâmico. Islamismo e islamista, por sua vez, são utilizados para definir o movimento radical do islã político, inspiração do que também se chama popularmente de fundamentalismo muçulmano. (DEMANT, 2004, p. 14).

Apesar do termo fundamentalismo não ser o mais adequado para designar o movimento que ocorre na religião do Islã, optou-se pelo seu uso devido a sua consagração em meios midiáticos, o que contribui para sua compreensão.

O fundamentalismo no Islã ou como alguns preferem, o islamismo é um movimento que cresce e influencia o mundo e suas origens marcam e delimitam um tempo que revela não apenas o surgimento, mas o cerne da questão.

As origens do fundamentalismo no Islã

O modelo teocrático é a base do Islã. Deus (Allá) é o legislador e o Senhor do povo muçulmano. Estado e religião são um, o que difere do modelo democrático ocidental de viver.

A opção de vida teocrática revela não somente uma escolha religiosa, mas uma negação a modernidade e aos valores da sociedade capitalista ocidental.

A religião passa então a ser não mais um chamado ao fiel a busca e encontro com Deus, mas torna-se uma arma ideológica que legitima ações distintas em busca de uma hegemonia cultural e social. O fundamentalismo islâmico nasce dessa visão.

Fora da situação excepcional das diásporas muçulmanas ocidentais, o fundamentalismo, paradoxalmente, não implica uma “volta à religião”: ele opera em sociedades muçulmanas que nunca passaram por uma verdadeira secularização – ainda que idéias secularistas se expandissem superficialmente entre certas elites – e, portanto, onde a grande maioria já (ou ainda) é profundamente religiosa. Ele implica, entretanto, um ambicioso projeto político. [...] o fundamentalismo significa a politização da religião. (DEMANT, 2004, p. 301-302).

Certos de que, o Islã é a solução para os males vividos pela humanidade, o projeto dos fundamentalistas do Islã é a conversão de indivíduos a fim de que se tornem um muçulmano observante. A conversão do mundo ao Islã propiciará a criação de uma comunidade voltada para o serviço à Deus estabelecendo assim o seu Reino sobre a Terra.

O fundamentalismo religioso no Islã, então, é um movimento coletivo que “[...] se encarregam de dar voz a uma fundamental necessidade de identidade: ser muçulmano num mundo sujeito a transformações de todo tipo sem renunciar às características originárias da própria cultura”. (PACE; STEFANI, 2002, p.51)

Dentro desse contexto, pode-se dividir o fundamentalismo islâmico em três estágios: 1967 a 1981 – No Egito, que tem 90% de sua população muçulmana e 10% de cristãos copta, Sayyid Qutb (1906-1966) foi o pensador fundamentalista do Islã mais importante e sua influência é vista nos dias atuais.

Qutb fora criado dentro dos preceitos da religião islâmica tradicional, mas tivera contato, também com a cultura secular. Sua visão transformou-se após um período de estudos nos EUA entre os anos de 1948 e 1951.

A liberalidade com que vivia a sociedade americana e o racismo que sentira na pele fizeram-no voltar a sua terra com uma decisão: retornar a sua religião original.

A experiência americana conduziu Qutb de volta à religião. Ele a abraçou a partir de então com maior seriedade. Na volta no Egito, Qutb se tornou muçulmano *born-again* (nascido-outra-vez, termo que se usa nos EUA para protestantes que vivenciam uma reconversão emocional à fé e se tornam fundamentalistas). (DEMANT, 2004, p.205).

Com o olhar voltado para as questões religiosas Qutb entra para Irmandade Muçulmana e torna-se um ativista da reforma islâmica. Grande parte de sua vida fora na prisão, mas suas idéias alçaram grandes vôos tornando-o assim o principal e mais extremista pensador islâmico.

As idéias de Qutb podem ser resumidas em: antiapologia, ou seja, o Islã não precisa de justificação ou defesa, ele é perfeito e verdadeiro; antiocidentalismo – rejeição total aos valores ocidentais; literalismo – não contextualização do texto sagrado; politização – a religião está ligada a política sendo o Estado islâmico o modelo ideal e o universalismo que entende que tudo no Islã é válido e aplicável a todos as pessoas no mundo.

Além dos cinco princípios descritos acima, Qutb introduz a idéia da *jihad*¹. Para Qutb

¹Jihad – “Na tradição teológica islâmica, o ‘Grande Jihâd’ significa luta contra as paixões egoístas, retidão, etc. O ‘Pequeno Jihâd’ (al-Jihâd al asghar ou al-Jihâd al-Saghîr) significa guerra pela defesa do território do islã (Dâr al-Islâm) em caso de agressão. Hoje a palavra se transformou num credo belicoso para movimentos do islamismo radical. [...] para grupos radicais o Jihâd é uma ‘ação revolucionária’ que visa instaurar o poder islâmico, usando até mesmo o terrorismo e os assassinatos políticos”. (LAMCHICHI, 2001, p.74).

o mundo esta em um completo estado de ignorância (*jâhiliyya*) e requer do fiel muçulmano um esforço (*jihad*) a fim de construírem uma sociedade baseada nos preceitos de Deus.

Para Qutb o estado da sociedade atual era o resultado do abandono de princípios como a obediência à *Shari’a* (conjunto de normas que regulamentam a vida do muçulmanos), os estudos religiosos, as rezas, em busca de um conhecimento mundano e ocidental. Era preciso voltar as origens onde a relação do homem para com Deus não é de amor e conhecimento mas de serviço. O homem deve estar pronto a servir o governo de Deus.

A miséria do mundo muçulmano é o resultado dos muçulmanos terem esquecido Deus. [...] O dever do fiel é criar uma ordem justa que se baseia na lei de Deus. Ora a corrupção é tal que a sociedade atual, ‘pseudo-islâmica’, não pode ser reformada simplesmente com o uso da ação educacional e propagandista. [...]. Para reconstruir a sociedade com base na xaria seria preciso, a partir de então, recorrer a uma nova estratégia. O fundamentalismo radical preconiza neste ponto duas opções: a retirada ou a ação revolucionária. (DEMANT, 2004, p.211).

Qutb faz a opção pela segunda e conclama a uma ação violenta, a *jihad*. Nesse esforço o fiel é chamado a lutar em nome de Deus a fim de trazer a existência uma sociedade regida pelos preceitos divinos. Viver ou morrer em nome de Allá. Sacrificar sua vida em prol da causa e assim se tornar um *Shahid* (testemunha de Deus), um mártir.

A luta de Qutb não foi contra os ocidentais, mas contra um governo que se dizia muçulmano, mas com atitudes não islâmicas. O resultado desse *jihad* proposta por Qutb contra o governo de Nasser terminou em repressão e a divisão do grupo fundamentalista liderado por Qutb.

Um pequeno grupo inspirado pelos pensamentos de Qutb se radicalizou e a outra grande parte seguiu com um trabalho de conscientização através da educação. Ainda hoje o pensamento de Qutb serve de inspiração para grupos fundamentalistas sunitas.

No Islã há várias seitas, mas as maiores são a sunita e a xiita que surgem da discórdia sobre quem deveria ser o sucessor do Profeta Mohammad como líder na *Ummah* (comunidade muçulmana).

Dentre os seguidores de Mohhammad alguns acreditavam que Ali, o genro do Profeta deveria sucedê-lo criando assim uma sucessão de parentesco; outros acreditavam que Abur Bakr, pai de uma das esposas do Profeta teria o direito a sucessão em uma transferência democrática e não apenas de linhagem familiar.

Desse embate ideológico surgiram os xiitas seguidores de Ali, o genro do Profeta, e os sunitas a grande maioria que optaram por seguir a Abur Bakr,

Espalhados por regiões como Iraque, Irã, Líbano entre outros, os xiitas foram nos anos de 1978-1979 o grupo que promoveu a única revolução a derrubar um regime secularista tendo como cabeça o então *ayatollah*² Ruhollah Khomeini (1902-1989).

Considerada uma das mais importantes revoluções dos tempos modernos, a revolução iraniana marca o segundo estágio do fundamentalismo no Islã.

Ruhollah Khomeini era um jovem *mujtahid* quando o xá Reza Pahlevi suprimiu os direitos liberdades políticas do povo iraniano e impôs uma modernização na tentativa de entrar no mundo globalizado.

Dentre as mudanças promovidas por Pahlevi estavam a reforma agrária e a emancipação das mulheres. O problema dessas mudanças era que apenas uma pequena parcela da sociedade fora beneficiada causando miséria em milhões de camponeses.

Protestos começaram a ocorrer e em 1963 ao permitir que não-muçulmanos participassem da vida administrativa pública “[...] provocaram uma ampla revolta. A repressão foi sangrenta, e o *mulla* mais impetuoso foi preso e exilado: Khomeini.” (DEMANT, 2004, p.229)

O xá Reza Pahlevi, sob a proteção dos EUA, sobreviveu por mais quinze anos mas a oposição crescia e mesmo em exílio as idéias de Khomeini em Najaf, no Iraque (1966-1978) ganhavam força e adeptos.

O governo de Pahlevi vivenciou greves universitárias, protestos antigoverno que vinham de várias partes da sociedade, dentre elas os *ulemás*³ e seus *talebãs* (alunos). Tais protestos foram suprimidos a custo de vários mortos o que fortalecia ainda mais a repressão através de seus mártires.

Em 1979 o xá Pahlevi foge e Khomeini retorna do exílio para assumir o poder. A revolução vencerá seu primeiro objetivo.

Khomeini estruturou a revolução em idéias que alimentavam não somente o desejo de um retorno da *Ummah* islâmica, mas reativava o mito xiita. “Khomeini providenciou o projeto da futura República islâmica sob o auspício da simbologia islâmica. Seu lema era: Que cada lugar seja Karbala, cada dia um Ashura – o que traduzia em termos xiitas a exortação antiimperialista dos anos 1960 e 1970 [...]”. (DEMANT, 2004, p.229).

²ayatollah – “sinal de Deus”; no xiismo iraniano, título dos mais altos *mujtahids* (legista religioso que tem autoridade para enunciar interpretações pessoais).

³ulemás – “sábios” ou “preparados”. Especialistas religiosos e jurídicos

O novo regime liderado por Khomeini foi um misto de governo teocrático-democrático onde o poder legislativo e judiciário ficou sob o cargo do jurista supremo, o *faqih*. Khomeini ocupou esse cargo e trouxe a islamização das leis e normas sociais que podiam ser vista, por exemplo, na vestimenta das mulheres com o uso obrigatório de um véu a cobrir seus cabelos em público.

O Irã sob o governo de Khomeini viveu certa liberdade de expressão, comparada a outros países do oriente médio, porém o antiocidentalismo era forte e uma verdadeira “campanha conscientizadora” começou a ocorrer a fim de desintoxicar os muçulmanos das idéias do ocidente.

Na visão doravante hegemônica de Khomeini, a intoxicação provocada pelas idéias ocidentais representava o maior perigo ao Irã. Ele cunhou o neologismo *gharbzadegi*

(“ocidentoxicação”) e declarou que aquela era uma praga que deveria ser extirpada.

[...] critérios islamistas foram impostos para refazer os currículos escolares: o nível educacional declinou e a nova geração foi submetida a uma intensiva lavagem cerebral fundamentalista. A ‘polícia moral’ estava encarregada de controlar o comportamento não só político como também social: vestimentas, vídeos ocidentais, namoros entre adolescentes, bailes, contracepção, prostituição, homossexualidade, adultério e todo sexo fora do casamento estavam entre as proibições puníveis. A sociedade inteira foi mantida num entusiasmo e numa mobilização física e moral permanente: comparecer às orações de sexta-feira e aos estudos religiosos eram tarefas obrigatórias. (DEMANT, 2004, p.235).

Com a guerra contra o Iraque, mesmo estando em colapso, Khomeini usou dessa para se promover através do apelo ao patriotismo. O resultado foi o martírio de crianças e adolescentes que se jogavam sob as minas iraquianas.

O fundamentalismo ganhara força nas mentes iranianas e encontravam respaldo nas explicações dos *ulemás* que consolavam os pais dos pequenos mártires com conceitos formulados sobre a juventude. Segundo eles, “o estágio de proteção era uma importação ocidental, e que cada criança desde os nove anos (para meninas) ou dezesseis anos (para os meninos) era adulta para se sacrificar no *jihad*”. (TAHERI *apud* DEMANT, 2004, p.236).

O poder de Khomeini fora protegido pelos *pasdaran* ou guardiões revolucionários. Sob sua proteção a oposição foi sucumbida através de perseguições, fuzilamentos, demissões. Estima-se que entre cinco e dez mil pessoas foram fuziladas nesse regime.

Em nome de uma República islâmica Khomeini não poupou vidas e sua revolução é vista como “[...] uma das maiores revoluções da história, que só se compara com a francesa, a russa ou a chinesa.” (DEMANT, 2004, p.231).

Se outrora o fundamentalismo era uma luta interna em busca de um retorno ao Islã nos países orientais, hoje o que se vê é uma internacionalização desse movimento, um terceiro estágio do fundamentalismo islâmico.

Traçando uma linha evolutiva do fundamentalismo no Islã, pode-se dizer que, o primeiro estágio tem Qutb na liderança e traz como característica a participação de um grupo significativo de estudantes universitários e de colégios técnicos. Foi um movimento considerado “[...] marginal e teve uma base social limitada”. (DEMANT, 2004, p.247).

O segundo estágio já estende por todas as classes sociais o que deu estrutura ao pensamento ideológico do movimento. A revolução somente não alcançou níveis maiores, em outros países muçulmanos por ser uma revolução liderada por xiitas, ou seja, a minoria.

Na atual conjuntura, o mundo vive o terceiro estágio do fundamentalismo. 1991 é o marco inicial desse movimento que segundo Demant (2004) tem sete marcas que o caracterizam: 1) a islamização da política- um país deve ser islâmico e não apenas muçulmano; 2) a islamização da esfera social - a lacuna deixada pelo Estado devido a modernização neoliberal tem sido preenchida pelos fundamentalistas através da criação de creches, escolas, maternidades, hospitais, apoio financeiro aos necessitados, fortalecendo assim a imagem do movimento fundamentalista no islã; 3) a islamização do discurso e da cultura - o pensamento deve ser tolhido e alimentado somente com idéias dentro do projeto de um Islã religioso e político. Pensadores muçulmanos secularistas devem ser silenciados e a forma é a perseguição que os leva ao exílio. 4) a islamização internacional – através do uso da tecnologia, o recrutamento de novos adeptos ao movimento tem sido crescente. 5) luta fundamentalista fora do núcleo árabe – o conflito de base fundamentalista islâmica pode ser visto em regiões do mundo como Rússia e Mediterrâneo oriental (de religião ortodoxo cristã); Nigéria e Sudão (cristã); Índia (hinduísta) entre outros revelando uma luta não apenas política mas cultural resultado de uma “mistura” de populações muçulmanas e não-muçulmanas, fruto da colonização. 6) a islamização da diáspora muçulmana dentro do ocidente – as migrações para países do ocidente deram origem a uma nova geração de jovens que guardam a tradição mas

dialogam com a secularização. A islamização dentro dessa comunidade encontra uma minoria que adota seus ideais radicais que são os que procuram uma resposta para indagações espirituais ou um abrigo social. 7) guerra internacional – Se os objetivos do movimento fundamentalista islâmico eram dentro do Oriente Médio, após o 11 de setembro isso não ficou tão claro.

Além das características descritas acima que formam o “retrato” do terceiro estágio do fundamentalismo islâmico vale ressaltar que, nesse tempo, uma figura importante compõe e dá forma a esse movimento: Osama Bin Laden. Com ele,

[...] começa de fato uma nova etapa, caracterizada por uma ideologia fanaticamente antiocidental, e uma organização que recruta não só jovens pobres e desnorreados, mas também íntegros pais de família de classe média. O antiocidentalismo, evidentemente, não é novo; porém, a al-Qaeda enfatiza – muito mais do que qualquer grupo anterior – o aspecto global e profundo da guerra contra o islã e o Ocidente. Ao contrário de outros grupos da recente onda, que visam primariamente a inimigos dentro da própria sociedade – sejam eles governadores considerados apóstatas, muçulmanos “relapsos” ou “infíéis” – Bin Laden considera que a luta precisa ser levada ao coração do inimigo: o próprio ocidente. (DEMANT, 2004, p.288-289).

O embate vai além das fronteiras e dois mundos distintos se encontram: oriente x ocidente. Nesse encontro não somente os interesses de duas civilizações estão em jogo, mas de muitas nações e a questão que fica é: Ao romper as fronteiras, o que busca o movimento fundamentalista islâmico no ocidente? Contra o que, luta os fundamentalistas nesse tempo?

O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO E O OCIDENTE

Oriente X Ocidente conflito religioso ou de civilizações?

Em 1998 uma *fatwa* (sentença dada por um perito da *Shari'a*) fora publicada contra os ocidentais norte-americanos. Os crimes que os levaram a receber tal sentença foram especificamente contra Deus e se relacionam a ocupação da Arábia, um lugar sagrado para os muçulmanos; apoio à Israel na ocupação Palestina e imposição de sofrimento ao povo iraquiano.

Uma vez dada a *fatwa* fica legitimada a *jihad* contra o opressor em favor da causa de Allá. Todo muçulmano é conclamado assim, a uma *jihad* individual contra os sentenciados, no caso, os norte-americanos civis ou militares.

A guerra Oriente x Ocidente já havia sido “profetizada” bem antes do anúncio dessa sentença. O choque de civilizações parecia ser inevitável, como previa Samuel Huntington em seu artigo *O choque de civilizações* publicado pela revista *Foreign Affairs* em 1993.

Para Huntigton o mundo está a viver um confronto entre as civilizações e esse tem como atores principais o Ocidente e o Oriente que se dividem nas seguintes civilizações contemporâneas: Sínica (China, Vietnã e Coréia), japonesa, hindu, islâmica, ortodoxa, ocidental, latino-americana e africana.

Em sua análise, Huntigton diz que o choque dessas civilizações nasce do desejo de supremacia das potências ocidentais sobre as não-ocidentais. Com um histórico de impacto sobre essas, às vezes devastador, o mundo vive uma divisão que pode ser classificadas como sendo

no nível micro, as linhas de fratura mais violentas estão entre o Islã e seus vizinhos ortodoxos, hindus, africanos e cristãos ocidentais. No nível macro, a divisão predominante está entre ‘o Ocidente e o resto’, com conflitos mais intensos ocorrendo entre as sociedades muçulmana e asiática, de um lado, e o Ocidente, do outro. Os choques mais perigosos do futuro provavelmente surgirão da interação da arrogância ocidental, da intolerância islâmica e da postura afirmativa sínica. (HUNTINGTON, 1997, p.227).

Mas o que levaria a tal divisão das civilizações, uma vez que o mundo esta a vivenciar uma nova era onde os estados nacionais tendem a dar lugar a uma ‘grande aldeia global’ sem fronteiras ou barreiras? Porque, diante de tamanha modernização e crescimento existem sociedades que retrocedem nesse processo e voltam seu olhar para um passado outrora glorioso?

A guerra contra a secularização: em busca de fundamentos

Depois da guerra fria, onde duas potências, EUA e URSS gladiavam pelo controle do poder armamentista, hoje uma guerra pela autonomia é travada no mundo globalizado e secular.

De um lado estão as nações que tem como armas uma modernização que traz consigo o crescimento econômico, social, tecnológico; do outro, aquelas que sofreram perdas significativas por causa dessa modernização motivando muitos conflitos.

Analisando especificamente o mundo muçulmano e o Ocidente parece que, o conflito não está no âmbito religioso, mas sim civilizacional. Para os muçulmanos os seguidores do Livro na verdade se proclamam cristãos, mas não vivem os preceitos da religião, o que os torna fiéis nominais.

Aos olhos muçulmanos, o secularismo, a irreligiosidade e, portanto, a imoralidade ocidentais são males piores do que o Cristianismo ocidental, que os produziu. Na Guerra Fria, o ocidente rotulou seu adversário de “comunismo ateu”; no conflito de civilizações pós-Guerra Fria, os muçulmanos vêem seu adversário como “o Ocidente ateu”. Essas imagens do Ocidente como arrogante, materialista, repressor, brutal e decadente são mantidas não só pelos imãs fundamentalistas como também por aqueles a quem muitos no Ocidente considerariam seus aliados e correligionários naturais. (HUNTINGTON, 1997, p.227).

A secularização é um fenômeno da modernidade que tem como característica a emancipação da sociedade ou laicização, a dessacralização que levam o mundo e o humano ao valor natural e mundano e ao ateísmo que revela uma emancipação do homem moderno em relação a Deus.

Para Berger, a secularização esta ligada ao desejo da sociedade civil de libertar-se do domínio da autoridade eclesiástica. Uma resposta a perda da esperança nas instituições:

[...] a tese básica dessa concepção, solidamente estabelecida na sociologia da religião como “teoria da secularização”, diz que a modernidade leva invariavelmente à secularização, no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como a perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas. Assim nasce uma nova espécie histórica: “o ser moderno” que acredita poder se virar bem sem religião tanto na vida privada como na existência em sociedade.” (BERGER; LUCKMAN, 2004, p.47)

Quando se pensa que a secularização é um fenômeno que traz consigo a ruptura de valores e leva o indivíduo a uma dessacralização, é compreensível pensar que a guerra é civilizacional e não religioso. No mundo muçulmano a civilização está ligada a religião, pois todo sistema cultural, ideológico e religioso é regido por um preceito só: as leis de Deus Allá não é apenas Deus, mas o chefe da nação.

Ao contrário do Ocidente, o indivíduo ao se tornar muçulmano, faz um pacto com a religião e com a nação, por isso existe uma luta interna no Islã a fim de promover uma sociedade Islâmica com um governo que não seja apenas muçulmano, mas sim um seguidor do Islã.

O governo islâmico é um governo ideológico. Repousa sobre os fundamentos da fé islâmica e todas as suas leis e sistemas de regulamentação dela derivado. Nesse sentido, ele não é um estado regional, restringido por fronteiras geográficas, nem é um estado

étnico limitado pelas fronteiras de nações, raças ou etnias. [...] Os objetivos desse estado derivam de sua natureza. Enquanto um estado ideológico baseado no Islam, seus objetivos são naturalmente, os objetivos do próprio Islam. Esses objetivos não se limitam a promover suficiente paz e estabilidade para os indivíduos, nem tão somente proteger suas vidas e repelir agressões estrangeiras, mas se estendem a implantação do Islam em todas as atividades do governo e à expansão do chamado do Islam ao mundo inteiro. É dever do estado tornar possível aos indivíduos obedecerem Deus de acordo com a crença islâmica e a viverem conforme a maneira proposta pelo Islam, removendo obstáculos que possam afastá-los desses objetivos e remover tudo que possa contradizer ao pensamento do Islam, sua organização social e econômica. (ZAIDAN, 1990, P.27-28).

O ressurgimento islâmico nasce desse confronto do Islã frente ao mundo Ocidental e secular. Um fenômeno que “[...] constitui um mecanismo interno de caráter sócio-político que tem permitido ao Islão renovar-se e afirmar-se contra a decadência interna e as ameaças externas”. (PINTO, 2003, p.21).

O movimento fundamentalista no Islã ou o ressurgimento islâmico deve ser compreendido como uma busca pela identidade autóctone e genuína busca essa que nasce do resultado das colonizações que deixaram um rastro de pobreza em seu discurso secular e democrático.

A animosidade contra o Ocidente data não apenas da memória distante das Cruzadas, mas principalmente do início do séc.XX. Foi a partir desta altura, através da imposição do domínio colonial e da presença imperial européia, que a supremacia ocidental se tornou uma realidade presente no quotidiano dos Muçulmanos. Os islamistas contemporâneos apontam a experiência colonial como a principal responsável pelo declínio das sociedades islâmicas. Aquela teve certamente um impacto profundo, tendo contribuído, em parte, para a marginalização do legado islâmico. (PINTO, 2003, p.41)

O conflito entre Islã e Ocidente não está em sua negação à modernidade, pois os “[...] instrumentos da moderna tecnologia ocidental, tal como meios de comunicação, têm sido postos ao serviço da causa islâmica e têm contribuído para aumentar a consciencialização das massas”. (PINTO, 2003, p.21). O que se nega no Islã são os valores materialistas e seculares do Ocidente e sua forma econômica-cultural de dominação.

O movimento que o mundo não-ocidental faz é contrário a ocidentalização e não a modernização. Existem alguns pequenos grupos, de fundamentalistas extremistas, que rejeitam ambos, modernização e ocidentalização. “Entretanto a impraticabilidade de seu programa limita enormemente a capacidade de atração desses grupos [...] suas derrotas em confrontos violentos com as autoridades fizeram com que eles desaparecessem deixando poucos vestígios”. (PIPES, *apud* HUNTINGTON, 1997, p.87).

A guerra travada pelo mundo muçulmano e o Ocidente é fruto de uma disputa identitária. Não há interesse nos valores ocidentais por parte do Islã por sua vez, há interesse do Ocidente em levar seus pressupostos e valores para o mundo oriental, pois segundo o Ocidente esses são valores universais e dignos de aceitação.

Ao contrário dos fundamentalistas protestantes que lutavam contra uma teologia liberal e crítica dos escritos sagrados, os chamados fundamentalistas no Islã lutam contra um desejo de dominação cultural ocidental. Além da garantia de conservação da identidade ideológica da sociedade islâmica sua missão é levar tais pressupostos, pois esses, ao contrário do que pensam os ocidentais, são os verdadeiros e dignos de serem universalizados.

Sendo assim, há possibilidade de um diálogo entre grupos que acreditam serem os detentores de verdades e valores dignos de aceitação? Qual o caminho para se encontrar o meio-termo nessa guerra ideológica de civilizações?

O ISLÃ E OS DESAFIOS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Níveis de Diálogo inter-religioso

No universo cristão católico, desde o Concílio Vaticano II, uma abertura e incentivo ao diálogo inter-religioso têm sido visto. Porém, tal ação requer dos envolvidos atitudes de interesse pelo outro, além de “reciprocidade, reconhecimento mútuo de valores e de verdades, caminhada conjunta em busca da expressão mais plena do significado último da vida humana, ajuda mútua e ação conjunta”. (NEEFJES, 1987, p.14).

Como temática recente, própria da modernidade, o diálogo inter-religioso tem como objetivo o amor à verdade e a busca pela paz no mundo. Para isso, quatro formas ou níveis são propostas pelo Cristianismo em prol de um diálogo objetivo com as religiões cristãs e não cristãs, a saber: nível existencial, nível místico, nível ético e nível teológico.

Os níveis propostos podem ser vividos dentro da comunidade religiosa ou fora, e a chave para o sucesso desse diálogo é descobrir qual deles se encaixa melhor em determinada tradição.

O nível existencial fala do testemunho e da presença. Requer daqueles que se abrem ao diálogo com o outro uma vida que reflita os pressupostos da verdade cristã no cotidiano através de seu testemunho.

“o jeito de ser” e a forma de se posicionar diante da vida denotam traços de profunda satisfação ou insatisfação, propiciados, em grande parte, pela interiorização dos valores da tradição. O bem-estar e alegria, vivenciados por uma pessoa de determinada religião, podem despertar o interesse de outras pessoas de tradições diferentes, e levá-las a procurar saber que experiência de Deus é essa que possibilita tamanha felicidade. (PANASIEWICZ, 1999, p.55).

Outro nível de diálogo se dá através da oração e contemplação, o chamado nível místico. Um convite à partilha entre os homens de suas experiências interiores através da oração e da contemplação é a proposta desse diálogo.

A busca por Deus através da oração pode se dar de forma pessoal ou comunitária. Ao propor o diálogo em nível mítico, a unidade acontece por estarem em uma prática comum, mesmo que as formas e objetos de fé sejam distintos. O desejo de um mundo melhor e mais fraterno é comum as tradições, o que torna possível o diálogo nesse nível.

A oração de várias tradições religiosas juntas, ao mesmo tempo em que testemunha o respeito mútuo pela diversidade de percepção do transcendente, enriquece e motiva o buscador (pessoa e comunidade) a nunca se acomodar. Deus é o mesmo que penetra e estimula todos os corações. [...] A oração provoca a união das pessoas e das comunidades em torno de Deus. (PANASIEWICZ, 1999, p.59).

O terceiro nível, o ético, reafirma a necessidade da aproximação das tradições a fim de uma convivência pacífica. É responsabilidade das tradições unirem em prol da paz. A religião tem papel importante nessa busca e construção de ideais que reflitam a solidariedade e trabalhe em direção a sua libertação social e religiosa.

Mais do que se preocupar com idéias, as religiões têm de procurar ampliar, nesse nível, a sua compreensão da realidade, à luz da automanifestação de Deus às várias tradições religiosas, e empreender manifestações em favor da vida. Aqui está o grande desafio ético. Justiça e verdade articulam-se favorecendo a nova ética global. [...] É na articulação dialógica entre as nações e tradições religiosas que emergirá a paz. (PANASIEWICZ, 1999, p.62).

Com distintas teologias e ideologias é possível pensar em uma troca de ideais universais entre as religiões e essa tarefa pode ser auxiliada pelos especialistas de cada tradição. Nessa ação vê-se o quarto nível de diálogo inter-religioso, o nível teológico.

Se há diversidade de formas na revelação e compreensão de Deus essa deve ser compartilhada a fim de quebrar o etnocentrismo que coloca determinadas religiões como detentora da Verdade.

Dialogar em nível teológico não é uma tarefa fácil pois “[...] o desejo e o medo revezam-se no ‘coração’ de toda tradição, ao se disporem a participar de um encontro entre religiões de diversas gênesis”. (PANASIEWICZ, 1999, p.64).

Os diversos níveis de diálogo inter-religioso mostram que, aproximar-se das tradições é uma tarefa complexa, mas necessária, uma vez que, diz respeito não somente a comunhão entre os crentes, mas acima de tudo, relaciona-se diretamente com o rumo que a humanidade tende a tomar.

O fundamentalismo religioso é hoje uma tendência que cresce a cada dia promovida pelo medo desse encontro com o outro, pelo receio de sua perda de identidade.

O risco do fechamento em si e do fundamentalismo, por medo da verdade ou por sentimento de onipotência, frente a outras tradições, tem de ser precedido e combatido [...]. Relativizar as próprias verdades, sem perder o discernimento crítico para escutar as outras manifestações da verdade é um desafio constante para quem se propõe a dialogar. (PANASIEWICZ, 1999, p.64).

Dialogar sem perder a identidade é a base do diálogo inter-religioso, se assim o é, seria possível essa ação com tradições tão fechada em seu tradicionalismo como o Islã? Em qual nível isso seria possível?

O diálogo inter-religioso ético com o Islã: uma possibilidade real

Autores como Demant (2004) dizem que o diálogo com o Islã é possível, mas com o islamismo não. Para ele os fundamentalistas não estariam abertos ao diálogo, o que tem comprometido a paz.

Outros como Lamchichi parecem confirmar a teoria de Demant, quando diz que

As mutações e transformações por que estão passando as sociedades muçulmanas, os comportamentos e as crenças de homens e mulheres que vivem nessas sociedades (tanto em relação à vida política, às diversas instituições, às estruturas familiares e sociais, aos costumes e à cultura quanto às obras de criação literária, poética e artística) não poderiam ser explicadas apenas pela religião muçulmana. Isto é, pela doutrina, pelos conteúdos de fé e de espiritualidade, pelos credos da religião ou pelas práticas culturais e rituais. É evidente que há uma ligação entre a doutrina e o comportamento dos muçulmanos. Mas esse comportamento sempre foi e sempre será muito diferente e variado. A própria doutrina não é monolítica e não proíbe a competição intelectual ou o esforço do *Ijtihâd*. As práticas religiosas, mesmo tendo como referência uma mesma mensagem, sempre foram múltiplas e plurais. Ao lado do islã autoritário e totalitário, agressivo e intolerante, sempre houve a tradição do islã aberto e fraterno, generoso, que enfatiza a liberdade e a alegria, o refinamento e a misericórdia. (LAMCHICHI, 2001, p.100)

O mundo muçulmano vive um período crítico onde se faz necessário a tomada de posição frente ao mundo contemporâneo: ou continuam a engrossar as fileiras dos que sonham com um Islã de outrora, das conquistas passadas ou se abrem ao diferente, ao mundo. Nessa escolha está o destino do Islã.

O extremismo e a prática de violência de muçulmanos contra muçulmanos é uma longa batalha pelos corações e almas do futuro

não apenas de uma religião, mas também do bilhão de pessoas que a praticam Fundamentalmente, é também sobre se o povo muçulmano pode sobreviver e prosperar na era moderna ou se o vínculo com interpretações tradicionais do século XVI vai congelá-lo no passado. Se os muçulmanos puderem se ajustar às mudanças no ambiente político, social e econômico, vamos não apenas sobreviver, mas florescer. Se houver uma resistência dogmática à modernidade, a existência dos muçulmanos como comunidade viável se tornará vulnerável. (BHUTTO, 2008, p. 261).

Fundamentada em uma doutrina monolítica e detentora da única verdade, os desafios para aproximação em busca de conhecimento e de troca é grande para as demais tradições. O diálogo inter-religioso em nível ético parece ser o mais indicado nessa situação.

A ética, como um pressuposto universal, é um caminho para o diálogo com o Islã. Todos os homens, independente de sua etnia ou religião possuem ideais de paz. É através dessa força propulsora que assegura a vida, a paz, que o diálogo inter-religioso deve ser movido.

Se o diálogo nasce do conhecimento e reconhecimento do outro é preciso, no caso do Islã, uma aproximação maior por parte dos agentes que fomentam a paz. Estigmatizada, a imagem do Islã ainda é de intolerância e negação a vida, porém um olhar cuidadoso e interessado revela a outra face do Islã. “O islã não é mais violento do que outras religiões e nem predispõe seus mais seguidores ao fanatismo e à violência”. (DEMANT, 2004, p.340).

As novas gerações devem se alimentar desse diálogo a fim de estacar esse “sangue” que jorra entre os radicais fundamentalistas.

Muitos no mundo muçulmano se abrem ao discurso islamista não em virtude de seu extremismo teológico e político antimoderno, mas apesar dele. O que estes milhões de pessoas buscam é fugir da impotência coletiva estrutural – uma evasão que projetos anteriores modernistas não favoreceram. Se essa hipótese for correta, então há uma ampla população cuja passagem para o fundamentalismo não é inevitável. (DEMANT, 2004, p.353).

O diálogo inter-religioso no nível ético pode ir além do discurso pela paz. Ele pode promover a busca real pela justiça social numa luta que tem como objetivo o desenvolvimento de valores como direito e igualdade. Se o fundamentalismo é alimentado pelo ódio e repúdio de ideais nada fraternos, mas usurpadores de poder e autonomia, a busca pela ética e pelos direitos de todos deve ser estimulada. Com o Islã a missão é de paz e não de evangelização, afinal, a proposta do diálogo em nível ético é promover a coexistência pacífica e de direito. Promover a vida deve ser a busca comum entre fês.

Uma melhor coexistência, ativa, se baseia no conhecimento do “outro” e num exame de quais de seus elementos identitários são compatíveis com nossos próprios e quais nos são alheios. Esse processo de conhecimento e integração transforma o “outro” de estrangeiro tolerado em sócio e parceiro. Uma maneira de iniciar tal processo de aprendizagem e aproximação é o diálogo inter-fês – sempre que esse diálogo conseguir sair do gueto dos islamófilos já convertidos e inclua a possibilidade honesta crítica mútua. (DEMANT, 2004, p.353).

Essa aproximação com o Islã, através de um diálogo inter-religioso deve ser estimulada através da promoção de seus agentes internos dispostos a quebrar esse círculo que os aprisiona e estigmatiza em sua tradição. É internamente, dentro do Islã, que o diálogo deve ocorrer.

Do lado de fora do Islã, as tradições devem se unir em busca de pressupostos que orientem sua aproximação do Islã, e esses devem ser baseados em princípios de cooperação, ajuda mútua, justiça social.

Uma reforma na política externa com o Islã também deve acontecer, pois “[...] ditadura e pobreza é uma ameaça direta à estabilidade internacional e nacional e um claro risco para a paz mundial”. (BHUTTO, 2007, p.280).

O desafio é grande, mas não impossível. O diálogo inter-religioso com o Islã não só é necessário, mas urgente. Desse entendimento com o Islã depende o futuro das nações, pois com uma religião que mais cresce no mundo, o perigo de uma revolta contra aqueles os quais consideram inimigos é constante.

A discussão sobre o futuro do islã é fundamental para o mundo muçulmano, pois envolve suas relações com a modernidade ocidental – ou seja, a civilização concorrente que derrotou a muçulmana, jogando-a num vazio ideológico. Para muçulmanos crentes – que são a maioria – trata-se nada menos do que de resgatar a própria alma. Para o resto do mundo, trata-se de desenvolver, urgentemente, condições melhores para a coexistência com este “outro” tão “difícil”, mas tão enriquecedor. O mundo seria mais pobre sem a participação de 1,3 bilhão de muçulmanos. E um real choque das civilizações, afinal, seria catastrófico para todos. (DEMANT, 2004, p. 366).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise sobre o movimento fundamentalista religioso no Islã revela que, a modernidade com seus ideais de secularização e democracia não foram suficientes para conter o crescimento desse movimento.

Os muçulmanos fundamentalistas acreditam serem os seguidores da verdade e não vêem limites para protegê-la. A questão, no entanto, é preocupante, pois o zelo excessivo de uma ideologia tem deixado rastros de sangue e morte que se estende em várias partes do mundo.

A discussão sobre tal temática faz-se urgente, pois, no diálogo com o mundo muçulmano está a sobrevivência do Islã frente à modernidade vigente. Eis um dos motivos que torna essa pesquisa pertinente e atual. Nas palavras de Demant (2004) os avanços do movimento fundamentalista no Islã têm “[...] provocado uma profunda reconfiguração do cenário global, com repercussões sobre uma pauta de assuntos de primeira importância [...]”. (DEMANT, 2004, p.351).

O fundamentalismo religioso no Islã é uma verdade que precisa ser observada mais de perto a fim de se propor estratégias que envolvam diálogo, postura ética frente a comunidade muçulmana e justiça em conjunto com as fés que podem dialogar em um campo sem vontade de poder.

Somente assim, a humanidade poderá acreditar que a paz é um ideal possível.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. Modernidade e crise de sentido. In: _ Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004. p.37-51
- BHUTTO, B. Reconciliação: islamismo, democracia e o ocidente. Trad. Alexandre M. Morais. RJ: Agir, 2008.
- BOFF, Leonardo. Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- DEMANT, Peter. O mundo muçulmano. São Paulo: Contexto, 2004.
- DREHER, Martin. Fundamentalismo . São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- JOMIER, Jacques. Islamismo: história e doutrina. Trad. Luiz João Baraúna. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel P. O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. RJ: Objetiva, 1997.

- LAMCHICHI, Abderrahim. Fundamentalismos muçulmanos e direitos humanos. In: ACAT. Fundamentalismos integristas: uma ameaça aos direitos humanos. Trad. Mariana Nunes Ribeiro Echalar. SP: Paulinas, 2001.
- NEEFJES, Frei Félix. De uma igreja-monóloga para uma igreja-diálogo. In: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Guia para o diálogo inter-religioso: relações com as grandes religiões, movimentos religiosos contemporâneos, filosofia de vida. São Paulo: Paulinas, 1987.
- PACE, Enzo. STEFANI, Piero. Fundamentalismo religioso contemporâneo: raízes islâmicas, protestantes, hebraicas, hinduístas, leituras fundamentalistas da bíblia. Trad. José Jacinto Correia Serra. SP: Paulus, 2002.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas/PUCMinas, 2007.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.
- PINTO, M. do Céu de P. F. Infieis na terra do islão: os estados unidos, o médio oriente e o islão. Coimbra: DinaLivro, 2003.
- RATZINGER, Joseph. O fundamentalismo islâmico. Disponível em: <http://www.universocatico.com.br/content/view/13932/3/>. Acesso em 01 de junho de 2009 às 9:55h.
- RUIZ, M. Garcia. Fundamentalismo. In: Dicionário de pensamento contemporâneo. SP: Paulus, 2000.
- Z Aidan, Abdul Karim. O indivíduo e o estado no islam. São Paulo: Centro de divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

A essência da violência e a busca pela paz

Ibraim Vitor de Oliveira *

Introdução

A violência é um fenômeno presente em todos os tempos e lugares; mas o que o homem realmente almeja é a paz. Semelhante anseio pela paz parece acompanhar as sociedades desde suas origens. Em se tratando especificamente do Ocidente, isso se manifesta nas constantes lutas contra tudo o que não comporta a realização do homem e do mundo em consonância com suas propriedades constitutivas. Homem e mundo devem se tornar o que são. Assim, em vários registros – filosófico, religioso, político-social – cada qual ao seu modo, a paz mundial emerge como um *telos* cujas características se adequariam com certa precisão ao que se pode esperar das relações existenciais da humanidade. Entretanto, não se consegue atingir tal completude sem os constantes esforços do homem. Na maioria das vezes, trata-se de uma tarefa diária no afã de se conquistar um *telos* cujo vislumbre merece todo o cansaço e energia possíveis. Para tal conquista, torna-se necessário estipular tarefas exequíveis e adequadas ao fim almejado; meios que, afinal de contas, são calculados pela razão humana, uma peculiar faculdade de discernir entre o bem e o mal. Assim, tornou-se comum atribuir à razão a regência das ações humanas, as quais, se dominadas pelas paixões, sucumbem o homem na desordem, distanciando-o do seu próprio *telos*, da ordem, da paz. Contudo, a razão humana não suporta o plural. Ela vige na tentativa de identificar o múltiplo da realidade em um plano comum para, assim, obter o que é essencial. Perquirindo sobre o que é essencial, o homem terá acesso às origens sustentadoras da ordem. Na essência se encontra a ordem, diz a razão. A desordem passa a ser caracterizada como falta de essência, logo, acidental, carência de e no ser, o não-ser; extravagância que escapa do essencial e, portanto, não alcançável pela razão. A desordem é irracional. De acordo com essa configuração, a paz estará no âmbito do ser, da essência, da ordem; a violência, por sua vez, se inscreverá no registro do não-ser, do acidental, da desordem; é carência de ser. O homem é convidado a lutar pela paz, opondo-se à violência. A conquista da paz se confirma através do exercício constante em resguardar o que é essencial, em respeitar as diferenças periféricas e em evitar a violência. Não obstante notáveis variações, esse tema é recorrente na história do pensamento ocidental até nossos dias, tanto no âmbito filosófico quanto na dimensão religiosa. De certa forma, trata-se de um aspecto que demarca os limites do pensável.

De acordo com tal perspectiva, o não-ser, o nada, a desordem e carências não podem ser caracterizados. Como caracterizar o que não é? A falta de essência é tida como mera indeterminação; é não existência no sentido rigoroso do termo. A violência, enquanto carência de ser – *nada* – não encontrará qualquer adequação substancial para ser considerada como real. A violência, contra a qual devemos lutar para alcançar a paz, é, em si, sem essência, é não real. Mas que sentido terá lutar contra o que é não real? A violência, que vítima nações reais, famílias reais e indivíduos reais, que faz sofrer, não será ela mesma real? Não terá ela uma essência própria que justifique a sua constante presença em todos os tempos e lugares? Será a violência apenas um acidente que deve ser evitado? Mas como evitar um acidente que, por definição, é em si indeterminado e que pode se mostrar apenas em relação com um bem? Não se sabe o que é violência; sabe-se apenas que ela deve ser evitada.

O presente texto busca por uma ontologia da violência em que esse fenômeno mostre sua realidade de tal modo a não ser considerado como deficiência ou carência de ser ou mero não-ser. Enfrentam-se, então, dois problemas centrais interdependentes. O primeiro diz respeito ao fato de se pensar a violência no âmbito do real, divergindo do modo como a religião cristã, marcada pelos mecanismos racionais, considera o tema em questão. O segundo diz respeito à

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Professor; FIP (Fundo de Incentivo à Pesquisa – PUC Minas)

busca pela paz mundial, a qual não pode ser considerada senão numa perspectiva teleológica. Mas é possível demarcar a essência de tal *telos* em nível mundial sem se utilizar de violência? Intenta-se alcançar a acepção, segundo a qual, é possível fazer economia de violência, mas não é possível evitar a violência. A economia de violência, afinal de contas, se exercitará em uma constante dissolução teleológica. Assim, assumir a paz mundial como um *telos* a ser atingido se mostrará como potente manutenção de violência.

Concepção cristã da violência

A violência é um fenômeno que tem merecido constantes estudos nos tempos atuais, mas sua definição mais comum – uma ação contrária à ordem da natureza ou ao ordenamento jurídico ou moral – repercute em larga escala na história do pensamento ocidental, em especial, na perspectiva cristã. É impossível estabelecer, aqui, um percurso histórico do tema, nem é essa a nossa preocupação. Basta, para o momento, salientar o modo como o tema da violência se insere no discurso religioso cristão como carência de ser, um não-ser, nada.

Pode-se dizer que semelhante concepção remonta à solução agostiniana referente ao problema do mal. A violência é um mal porque é uma ação contrária à ordem da criação. Influenciado pelo platonismo, para Agostinho o mal não é um ser, mas uma privação, um limite ou deficiência; trata-se de uma carência de bem. O esforço de Agostinho em mostrar tal perspectiva é o expediente utilizado de modo especial em seu texto *O livre-arbítrio*. A tensão estabelecida no diálogo entre Agostinho e Evódio expressa a grande complexidade do tema na tentativa de evidenciar o motivo pelo qual Deus não pode ser tido como o criador do mal e que ele decorre do livre-arbítrio da vontade humana quando esse torna a mente cúmplice das paixões.²²⁷⁰ Mas isso também não significa que Deus tenha possibilitado o mal ao dotar o homem de livre-arbítrio. O livre-arbítrio é em si um bem²²⁷¹ e é dado por Deus ao homem para que ele pudesse viver retamente, desviando-se do mal. Ademais, a conduta do homem “não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária”, e, se a vontade livre fosse concedida também para o mal, não teria sentido punir quem erra. O castigo provém do fato de não se utilizar da vontade livre para aquilo a que ela se destina, a saber, para agir com retidão.²²⁷² De modo que uma má ação se caracteriza por uma deficiência no uso de um bem dado por Deus. Assim, pode-se dizer que a violência origina-se de uma deficiência do livre-arbítrio. Contudo, não é possível saber o que é deficiência, “pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada”.²²⁷³ A violência será um movimento defeituoso, e todo defeito provém do não-ser, do nada.

O mal como privação da vontade é prontamente defendido por Agostinho no livro VII das *Confissões*: “procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma privação da vontade desviada da substância suprema”.²²⁷⁴ Assim, o mal não é uma realidade em si, pois se fosse, seria um bem, uma substância.²²⁷⁵ O mal é carência de forma, e “onde não há nenhuma forma nem nenhuma ordem, nada vem e nada passa”.²²⁷⁶ Confirma-se, então, que a violência é uma espécie de privação, carência de ser, um não ser.

Ao seu modo, Tomás de Aquino assume a mesma perspectiva segundo a qual o mal é certa ausência de bem e ele só pode ser concebido enquanto oposição ao que é. Ele deixa claro que o mal não possui uma natureza.

²²⁷⁰ AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 52: “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio”.

²²⁷¹ Ibid., 137. Entre os três graus de bens, o livre-arbítrio ocupa o grau de bem médio.

²²⁷² Ibid., p. 75.

²²⁷³ Ibid., p. 143.

²²⁷⁴ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Col. Os pensadores). VII, 16, p. 142.

²²⁷⁵ Cf. Ibid., VII, 12, p. 140.

²²⁷⁶ Cf. Ibid., XII, 9, p. 265.

Um dos opostos é conhecido pelo outro, como a treva pela luz. Por isso, para conhecer o que é o mal, é preciso saber a razão do bem. Ora, dissemos acima que o bem é tudo o que é desejável. Assim, como toda a natureza deseja seu ser e sua perfeição, é preciso dizer que o ser e a perfeição de toda a natureza têm razão de bondade. É portanto impossível que o mal signifique certo ser ou certa natureza ou forma.²²⁷⁷ Resta, portanto, que o termo mal designe certa ausência de bem.

Essa perspectiva está intimamente relacionada com a visão metafísica de Tomás de Aquino, segundo a qual o bem e o ente se convertem. Assim, a completa falta de ente significará um nada absoluto, uma absoluta ausência de bem.

cada coisa age como é. Também cada coisa tem de bem quanto tem de ser, pois o bem e o ente se convertem [...]. Assim, [o homem] quanto tem de ser, tanto tem de bondade. Carecendo, porém, de algo da plenitude de seu ser, é deficiente na bondade, e se torna mau”.²²⁷⁸

Interessante notar que o mal assim concebido, como não ser, não poderá assumir a postura de causa, já que somente o que é pode ser causa de algo. No que tange especificamente à causa final, o mal não pode ser tido como um *telos* para o qual se confluiria a intenção humana. Não há como assumir um mal teleológico, não há como buscar um mal pelo mal, mas apenas deixar de fazer o bem devido. Só o bem tem razão de fim (*telos*).

O mal é a falta do bem que naturalmente se deve ter. [...] Ser causa só pode convir a um bem, pois nada pode ser causa senão na medida em que é um ente, e todo ente, enquanto tal, é bom. [...] E igualmente [o mal] não tem causa final; pois o mal, longe de ter um fim, é mais uma privação da ordenação para o fim devido.²²⁷⁹

É preciso ressaltar que “nem toda deficiência do bem é mal, mas a deficiência do bem que se deve ter por natureza”²²⁸⁰. Considerando que por natureza o homem deve lutar pela realização plena de seu ser, a violência, que é um mal, se transforma em uma privação dessa ordenação natural. Significa dizer que só a paz, enquanto movimento da ordem, tem razão de fim, de *telos*. Não se pode pretender a violência por ele mesma, mas é possível pretender o bem de se sentir capaz de destruir. Não se pode pretender o que não é, por isso, a violência jamais terá razão de fim. Nesse sentido, a violência não age propriamente, já que é certa privação da paz, do bem. Em outras palavras, a ação dita violenta só é caracterizável acidentalmente, quando está unida ao bem, à paz. Dessa forma, a violência é sempre moral, jamais metafísica.

Pode-se dizer que a paz mundial se estabelece como um *telos* que, para se sustentar, faz-se necessário assumir a violência como um não ser, como deficiência. Esse parece ser o programa utilizado pela religião católica no esforço de estabelecer diálogos que propiciem frutuoso relacionamento entre as sociedades e demais religiões. É certo que a conquista da paz mundial passa necessariamente pelo diálogo inter-religioso. Porém, deve-se perguntar, não será insuficiente considerar a violência como carência de ser, como privação, e assumir a paz como um *telos* para o qual deverá tender o ser humano? A violência, não será ela também uma realidade que deve ser vista como tal caso se queira evitá-la? É possível evitar a violência se a considerarmos como uma realidade? No anseio de lutar pela paz, o homem parece se desviar do risco de encarar a violência como tal.

²²⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2002. Ia, q. 48, a. 1, p. 85.

²²⁷⁸ Ibid., Ia IIae, q. 18, a. 1, p. 238.

²²⁷⁹ Ibid., Ia, q. 49, a. 1, p. 98.

²²⁸⁰ Ibid., Ia, q. 48, a. 5, p. 94.

Ontologia da violência

Ao que parece, considerar a violência como privação, como uma ação contrária à ordem da natureza ou ao ordenamento jurídico ou moral, é insuficiente. A deficiência de tal definição se estriba, por um lado, na prudência do *logos* clássico e da *ratio* moderna em considerar a violência como não ser. O *logos* e a *ratio* não suportam o que não é. Por outro, a eficiência positiva de normas e leis que atentam para a legitimidade das ações sem se preocupar com as origens do vivido real. A violência mereceu destaque em várias disciplinas e em diferentes dimensões. É importante tema em psicologia,²²⁸¹ biologia²²⁸² e, de modo singular, no registro cultural do sagrado.²²⁸³ Numa perspectiva antropológica, no âmbito da antropologia crítica, o fenômeno da violência emerge como consequência da construção da identidade étnica e cultural, e não de irreduzíveis diferenças étnicas como se supunha comumente. Ela está assim estreitamente ligada a políticas culturais do moderno Estado-nação.²²⁸⁴ Hannah Arendt já propunha uma reflexão parecida ao considerar a violência como um instrumento que pertence à esfera política das coisas humanas. Assim, a violência se distingue pelo seu caráter instrumental; é governada pela categoria meios/fins.²²⁸⁵

Contudo, é ainda possível buscar uma caracterização mais originária da violência, que ultrapasse a região do factual, do observável, do figurativo e do instrumental? Em âmbito especificamente filosófico, o tema da violência encontra sérios problemas, como já se deixou entrever. A violência, concebida como um acidente, próximo ao *nada*, impediria qualquer progresso conceitual mais originário. A estrutura lógico-linguística, com base na não contradição, não permite falar da violência senão de modo violento. Seria então o caso de se encarar a violência de frente. Segundo Weil, “o homem forma o seu discurso na violência contra a violência, no finito contra o finito, no tempo contra o tempo”.²²⁸⁶ Concebe-se assim a violência como “original, radical e irreduzível”, e é apenas assim que se afirma a liberdade do homem: “a violência revela a liberdade originária que constitui o fundo não-discursivo de todo discurso humano”.²²⁸⁷ Significa dizer que no intento de eliminar a violência, os discursos são violentos e nascem da violência porque, enquanto coerentes, assumem uma postura rígida em detrimento de outras posturas possíveis. Desse modo, “ao procurarem superar a violência, os discursos se tornam vítimas da própria negação da violência” e são, portanto, “insuficientes na contenção e eliminação da violência”.²²⁸⁸ Para fugir da violência, somente através do discurso infinito, universal, que encare a violência como violência. Apenas assim se evitaria a violência.

Contudo, poder-se-ia perguntar, de fato, é possível evitar a violência? Segundo Paul Gilbert, a violência não é para ser evitada. Suas reflexões conseguem caracterizar o fenômeno da violência de modo positivo, enquanto potência vital, possibilitando uma leitura ontológica do tema em questão .

²²⁸¹ Cf. FROMM, E. **Anatomia da destrutividade humana**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

²²⁸² Cf. LORENZ, K. **A agressão: uma história natural do mal**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

²²⁸³ Cf. GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

²²⁸⁴ DEI, F (org.). **Antropologia della violenza**. Roma: Meltemi, 2005, p. 40. Segundo Dei, “a violência age ao inverso do trabalho da cultura. Não se limita a destruir materialmente os corpos, mas procede desfazendo sistematicamente as construções culturais do corpo, da identidade pessoal, da sociedade primária”: Ibid. p. 49.

²²⁸⁵ ARENDT, H. **Sulla violenza**. Parma: Ugo Guanda, 2008, p. 49: “Fenomenologicamente, a violência está próxima da força individual, já que os instrumentos de violência, como todos os outros instrumentos, são criados e usados com o fim de multiplicar a força natural para que, no último estágio de seu desenvolvimento, possam assumir o seu posto”.

²²⁸⁶ WEIL, E. **La logica della filosofia**. Bologna: Il Mulino, 1987. p. 99.

²²⁸⁷ PERINE, M. **Filosofia e violência**. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987. p. 131.

²²⁸⁸ COSTESKI, E. **Atitude, violência e estado mundial democrático**. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009, p. 155. Sobre o problema da violência no âmbito da filosofia, conferir, ainda, VATTIMO, G. **Metafísica e violência**. In: **Il soggetto e la maschera**. Nietzsche e Il problema della liberazione. Milano: Bompiani, 1996. p. 111-130: a metafísica, ao buscar pela segurança e ao lutar contra a violência, faz perpetuar tanto a insegurança quanto a violência. Ver também DERRIDA, J., **Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas**. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 4-5 (1964), pp. 79-153. Conferir, ainda, VIGNA, C.; BETTINESCHI, P. **Metafísica e violenza**. Milano: Vita e pensiero, 2008.

Não poderíamos pensar que [a violência] seja inerente a qualquer potência vital e positiva que passa ao ato? A filosofia contemporânea, atenta ao vivido real, se faz porta-voz deste aspecto ativo da violência. A violência pertence ao desenvolvimento do vivente. Ela não é para ser evitada.²²⁸⁹

De modo mais específico, no texto *Violence et compassion*, Paul Gilbert parece mais ousado. Ele concebe a violência como um *transcendental* de acordo como Tomás de Aquino utiliza esse termo, a saber, uma propriedade que se une ao ente enquanto exprime um modo desse ente não expresso pelo seu nome.²²⁹⁰ Segundo Paul Gilbert,

A violência manifesta um estado comum à humanidade, reconhecido como insuperável e efetivamente não superado. Ela possui, assim, aspectos de transcendental. [...] uma força que se desafoga de maneira precipitada e invasiva em um território que não é o seu, como uma força bruta.²²⁹¹

Assim, a caracterização da violência não se limitaria ao observável, a fatos ou a dimensões político-sociais, culturais e religiosas, mesmo que tais âmbitos impliquem em fortes aspectos figurativos da violência. Tampouco, se concentra nas ambiguidades das estruturas do discurso filosófico sobre o tema em questão. De acordo com Paul Gilbert, a violência é uma determinação que pertence a todas as forças, a todos os atos, inclusive, aos atos de liberdade. Ela é um fenômeno constitutivo de todo “esforço de ser”, uma *enérgeia*, um *conatus*, um transcendental, a exemplo do *uno*, do *verdadeiro*, do *bom* e do *belo*. Tudo na nossa vida, diz Paul Gilbert, “se revela violento, porque tudo lá é força, imposição de sua energia, luta pelo ganho de posse de um espaço novo. Em outras palavras, a vida é expansiva por essência”²²⁹², por isso, é essencialmente violenta.

Assumindo um ambiente metafísico, em registro fenomenológico-hermenêutico, a violência emerge então positivamente. Ela não é mera ausência ou deficiência de ser. A violência é real e se faz presente em todo “ato de ser”. Enfrenta-se aqui a impossibilidade de se eliminar a violência, já que ela se identifica com o próprio “esforço de ser” de tudo o que é, uma força ativa em sentido leibniziano. Eliminar a violência será o mesmo que eliminar o ato de ser. Assim, opor-se à violência só é possível com uso de violência, do mesmo modo que lutar pela paz mundial é igualmente violência.

Alcança-se assim um nível de alta complexidade. Não é mais possível dissimular a violência dos esforços de paz, já que a violência é originária e vinculada a qualquer empenho, por mais nobre que seja. Habitamo-nos, contudo, a almejar a paz. Diante da força real e, por vezes, avassaladora da violência, o ideal é a paz. Invertem-se os papéis: a paz é o não real, um *telos* estabelecido pela razão para acomodar o próprio cálculo racional. As perspectivas teleológicas são quase sempre dissimuladoras. Pretendem o que não pode ser e se apresentam como um bem. Significa dizer que a paz mundial em sua acepção teleológica é um tipo de violência revestido de bondade e de excelência que sacrifica e acomoda o dinamismo próprio da vida. Em outras palavras, pretender acomodar o dinamismo da vida a partir da especificação de um *telos* acaba se revertendo em cúmulo de violência. O *telos* é avesso ao real vivido porque ele dissimula a violência real. A esse ponto, Nietzsche poderia servir de suporte interpretativo quando ele afirma que viver é estar imerso no inevitável perigo²²⁹³, sem *telos*.²²⁹⁴

²²⁸⁹ GILBERT, P. *Sapere e sperare*. Percorso di metafisica. Milano: Vita e pensiero, 2003, p. 208.

²²⁹⁰ Cf. GILBERT, P. I trascendentali, linguaggio dell'essere. In: *Corso di metafisica*. La pazienza d'essere. Roma: Piemme, 1997, p. 177-308.

²²⁹¹ GILBERT, P. *Violence et compassion*. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Du Cerf, 2009, p. 298.

²²⁹² Ibid., p. 64.

²²⁹³ NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, V. Ed. G. Colli e M. Montinari. München: Walter de Gruyter, 1980e, p. 9-243. § 224, p. 160.

Mas, se a violência não pode ser evitada, se ela é um *transcendental*, nós não estaríamos condenados aos seus efeitos desastrosos? Se a violência é própria de todos os atos, inclusive dos atos de liberdade, como amenizar o sofrimento das vítimas que ela causa? Como promover a paz, se todo esforço de paz já um ato de violência?

A esse ponto, deve-se recorrer ao tema da “economia de violência”. Segundo Strummieolo, o mesmo *logos*, concomitantemente razão e linguagem, que tem pretensão de dar *sentido* e de colocar *ordem nas coisas*, opõe-se à violência e nasce da violência.²²⁹⁵

O mundo, do qual a filosofia obtém sua origem, e no qual se situa, é um mundo violento. Mas não é só isso: [...] a própria filosofia é violenta em sua matriz grega, mas, também, pelo menos em parte, em sua matriz judaico-cristã [...]. Encontramo-nos, assim, novamente remetidos para uma espécie de condição fisiológica, estrutural, “econômica” (em sentido lato) de violência, em que a filosofia é chamada a fazer guerra contra si mesma e a optar pelo que, de vez em quando, representa a violência menor.²²⁹⁶

De fato, é preciso exercitar a “economia de violência”, optando pela “violência menor”. Não se trata mais de se eliminar a violência, mas, sem dissimulação, encarar a violência como realidade de todo “esforço de ser” e buscar, no evento, pela violência menor. Mas aqui não se anuncia outro *telos*? Não. A busca pela violência menor deve se dar no evento e não na proposição de uma meta ideal que a ser atingida. O evento é paciente, deixa-se penetrar pelo afeto das circunstâncias, sem imposição de metas. No evento, os *teloi* se dissolvem e dão lugar ao *pathos* do existir afetivo. Os afetos, em si, não exigem *telos*; eles se dão. Abre-se, aqui, como se pode notar, excelente espaço para se reconsiderar a vivência do amor cristão que, enquanto tal, se dá na experiência de vida e não a partir de critérios teleológicos.

Porém, O que fazer com as situações de extrema violência que vitimam povos e nações? Que postura assumir diante do terrorismo expresso ou brando? Apostar nos afetos, na economia de violência, resolverá o problema do fundamentalismo e fanatismo religiosos que se apresenta como verdadeiro barril de pólvora prestes a explodir e lançar o mundo numa jamais vista confusão? A paciência da dissolução teleológica não sucumbiria o mundo, já bastante confuso, no reino de desgraças ainda mais incontroláveis? Uma estrutura teleológica, como os “Direitos humanos”, por exemplo, não seria mais eficaz para resolver os problemas relativos à violência no mundo? Tais questões parecem nos sufocar a palavra e declaram a impossibilidade de respostas imediatas e precisas. Por outro lado, se a dissolução teleológica não resolve o problema, pelo menos coloca em evidência a igual precariedade dos empenhos de paz que dissimulam a violência. Ou não seriam esses empenhos de paz uma violência menor?

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Col. Os pensadores).
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ARENDT, H. *Sulla violenza*. Parma: Ugo Guanda, 2008, p. 49.
- ARENDT, H. *Sulla violenza*. Parma: Ugo Guanda, 2008.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e estado mundial democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- DEI, F (org.). *Antropologia della violenza*. Roma: Meltemi, 2005.
- DERRIDA, J., Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4-5 (1964), pp. 79-153.

²²⁹⁴ No que tange às reflexões sobre o império do *telos* e os significados de uma possível *dissolução teleológica*, remeto-me à minha tese doutoral que, para o presente projeto, faço conciliar com o tema da violência. Conferir OLIVEIRA, I. V. *Arché e telos*. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

²²⁹⁵ STRUMMIEOLO, G. *Logos violato*. La violenza nella filosofia. Bari: Dedalo, 2001, p. 89-90.

²²⁹⁶ *Ibid.*, p. 267.

- FROMM, E. **Anatomia da destrutividade humana**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- GILBERT, P. I trascendentali, linguaggio dell'essere. In: **Corso di metafisica**. La pazienza d'essere. Roma: Piemme, 1997, p. 177-308.
- GILBERT, P. **Sapere e sperare**. Percorso di metafisica. Milano: Vita e pensiero, 2003.
- GILBERT, P. **Violence et compassion**. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Du Cerf, 2009.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- LORENZ, K. **A agressão**: uma história natural do mal. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, V. Ed. G. Colli e M. Montinari. München: Walter de Gruyter, 1980e, p. 9-243.
- OLIVEIRA, I. V. **Arché e telos**. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- PERINE, M. **Filosofia e violência**. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.
- STRUMMIELO, G. **Logos violato**. La violenza nella filosofia. Bari: Dedalo, 2001, p. 89-90.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- VATTIMO, G. Metafisica e violenza. In: **Il soggetto e la maschera**. Nietzsche e Il problema della liberazione. Milano: Bompiani, 1996.
- VIGNA, C.; BETTINESCHI, P. **Metafisica e violenza**. Milano: Vita e pensiero, 2008.
- WEIL, E. **La logica della filosofia**. Bologna: Il Mulino, 1987.

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: A Contribuição de Thomas Merton à Busca da Paz

Getúlio Antonio Bertelli²²⁹⁷

A. Considerações Gerais

O presente artigo quer ser uma contribuição, ainda que mínima, ao GT 12 do Congresso Nacional da SOTER em 2010, em Belo Horizonte. Também é um requisito parcial de pós-doutorado em Teologia pela PUC-SP, sob a sábia supervisão do Livre-Docente Afonso Ligório Soares. Trata da contribuição de Thomas Merton à busca da paz num mundo marcado pela violência e injustiça em todas as formas.

Merton é o rosto concreto e reconhecível de um ator que emergiu num mundo de violência, nadou contra a corrente, e imaginou a paz, mesmo com o risco de vida. Por isso ele foi e continua sendo um relato vivo, cuja mensagem continua a percorrer o mundo. Dividimos o trabalho em três partes:

A I PARTE trata da VIOLÊNCIA. Merton descreve a sociedade norte-americana como intrinsecamente violenta. Sua economia só prospera mediante guerras. É uma economia de guerra. Ele escreveu no período da Guerra Fria (que hoje está de volta, porém com outros protagonistas). Trata-se de um estado de tensão política e militar, visando a hegemonia mundial. Pode derivar num conflito generalizado, passando para guerra quente e total, devido às falsas políticas dos governantes, que ele chama de “liturgia da mentira e pontificado da ignorância infalível”.²²⁹⁸ Merton aborda as violências: da Guerra Fria, da guerra nuclear e da Guerra do Vietnam.

A II PARTE trata do empenho de Merton na busca da PAZ. Ele se refere explicitamente à Ética das Bem-Aventuranças, e às Encíclicas *Pacem in Terris* e *Gaudium et Spes*, documentos da Igreja que abordam nosso tema e apresentam eixos norteadores. Ao mesmo tempo em que desconstrói o mito dos EUA como “Paraíso Terrestre”, e desmascara a “religião civil”, nacionalista, idolátrica e imperialista, Merton exalta os shakers, por viverem de fato a inocência adâmica e edênica original. Ele também procura desvincular a religião dos planos beligerantes do Pentágono, e o cristianismo do Mundo Ocidental. (atualmente as alianças entre João Paulo II e Ronald Reagan, bem como G.W. Bush e Bento XVI para a defesa do Ocidente).

A III PARTE propõe, à luz da inspiração mertoniana, alguns passos no caminho da paz: retomar o ensinamento sempre atual de João XXIII na *Pacem in Terris* e do Vaticano II na *Gaudium et Spes*, quanto à resolução de conflitos mediante os foros internacionais *ad hoc*, e promover os esforços da UNESCO para criar uma cultura da paz no mundo de hoje.

B. Thomas Merton: Um monge promotor da paz

Thomas Merton (1915-1968) é um dos maiores mestres de espiritualidade do século XX. Convertido à fé católica, entrou para o Mosteiro Trapista de Gethsemani, Kentucky, EUA. A pedido de seu Abade, Dom Frederick Dunne, escreveu uma autobiografia intitulada “*A Montanha dos Sete Patamares*”²²⁹⁹. Esta obra, contra a sua vontade, tornou-se um best-seller mundial. Por causa dela, começou a dialogar com escritores, políticos e até papas. Foi assim que a agenda da sociedade, da cultura e da religião entrou em sua preocupação contemplativa e literária.

²²⁹⁷ Getúlio Antônio Bertelli é doutor em teologia pela PUC-RJ, sob a orientação da Dra Maria Clara Lucchetti Bingemer, e pós-doutorando em Ciências da Religião na PUC-SP, sob a supervisão do Dr. Afonso Maria Ligório Soares. É professor de antropologia e filosofia na UEPr, campus FAFIPAR (Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Paranaguá e Matinhos), no litoral paranaense.

²²⁹⁸ BOCHEN, Christine (Org.) *The Courage for Truth: Letters to Writers*. Nova Iorque: Harvest Book, 1994, p. 182 (doravante abreviado CT).

²²⁹⁹ MERTON, T. *A Montanha dos Sete Patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005.

Um ponto de virada na vida de Merton foi sua “segunda conversão”, acontecida em pleno centro comercial de Louisville. Caem por terra suas pretensas ilusões de superioridade com relação aos outros. Começa seu empenho em promover a paz e a justiça no mundo. Escreve ele: “É fácil demais retirar-se para a torre de marfim de uma espiritualidade privada e deixar que o mundo se espatife em pedaços... podemos... entrar num mundo pós-histórico de animais tecnológicos”²³⁰⁰. Os escritos mertonianos sobre Paz e Justiça brotam de sua percepção contemplativa de que formamos uma unidade com a criação inteira.

Era o tempo da Guerra Fria, em que as duas superpotências de então, quais figuras bíblicas de Gog e Magog, descritas no livro de Ezequiel (Ez 38-39), ameaçavam destruir a humanidade. Gog é o culto ao poder (URSS), e Magog o culto ao dinheiro (EUA). “Os EUA cederam à tentação imperial, imitando Roma e sua falsa paz. Roma conquistou, governou e roubou outros povos... depois então se esfacelou em ruínas”²³⁰¹.

Nos últimos anos de sua vida, Merton viveu num eremitério perto do mosteiro. Aviões militares do forte Fort Knox ali perto sobrevoavam sua casa, portando em seu bojo bombas atômicas. “Como todos, vivo à sombra de um anjo apocalíptico... que passa sobre mim nas nuvens, escondendo dentro seu ovo metálico e sua mensagem”²³⁰². A vida em solidão não o protegia dos perigos que todos corremos. Merton, com seus escritos, e como formador de opinião, ajudou a formar grupos de resistência não violenta à política beligerante dos sucessivos governos norte-americanos.

Seu testemunho lhe custou a vida, num bem armado complô da CIA quando se encontrava em Bangcoc, Tailândia, para um encontro inter-monástico. Sua morte martirial (10-dez-1968), em plena era de macarthismo nos EUA, sela com testemunho de sangue tudo o que ele escreveu sobre religião, violência e paz. Como Jesus, os primeiros mártires cristãos, e os mártires atuais, a exemplo de Dom Oscar Romero, a morte é o preço da autenticidade e atualidade de sua mensagem.

C. Ernesto Cardenal: Um seguidor de Merton na América Latina

A questão da religião, violência e paz também é vivida na atitude dos seguidores de Merton, e na lição que aprenderam dele. Destacamos aqui a figura de Ernesto Cardenal, fundamental para entendermos o conceito de “guerra justa”²³⁰³. O testemunho de Merton a respeito de Cardenal é significativo: “Cardenal será uma das vozes espirituais mais significativas das duas Américas... Suponho que ele esteja em sua Ilha (de Solentiname), combatendo contra os mosquitos. Ao menos ele tem que lutar somente contra regimentos de mosquitos”²³⁰⁴.

Cardenal participou da Revolução Sandinista para derrubar a ditadura de Somoza, apoiada pelos EUA²³⁰⁵. De Merton aprendeu que não se deve ser contemplativo sem envolver a própria vida nos destinos do povo, mesmo que isso implique em usar armas. Por sua vez, Cardenal influenciou profundamente a Merton. “Em Cardenal Merton encontrou alguém com quem podia compartilhar honestamente o que passava por sua mente e coração como contemplativo, crítico social e escritor. Cardenal foi o seu contato básico na América Latina e a mediação para promover ligações com (escritores) latino- americanos”²³⁰⁶.

²³⁰⁰ MERTON, Thomas. *Ofensiva de Paz*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 10-11.

²³⁰¹ NASSER, Mattar Reginaldo. *Os Arquitetos da Política Externa Norte-americana*. São Paulo: EDUC, 2010, p. 61.

²³⁰² SHANNON, William et alii. *The Thomas Merton Encyclopedia*. Nova Iorque: Orbis Books, 2002, p. 104-105 (abreviado ME).

²³⁰³ Outro seguidor de Merton nos EUA que merece destaque é o jesuíta Daniel Berrigan. Ele assaltou instalações militares para danificar misseis, queimou convocatórias de serviço militar. Foi preso várias vezes, considerado traidor da pátria. Viveu na clandestinidade. Não podemos esquecer também da grande amiga de Merton, Dorothy Day, com sua atitude de resistência ativa e firmeza permanente diante da violência e da injustiça nos EUA. Fundou o jornal *The Catholic Worker*, onde Merton escrevia.

²³⁰⁴ MERTON, T. *Hermana América*, Buenos Aires: Grupo cuestion de Vida, 1993, p. 112-113.

²³⁰⁵ CARDENAL, Ernesto. *La Revolución Perdida: Memórias 3*. Madrid: Trotta, 2004.

²³⁰⁶ ME 90.

Inspirado por Merton, Cardenal fundou uma comunidade monástica na Ilha de Solentiname, num lago vulcânico da Nicarágua. Sua comunidade forneceu contingentes de jovens que ajudaram a derrubar a ditadura implantada no país. Muitos foram mártires. A comunidade foi bombardeada por Somoza, que a considerava subversiva. Mais de quatro décadas após deixar o Mosteiro de Gethsemani e Merton, Cardenal escreveu três livros de Memórias para recordar aquele tempo, a saber: *Vida Perdida (VP)*, *Las Ínsulas Extrañas (IE)* e *La Revolución Perdida (RP)*.(Cf., bibliografia ao final).

São exemplos da doutrina social da Igreja sobre a guerra justa: a luta da Nicarágua contra a ditadura Somoza; a do Iraque diante da agressão de Bush; e a do Irã para derrubar o Xá Reza Pahlevi²³⁰⁷, (com sua polícia secreta SAVAK, composta por 500.000 membros, apoiado pelos EUA). O Xá recebia fortunas de Wall Street de David Rockefeller, através do Chase Manhattan Bank, para se manter no poder, numa escandalosa ostentação de poder. Esperava-se que Kennedy mudasse essa política, mas em vão. “Até que (os iranianos) se convenceram de que não há nada a esperar de nenhum presidente dos EUA”²³⁰⁸. Sequer a política de Carter sobre os direitos humanos alterou semelhante injustiça, apesar de ele saber das torturas cometidas pelo Xá.

A Revolução Sandinista da Nicarágua foi um exemplo notável em nosso continente da realidade da “guerra justa” enfrentando o império do mal, com a participação de um povo massivamente católico, e com inúmeros membros do clero. Mas o Império foi mais forte. A paz então se afasta mais, e permanece utopia, dom e tarefa a ser suplicada. Conforme Cardenal, a revolução sandinista fracassou por causa do presidente Ronald Reagan e de João Paulo II.

O Papa, ao chegar à Nicarágua, censurou publicamente a Cardenal por sua participação no governo sandinista, numa cena deselegante que foi transmitida ao mundo inteiro pelas câmaras de TV. No entanto, chegando em El Salvador, o mesmo papa abraçou o assassino de Dom Oscar Romero²³⁰⁹, cujos 30 anos de martírio celebramos neste ano de 2010.

A visita de João Paulo II à Nicarágua não foi para trazer paz, mas para desestabilizar a revolução. “Na América Central a mensagem do Papa foi a paz, menos na Nicarágua, onde era mais necessário porque estava enfrentando uma guerra. Não falou de paz e nem rezou pelos caídos”²³¹⁰.

I. Parte: VIOLÊNCIA

1. A violência da Guerra fria

A contribuição de Merton ao tema da religião e violência está expressa em grande medida em suas “*Cartas da Guerra Fria*” (1961-1962). Elas foram abruptamente interrompidas pela censura de seu Abade Geral, Dom Gabriel Sortais, que não por acaso era também capelão militar. Dizia que não era assunto para monge escrever, que punha em descrédito a Ordem Trapista (sic!), que esse assunto cabia à hierarquia católica se pronunciar.

Mas como a hierarquia se calava, e os católicos eram omissos, por serem bons cidadãos norte-americanos e fiéis devotos da “religião civil”, Merton continuou a mimeografar cópias destas Cartas, para depois enviá-las aos amigos (escrevendo no envelope “questão de consciência”, para não serem abertas e censuradas). Depois os amigos publicaram, com o pseudônimo de Monge Benedito. São 111 cartas. Nelas transparece o empenho de Merton em promover a paz.

Entre os destinatários, está o então cardeal Martini, futuro papa Paulo VI. Grande parte do que Merton escreveu contra a guerra nuclear aparece na encíclica *Pacem in Terris*, em abril de 1963, bem como na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no Esquema 13 quando diz: “Todo ato de guerra dirigido à destruição indiscriminada de cidades inteiras ou vastas áreas com

²³⁰⁷ *L.a Revolución Perdida* 147.

²³⁰⁸ *La Revolución Perdida* 154.

²³⁰⁹ *La Revolución Perdida*, p. 303.

²³¹⁰ *Ibidem*.

seus habitantes é um crime contra Deus e a humanidade, que merece firme e inequívoca condenação”²³¹¹.

A Guerra Fria começa no momento em que são lançadas as bombas atômicas sobre populações civis de Hiroshima e Nagasaki. Se por um lado acabam a guerra com o Japão, por outro lado começam uma diabólica corrida armamentista. A bomba lançada sobre Hiroshima, cidade sem importância militar, e já acabada a guerra, foi uma demonstração de força, e um recado de que doravante o mundo tinha um dono. Foi um puro ato de terrorismo praticado pelo presidente dos EUA, Harry Truman, contra toda a moral e contra todos os princípios da civilização cristã.

2. A violência da guerra nuclear

Existem guerras atômicas, biológicas e químicas (ABC). As causas podem ser: políticas, econômicas, raciais, étnicas, religiosas (essas são as mais violentas, carregadas de forte conteúdo ideológico). Já com as cruzadas temos as guerras predominantemente religiosas. A inutilidade de todas elas se revela no fato de apenas aumentarem a lotação dos cemitérios. Com indignação profética, Merton afirma: “A guerra nuclear será o maior pecado da humanidade depois da Crucificação. E a humanidade está a ponto de cometer esse pecado, com o consentimento e a cooperação de grande parte dos cristãos.”²³¹² Para o Eremita de Gethsemani, “o recurso à bomba é uma apostasia de Cristo e uma nova crucificação”²³¹³.

A guerra nuclear pode ser desencadeada com uma bomba de cobalto, cuja nuvem letal permaneceria para sempre ao redor da terra; ou por uma bomba de bactérias, ou por um milhão de toneladas de TNT jogadas no mar, provocando ondas gigantescas capazes de destruir a costa dos EUA.²³¹⁴ “A dissuasão francesa mostra algo do ridículo da teoria da guerra: não é possível proteger, só retaliar. Uma vez lançada uma bomba nuclear da Rússia, levaria 15 minutos para chegar na França”²³¹⁵.

Merton aponta para a idolatria e o sacrilégio associados ao teste original da bomba de destruição massiva no deserto de Almagordo, Novo México, chamado de “Trindade”, e à missão na Ilha Tinian que foi chamado de “Papado”²³¹⁶. O Almirante Leahy, que duvidava que a bomba iria funcionar, orou: “Senhor, eu creio, mas aumentai minha fé”. A bomba foi chamada de “Original Child Bomb”, criança original, por ter sido a primeira bomba. Mas aponta, por contraste, para a Criança Original do Natal, que trouxe vida e não destruição²³¹⁷.

A explosão nuclear experimental tem como vítimas primeiras os próprios filhos da nação, pois “envenenou o leite de nossos filhos, desordenou o delicado ritmo ecológico da natureza, e, pior que tudo, corrompeu a nossa hereditariedade genética... Nossos filhos... aprendem a simular a catástrofe. Esses banhos de terror e hostilidade constituem assaltos gratuitos contra as crianças, e seus malefícios psicológicos já são incalculáveis... O dano nuclear... é cumulativo e irrecuperável”²³¹⁸.

O calor no interior da explosão nuclear era de cem milhões de graus, correspondente à temperatura dentro do sol. Seu poder de destruição era de vinte mil toneladas de TNT. A “filosofia” de Truman era essa: “Nós descobrimos a bomba e a usamos”. O piloto que a lançou desde o avião Enola Gay, o coronel Tibbets, nem sequer sentiu um colapso nervoso, sinal de que ele era uma pessoa “bem equilibrada... não sentimental”²³¹⁹. Já a segunda bomba atômica,

²³¹¹ MERTON, T. *Paz na Era Pós-Cristã*: Testamento de um dos maiores místicos do século XX. Aparecida: Santuário, 2007, p. 20-21.

²³¹² *Hermana América*, p. 8.

²³¹³ *Hermana América*, p. 8.

²³¹⁴ *Hermana América*, p. 9-10.

²³¹⁵ *Hermana América*, p. 8.

²³¹⁶ MERTON, T. *The Collected Poems of Thomas Merton*. Nova Iorque: New Directions, 1977, p. 296ss.

²³¹⁷ ME 344.

²³¹⁸ *Ofensiva de Paz*, 25.

²³¹⁹ ME 343.

lançada sobre Nagazaki, foi chamada de “*Fat Man*” (Homem Gordo). Então se inaugura a ameaça de extermínio termonuclear.

Desde então, vultosos orçamentos nacionais foram esbanjados pelo governo americano na política de extermínio em massa, envolvendo equipamentos eletrônicos, transporte e milhares de cientistas empenhados em produzir armas biológicas, químicas e nucleares. “A nação americana subordinou seu bem estar, sua segurança e sua existência futura a esses homens imprudentes e falíveis e àqueles que sancionaram seus planos corruptores. Sob a máscara de um risco calculado, nossos estrategistas nucleares prepararam-se a desencadear uma catástrofe calculada”²³²⁰.

Em 1962 Merton chegou a escrever uma carta ao prefeito de Hiroshima, Shinzo Hamai. E em 1964 recebeu em seu eremitério um grupo de “*Hibakusha*” (sobreviventes da bomba atômica) que veio visitá-lo. Ele os classificou de “pessoas assinaladas e marcadas na carne pela crueldade de nosso tempo” e pela lógica abstrata das decisões de outros, os governantes idiotas²³²¹. Foi Truman quem autorizou a fabricação (durante seis anos, ao custo de dois bilhões de dólares), o teste em Almagordo, o transporte quase reverente ao avião Enola Gay, e o lançamento da bomba atômica sobre Hiroshima, causando a rendição do Japão

Não muito longe do deserto de Almagordo, no Novo México, onde explodiu a primeira bomba de plutônio em 16 de julho de 1945, foi fundado o mosteiro “*Cristo no Deserto*”. Uma forma de a religião reparar esse sacrilégio. Merton esteve lá, antes de sua viagem à Ásia. Ele escreveu em seu diário do dia 17 de maio de 1968: “Estou no mosteiro de Cristo no Deserto, em Abiquiu, Novo México”²³²². Pretendia passar um tempo neste mosteiro depois que voltasse. Mas nunca mais voltou, pois encontrou a morte martirial em Bangcoc em 10 de dezembro de 1968.

3. A violência da guerra do Vietnam

A Guerra do Vietnam foi desencadeada pelo presidente Johnson e revela sua grande idiotice. 70% do país foi a favor da guerra, tornando os EUA mais odiados na Ásia. Em uma carta a um capelão militar, ironicamente “franciscano” (frei Rupert A. Lutz), Merton deixa claro que o nacionalismo põe os interesses privados da nação norte-americana acima do bem comum da humanidade inteira:

“Eu consigo entender que como capelão, você está inclinado a estar a favor da guerra e a aceitar a cosmovisão do governo sobre a guerra... Mas como padre penso que deveria tomar consciência da crescente corrupção moral de seu país como resultado dessa guerra (do Vietnam). Veja Saigon: virou um prostíbulo, mercado negro e confusão... Veja as pessoas que se tornaram milionárias aqui dentro dos EUA como resultado dessa guerra (do Vietnam). Não estamos lutando por dinheiro? Claro que sim... A guerra é trágica para o nosso país... A proporção de civis mortos nesta guerra é astronômica”²³²³.

Nesse sentido, Merton defende a objeção de consciência para todo aquele que se recusa a servir na guerra. Esse foi um dos motivos pelos quais seus livros foram queimados publicamente no centro de Louisville, KY, por católicos ultranacionalistas, que ao mesmo tempo o acusavam de traidor, ateu e antipatriota. Assim ele escreveu a Ernesto Cardenal: “Você sabia que alguns católicos fanáticos em Louisville queimaram meus livros, declarando que sou ateu por me opor à Guerra do Vietnam?”²³²⁴,

Qual é então, a responsabilidade dos cristãos diante da guerra? Frente a um mundo e sociedade ameaçados de suicídio global por agentes nucleares, químicos e biológicos acionados por algum novo Hitler (que brota de um ambiente de ódio, suspeita e tensão), o cristão tem uma vocação e tarefa: ser promotor da paz (Mt 5,9). Deve fazê-lo em nome do Príncipe da Paz. Ele deixou-se pregar na cruz, sem se defender com doze legiões de anjos, e ainda intercedeu por

²³²⁰ *Ofensiva de Paz*, 24.

²³²¹ *ME* 206.

²³²² HART, Patrick (Org.) *Merton na Intimidade: Sua Vida em seus Diários*. RJ: FISUS, 2001, p.377, 387.

²³²³ SHANNON, William (Org.). *Witness to Freedom: Letters in Times of Crisis*. Nova Iorque: Harvest Book, 1995. p. 119-120.

²³²⁴ MERTON, T. *The Courage for Truth: Letters to Writers*. Nova Iorque A Harvest Book, 1999, p. 161.

seus opressores. Além disso, os cristãos devem imitar a resistência dos mártires, que confrontaram o império quando esse usurpou o poder divino.

II. Parte: O empenho de Merton na busca da PAZ

Os escritos mertonianos sobre paz são altamente incendiários: “De que adianta escrever nos envelopes que enviamos por correio ‘ore pela paz’, se ao mesmo tempo gastamos bilhões de dólares em submarinos atômicos, armas termonucleares e mísseis balísticos? Para alguns (políticos), paz significa a liberdade de espoliar os outros sem cessar e devorar os bens da terra... Tal idéia de paz é uma outra forma de guerra... Se você ama a paz, odeie a injustiça, a tirania e a ganância – mas odeie tais coisas em você mesmo e não nos outros”²³²⁵.

Para Merton, a construção da paz é o mais urgente dos problemas atuais. Ele reconhece não ser tarefa fácil, quando escreve: “Ela vai exigir muito mais disciplina, sacrifício, planejamento, pensamento, cooperação e coragem do que exige a guerra”²³²⁶. É preciso vencer a passividade moral e o conformismo cego diante de decisões injustas dos governantes, bem como o ativismo demoníaco manifesto na produção e teste de armas de destruição em massa, e empenhar-se em negociações visando o desarmamento multilateral.

Merton se refere explicitamente à Encíclica *Pacem in Terris*. Nela João XXIII se refere à paz como um dom do alto a ser suplicado. Termina a encíclica orando para que o Príncipe da Paz “Ilumine com sua luz a mente dos responsáveis dos povos... e a vontade de todos os seres humanos para derrubarem as barreiras que dividem, para reforçarem os vínculos da caridade mútua, para compreenderem os outros, para perdoarem aos que lhes tiverem feito injúrias”²³²⁷.

4. Desconstruindo mitos: “Religião civil” e EUA como Paraíso terrestre

Em sua sensibilidade cristã contemplativa, Merton percebe que a religião norte-americana transformou-se numa “religião civil”, afastando-se dos valores evangélicos, sobretudo da Ética das Bem-Aventuranças. A Constituição dos EUA está acima do Evangelho, os heróis nacionais são cultuados como deuses olímpicos, a palavra do presidente é sagrada, e toda resistência aos interesses da nação considerada como traição. Merton denuncia a “religião civil” como obediência cega às autoridades constituídas, o silêncio, aprovação e passividade diante da guerra, deixando todas as decisões morais ao arbítrio dos governantes, que são idiotas.²³²⁸

Merton, na obra *Faith and Violence*, dedica todo um capítulo, intitulado “A descrença dos crentes”, para desmascarar esse mito da “religião civil”: Trata-se, antes, da crença norte-americana no sucesso, na prosperidade, no individualismo, na ética puritana, no nacionalismo e no progresso capitalista. Ele faz uma análise devastadora da religião nos EUA, tanto católica quanto protestante, como justificativa ideológica e cúmplice desta religião de estado. “O cristianismo assume o segundo lugar e serve para justificar um patriotismo em cuja visão a nação é incapaz de cometer qualquer erro.”²³²⁹,

A religião civil é um sincretismo entre nacionalismo e cristianismo. Faz pouca referência a Cristo, seu evangelho e sua ética das Bem-Aventuranças. Vigora a ética puritana, fundamentalista e integrista, que supervaloriza a esfera genital, mas não sente escrúpulos em justificar genocídios. Deus é invocado apenas para garantir o sucesso material da nação. É, antes uma obediência aos imperativos do mercado e de uma sociedade rica.

Merton chama de um “deplorável culto de ídolos”²³³⁰, uma obediência cega aos ditames da nação idólatra. “Toda discordância na esfera civil automaticamente se torna traição religiosa e apostasia espiritual... Já não podemos mais identificar a fé com a aceitação de mitos sobre

²³²⁵ SHANNON, William (Org.) *Passion for Peace: The Social Essays*. Nova Iorque: Crossroad, 1997, p. 11ss..

²³²⁶ *Witness to Freedom* p. 114.

²³²⁷ JOÃO XXIII. *Pacem in Terris*, 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003, p.84-85.

²³²⁸ *Hermana América*, p. 8.

²³²⁹ MERTON, T. *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice*, 6ª ed. Indiana: Notre Dame, 1994, p.203.

²³³⁰ KILCOURSE, George. *Ace of Freedoms* :Thomas Merton’s Christ. Indiana: Notre Dame, 1993, p. 164.

nossa nação, nossa sociedade, nossa tecnologia, nem identificar a esperança com a confiança ingênua na imagem que temos de nós mesmos como boas pessoas contra as quais os vilões do mundo se coligaram em conspiração”²³³¹.

Com crítica profética, Merton denuncia a conivência e cumplicidade das próprias instituições eclesiásticas, a falsificação da religião cristã, colocada a serviço do Pentágono e justificando seus planos beligerantes. Para ele é uma ilusão acreditar que as instituições eclesiásticas continuarão a manter uma função dominante na sociedade. Ao contrário, são destinadas cada vez mais a uma existência “marginal”²³³².

Os escritos mertonianos de cunho social, também buscam demolir o mito americano de que a América é o paraíso na terra. Assim pensaram os primeiros imigrantes que aportaram nas costas do Atlântico Norte. Depois eles foram conquistando fronteiras, dizimando índios e búfalos, escravizando os negros, e menosprezando os estrangeiros. Os presidentes norte-americanos jogam com esse dado presente no inconsciente coletivo, em busca de voto e aprovação. São capazes de atos de barbárie.

Os EUA também são vítimas deste mito da condição edênica do país. Daí deriva uma falsa paz: a *pax americana*, baseada na *pax romana*, também falsa, pois trata-se de um império promovendo guerras de conquista. A *pax americana* baseia-se na Guerra Fria: A guerra permanente entre os serviços secretos e a exibição de poderio bélico para dissuadir o inimigo a não lançar o primeiro golpe, sob a ameaça da retaliação.

Os países periféricos da América Central (El Salvador, Nicarágua, Guatemala, etc) sofrem com as pequenas guerras sangrentas para manter a *pax americana*. Mas o centro nada sofre. A *pax soviética*, por sua vez, abafou durante 70 anos, alguns territórios eferescentes (como a ex-Jugoslávia, na Península dos Bálcãs). Quando a URSS implodiu, destampou-se um barril de pólvora²³³³.

Ao mesmo tempo em que critica o mito da América como “*paraíso terrestre*”, Merton vê nos shakers a inocência original, o verdadeiro estado adâmico e edênico. e a verdadeira atitude na promoção da paz: levar uma vida mais simples, comunitária, unindo oração e trabalho, criticando todo o recurso à violência por parte da nação; desarmando os espíritos; cooperando no bem comum, respeitando o ciclo da natureza; avessos ao lucro e à ambição do ter e acumular;²³³⁴ cultivando a arte.

Os shakers, quando faziam uma mesa, buscavam antes de tudo a forma artística e só depois a utilidade (o pintor e escultor Vitor Kramer era um exemplo de artista shaker para Merton). Eles tinham uma comunidade, Shakertown, cerca de 15 milhas da Abadia de Gethsemani. Merton os visitava. Esse grupo religioso acabou por desaparecer. Os homens de negócio, ao contrário do shakers, secularizaram o mito, e o usam como justificativa para sua fome insaciável de ouro.

Orar e resistir

Em 20 de novembro de 1961, em pleno período da Guerra Fria, Merton sente grande necessidade de dizer e fazer algo para desacelerar a violência internacional crescente. Então ele escreve a Cardenal: “Ore por nós, que estamos começando na América do Norte um Movimento Cristão pela Paz. Será muito difícil. Infelizmente estamos tarde demais...Estou profundamente empenhado na busca da paz”²³³⁵. Orar pela paz significa para Merton “pedir proteção não só diante dos comunistas (“Vermelhos”), mas da loucura e cegueira de meu próprio país... Orar para que ambos os lados voltem à sanidade e aprendam a solucionar nossos problemas ao invés de se prepararem para um suicídio global”²³³⁶.

²³³¹ *Faith and Violence*, p. 201.

²³³² *Ace of Freedoms*, p. 164.

²³³³ UNESCO. *Imaginar a Paz*. Brasília: UNESCO, São Paulo: Paulus, 2006, p. 40ss.

²³³⁴ *Witness to Freedom*, 31.

²³³⁵ *The Courage for Truth*, 129.

²³³⁶ *ME* 72.

O movimento de resistência que Merton inspira inclui um pequeno grupo, como Dorothy Day com seu jornal *The Catholic Worker*, Daniel Berrigan S.J., Ed Rice, Bob Lax e outros, que não adoraram a Besta. Eles serão o fermento de um futuro movimento pela paz nos EUA. “Se conseguíssemos arregimentar as forças da misericórdia, da bondade humana e da moralidade com o mesmo vigor com que mobilizamos as forças inumanas da destruição, que governo poderia resistir-nos e enfrentar o seu próprio povo? Um grande chefe deve perceber que chegou o momento de restaurar o fator humano ausente, e utilizar projetos generosos e cheios de imaginação visando a sobrevivência da humanidade e a necessidade de trabalhar para seu desenvolvimento futuro”²³³⁷. Infelizmente, como afirma Ernesto Cardenal com muita propriedade: “Não devemos esperar nada de nenhum presidente dos EUA”²³³⁸. Sua hegemonia imperial em nada contribuiu para a paz e a ecologia. Apenas promoveu e exacerbou conflitos, buscando a venda de armas e a obtenção de petróleo. Estamos em busca de um outro mundo possível.

III. PARTE: Passos no caminho da paz hoje

Nesta Parte III buscamos detectar os indícios do caminho que leva à paz; os atores que emergem das situações de conflito, mesmo com risco de vida, e a possibilidade de promover uma cultura de paz. A UNESCO, através da Academia Universal das Culturas, promove fóruns para resolver conflitos, identificar soluções ainda que a nível local. Define as múltiplas dimensões da paz, sua história, avanços e recuos. Ela declarou 2000 o Ano Internacional para a Cultura da Paz²³³⁹. O caminho da paz hoje passa pelo processo de reconstruir os escombros da guerra, de desarmar dos espíritos, de buscar acordos, de descartar desconfianças, e sobretudo, de “erradicar a pobreza extrema, extirpar o flagelo das doenças infecciosas... pelo acesso equitativo à educação, às ciências, à comunicação... Que cada povo possa exprimir-se no arco-íris de sua diversidade”; pelo eliminar de todo tipo de exclusão e discriminação... no seio de sociedades cada vez mais multiculturais, multi- étnicas e multi- lingüísticas”²³⁴⁰.

A UNESCO propõe também o “respeito e valorização da diversidade de culturas”. Apresenta a atual Comunidade Européia como exemplo de um “continente que foi o único em que as pessoas aceitaram lançar um olhar crítico sobre suas próprias tradições comunitárias, tomando um distanciamento em relação às particularidades de origem”²³⁴¹. Por um lado o inevitável enraizamento no particular de um povo e civilização. Por outro lado, o desatrelar das comunidades de origem, na direção do universal. Distanciamento de si e abertura ao outro. A Comunidade Européia é o paradigma e uma mensagem ao resto do mundo: abandonou os nacionalismos idólatras (o mito do paraíso terrestre). Essa no passado era a maior causa das guerras, como entre a França e a Alemanha, por um pedaço de território, etc²³⁴². Infelizmente a Comunidade Européia está ameaçada novamente por nacionalismos e grave crise econômica.

No mundo globalizado de hoje, são muitos os focos de violência, em grande medida provocados pela religião, mas manipulada por governantes inescrupulosos, que a transformam em conflitos étnicos e políticos. Citamos alguns desses focos: Irã, Israel/Palestina, Iraque, Curdos; Balcãs, Kosovo, Chechênia; Sri Lanka, Cachemira, Coréias; Na América Latina Colômbia, México (Chiapas), Honduras. Para uma justa promoção da paz hoje, no século XXI, deve valer a orientação de João Paulo II, em sua mensagem para o Dia da Paz Mundial, em 2002, quando diz: “Não há paz sem justiça, nem justiça sem perdão”²³⁴³. Mas essa mensagem lamentavelmente não está sendo vivida pelos cristãos norte-americanos hoje. Basta lembrar a reação de Bush à guerra ao terrorismo

²³³⁷ *Ofensiva de Paz* 28.

²³³⁸ *La Revolución Perdida*, p. 154.

²³³⁹ *Imaginar a Paz*, p. 18. Essa obra é valiosa referência no tocante ao tema da violência e paz.

²³⁴⁰ *Imaginar a Paz*, p. 19-20.

²³⁴¹ *Imaginar a paz*, p. 12.

²³⁴² *Imaginar a Paz*, p. 24-25.

²³⁴³ THOMPSON, Milburn. *Justice and Peace*, 2ª ed. Nova Iorque: Orbis Books, 2003, p.145-146.

Para concluir, apresentamos alguns passos extremamente relevantes no caminho da paz hoje, propostos por Milburn Thompson, professor de teologia na Bellarmine University, em Louisville, KY. Ele propõe como nova estratégia justa para reverter a espiral de violência, para criar confiança entre adversários, e para tornar o mundo mais seguro, saudável e justo, que os EUA promovam o seguinte:

- a) Ao invés de esbanjar imensos recursos na corrida armamentista, criar um novo Plano Marshal para os países árabes e o mundo muçulmano. Pois o terrorismo surge sempre da injustiça econômica, social e político-religiosa; os conflitos étnicos são inventados por governantes inescrupulosos para se perpetuar no poder. Não são naturais nem inevitáveis. Precisamos de menos demagogos como Milosevich e Saddam Hussein, e mais estadistas como Nelson Mandela, Václav Havel, Anwar Sadat e Yitzhak Rabin.
- b) Distanciar-se de Israel, (já que isso irrita o mundo árabe e os grupos islâmicos), pressionar para que deixe de criar assentamentos na Faixa de Gaza e na margem ocidental do Jordão. Inclusive investir recursos econômicos para reaver dos israelenses os assentamentos palestinos (parece que Obama está correto nesta política);
- c) Buscar formas alternativas de energia, para não depender tanto do petróleo do regime corrupto da Arábia Saudita;
- d) Assinar tratados de não-proliferação de armas atômicas, químicas e biológicas (ABC), o que também Obama parece buscar com a Rússia²³⁴⁴, apesar das desconfianças mútuas.

CONCLUSÃO

Vimos neste breve percurso algumas intuições fundamentais de Thomas Merton sobre religião, violência e a busca da paz mundial. Primeiro, ele sente indignação ética diante do estado a que chegou sua nação, dita “cristã”, mas armada até os dentes. Ele a chama de pós-cristã ou neo-paganizada. Restou apenas um verniz e uma fachada de cristianismo. O que vigora, ao invés, é a “religião civil”, em total contradição à Ética das Bem Aventuranças, que ensina a amar o inimigo. Merton foi um profeta ao denunciar a política beligerante das superpotências em confronto, os EUA e a URSS. Ele as compara aos personagens bíblicos Gog e Magog, em carta a um primo de Cardenal, o jornalista e escritor nicaraguense Pablo Antonio Quadra. Merton coloca a expectativa de um mundo diferente, no Terceiro Mundo, a “3ª via”

Merton não oferece soluções fáceis à busca da paz. Ele propõe que a Igreja se desvincule da política de Washington. “A Igreja não está comprometida em seguir o Pentágono ou o Departamento de Estado de modo algum, muito menos nos assuntos da América Latina... A Igreja tem algo bem definido e muito relevante de próprio a dizer sobre as dimensões humanas da questão latino americana... Ao invés de gritar contra os horrores do comunismo de Fidel Castro, ela teve oportunidades de fazer muito mais...”²³⁴⁵

Mas Merton sabe que todo o seu empenho, por mais autêntico e inspirado, talvez acabe sendo infecundo. Mesmo assim, ele não desespera, nem assume um tom alarmista nem apocalíptico. Sabe que na raiz da guerra está o medo. Com realismo, busca vencer o medo. Sabe que a história está nas mãos do Príncipe da Paz.

É hora de desacelerar a corrida armamentista. Os EUA com suas 10.400 ogivas nucleares e a Rússia com a mesma quantia, num equilíbrio de terror, devem ser os primeiros a banir suas armas, se querem ter qualquer autoridade moral para dissuadir outros povos (Irã) a não produzir, estocar ou usar armas nucleares.

Precisamos reaprender a verdade fundamental de que a Ética das Bem Aventuranças não é sentimentalismo romântico, mas condição para a paz. Que o uso das armas nucleares é imoral, ofensa a Deus e à humanidade. Ou, como diz Merton: “É certamente correto para nós esperarmos que, apesar de toda a nossa loucura, Deus em sua misericórdia queira preservar e preserve a raça humana, impedindo que cometa um suicídio global. Mas, não há dúvida, permanecemos livres para rejeitar a misericórdia divina, e esse é o mais terrível risco do momento atual”²³⁴⁶.

²³⁴⁴ *Justice and Peace*, p.146.

²³⁴⁵ *Witness do Freedom*, 285.

²³⁴⁶ *Paz na Era Pós-Cristã*, p. 104-105.

Merton deixa-nos como lição o fato de que o ²³⁴⁷ contemplativo pode e deve dar sua contribuição para resolver os problemas urgentes da humanidade, como a busca da paz. Ele próprio foi vítima da violência e um mártir na causa da paz. Ele ensina também que o inimigo é tão humano como nós. Não podemos demonizá-lo nem vampirizá-lo.

Finalmente, devemos empenhar-nos em promover uma cultura da paz, tal como proposta pela UNESCO, vencendo a competição pela cooperação em todos os níveis. Optar por soluções parciais, e agir a nível local para promover a cultura da paz. Apresentamos como modelo a Comunidade de Santo Egidio na Itália, que pacificou países beligerantes: Moçambique e Guatemala; promove encontros inter religiosos, chamados Oceanos de Paz. Seus membros distribuem sopa aos pobres, cuidam dos aidéticos e idosos. E todas as tardes celebram o Ofício Divino das Vésperas junto com o povo, unindo liturgia e vida ²³⁴⁸, a exemplo de Thomas Merton, monge mártir na promoção da paz, e de Ernesto Cardenal, poeta, profeta e revolucionário, junto à comunidade da Ilha de Solentiname, na Nicarágua.

Referências Bibliográficas

Fontes

JOÃO XXIII. **Pacem in Terris**, 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

VATICANO II. **Gaudium Et Spes**.

HART, P e MONTALDO, J (Orgs.) **Merton na Intimidade**: Sua Vida em Seus Diários RJ: FISUS, 2001.

MERTON, Thomas. **The Collected Poems of Thomas Merton**: Nova Iorque: New Directions, 1977.

—, **Courage for Truth, The**: Letters to Writers BOCHEN, Ch (Org.). N Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 1993.

—, **Faith and Violence**: Christian Teaching and Christian Practice, 6a ed. Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1994.

—, **Hermana América**. Buenos Aires: Grupo Cuestion de Vida, 1993.

—, **Hidden Ground of Love, The**: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

—, **Montanha dos Sete Patamares**, A. Petrópolis: Vozes, 2005.

—, **Ofensiva de Paz** (Tradução de Alceu Amoroso Lima). Petrópolis: Vozes, 1965.

—, **Original Child Bomb**. Nova Iorque: A New Directions Book, 1962.

—, **Paz na era pós-cristã**: Testamento de um dos maiores místicos do século XX. Santuário, 2007.

—, **Road to Joy, The**: Letters to New and Old Friends. DAGGY, Robert E. (Org.) Nova Iorque: A Harvest Book, 1993.

—, **Witness to Freedom**: The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis. SHANNON, William (Org.). Nova Iorque: Harvest Book, 1995.

Bibliografia complementar

CARDENAL, Ernesto. **Evangelio en Solentiname**, El. Madrid: Trotta, 2006.

—, **Ínsulas Extrañas, Las**: Memórias 2. Madrid: Trotta, 2002.

—, **Revolucion Perdida, La**: Memórias 3. Madrid: Trotta, 2004.

—, **Riquezas Injustas, As**: (Antologia Poética). São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

—, **Salmos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

—, **Versos del Pluriverso**: La Dicha de Enmudecer. Madrid: Trotta, 2005.

—, **Vida no Amor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

—, **Vida Perdida**: Memórias 1. Madrid: Trotta, 2005.

—, **La Revolución Perdida**: Memórias 3. Madrid: Trotta, 2004.

KILCOURSE, George. **Ace of Freedoms**: Thomas Merton's Christ. Indiana: Notre Dame, 1993.

LOSSKY, Nicholas et alii. **Dicionário do Movimento Ecumênico**. Petrópolis: Vozes, 2005.

²³⁴⁷ *The Courage for Truth*, p. 164-165.

²³⁴⁸ LOSSKY, Nicholas et alii (Orgs.). *Dicionário do Movimento Ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 212.

NASSER, Reginaldo M. **Os Arquitetos da Política Externa Norte-Americana**. SP: EDUC, 2010, p. 61.
SHANNON, William. **Passion for Peace: The Social Essays**. Nova Iorque: Crossroad, 1997.
—, **The Thomas Merton Encyclopedia**. Nova Iorque: Orbis Books, 2002.
THOMPSON, Milburn J. **Justice and Peace: A Christian Primer**, 2a ed. N Iorque: Orbis Books, 2003.
UNESCO. **Imaginar a Paz**. Brasília: UNESCO, São Paulo: Paulus, 2006.
ZWICK, Mark y Louise. **Dorothy Day y El Movimiento Del Trabajador Católico**. Houston, Texas: Casa Juan Diego, 2000.

GT 13. Religião, economia e cidade

Coord.: Maria Angela Vilhena

Crescimento pentecostal na periferia urbana: um estudo do bairro de Perus

Maxwell Pinheiro Fajardo*

Introdução

Os pentecostais são um grupo em evidência no Brasil. Além do grande espaço que vem conquistado nos meios de comunicação, as igrejas pentecostais tem se multiplicado a cada dia e o número de adeptos ao movimento tem aumentado a cada novo Censo. Eram 3,9 milhões em 1980, 8,8 milhões em 1991, atingindo a marca de 18 milhões de adeptos em 2000 (Jacob et alli, 2003, p.39). Dito em termos percentuais, subiram de 3,2% em 1980 para 6% em 1991 e chegando aos 10,6% no ano 2000.

No entanto, os pentecostais não são um grupo homogêneo. Não é possível referir-se a uma *Igreja Pentecostal* brasileira. As igrejas pentecostais apresentam uma grande variedade tanto em aspectos litúrgicos e doutrinários, quanto em sua formação social. As estratégias de proselitismo variam, existindo grupos que fazem uso intenso dos veículos de comunicações, como aqueles que passam ao largo de ferramentas midiáticas como rádio e TV. Há igrejas que apresentam maior crescimento entre as populações mais pobres dos centros urbanos, bem como aqueles que se fixam em maior parte entre as classes média e rica da sociedade.

Desta forma, este trabalho pretende analisar a configuração e distribuição das denominações pentecostais entre as classes sociais urbanas do bairro paulistano de Perus. O bairro, integrante da periferia de São Paulo, apresenta uma multiplicidade de opções religiosas para o indivíduo pentecostal.

Ao analisar a presença pentecostal em São Paulo Jacob observou que

os espaços periféricos da região metropolitana reúnem, freqüentemente, elevados contingentes de fiéis, entre 18% e 30% dos seus habitantes. Assim, em torno dos bairros com melhores condições de vida da cidade, tem-se um verdadeiro anel pentecostal, que se caracteriza pela presença de uma população com baixos níveis de educação e de rendimentos. (Jacob et. ali. p. 161)

Entre estes espaços periféricos da cidade de São Paulo, encontra-se o distrito de Perus, onde 20,9% da população declara-se pentecostal. O índice é quase o dobro daquele apresentado na média geral do município (11,9%)²³⁴⁹ Os números do Censo 2000 mostram o seguinte perfil religioso para o bairro:

Tabela 1 – Grupos Religiosos em Perus (Censo 2000)

Grupo religioso	Pop.(%)
-----------------	---------

* Universidade Metodista de São Paulo; Estudante de Pós-graduação (Mestrado) em Ciências da Religião; Instituição Financiadora: Capes

²³⁴⁹ Números do Censo 2000 - IBGE

Católicos	63.2%
Evangélicos de Missão	2,64%
Evangélicos Pentecostais	20.9%
Sem religião	10.1%
Espíritas	0.5%
Umbanda e Candomblé	0.4%
Religiões orientais	0.1%
Outras religiosidades	0.9%
Não determinada	0.4%

Fonte: Dados elaborados a partir do Censo 2000, IBGE

Perus está localizado na região noroeste da capital, fazendo divisa ao norte e leste com o município de Caieiras, ao sul com o distrito de Jaraguá e a oeste com o distrito Anhanguera. Perus ganha destaque em número de fiéis pentecostais não apenas quando é comparado com as estatísticas dos bairros centrais, mas até mesmo entre os distritos e municípios vizinhos, que também fazem parte do “anel pentecostal” apontado por Jacob et alli. Nenhum dos distritos ou municípios próximos a Perus apresenta índices de presença pentecostal maior que 18%. Em Anhanguera, distrito pertencente à jurisdição da subprefeitura de Perus, os pentecostais não chegam aos 14%. Desta forma, Perus apresenta um diferencial em sua composição religiosa, mesmo entre os distritos vizinhos da periferia de São Paulo.

Segundo a Pesquisa *Economia das Religiões*²³⁵⁰, desenvolvida pela Fundação Getúlio Vargas, Perus é o terceiro distrito com maior número de pentecostais em São Paulo, perdendo apenas para Cidade Tiradentes (com 21,5%) e Lajeado (com 20,9%)²³⁵¹. Dos dez primeiros distritos do ranking²³⁵², Perus é o único não situado na Zona Leste, amplamente conhecida pela grande presença de moradores de baixa renda.

O distrito de Perus conta com 70.689 habitantes²³⁵³. Segundo levantamento da Secretaria do Desenvolvimento, Trabalho e Solidariedade do município de São Paulo no ano de 2001, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do distrito está na 81ª posição entre os 96 distritos de São Paulo. Os técnicos da Secretaria tinham por objetivo apontar em quais áreas do município havia uma maior concentração de pobreza e para tanto fizeram uso do IDH, um índice cuja escala varia de 0 a 1, criado com base em três características principais: 1. Esperança de vida ao nascer; 2. Nível educacional (medido pela taxa de alfabetização dos adultos e pela taxa de matrícula no ensino primário, secundário e superior); e 3. PIB (Produto Interno Bruto) *per capita*. (Rocha 2006:24) Na escala do IDH, Perus alcançou a marca de 0,442. Para compararmos, Moema, primeiro distrito no ranking, alcançou 0,884, enquanto Marsilac, o último, 0,242. (SDTS/PMSP, 2002)

Quanto ao rendimento dos peruenses, o Censo 2000 aponta que 41% da população recebe de 1 a 3 salários mínimos. O distrito conta com três postos de saúde, um pronto socorro e nenhum hospital. Quanto à rede particular, existem apenas alguns

²³⁵⁰ Disponível em http://www4.fgv.br/cps/simulador/site_religioes2/

²³⁵¹ A pesquisa indica o percentual de pentecostais de Perus em 20,6%, três décimos abaixo do número apresentado pelo IBGE (20,9%).

²³⁵² Respectivamente Cidade Tiradentes (21,5%), Lajeado (20,9%), Perus (20,6%), Iguatemi (20,4%), Guaianases (20,2%), Vila Curuçá (19,5%), Itaim Paulista (19,3%), São Mateus (19,1%), São Rafael (19,1%) e Vila Jacuí (18,9%).

²³⁵³ Dados do Censo 2000 - IBGE

consultórios odontológicos, o que obriga filiados a convênios médicos a se dirigirem a regiões vizinhas, como os bairros de Pirituba e Lapa e o município de Caieiras.

Os números do Censo com relação aos anos de estudos da população apontam que apenas 15,0% dos chefes de domicílio declaram ter mais que 11 anos de estudos. Na média geral do município este número sobe para 30,7%. O bairro é atendido por seis escolas estaduais e oito municipais, além de uma biblioteca infanto-juvenil municipal. Há também diversas escolas de educação infantil e séries iniciais do Ensino Fundamental (1º a 5º ano) da rede privada.

Desta forma, Perus pode ser considerado um bairro periférico, não apenas por localizar-se próximo a fronteira do município, mas em decorrência de seus indicadores socioeconômicos que o deixam distante da realidade de bairros mais ricos, onde o pentecostalismo não aparece com tanto vigor.

Entre as vilas do distrito de Perus, a região conhecida como “Recanto” que abriga as vilas *Recanto dos Humildes*, *Recanto do Paraíso*, *Jardim da Conquista* e *Jardim da Paz*, abriga os maiores problemas de infra-estrutura do bairro. A região passou a desenvolver-se a partir da década de 1980, quando projeto da administração municipal prevê a aquisição de lotes para famílias provenientes de áreas de risco. Com o abandono do projeto pela administração posterior, a vila passa a crescer desordenadamente e hoje é a região que mais sofre com a falta de equipamentos públicos no bairro. Assim, o Recanto²³⁵⁴ pode ser considerado uma periferia dentro da periferia, pois é uma região segregada em relação às demais vilas do bairro.

Aspectos históricos do bairro

Até fins do século XIX, a região do “Bairro do Ajuá”, atual distrito de Perus, era ocupada apenas por alguns proprietários de terras locais. Em 1867 é inaugurada a estação ferroviária de “Os Perus” da estrada de ferro Santos-Jundiaí construída pela *São Paulo Railway Company*, criada para ligar o interior do estado com o porto de Santos. A estação de Perus era um entreposto para o abastecimento de locomotivas entre as estações Água Branca e Belém da Serra (atual Francisco Morato). A estação trouxe novos proprietários para a região. (Siqueira, 2001, p.21)

Além da estação ferroviária, há referências a uma usina de pólvora nos arredores da estação no final do século XIX, que fornecera munição para o Porto de Santos durante a Revolta da Armada em 1893-94 (Siqueira, op.cit).

Em 1926, o vilarejo de Perus passa por profundas mudanças a partir da criação da *Fábrica de Cimento Portland Perus* por um grupo de empresários brasileiros liderados por Sylvio de Campos associados a empresários canadenses. Esta fábrica foi pioneira do ramo no país e trouxe novo fôlego à região. Com a fábrica centenas de trabalhadores mudam-se para as recém criadas vilas operárias da Portland Perus. Em levantamento feito por Chaves (2005), entre 1925 e 1947 o número de trabalhadores estrangeiros que chegaram ao bairro para trabalhar na fábrica é de 308 pessoas (20,6%), enquanto o de migrantes nacionais é de 1190 pessoas (79,4%). Dos trabalhadores nacionais, 70% provem do interior do estado de São Paulo e 18,7% do estado de Minas Gerais, ficando os 11,3% restantes fragmentados entre 16 outros estados da federação. Da presença estrangeira no bairro surgiu a Vila Hungareza, residência inicial de trabalhadores estrangeiros e que ainda permanece com o mesmo nome. Com a fábrica de cimento e conseqüente crescimento da população, Perus torna-se distrito do município de São Paulo em 1934, quando é desmembrado do bairro Freguesia do Ó.

Embora tenha sua paróquia inaugurada apenas em 1940 (catorze anos depois da fundação da fábrica), o serviço religioso católico já acontecia no bairro:

²³⁵⁴ Passarei a denominar “Recanto” ao aglomerado formado pelas vilas Recanto dos Humildes, Recanto do Paraíso, Jardim da Conquista e Jardim da Paz

A paróquia Santa Rosa de Lima foi fundada em 1940, passando a pertencer a São Paulo. No início, antes de se tornar paróquia, era uma pequena capela que pertencia a Cajamar, município vizinho, e recebia diversos padres itinerantes que, em suas rápidas passagens, realizavam casamentos, batizados e outras cerimônias. (Valsi, 1998, p.80).

Um ano depois, a Igreja Presbiteriana da Esperança²³⁵⁵ inaugura seu templo em Perus. Esta igreja começa a realizar seus cultos no bairro em 1935 e inaugura seu templo em agosto de 1941, após doação de dois terrenos²³⁵⁶. O grupo que inicia os trabalhos da denominação no bairro era proveniente da Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo, centro da capital.

Assim, católicos e protestantes aparecem quase que simultaneamente na história do bairro. Siqueira analisa algumas coincidências entre a presença dos dois grupos religiosos:

A Igreja Presbiteriana da Esperança, de Perus, fora criada no ano de 1940, mesmo ano de fundação da equivalente católica, a Paróquia Santa Rosa de Lima. O templo da Igreja Presbiteriana foi construído na Vila Hungareza, tal como a sede da Paróquia. Outro aspecto coincidente é que as sedes originais dos prédios de ambas as denominações religiosas seguiam, praticamente, as mesmas linhas arquitetônicas. Esta situação só foi alterada com a construção de um novo prédio católico, mais amplo e de feição modernista, no começo da década de 70. (Siqueira, op.cit. pp.173-174).

Siqueira observa que diversos líderes sindicais da fábrica de cimento pertenciam à Igreja Presbiteriana (op. cit. p.174).

Os primeiros cultos da igreja Assembléia de Deus começam a ser realizados no bairro em 1947 por operários da fábrica provenientes do interior do estado. Benjamin Felipe Rodrigues, pastor-presidente da Assembléia de Deus de Perus entre 1950 e 2002 assim descreve o estabelecimento da igreja

Vindo o saudoso irmão Manoel Morales para o bairro de Perus pregando o Evangelho, (apesar de analfabeto, a Palavra de Deus não está na cabeça, mas no coração), para o seu cunhado Benedito Toledo. Este se entregou para Jesus, e de imediato, ofereceu um pequeno cômodo de sua residência para que ali fossem realizados cultos. Acabou mudando-se para Perus. Oriundo de Garça/SP, o saudoso irmão Benedito Justino e família, seus filhos eram pequenos. [...].

Mudou-se para Perus, tempos depois, oriundo de Garça/SP também, o saudoso irmão José Ferreira e família, com os filhos bem pequenos. [...] Agora sim, os irmãos não cabiam nos salões, tanto as famílias, como os novos convertidos. Foi aí que traçaram um plano em alugar um salão maior e oficializar o trabalho da Assembléia de Deus nesta localidade, à época mais parecida com um sítio que bairro da capital paulistana, e a sobrevivência vinha

²³⁵⁵ Igreja Presbiteriana da Esperança é o nome que a Igreja Presbiteriana do Brasil recebeu em Perus

²³⁵⁶ Informações obtidas por intermédio do encarte da Bíblia Comemorativa do cinquentenário da Igreja Presbiteriana da Esperança

da fábrica de cimento e com a minha presença estabeleceu-se, oficialmente, os cultos semanais²³⁵⁷

O relato de Rodrigues, que chegou ao bairro em 1950, relaciona o estabelecimento da igreja à contínua chegada de famílias de migrantes já pentecostais, principalmente da cidade de Garça/SP. Esta afirmação confirma a análise de Chaves (2005) de que a maioria dos migrantes que chegaram a Perus provinha do interior do estado. Em outro relato, Rodrigues apresenta outro local de trabalho para os migrantes que chegavam a Perus e região, a construção da Rodovia Anhanguera, atualmente uma das principais vias de acesso ao bairro.

Nesse ínterim foi aberto um ponto de pregação na casa do irmão Aristeu Teixeira, no início da Rodovia Anhanguera (em construção), hoje bem em frente à guarita da Polícia Rodoviária. O saudoso Marciano Quina da Silva, com a família, que trabalhavam na Rodovia, entregaram-se para Jesus e procuraram construir um salãozinho de adobro, no lugar denominado Saião, Km 32, hoje pedreira Anhanguera no qual reuniam-se [...] Outros irmãos mudaram para aqui e assim formou um núcleo (sic), porém a maioria trabalhava na Fábrica de Cimento que era a única existente neste bairro. A escala de serviço era móvel [...]²³⁵⁸

A pedreira do Km 32 era parte do complexo da fábrica de cimento. Dali era transportada matéria-prima para a fábrica por intermédio da Estrada de Ferro Perus-Pirapora. Embora tenha sido formada a partir de migrantes do interior, a igreja de Perus estava sob a responsabilidade da Assembléia de Deus de São Caetano do Sul, outra região industrial de população operária. Nesta cidade, o próprio Rodrigues exercera as funções de alfaiate antes de ser enviado pela igreja à Perus, em 1950.

Outra denominação pentecostal importante a se desenvolver em Perus nos tempos da Fábrica de Cimento foi a Congregação Cristã do Brasil. Siqueira observa que um grupo significativo desta denominação estava envolvido nas lutas operárias:

Conforme Sidney Fernandes Cruz, outra denominação protestante implantou-se no seio dos operários do cimento em Perus: a Congregação Cristã do Brasil que teria contribuído para a greve de 1962-69 com um grupo bastante combativo, orgulhoso de que somente um único trabalhador de seu meio tinha “furado” o movimento (Siqueira, p.175)

As greves da Cimento Perus, a maior delas com duração de sete anos, tiveram repercussão internacional e foram alvo de diversos trabalhos acadêmicos. Os “queixadas²³⁵⁹”, como eram chamados os grevistas, eram adeptos da não-violência em suas manifestações. A participação de pentecostais nas lutas operárias é um fenômeno

²³⁵⁷ Disponível em www.catedraldeperus.com.br. Acesso em 15.09.2008

²³⁵⁸ Trecho do histórico da Igreja Assembléia de Deus de Perus, publicado no folheto da programação do Jubileu de Ouro da Igreja, 1997.

²³⁵⁹ “o apelido de “queixadas”, dado pelo jornalista Itamaraty Martins em referência ao seu espírito de união e luta. *Queixada: um porco do mato que, sozinho, foge para junto dos demais; apenas depois de reunidos é que os queixadas - sem aspás, os bichos - investem furiosamente contra o agressor, restando a este as alternativas de correr ou lutar até a morte*”. (citação de Siqueira, p.155-156)

interessante tendo em vista a literatura sobre o isolamento pentecostal das questões sociais (Souza, 1969, Rolim, 1979).

A partir da década de 1970, o bairro de Perus ganha uma nova característica. Os novos migrantes que chegam à região passam a trabalhar no centro da cidade, o que transforma o bairro de Perus em um bairro-dormitório. Estes novos migrantes vêm principalmente do Nordeste do Brasil e encontram em Perus a possibilidade de adquirir um terreno e construir sua própria casa. Caldeira observa que este é o período em que o padrão centro-periferia fica bastante evidente em São Paulo, já que a população mais pobre se estabelece nos bairros mais afastados do centro, onde podem adquirir lotes e fazer uso da rede de transportes para se locomover para o local de trabalho no centro. (Caldeira, 2003, p. 219). No caso de Perus, a antiga estação de trem oferece o principal meio de transporte público da população para o centro da capital, isto até os dias de hoje. Quanto à Fabrica de Cimento, protestos contra a poluição causada pela ausência de filtros em suas chaminés, processos judiciais envolvendo seus proprietários, greves e aumento da concorrência, levaram-na a diminuir sua produção, deixando de produzir cimento em 1981 e encerrando definitivamente a produção de clínquer em 1986. (Siqueira, 2001)

Este período de reconfiguração do bairro de Perus é fortemente marcado pelo surgimento do Jardim do Russo, vila com pouquíssima estrutura urbana e geografia irregular, profundamente afetada pelo pó que saía das chaminés da fábrica de Cimento.

Nos anos 70, o Jardim do Russo, local muito acidentado, com muita erosão, buracos e mato, era ainda ocupado por poucos barracos de madeira. Sua paisagem era desanimadora e acinzentada, toda recoberta pelo pó de cimento expelido pela fábrica. O local não possuía água, energia elétrica, nem asfalto. Ali a Igreja Católica construiu uma Comunidade Eclesial de Base – João XXIII que com a ajuda da Alemanha perfurou um poço artesiano, com a finalidade de socorrer as poucas famílias que viviam em total abandono e as vilas vizinhas: Vila Inácio e o Jardim Manacá, que também não tinham água.

O poço atraiu muitos moradores em sua redondeza provocando o aumento da população e, conseqüentemente, o agravamento das questões relacionadas à falta de infra-estrutura e saneamento básico. (Valsi, 1998, p.24)

Para o aumento das dificuldades da população do Jardim do Russo, em 1973 começa a ser construída a Rodovia dos Bandeirantes, que desapropriou parte das moradias da Vila. A irrisória indenização, quando acontecia, não era suficiente para compra de uma nova casa. Neste processo surgiram as primeiras favelas de Perus. Além da presença católica, o Jardim do Russo cresceu junto com igrejas pentecostais, como a Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil.

Em 1979, o Jardim do Russo ganha um vizinho indesejável. Neste ano é inaugurado o Aterro Sanitário Bandeirantes, o maior da cidade, recebendo toneladas de lixo diariamente. O mau cheiro provocado causou grande desvalorização nos imóveis do Jardim do Russo, bem como outras vilas de Perus²³⁶⁰.

²³⁶⁰ Atualmente os gases produzidos pelo Aterro são aproveitados para geração de energia elétrica. Os benefícios deste processo foram transformados em créditos de carbono leiloados a países com altos índices de poluição ambiental.

Na década de 1980 o bairro de Perus veria surgir uma situação ainda maior de precariedade urbana. Neste período, famílias provenientes de áreas de risco do município de São Paulo são transferidas para uma região até então inabitada, ao lado da Vila Perus, vila mais “nobre” do bairro. Apesar da intensa reclamação de moradores contra os novos vizinhos, a Secretaria do Bem-Estar Social de São Paulo (SEBES) inicia o trabalho de assentamento das famílias. Nascia assim o Recanto dos Humildes. Em sua dissertação de mestrado, Evanize Valsi (1998) descreve a participação da Igreja Católica neste processo, através das Comunidades Eclesiais de Base. Segundo a autora, o nome *Recanto dos Humildes* foi sugestão de um dos líderes de CEB, Sr. Severino, que não queria que a localidade fosse conhecida como *favela*.(p.95)

O projeto da prefeitura não encontrou o respectivo respaldo na administração posterior, o que fez com que a Vila crescesse desordenadamente, parte em terras do governo municipal, parte em área particular e parte em propriedade da CPTM (Companhia Paulista de Trens Metropolitanos). A ocupação da área fez surgir, além do Recanto dos Humildes, o Recanto do Paraíso e, no ano 2000, o Jardim da Paz, às margens do recém construído Rodoanel Mario Covas. Atualmente, o Jardim da Paz é a vila onde se verifica menor presença do Estado. Juntas, as três vilas, somadas ao Jardim da Conquista, conjunto residencial criado pela Prefeitura e localizado atrás do Recanto dos Humildes, mas com realidade social semelhante, somavam, segundo o Censo 2000, 17.424 habitantes, cerca de 30% da população de Perus.

A área que compreende as quatro vilas, genericamente conhecida como *Recanto dos Humildes* ou simplesmente *Recanto* pela população de Perus tem características diferenciadas em comparação às outras vilas do bairro.

3. Diversidade denomminacional

Apesar de juntos obterem mais de 20% da população peruense, a variedade dos pentecostalismos existentes no bairro chama nossa atenção. Os microdados do Censo 2000 apresentam uma amostra com aproximadamente 11% da população total, onde os entrevistados indicam qual a sua religião com base em uma lista com diversas opções. Embora existam famílias que residam em Perus e freqüentem igrejas em outros bairros de São Paulo, há também aqueles que participam de cultos em Perus sendo moradores de outras regiões, o que acaba por equacionar os resultados. No questionário do Censo, as principais respostas obtidas junto à população de Perus foram:

Tabela 3 – Principais religiões em Perus

Religião	Percentual da população entrevistada
Católica Apostólica Romana	63,6%
Assembléia de Deus	7,41%
Congregação Cristã do Brasil	5,26%
Igreja do Evangelho Quadrangular	3,19%
Outras Pentecostais	1,84%
Igreja Universal do Reino de Deus	1,59%
Batista	1,20%
Deus é Amor	0,81%
Adventista	0,73%
Presbiteriana	0,59%
Testemunhas de Jeová	0,53%

Espírita, kardecista	0,52%
Sem religião	10,13%
Outras respostas	2,5%

Fonte: Elaborado a partir dos Microdados do Censo 2000, IBGE

Em observação que realizamos nas vilas de Perus, constatamos os seguintes resultados sobre o número de templos e salões de culto das principais denominações religiosas:

Tabela 4 - Número de Templos e Salões de Cultos em Perus

Grupo Religioso	Templos ou salões
Igreja Católica	29
Evangélicos de Missão	12
Evangélicos Pentecostais	135
Outras Religiões	9

Enquanto a região do Recanto possui uma grande concentração de igrejas, Vila Perus e Vila Nova Perus, as regiões mais ricas do distrito, apresentam a menor concentração de igrejas, sejam evangélicas de missão, católicas ou pentecostais. A comparação entre o perfil religioso de Perus e do Recanto em particular, leva à seguinte tabela:

Tabela 5 – Religião em Perus e no Recanto

Religião	Recanto	Total Perus
Católica	68,1%	63,2%
Evangélica	19,2%	23,8%
Sem religião	10,5%	10,1%
Outras respostas	2,2%	2,9%

Fonte: Elaborado a partir dos microdados do Censo 2000

A Igreja Católica apresenta uma característica bastante especial em Perus: dos 29 locais de culto, 27 são Comunidades Eclesiais de Base.

Quanto aos evangélicos de Missão, foram encontradas cinco denominações diferentes, conforme observamos e explicitamos na tabela abaixo:

Tabela 6 – Igrejas Evangélicas de Missão

Denominação	Locais de culto na região consolidada	Locais de culto no “Recanto”	Total
Presbiteriana do Brasil	2	-	2
Batista	3	1	4
Metodista	1	-	1
Adventista	3	1	4
Adventista da Reforma	-	1	1
Total	9	3	12

Há um predomínio das igrejas desta categoria nas vilas centrais ou com melhores condições de vida (Vila Perus, Jardim Adelfiori, Vila Hungareza), havendo uma penetração nos lugares mais pobres por intermédio das congregações, que, variando de denominação para denominação, muitas vezes não oferecem todos os serviços religiosos oferecidos nas igrejas-sede. Há congregações, por exemplo, onde não acontecem cultos aos domingos, ou não há a celebração da Santa Ceia²³⁶¹.

A maior diversidade denominacional, no entanto, acontece entre as igrejas pentecostais, presentes em todas as Vilas do Bairro, conforme nossa observação expressa na tabela abaixo:

Tabela 7 – Igrejas Pentecostais em Perus e no “Recanto”

Denominação	Locais de culto na região consolidada	Locais de culto no “Recanto”	Total
Assembléia de Deus	25	19	45
Congregação Cristã do Brasil	7	2	9
Deus é Amor	4	2	6
Evangelho Quadrangular	6	1	7
IURD	1	1	2
Internacional da Graça	3	1	4
Avivamento Bíblico	1	-	1
O Brasil para Cristo	1	-	1
Paz e Vida	1	-	1
Mundial do Poder de Deus	1	-	1
Presbiteriana Renovada	-	1	1
Outras pentecostais	27	31	58
Total	77	58	135

3.1. Assembléia de Deus

Um terço dos pentecostais de Perus faz parte da Igreja Assembléia de Deus. Entre templos e salões, foram encontrados 45 locais de cultos bem distribuídos pelo espaço do bairro. Podem-se encontrar Assembléias de Deus tanto na região consolidada como na fronteira urbana, predominando os salões nesta e os templos naquela.

A Igreja Assembléia de Deus é formada por diversos ministérios independentes administrativa e eclesiasticamente. Muitos deles guardam como semelhança apenas o nome Assembléia de Deus. O Ministério de Perus, com sede no bairro, é o que mais se destaca, com 17 igrejas (destas, 5 na região do Recanto). Em seguida, aparece o Ministério do Belém (ramo mais antigo e o maior da denominação no Brasil), com sete igrejas (destas, três na região do Recanto). As outras 21 igrejas são ministérios independentes que mantêm salões de culto, em geral são dissidências de ministérios maiores. O maior templo do bairro, com capacidade para aproximadamente 1500 pessoas pertence ao Ministério de Perus e está na Vila Fanton, região antiga de Perus. Ao lado da igreja está sendo construído um novo templo, com capacidade para 6000 pessoas, segundo sua liderança.

²³⁶¹ Celebração de importância central no protestantismo, normalmente realizada uma vez ao mês onde se relembra a crucificação de Cristo.

A expansão da igreja normalmente acontece por intermédio dos “pontos de pregação”, ou seja, um membro da igreja sede um espaço de sua casa para a realização de cultos no meio de semana. À medida que o grupo cresce aluga-se um salão e assim surge uma nova congregação. Desta forma, a igreja se espalhou por todo o bairro.

3.2. Congregação Cristã do Brasil

A Igreja Congregação Cristã do Brasil é o segundo maior grupo pentecostal do bairro e conta com nove locais de culto, todos são templos. Diferente da AD, a CCB não está fragmentada em ministérios.

A CCB tem sete templos na área consolidada do bairro e dois na fronteira urbana. Todas as construções mantêm características arquitetônicas semelhantes, inclusive o templo do Jardim da Conquista, na fronteira urbana. A construção se destaca entre as casas sem pintura externa que o ladeiam. A maioria dos templos do bairro está localizada em locais altos, o que facilita a localização das igrejas.

A denominação é o único grupo evangélico a manter um templo na região da antiga vila operária da fábrica de cimento, que atualmente conta com pouquíssimos moradores entre as construções abandonadas. No templo continuam a acontecer cultos com a presença dos membros de outras regiões de Perus. Este fato coaduna com as origens da denominação nas primeiras décadas do século XX, entre as populações operárias do Brás (Souza, 1969)

Não se observam quaisquer tipos de eventos públicos ou esforços proselitistas da denominação. Das grandes denominações pentecostais do bairro, a CCB é a única que nunca realizou programas radiofônicos na emissora de programação evangélica que esteve no ar no bairro entre os anos de 1996 e 2003.

3.3. Igreja do Evangelho Quadrangular

Com 15% dos pentecostais peruanos, a Igreja do Evangelho Quadrangular está presente no bairro desde 1978. Seu templo sede, com capacidade para aproximadamente 800 pessoas é o segundo maior do bairro e está localizado na região central de Perus. Aos domingos são realizados dois cultos sucessivos com participantes diferentes.

Dos sete locais de culto, apenas dois são templos. A IEQ não demonstrou uma penetração muito grande na região de fronteira urbana. Há apenas um pequeno salão na avenida principal do Recanto do Paraíso. Há duas IEQs no Jardim do Russo, região mais pobre da área consolidada do bairro.

A Igreja do Evangelho Quadrangular desenvolveu-se no Brasil a partir da atuação de missionários estadunidenses que fizeram do rádio seu principal meio de proselitismo. Esta característica refletiu-se no bairro de Perus, já que a IEQ foi uma das igrejas que demonstrou maior participação na programação de rádio da emissora.

3.4. Igreja Universal do Reino de Deus

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), terceira maior denominação pentecostal no Brasil, aparece em quarto lugar em Perus. No entanto, consegue tal posição com apenas dois locais de culto no bairro. Diferentemente das três denominações analisadas até agora, o estabelecimento da IURD aconteceu de forma diferente. As igrejas não acompanha o fluxo de crescimento do bairro inaugurando congregações. Pelo contrário, o objetivo é trazer o público ao templo central de Perus.

A Igreja está estrategicamente localizada na avenida principal do bairro, em frente ao ponto de ônibus de maior movimento. É um grande salão com amplo estacionamento em posição privilegiada.

Recentemente a igreja adquiriu um salão de proporções medianas na principal rua do Recanto dos Humildes. Desta vez, em frente ao ponto final de diversas linhas de ônibus e de duas escolas de ensino fundamental, local onde circulam diversas pessoas diariamente. Até onde pude observar, as reuniões neste salão ainda não alcançaram grande número de pessoas.

3.5. Deus é Amor

A Igreja Pentecostal Deus é Amor obedece ao mesmo padrão observado na AD e CCB no que diz respeito à distribuição de templos no bairro, porém com algumas diferenças. Apesar de estar presente tanto na área consolidada quanto na fronteira urbana, a igreja não aparece na região mais rica do bairro. Há apenas um templo na Vila Nova Perus, muito próximo da entrada do Recanto dos Humildes, já que atende a população desta área. Conforme pude observar, o espectro de atuação desta igreja está na população mais pobre do bairro, mesmo nas igrejas da região consolidada.

Os cultos da IPDA são realizados em salões. Não observei a existência de nenhum templo desta denominação. Das grandes igrejas pentecostais do bairro, apenas a IPDA e AD mantêm salões no Jardim da Paz, área mais carente de Perus.

3.6. O Brasil para Cristo e Avivamento Bíblico

A Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo mantém apenas um templo em Perus. Na realidade, trata-se de um grande salão situado na região consolidada do bairro. Grande parte dos membros da igreja é proveniente da AD e da extinta igreja Três Poderes. Já a Igreja o Avivamento Bíblico, dissidência da Igreja Metodista mantém um pequeno templo no coração da Vila Perus. Tanto a OBPC, quanto o AB restringem-se, desta forma à região consolidada. Ambas as igrejas representavam em 2000 apenas uma pequena parcela do pentecostalismo peruense.

3.7. Batista Renovada

Existem duas igrejas batistas em Perus, porém nenhuma delas segue a linha pentecostal (referente ao adjetivo “renovada”). Talvez uma das razões que indique esta resposta para a pergunta do Censo, diga respeito ao número de pessoas que freqüentem igrejas de outros bairros. Há por exemplo, um grupo de pessoas de classe média residente em Perus que freqüenta a Igreja Batista da Lapa, de orientação pentecostal.

3.8. Outras Pentecostais

O grupo “outras pentecostais” diz respeito a uma série de denominações, algumas com uma estrutura a nível nacional, como a Igreja Internacional da Graça (com quatro igrejas, uma delas no Recanto), Renascer em Cristo e Paz e Vida. Estas duas últimas situadas no centro comercial do bairro. Destaque também deve ser dado à Igreja Mundial do Poder de Deus, não presente em Perus na época do Censo, que atualmente mantém um grande salão também no centro do bairro.

Quanto às demais pentecostais, cataloguei as seguintes denominações: Avivamento da Fé, O poder da Oração, Eclésia, O Modelo das Armadura de Deus (sic),

Poder e Maravilhas de Jesus, Emanuel, Trindade Santa, Javé Nissi, Coluna de Deus, Adventista da Promessa, Fonte de Vida, Igreja de Jesus Cristo, Colunas da Verdade, Senhor dos Exércitos Independente, Igreja de Jesus, Maior é o Poder de Deus, Cristã Maranata, Nova Vida na Graça de Deus, Vale do Deus Altíssimo, Renovação da Fé, As Sete Palavras da Cruz, Monte Sinai, Evangelho Ágape, O Resgate de Israel, Comunidade Evangélica Casa de Oração, Comunidade Comunhão e Graça, Nova Vida em Deus, Nova Aliança, Unidos em Cristo, Igreja de Deus no Brasil, Comunidade do Povo Livre, Igreja Evangélica do Jardim da Conquista, União da Vitória, Eterna Aliança em Cristo, Família de Deus, Evangelho Pleno em Cristo, Jesus é Meu Mestre, Anjos de Betel, Seara do Senhor, Fonte do Avivamento e Verbo de Deus. Em sua maioria, estas igrejas mantêm pequenos salões onde realizam seus cultos, algumas funcionam em garagens que transformam-se em templos durante as celebrações. Algumas possuem pequenos templos. Outras, no entanto, como a Igreja do Evangelho Ágape e Trindade Santa mantêm medianos salões de culto. A Igreja Emanuel possui um grande templo, com capacidade para aproximadamente 400 pessoas bem na entrada do Recanto.

No geral, estas denominações são dissidências de igrejas maiores como Assembléia de Deus e Deus é Amor. Normalmente, um membro ou obreiro descontente com as decisões e atitudes de sua liderança acabando fundando, sem grandes dificuldades, um novo grupo religioso, onde as linhas gerais de doutrina e liturgia permanecem as mesmas. Das 58 igrejas catalogadas, 27 estão na região consolidada, enquanto 31 na fronteira urbana.

4. Conclusão

Apesar de serem detentoras de um grande índice de crescimento, em especial nos grandes centros urbanos, as igrejas pentecostais não são um grupo homogêneo.

Na modernidade a religião deixa de ser tutelada pelo Estado e passa ao critério da escolha individual. Com isto, abre-se um leque de novas opções religiosas.

O pentecostalismo, religião desenvolvida na alta modernidade, oferece uma variedade de opções para os diferentes grupos sociais. Nieburh observa que o denominacionalismo representa a acomodação do cristianismo ao sistema de classes (Niebuhr, 1992). Embora não estivesse se referindo diretamente às igrejas pentecostais, podemos nos apropriar de sua idéia para nossa análise. A pluralidade pentecostal e sua distribuição pelo espaço do bairro de Perus nos mostram que, mesmo dentro de um grupo genericamente chamado de pentecostal, os diferentes grupos sociais estão concentrados em diferentes igrejas e denominações. A variedade de denominações aponta para a variedade de públicos que procuram as igrejas pentecostais e que fazem com que os números de templos e salões se multipliquem entre os diferentes espaços urbanos.

Referências Bibliográficas

- A IGREJA. *História da Igreja Assembléia de Deus – Ministério de Perus*. Disponível em www.catedraldeperus.com.br. Acesso em 15.set.2008
- ALMEIDA, Ronaldo. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade* in TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000
- CHAVES, Marcelo Antonio. *Da periferia ao centro da(o) capital: perfil dos trabalhadores do primeiro complexo cimenteiro do Brasil. São Paulo: 1925-1945*. Dissertação de mestrado: UNICAMP, 2005
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do pentecostalismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970
- ECONOMIA DAS RELIGIÕES. Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas. Disponível em

<http://www4.fgv.br/cps/simulador/site_religioes2/> acesso em 20/01/2010

FRAGIOTTI, Nanci. *O espaço do carnaval na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado: FFLCH/USP: São Paulo, 2007

JACOB, Cesar Romero [et alli]. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JACOB, Cesar Romero [et alli]. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

KOWARICK, Lúcio e BONDUKI, Nabil. *Espaço urbano e espaço político: do populismo à redemocratização*. In KOWARICK, Lúcio (org). *As lutas sociais e a cidade: São Paulo, passado e presente*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994

NIEBURH, H. Richard *As origens sociais das denominações cristãs*. Aste: São Paulo, 1992

ROCHA, Sonia. *Pobreza no Brasil. Afinal, de que se trata?* 3ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

SANCHEZ, Wagner Lopes. *A multiplicidade religiosa no espaço urbano* in SOARES, Afonso Maria Ligorio e PASSOS, João Décio. *A fé na metrópole*. São Paulo: Paulinas / EDUC, 2009

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2005.

SDTS/PMSP. *Desigualdade em São Paulo.: o IDH*. São Paulo: SDTS/PMSP, 2002

SIQUEIRA, Elcio. *Companhia Brasileira de Cimento Portland Perus: contribuição para uma história da indústria pioneira do ramo no Brasil (1926-1987)*. Dissertação de Mestrado (História Social): Unesp, Araraquara, 2001

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969

TORRES, Haroldo. *A fronteira paulistana* in MARQUES, Eduardo e TORRES, Haroldo (Orgs.). *São Paulo: segregação pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: Ed. SENAC, 2005a.

VALSI, Evanize Pavanelli. *História da Igreja Católica de Perus-SP Paróquia Santa Rosa de Lima: seus vínculos com a participação popular na visão de sujeitos significativos*. Dissertação de Mestrado. PUC-São Paulo: s.n., 1998.

Religião como Espaço na Cidade – Apontamentos teórico-empíricos a partir de um estudo de caso

Sérgio Gonçalves de Amorim²³⁶²

RESUMO: A partir de três variáveis teóricas de análise, a religião, o espaço e a cidadania, e de uma verificação empírica, busca-se a discussão crítica de seus nexos. Do espaço deriva-se uma problemática de sua dimensão de morada, *oikos*, e de sua correspondente normatização, *nomia*, na forma material e simbólica da cidade e da cidadania correspondente. Partindo-se dessa base conceitual, buscando os nexos entre as variáveis elencadas, em termos empíricos e metodológicos discutiu-se o processo de produção do espaço no município de São José dos Campos/SP, Brasil, e no contexto desta cidade, localizou-se o espaço religioso de uma de suas igrejas, tecendo-se uma análise das respectivas dinâmicas sócio-espaciais envolvidas, aproximando teoria e empiria, objetivando-se um questionamento dos significados da religião sob a ótica do espaço.

1. ALGUNS NEXOS TEÓRICOS ENTRE RELIGIÃO, ESPAÇO E CIDADANIA

A fé pode promover a cidadania ou não? Que tipos de práticas religiosas correspondem determinados tipos de cidades? E, que tipos de cidades correspondem determinadas expressões da fé? Em quais circunstâncias pode ocorrer um esclarecimento ou a alienação do fiel relativamente às suas práticas religiosas e à constituição da cidade?

É comum falar-se em alienação diante da religião e da cidade, sobretudo na modernidade, de modo que estas manifestações da cultura têm constituído antes indivíduos massificados a sujeitos relativamente autônomos, sendo comuns expressões de intolerância e de fundamentalismos diante da fé, como aponta Olga Sodré (2004) e Leis (2006), e no que diz respeito à cidadania esta se encontra distante da realidade do cidadão, que tem se tornado antes um não-cidadão, conforme aponta Milton Santos (2000) analisando parte da realidade brasileira na modernidade.

Nesse sentido, pretende-se compreender determinadas expressões religiosas brasileiras contemporâneas, relativamente aos tipos de espaços que se destinam a tais práticas, e de igual modo, dos possíveis significados que a fé possa apresentar na construção material e simbólica da cidade como um todo, guardadas as devidas precauções diante das polissemias do espaço e da fé, em que se revelem as relações estabelecidas entre o fiel e seu espaço sagrado, num sentido mais estrito, e entre o fiel e sua cidade, num sentido mais amplo; e também no que tange as possibilidades ou impossibilidades de que este fiel se torne um sujeito relativamente autônomo ou um indivíduo massificado no processo de produção da religião, da cidade e de si próprio.

Tal análise busca situar cada experiência religiosa em seu espaço físico e simbólico, e em seus desdobramentos psíquicos e sociais, no que possam conduzir a uma relativa autonomia e/ou da alienação do fiel relativamente às suas práticas religiosas e ao espaço da cidade, os quais se constroem mutuamente de forma dialética, ou seja, *a pessoa, sua fé e sua morada se estruturam conjuntamente*.

Sujeito ou indivíduo, o fiel pode se tornar alienado relativamente à fé que professa e à cidade que ele mesmo ajuda a construir, reproduzindo em um dado campo simbólico

²³⁶² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP; Doutorando em Ciências da Religião; amorimsjc@hotmail.com. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, Brasil, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil. O orientador da presente pesquisa é o Prof.Dr. Silas Guerriero.

religioso (Bourdieu, 2002) em que suas práticas religiosas se inserem ou referenciam, outra alienação que marca e caracteriza o espaço urbano como um todo a partir de segregações e fragmentações que são instrumentais a determinadas hegemonias na cidade (Gottdiener, 1993).

Pereira (2005) aponta para a necessidade de uma reflexão sistemática e crítica acerca do fenômeno religioso e de seus respectivos processos de formação de valores que revele suas inclinações morais e éticas, particularmente no mundo atual, face sua complexidade e inter-relações estabelecidas em nível global, de modo a vencer a *coisificação* do ser humano, inclusive nas religiões, que muitas vezes atuam num instrumental do poder. De forma que se possam vislumbrar os mecanismos desses tipos de posturas e apontar caminhos para relacionamentos mais solidários, ainda que não necessariamente com objetivo de um ideal de paz mundial, mas que se reconheçam as limitações e deficiências presentes nas normas de qualquer religião, abrindo-se para um debate e diálogo, sobretudo num mundo marcado pela consciência da presença de uma marcante pluralidade cultural.

Pensando as relações entre cidade e imaginário religioso, Ferreira e Grossi (2005) apontam para o fato de que o espaço urbano representa configurações idealizadas de poder sobre o espaço físico e cultural, que se instituem a partir dos modos como se constrói a cidade, idealizações que podem desdobrar-se e se diversificar a partir das conexões e contradições das subjetividades ali engajadas, de modo que ao se refletir acerca de um imaginário religioso na cidade devem-se admitir possibilidades de construção de concepções com pretensões hegemônicas por parte de dirigentes de uma determinada religião, interferindo nas formas como as pessoas constroem sua história, de modo que as palavras sagradas podem promover a acomodação ou revolta, fanatismo ou apatia em relação à cidade e a alguns de seus moradores, desde que o imaginário religioso remete a imagens de poder.

Souza (2003) aponta que há uma tendência contemporânea de *privatização da experiência religiosa* no Ocidente, que diz respeito à centralidade da pessoa, tomada como uma espécie de consumidor religioso diante de uma enormidade de ofertas em um mercado de religiões e suas variantes, com uma expectativa de satisfação imediata de tais necessidades através desse consumo, reduzindo ao indivíduo à sua massificação pela própria fé que professa.

1.1. Economia política e economia religiosa

Sabe-se do caráter alienante de toda economia política baseada no mercado, o que não falar de uma “*economia religiosa*” baseada nas estruturas de mercado, correndo-se o sério risco de *reificação dos homens diante das práticas religiosas*, tornando-os meros autômatos diante de interesses das instituições religiosas encarregadas de produzir em massa soluções que deveriam partir de cada ser humano diante da divindade e do inominável da vida, conduzindo à criatividade e relativa liberdade consciente das opções adotadas diante da existência.

Ocorre também uma *dupla fetichização do fato religioso*, transformado em fetiche do ‘fetiche de atos mágicos’; dupla reificação e dupla alienação do ser humano, primeiro como *coisa* diante das mercadorias religiosas, depois como *coisa* diante das instituições religiosas: *o produtor do fato religioso é alienado do fato religioso que produz, gerando a mais-valia do capital simbólico religioso e material das instituições religiosas*.

Em que estas fetichizações, reificações e alienações não conduzem a intolerâncias e segregações cegas? Esquece-se do caráter instrumental e de dominação relativo ao mercado enquanto modalidade de relação social entre *coisas* (religiosas) e pessoas (tornadas *coisas* a serem submetidas pela prática de sua própria fé)? Esquece-se do caráter excludente das estruturas do mercado por parte daqueles que não possuem condições de acesso a esta forma de satisfazer suas necessidades de consumo, entre estes também os de artigos da fé? Se a produção seriada e em massa de artigos de fé se

impõem, este tipo de produção não conduziria a barreiras (segregações/exclusões) às produções religiosas foras dessas lógicas?

Na esteira desta mercantilização da fé, as instituições religiosas também se deixam afetar por princípios de gestão empresarial frente à concorrência das demais agências religiosas, instituindo rígidos critérios de qualidade total a seus oficiantes, somando-se à manipulação dos desejos típicos das sociedades de massas, criando no consumidor religioso uma necessidade artificial ou induzida de consumir este ou aquele “produto da fé religiosa”, não impedindo inclusive de induzir seus fiéis a este ou aquele posicionamento político por motivações religiosas, estabelecendo nítidas relações entre religião e economia capitalista, muitas vezes atrelada a motivações materiais (ibidem), inserindo-se nas lógicas excludentes e fragmentárias dos modelos do mercado, do imediatismo do consumo e do prazer instantâneo e do descarte posterior da mercadoria consumida, implicando, nesses casos, em algum *lixo religioso*, alguma *poluição religiosa*, talvez muitas de cujo afetivo e emocional traduzidas em exclusões e intolerâncias ante o diferente.

Isso diante das conseqüências recíprocas para as relações entre formas religiosas e a formação das pessoas, desde que as primeiras tendem a se tornarem autônomas e a submeter às pessoas à sua ordem e a conformá-las apesar de serem criações das pessoas (Simmel, 1979, 2005, 2006), isso tendo em vista *um complexo exercício do poder voltado à (re)produção hegemônica de interesses conflitantes entre diversos agentes sociais*, sobretudo, em um dado contexto em que as pessoas se envolvem com os fenômenos de ordem religiosa pela via institucional/organizacional e estão imersas e compõem dessa forma uma parte da realidade da cidade.

A atual civilização produz segregação e uma democracia que marca a vida política das cidades e carrega em si contradições, pois celebra *um conflito instrumental que favorece um processo de exclusão das grandes massas e alimenta as atuais representações sociais dos fenômenos de segregação sócio-espacial, geralmente associando ao mal toda uma grande massa de excluídos produzidos por dada sociedade e seus valores*. Isso traz implicações dialéticas para a (re)produção das práticas religiosas. Para Enriquez (2004: p. 53-54) esse quadro de uma democracia contraditória institui um espaço de excluídos a que se atribui todo mal na cidade.

Uma característica intrínseca às cidades é o fenômeno da segregação sócio-espacial, que age estabelecendo padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cultura e na história, estruturando a vida pública e o relacionamento dos grupos sociais no espaço da cidade, conforme Caldeira (2000). No Brasil *a construção de cidades de muros é um emblema dessa segregação sócio-espacial* e traduzem diferenças, divisões e distâncias, separações, regras de evitação e de exclusão, restrições ao movimento, isolamento, distanciamento e encarceramento daqueles considerados perigosos, *naturalizando preconceitos e dividindo o mundo entre o bem e o mal* (ibidem).

No contexto desta realidade sócio-espacial, as práticas religiosas têm sido ambíguas nas cidades de muros ou fobópolis, ora promovendo-as, ora não, na forma de um espaço urbano em que os “deuses renascem”, conforme uma expressão de Passos (2001).

Estas ambigüidades podem ocorrer na medida em que as práticas religiosas são intolerantes umas com as outras, reduzindo as possibilidades de diálogo e de intervenção construtiva na ordem sócio-espacial; e/ou quando as religiões se *alienam* relativamente aos processos de segregação sócio-espacial, à medida que se inserem e se valem dessas espacialidades perversas *reificando-as* em sua afirmação de poder através do espaço urbano, sobretudo, se isso se dá a partir de *arquiteturas monumentais fetichizadas* e redutivas das escalas humanas, como aponta Mumford (2004).

Passos (2009) relembra também a clássica formulação de Marx relativa à dupla função das expressões religiosas no que diz respeito às estruturas sociais e à dinâmica histórica,

a de alienação e a de gestação de novos horizontes existenciais, mas que na atualidade tende a um papel de contribuir uma hegemonia das relações de mercado, em si alienantes, trazendo para o próprio seio das práticas religiosas os referenciais mercadológicos, com todas as implicações disso para transformação dos fiéis em consumidores religiosos, de uma religiosidade que ajudam a construir, mas que os tornam alienados da fé que constroem. A fé que edificam, não os edifica, passa a ser uma realidade para o fiel alienado de sua fé.

1.2. Produção social do espaço, da religião e dos sujeitos

“A mesma casa que edificamos é a casa que nos edifica” é um adágio grego lembrado por David Harvey (2000), em Espaços de Esperança, e que pode ser um mote interessante para avaliar as relações dialéticas e ambíguas entre experiências religiosas, produção social do espaço e construção dos sujeitos.

Um dos parâmetros para se avaliar as relações entre os indivíduos e suas práticas religiosas, relativas à exclusão e à violência, pode ser o que, na leitura de Maroni (2006) corresponde a um vazio de pensamento numa interpretação alicerçada em Hannah Arendt, que, nesta perspectiva, acarreta uma banalidade do mal, ou no pensamento sem pensador de W. R. Bion que corresponde à construção de indivíduos sem pensamento, ou ainda, à unilateralidade da mente em C. G. Jung, fenômeno capaz de construir um ser humano normopata em escala coletiva.

Preocupa-se, no sentido da construção dos sujeitos na contemporaneidade, com certa naturalização do mal que diz respeito à relativa inocência em que as diversas expressões religiosas têm reificado o espaço urbano, e nesse contexto, o espaço de culto no contexto da cidade, pois que esses espaços são parte constituinte da mesma, de modo que, se o espaço urbano em seu fundamento, na forma como tem se apresentado na atualidade, promove as desigualdades sociais, a seu modo próprio o espaço religioso pode estar colaborando para tal, ainda que esta consciência não se explicita aos fiéis.

Desde que na experiência religiosa se venha a reproduzir estes tipos ideais de indivíduos, sua ação na coletividade tende a reforçar a exclusão e a violência. E, por outro lado, na medida em que as práticas religiosas promovam uma abertura crítica ao pensamento e sua avaliação acerca da realidade e sua relação com sua própria vida, sob este prisma da religião, pode se abrir para uma dimensão de construção da autonomia típica do sujeito na modernidade (Touraine, 2005).

Na medida em que nas expressões religiosas se apreende criticamente a realidade da exclusão sócio-espacial em que as mesmas se inserem, e não reproduzir estes padrões nas práticas sagradas de seus fiéis, que de um modo ou de outro, abrangem da cidade ao corpo, do território às instituições sociais, então, pode-se promover a construção crítica do sujeito a partir do sagrado.

Esta é uma reflexão que se impõe a partir da perspectiva desta pesquisa, na análise das expressões religiosas como elementos de uma dada paisagem que é física, mas é, sobretudo, simbólica, que vai dos sonhos e devaneios diversos à realidade material das cidades, sendo que estas últimas são “escritas sobre pedras” de uma realidade simbólica e própria dos seres humanos e suas construções religiosas, políticas, espaciais e subjetivas (Sennett, 1994).

As produções sociais de espaço e a construção dos sujeitos relativas às expressões religiosas podem estar imersas nessa “anestesia” do pensamento como aponta Arendt, formando seres, criando formas religiosas e produzindo espaços na cidade segregada, sem que se percebam como parte dessa problemática urbana excludente e que tem conduzido à crise dos espaços públicos, emblemas das limitações coletivas e individuais na atualidade.

Quando tais fiéis têm uma “convicção” de que suas expressões religiosas atuam no sentido de construir um mundo melhor, mas na realidade estão imersos e profundamente comprometidos com a produção das desigualdades, desde que tais formas de sacralidade estão inseridas nesse espaço urbano segregado, tais fiéis trazem, então, dentro de si tais qualidades dessa espacialidade, pois que é nesse contexto de sacralidade que se dá a experiência do transcendente e dessa experiência resulta formas de sacralidade que confirmam e/ou colaboram na reprodução das desigualdades, ainda que de modo indireto e de forma inconsciente.

Isto ocorre na medida em que estes fiéis não exercem uma reflexão acerca do sentido de suas expressões religiosas, o que torna legítimas análises mais aprofundadas, calcadas em referenciais epistemológicos e metodológicos adequados, que levantem suspeitas acerca dessa “inocência” das experiências religiosas, sua sacralidade e do tipo de fiéis que as tem produzido e das subjetividades aí envolvidas.

O sentido arendtiano do mal enfoca a ausência de pensamento, o qual deveria corresponder à atividade espiritual da auto-reflexão enfocando um conteúdo ético-político em sua função preventiva, pois que ainda assim não é garantidora de nenhuma definição universal do bem ou do mal, nem de nenhum outro ideal ou verdade absoluta, felicidade perfeita ou bem público ou paz ideal; a falta desse pensamento pode levar o ser humano a cair na estupidez, que pode ser mais perigosa que o sadismo declarado, conduzindo aos fundamentalismos e fanatismos religiosos ou outros ideais políticos correlatos; a abordagem arendtiana não pressupõe que todo o mal se explique por falta desse pensar ético-político, mas aponta como a indolência, o egoísmo ou a falta de imaginação pode levar alguém ou algum grupo a transgredir a vida e a dignidade de outros; pela falta de pensamento os seres humanos podem cair na “banalidade do mal”.

No estudo dos fenômenos religiosos os sonhos do homem cotidiano, através de uma análise sociológica, podem ser tomados como uma ‘peleja da vida cotidiana em nosso imaginário onírico’ (Martins, 2000, p.66).

Isso possui implicações e desdobramentos importantes para a análise de materiais provindos dos fenômenos religiosos, como os sonhos, mas também outras manifestações da religiosidade e do sagrado, como os hinos, os textos sagrados, as profecias, os templos e outras construções arquitetônicas e artísticas. Essas formas de expressões religiosas possuem também implicações e desdobramentos políticos, sociais, culturais.

Experiências urbanas e religiosas se entrelaçam dialeticamente, e é sob a realidade da primeira experiência, a cidade, que a segunda tem se efetivado no mundo secularizado, mas a segunda experiência, a religião, também afeta a primeira, na maneira como parte da população experimenta e constrói o espaço vivido. E se deve considerar a experiência religiosa como realização política, como possibilidade de esclarecimento acerca do sofrimento humano e de atuação no âmbito da cultura, da política e das subjetividades, conformando relações sociais que conduzem a tais sofrimentos.

Toda religião, toda experiência religiosa, deve ser prática, segundo a antropologia hermenêutica de Geertz (1989), as experiências religiosas devem ser tomadas como cultura e como política. Os sistemas religiosos, quaisquer que sejam eles, são culturais, uma vez que criam determinadas “estruturas de significado através das quais os homens dão forma à sua experiência”, e por outro lado, os movimentos religiosos são também, em sua essência, políticos, pois se constituem em “umas das principais arenas na qual tais estruturas [de significado] se desenrolam publicamente”.

Mas, há ainda outra dimensão que se deve levar em consideração ao analisarem-se as construções teológicas no contexto das experiências urbanas, políticas e culturais. Há uma dimensão que se pode chamá-la de psicossocial.

Entre as experiências religiosas e urbanas existem relações a serem exploradas e explicitadas. Uma dimensão atemporal e tipicamente humana corresponde às experiências religiosas, toma uma forma em determinada construção teológica, para cada uma das condições em que o ser humano existiu, existe e venha a existir.

Cada época histórica e cada situação geográfica têm sua especificidade, cada sociedade corresponde a uma formação política e sócio-cultural, mas o estudo da experiência religiosa nos permite um acesso a algo de perene do ser humano, ainda que submetido ao que é específico a cada época e cultura. A dimensão religiosa da vida humana transcende ao 'puramente religioso' apresentando profundas implicações sociais, políticas e existenciais, que possuem sua especificidade de acordo com a época e o lugar. As mediações científicas dos fenômenos religiosos são limitadas, e quando muito, se traduzem em outras formas de se pensar o mundo. Reduzir toda experiência religiosa a esquemas analíticos é empobrecê-la, ainda que sob o pretexto de compreendê-la.

Ethos e visão de mundo, construídas através da experiência religiosa, representam parte da vida de um povo, da 'realidade de seu imaginário'. Evidentemente, as devidas distâncias são mantidas entre o secular e o religioso, mas em alguns casos as pessoas envolvidas (direta ou indiretamente) são as mesmas.

Esses processos encontram-se enraizados em profundas estruturas psíquicas, coletivas e individuais, que são agenciadas para a instituição de relações de poder (Deleuze, 1997), amalgamando-se em construções teológicas que as comunidades religiosas estabelecem como elementos de sua prática e de sua fé.

2. RELIGIÃO COMO ESPAÇO NA CIDADE: CONSTATAÇÕES TEÓRICAS A PARTIR DE UMA VERIFICAÇÃO EMPÍRICA

Partindo-se dessa base conceitual, buscando os nexos entre as variáveis teóricas, em termos empíricos e metodológicos discutiu-se o processo de produção do espaço no município de São José dos Campos/SP, Brasil, e no contexto desta cidade, localizou-se o espaço religioso de uma de suas igrejas, tecendo-se uma análise das respectivas dinâmicas sócio-espaciais envolvidas, aproximando teoria e empiria, objetivando-se um questionamento dos significados da religião sob a ótica do espaço.

Caio Prado Júnior (1984), em *História Econômica Brasileira*, afirma que o processo de urbanização brasileira não fez senão transferir a miséria intolerada no campo, para as cidades que cresciam a partir da década de 60 no país. Este seria um dos significados mais marcantes dos processos migratórios que estiveram associados à urbanização das cidades brasileiras contemporâneas. A vivência religiosa neste sentido pode ser integradora e revestir de novos significados a vida cotidiana, mas de igual modo, as expressões religiosas podem atuar de modo ambíguo reproduzindo as relações hegemônicas através de sua contribuição à produção social do espaço e do sujeito.

2.1. Religião e espaço público

Murilo Marx (1988), em *Nosso chão: do sagrado ao profano*, apresenta uma determinada interpretação acerca da história das cidades brasileiras demonstrando sua origem na ordem do sagrado e sua lenta e progressiva passagem à ordem do profano.

Em termos *conceituais*, o espaço urbano público brasileiro foi inicialmente de modo predominante religioso, até tornar-se quase absolutamente mundano; em termos de seus *usos*, de igual modo se destinava fundamentalmente aos eventos litúrgicos das festas católicas, o que foi se diluindo e arrefecendo ao longo dos dois últimos séculos no país, sobretudo, em sua expressão pública; no *âmbito* das áreas comuns, estas também deixam de ter sua referência maior aos locais sagrados, em que se pese em sua origem certa indefinição entre as esferas do público e do privado, passando lentamente a um

espaço público sem grandes referências coletivas, dado o desleixo em que estes espaços são considerados como um todo no país; e, no que diz respeito ao *trato*, as expressões religiosas praticamente foram reduzidas à sua expressão mínima (ibidem: p. 7-8).

O espaço urbano público brasileiro é marcado, portanto, por uma lenta, mas gradual laicização em que os acontecimentos religiosos, de início importante na vida da cidade, cedem lugar às atividades eminentemente laicas, o calendário litúrgico oficial com suas festas e feriados santos, dá lugar ao negócio e aos dias chamados úteis, marcando um processo de secularização, não apenas no Brasil, mas no mundo europeu e no europeizado (ibidem: p. 59-60).

No caso brasileiro, este crescente processo de secularização que se espacializa nos usos da cidade deixou como herança uma frágil institucionalização de um espaço público em que se valha, de fato, este nome em seus usos, ocupação e cuidado por parte da população em geral, e dos poderes instituídos, em particular (ibidem: p. 107-108).

Há que se destacar que os lugares sagrados na ordem institucional da cidade que foi se construindo no Brasil eram espaços fundamentalmente regidos pelas normas canônicas, sobretudo em um Estado que se respaldava na religião católica apostólica romana (ibidem: p. 110).

Quando da separação do Estado e da Igreja no Brasil, o processo de secularização do espaço intra-urbano se aprofunda e se apresenta então de maneira mais clara e precisa, pois a partir de então, as normas do nascente direito urbanístico passam a governar a ordenação do espaço urbano brasileiro, conforme aponta Murilo Marx (ibidem).

No entanto, este nascente mobiliário urbano público secularizado marca também o panorama citadino caracterizado, de um ponto de vista material da cidade, por certa pobreza em sua qualidade e quantidade, por um descaso das autoridades públicas com sua construção, disposição e manutenção, e ainda, pela quase ausência de pressões populares, os beneficiários destes espaços, para que os mesmos sejam funcional a toda população, que, aliás, demonstra na realidade, pouco cuidado e apreço pelo espaço público urbano (ibidem: p. 157).

O espaço urbano público no Brasil revela este longo e lento processo de secularização presente na sociedade brasileira de modo particular, para revelar o que este representa na contemporaneidade. Deste processo de secularização que marca lugar no espaço urbano público ficam as marcas no corpo de uma sociedade que, em linhas gerais apresenta certo desprezo por este espaço, até porque o usufrui timidamente, revelando e alimentando o descaso de todos (ibidem: p. 201).

Na atualidade, refletir acerca do espaço das grandes cidades brasileiras em suas relações com as expressões religiosas deve conduzir por reflexões aos processos sociais que lhes correspondem em suas formas espaciais fragmentadas e na crise dos espaços públicos.

As relações entre as expressões religiosas, as experiências urbanas e a constituição dos sujeitos permite um maior entendimento sobre a elaboração social do imaginário e da práxis da sociedade brasileira contemporânea. A religiosidade, a cidade e as diversas representações do sujeito são elementos importantes nas construções simbólicas dos extratos sociais da população, e também, como *repertório simbólico*, de como cada um desses extratos sociais elabora seus conflitos nas grandes cidades, em nosso país na atualidade, tanto no sentido de um enfrentamento, quanto da manutenção e reprodução das desigualdades, por omissão ou por determinação, de modo consciente ou não.

2.2. Fragmentação sócio-espacial e religião

As relações entre as expressões religiosas, experiências urbanas e construções dos sujeitos remetem a uma reflexão das especificidades do processo de modernização brasileira, e de como este frustra as expectativas teóricas relativas à secularização das

sociedades modernas e o correlato desencantamento do mundo face ao desenvolvimento tecnológico (Passos, 2001).

O processo de urbanização é um dos elementos que junto aos processos de produção de mercadorias e de proletarização, garantem a geração de mais-valia nas sociedades capitalistas, segundo Engels (1985). *Sendo um dos cernes da dinâmica capitalista, o espaço urbano é contraditório por sua própria funcionalidade, qual seja, a de garantir a acumulação de capital e a hegemonia dos grupos capitalistas sobre as grandes massas urbanas.* E com isso, este espaço reproduz e aprofunda desigualdades nas relações sociais, gerando dependência e marginalização (Singer, 2002). Evidentemente, pelo fato do *espaço sagrado* estar inserido e referenciar o *espaço urbanizado*, há inúmeras imbricações entre ambos, que vão desde a afirmação, à negação, mútua das representações desses espaços.

O que se quer dizer com isso? Há um papel dialético e ambíguo nas expressões religiosas naquilo que diz respeito à sua participação na produção social do espaço e das subjetividades. As construções teológicas produzem um sentido e significado para o que se processa na cidade, mas, a seu modo, contribuem também para a produção dessa realidade sócio-espacial, na medida em que apontam para as mazelas que se constituem na formação do espaço urbano, e na medida que se oferecem como uma forma de minimizá-las na vida do praticante de uma determinada forma de religião, atuando apenas no plano simbólico, sem transformar a realidade material, e muito menos as dimensões subjetivas, apesar da dimensão de sonho de um futuro melhor atuante nas expressões religiosas no Brasil.

Este tipo de abordagem leva a se considerar de um modo mais profundo a realidade da cidade, para além de aparente construção física, de simples forma material, conforme vem se apresentando. Outra forma de se interpretar a cidade é compreendê-la como sendo feita de ‘carne e pedra’, sendo que sua forma é uma representação do corpo e da sociedade (Sennet, 2001), o que indica uma relação intrínseca e muito íntima entre o ser e o espaço que este constrói e atribui significado, e que é também transformado por estes significados atribuídos.

Isto pode ser considerado no contexto de uma análise dos fenômenos religiosos e suas relações com a cidade que constroem dialeticamente, sendo também construídos por ela.

Nesse sentido, a metropolização no Brasil também pode ser pensada a partir de referenciais simbólicos advindos do campo religioso, como uma das formas de se interpretar as representações da realidade vivida.

No Brasil, o espaço das metrópoles constitui-se num elemento ativador de novas teogonias, apesar de toda racionalização de seu projeto constituinte, oferecendo um campo de reflexão acerca dos múltiplos significados de uma complexa construção simbólica da realidade relacionada ao fenômeno religioso no país, com seus desdobramentos na constituição dos sujeitos e suas subjetividades. E, é justamente onde não se consegue uma racionalidade na produção do espaço nas grandes cidades, seja por deficiência e limitações de alcance do processo de mais-valia, ou por “falha” ou “lógica” deste mesmo processo, que se expressa na miséria e exclusão que estruturam os espaços urbanos no Brasil, é onde que os deuses renascem em sua maior dinâmica (Passos, 2001).

Santos (2000) aponta para as relações entre cidadania e território. Desde que existem diversos territórios que compõem a realidade do espaço da metrópole brasileira, há diversos status de cidadania que lhes correspondem, tendo também como correlatas, suas diversas construções teológicas associadas, ainda que não homogêneas nestes territórios.

As construções teológicas tecem dialeticamente pontes entre estes territórios que compõem o tecido urbano do espaço metropolitano fragmentado, mas mantém as formas segregadas das cidades, daí sua ambigüidade enquanto elemento que contribui

na produção social do espaço e dos sujeitos no Brasil. A fragmentação em inúmeras expressões teológicas a partir das experiências urbanas, de certo modo, expressa a própria fragmentação do espaço urbano que compõe as metrópoles brasileiras na atualidade, e provavelmente, esta é uma característica intrínseca da realidade sócio-espacial de nossas grandes cidades.

Do seu modo, as expressões religiosas se inscrevem nessa dinâmica de produção de novos significados e de intervenções no espaço urbano, que o constrói e reconstrói, material e simbolicamente, de modo dialético e ambíguo, pois não há transformação da ordem hegemônica instituída no espaço, antes conformação das expressões religiosas ao mesmo, de modo que também são construídas e reconstruídas conforme os diversos significados da cidade: hegemonia e poder temporal do capital e do Estado.

Essas considerações ajudam construir um quadro teórico para se pensar as expressões religiosas no âmbito do processo de urbanização brasileiro, como uma resposta e como uma forma de produção no plano simbólico, dessa mesma realidade segregada e fragmentada que são as cidades brasileiras. Há uma lógica sócio-espacial que se expressa através de simbolismos religiosos, nas diversas experiências urbanas nas metrópoles brasileiras. A metrópole inverte as relações entre espaço e sagrado, na medida em que a cidade se institui de modo dessacralizado e racional, de forma que o sagrado passa a instituir-se a partir do espaço urbano, na forma de teogonias, ocorrendo o oposto do que tradicionalmente se deu na formação das cidades brasileiras, em que se fundava o espaço urbano a partir do religioso (Passos, 2001).

Nessa recriação simbólica, há um movimento de resistência e conformismo, uma vez que não se parte para o enfrentamento no plano da realidade no sentido de transformá-la na prática. Ainda que haja uma contestação no plano simbólico, não há uma proposta de solução para a problemática urbana que se dê fora da própria lógica do tempo-espaço da metrópole (ibidem, p.170-174), uma vez que esta realidade serve de elemento estruturante das expressões religiosas, e dialeticamente e de modo ambíguo, as construções teológicas atuam ativamente na construção e reconstrução do urbano, reafirmando suas estruturas de poderes hegemônicos.

Deste modo, pode-se considerar, que ainda que se dê de forma inconsciente, mas nem por isso menos presente, há uma busca de (re)inserção social e política na cidade não visando à sua transformação por meio de símbolos religiosos, que ressignificariam os espaços na metrópole, re-tecendo relações entre as pessoas e grupos sociais, que se fazem fragilizadas no processo de modernização da sociedade brasileira, e do qual os espaços da cidade são elementos importantes nestas estratégias de inclusão, e quiçá de uma transformação sócio-espacial visando uma cidade mais justa e inclusiva.

O contexto de renascimento de velhos deuses é adequado, muito embora o próprio capitalismo seja uma forma de encantamento, onde o fetiche da mercadoria impera o que fica patente numa análise da linguagem publicitária, a qual apresenta as mercadorias com super-poderes, através de personagens publicitários que possuem características fantásticas (Rocha, 1989 e 1995).

A metrópole é lugar das massas, formação arquitetônica para as massas (Arantes; Veiner; Maricato, 2000), e nesse sentido as expressões religiosas guardam certa relação com a cultura de massas e a indústria cultural.

Na formação atual do campo religioso brasileiro o papel da indústria cultural nas formulações culturais das massas é importante nas representações sociais da cidade e das expressões religiosas.

Há em toda expressão religiosa, seja erudita ou popular, um processo hermenêutico de produção de significados no sentido de uma interpretação da realidade (Amorim, 2007

a-b). As expressões religiosas populares visam principalmente a reconstrução de laços sociais ameaçados com a metropolização.

3. ALGUNS ASPECTOS DA RELIGIÃO SOB A ÓTICA DO ESPAÇO

A cidade parece cristalizar espaços ambíguos à vida, entre estes nas formas de lugares sagrados. Desde que existem *mecanismos de exclusão presentes na instituição do espaço sagrado e do espaço urbano*, estas se refletem na forma como as pessoas estruturam a vida social e são estruturadas por esta realidade que criam. Nesse sentido, nas cidades, nos espaços dedicados às ciências quanto ao universo das religiões, pode-se perceber que *a tolerância para com os excluídos é uma realidade socialmente concebida*, e dependendo das formas como forem encaminhadas poderão não significar mais que *cinismo perante o diferente, diante do outro*.

Se esta relação entre o ambiente construído, as práticas religiosas e a realidade psíquica são verdadeiras, e sendo o espaço urbano marcado pela segregação sócio-espacial, então o habitante da cidade apresenta-se cindido, mutilado, licencioso e *desejoso* de um poder que lhe domine, dominação imposta por poucos às massas, dirigindo-lhes o *habitar* na cidade, *isso também por meio das práticas religiosas*.

Assim, *os lugares de culto religioso, enquanto elementos da paisagem urbana*, tomados como materialidade, expressão subjetiva e técnica, *situam-se, em cada caso particular, dada a polissemia inerente à situação urbana e à fé*, entre os extremos citados: *entre o muro e a abertura, entre segregar e religar, entre promover à autonomia do sujeito e à alienação do indivíduo massificado*.

Há, portanto, uma posição consolidada de que existem mútuas imbricações entre religião e espaço urbano, com implicações para a vida coletiva e pessoal, desde que tanto as práticas religiosas quanto as cidades são criações humanas, edificadas por seres humanos, mas que também acabam por moldá-los, e por vezes, que praticamente parece configurar uma regra prática da vida urbana, tolher a liberdade pessoal em nome de sistemas sociais, instituições e morais, com os desdobramentos políticos inerentes a cada situação concreta.

Nesse sentido, *é coerente uma busca pela compreensão do fenômeno religioso pelo tipo de espaço em que este se estrutura e de como as pessoas se vinculam a essas duplas realidades, a da religião e o do espaço, com implicações pessoais, isto a partir das práticas religiosas tomadas em suas espacialidades, no sentido da composição de comportamentos libertários e originais ou de ações alienantes e massificadas*, como interessa a essa pesquisa.

Há nas atuais formas de composição urbana um balanço entre a ação alienante e certa eficácia coletiva no tratamento de suas contradições pela via religiosa, mas que tende a um desequilíbrio rumo à alienação, desde que as práticas religiosas se apresentam em conformidade com a lógica de produção de mercadorias e com uma lógica de produção do espaço que privilegia no fenômeno de segregação sócio-espacial uma via de controle sobre as massas na cidade.

Particularmente, na modernidade se instaura uma nova figura em que as pessoas deveriam ter suporte para suas formas de expressão coletivas de modo a instaurar uma relativa liberdade e incentivo à expressão criativa, que corresponde à noção de sujeito, mas como se tem assinalado, esse projeto tem fracassado sistematicamente.

Há, portanto, uma relação entre as formas da cultura e as formas em que se dão as expressões religiosas, essas como representação do transcendente a partir das lógicas sociais em cada momento histórico, e que no caso da modernidade, tem se apresentado como reduzidas à lógica da produção das mercadorias, instituindo um mercado de bens

religiosos que terminam por alienar os fiéis em suas práticas religiosas, reduzindo-os a indivíduos massificados.

De certo modo, a religião está inscrita no espaço, mas também dá certo sentido a este. E, na medida em que o ser humano se envolve com a construção da religião e do espaço, empreende a construção de si próprio, que pode seguir duas linhas básicas, a da promoção de um esclarecimento e de certa autonomia diante da religião e do espaço construído, tratando-se da constituição de sujeitos, ou de outro modo, pode ocorrer uma alienação e massificação, típicas da constituição do indivíduo.

Na representação de uma imagem dos deuses na cidade grande, *as experiências religiosas contemporâneas são um dos fundamentos simbólicos da metrópole fetichizada na modernidade, e que a grande cidade não é apenas suporte para as expressões religiosas, mas dialeticamente fundamento da construção dessa fé e de suas respectivas representações dos deuses urbanos ou que fazem referência ao urbano*, de modo afirmativo ou o negando este espaço, revelando nesta *fé* e neste *espaço* as possibilidades ou não de constituição dos sujeitos autônomos, que *edificam* e são *edificados* por esta *fé* e este *espaço*.

Deve-se, portanto, afastar de uma interpretação baseada na expressão “*religião na cidade*”, pois as expressões religiosas, na medida em que se espacializam são parte do próprio espaço que criam, evidentemente de modo relacional a outras espacialidades, e sempre com um caráter polifônico e polissêmico, pois *o espaço sagrado é parte do espaço como um todo, e também contribui para a existência desse todo*. E, em particular, quando se analisa a religião que compõem um determinado espaço, o da cidade, por exemplo, deve ser com referência a um espaço mais amplo e abrangente (cidade) que se deve contextualizar um espaço mais restrito e particular (do sagrado). Deve-se perguntar nesse sentido, em que consiste esse espaço sagrado relativamente à cidade como um todo, *pois não há “religião na cidade”, pois a religião, sobretudo quando se torna espaço, é parte da cidade*.

As transformações simbólicas, identitárias e territoriais nas expressões religiosas também proporcionam uma nova leitura e interpretação de como a realidade vai sendo transformada na vida dos fiéis, através desses novos laços que se estabelecem entre si e com a cidade, a partir de novas subjetividades. As relações dialéticas múltiplas que vão se estabelecendo no plano dos fenômenos religiosos, do exercício do poder político e da formação de territórios promovem a emergência de novas identidades e subjetividades, que têm caracterizado a modernidade no Brasil. Deve-se somar a essas relações a ação dos meios de comunicação de massas e seu domínio estético da imagem que transborda para as expressões religiosas dando-lhes novos significados na contemporaneidade.

Em todas suas estruturas, a cidade expressa determinadas relações de poder que se espacializam, dando forma material às relações simbólicas entre os seres humanos. Do ponto de vista das expressões religiosas, os lugares de culto e de exercício da fé, seriam expressões materiais das formas simbólicas com as quais os seres humanos se relacionam entre si, consigo mesmo e com ambiente natural, este último num duplo sentido, o da natureza que circunda os seres humanos e da natureza que há nos seres humanos como modo singular de sua coexistência biológica com toda natureza ecológica.

No entanto, esta correlação se estabelece de forma histórica e ideológica, na qual se dá uma redução à liberdade de expressão da libido, quando de sua espacialização na formas de cidades e das expressões religiosas.

Religião, espaço e sujeito possuem relações ambíguas. Se de uma parte, as práticas religiosas atuam de modo a *re-ligar* determinados grupos sociais no seio da urbe, de outra, os códigos religiosos acabam por particularizar estes grupos diante de outros

grupos religiosos ou não religiosos, sobretudo na forma de intolerâncias e preconceitos, fragmentando o tecido social e promovendo uma segregação sócio-espacial na cidade. A *fobópolis* não tem plenamente o fato religioso como seu fundamento, a não ser para reafirmar as segregações que garantem a hegemonia de determinados grupos sociais diante de outros, de modo que estas ambigüidades permitem afirmar que as práticas religiosas situam-se entre um ideal de diminuir esta segregação e da promoção da mesma, com implicações na construção ou não de certa autonomia do sujeito consciente de sua responsabilidade no exercício de sua relativa liberdade na *cidade de muros*.

BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, S. G. de. *Aproximações entre Hermenêutica e Antropologia Social: uma interpretação da religião como sistema cultural*. Monografia. SP, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2007a.
- AMORIM, S. G. de. *Aspectos de uma construção teológica no contexto das experiências urbanas: uma breve caracterização das buscas espirituais na Primeira Igreja Batista em São José dos Campos*. Monografia. São Paulo, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2007-b.
- ARANTES; VEINER; MARICATO. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 5.ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de muros – Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Ed. 34 / Edusp, 2000.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- ENRIQUEZ, E. “O outro, semelhante ou inimigo?” In: NOVAES, A. (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global, 1985.
- FERREIRA, A. C.; GROSSI, Y. *Dos lugares: cidade e imaginário religioso*. In: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte, Editora PUC-Minas, v.3, n.6, 1.º semestre 2005, p.47-58.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.
- GOTTDIENER, M. *A produção social do espaço urbano*. Editora da Univ. de S. Paulo, 1993.
- HARVEY, David. *Space of hope*. Edinburg, Edinburg University Press, 2000.
- LEIS, H. R. *Sobre o bem e o mal às avessas: religião e política no mundo contemporâneo*. Em: PORTO, M. S. G. e DWYER, T (orgs.). *Sociologia e realidade – Pesquisa social no século XXI*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2006.
- MARONI, Amnéris. *O “pensar” em Jung, Bion e Annah Arandt*. Em: Dweyr, Tom; Porto, Maria Stela Grossi (orgs.). *Sociologia e realidade – Pesquisa social no século XXI*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2006.
- MARTINS, J. de S. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo, Hucitec, 2000.
- MARX, M. *Nosso chão: do sagrado ao profano*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e perspectivas*. São Paulo, Martins Fontes, 2004. (original 1961)
- PASSOS, J. D. *Teogonias urbanas: o renascimento dos velhos deuses*. Tese de doutoramento. São Paulo, PUC-SP, 2001.
- _____. *A religião e as contradições da metrópole: lógica e projeto*. Em: *A fé na metrópole: Desafios e olhares múltiplos*. São Paulo, Paulinas / EDUC, 2009.
- PEREIRA, J. N. *A compreensão do ethos diante das normas morais e religiosas*. Em: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. BH, PUC-MG, v.3, n.6, 1.º sem 2005, p.33-46.
- PRADO Júnior, C. *História econômica brasileira*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- ROCHA, E. P.G. *Magia e capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. SP, Brasiliense, 1985.
- _____. *A sociedade do sonho – Comunicação, cultura e consumo*. RJ, Mauad Editora, 1995.
- SANTOS, M. *O espaço do cidadão*. São Paulo, Studio Nobel, 2000.
- SENNETT, Richard. *Flesh and Stone*. Richard Sennett, 1994.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- _____. *A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva*. Em: SOUZA, J. e ÖELZE, B. (orgs.) *Simmel e a modernidade*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília (UnB), 2.ed. revista, 2005.
- _____. *A metrópole e a vida mental*. Em: VELHO, O. G. *O fenômeno urbano*. RJ, Zahar, 4.ed., 1979.

SINGER, P. *Economia política da urbanização*. São Paulo, Contexto, 2002.

SODRÉ, O. *Globalização e pluralismo: guerra e violência ou paz e dialogo – A dinâmica da identidade-alteridade e o diálogo inter-religioso monástico na pós-modernidade*. Em: PEREIRA, M. S. E SANTOS, L. de A. *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo, Paulinas, 2004.

SOUZA, J. C. A. de. *Modernidade, secularização e religião: Um problema de perspectiva*. In: *Horizonte Teológico – Revista Semestral do Instituto Santo Tomás de Aquino – Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos*. Belo Horizonte, ano II, n.º 4 – julho/dezembro, p.51-67 , 2003.

TOURAINÉ, Alain. *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005.

IGREJA NEOPENTECOSTAL FONTE DA VIDA: ESTRATÉGIAS DE EMPODERAMENTO E CONVERSÃO DA CLASSE MÉDIA BRASILEIRA

Paulo Rogério Rodrigues Passos²³⁶³

No campo semântico não há consenso quanto ao emprego do termo pós-modernidade, contudo, no campo fático da realidade pululam transformações, novos parâmetros e modelos de valor que não se assemelham a nada do que tínhamos até bem poucos anos atrás. Enquanto o debate acadêmico se debruça em produzir consenso sobre o melhor significado que reflita as novas conformações da realidade: sociedades pós-industrial, pós-moderna, modernidade tardia, terceira onda, virtual ou líquida, um esvaziamento acelerado das reservas simbólicas tradicionais continua em curso.

O cenário que recepciona e oportuniza o desenvolvimento dessa “avalanche” de transformações é essencialmente o meio urbano, as cidades. Todavia, a onipresença das cidades na nossa forma de ser, sentir e pensar, seja algo totalizante, a base do *ethos* cultural brasileiro é rural, bucólica e contemplativa. Ou seja, vivemos numa via entre dois mundos, numa justaposição que afeta as nossas instancias subjetivas, ao passo que retroalimenta a construção de novos sentidos e percepções.

A profusão de estímulos, imagens, valores e outras lógicas subliminares que são despejadas na mentalidade da sociedade urbana produzem uma dicotomia moral na forma de ver e julgar dos indivíduos. Em outrora, a fragmentação dos espaços, no qual a imensidão do vazio se sobrepunha aos incipientes núcleos sociais, a pedagogia da realidade pautava-se quase que exclusivamente entre o “sagrado” e o “profano”. Assim, as balizas simbólicas que ordenavam os espaços, saturavam de significados todas as práticas do cotidiano. Com seus mitos, ritos e símbolos, o povo brasileiro não somente abasteciam de sentido existencial as suas vidas, mas sobretudo, forjava os alicerces da sua identidade cultural.

A religião para Geertz é a forma mais específica na construção da cosmovisão de uma cultura. Todas as representações de uma cultura estão abarcadas pela religião. Dessa forma, numa caudalosa onda de significados presentes na religião, não há forma mais eficaz de apropriação do *ethos* de um povo do que observar sua religiosidade. Geertz liga o padrão social a uma combinação genética em que os símbolos seriam como os genes. Nessa constituição, o autor define o padrão social como elemento hereditário, transmissor dos códigos culturais estabelecidos às gerações vindouras. Sem esta baliza simbólica que ordena e direciona a compreensão da realidade, o homem viveria num estado de caos, numa realidade permeada por uma série de ameaças. “O homem pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o caos”. (GEERTZ, 1989, p.114).

A pós-modernidade não está assentada sobre si mesma, sua estruturação como modelo de práticas e valores se consolida em detrimento dos momentos anteriores. Gradativamente, nesse exercício enfático em descaracterizar o passado, desqualificar seus pressupostos e deslegitimar suas instituições, vivenciamos um momento histórico

²³⁶³ Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, bolsista da FAPEG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás).

“sem bases históricas”, uma lógica fragmentária inserida numa pseudo-sensação de “eterno presente”.

A profusão de significados despejados na realidade contemporânea é tão intensa e multifacética que, as coordenadas culturais que balizam as perspectivas dos indivíduos se diluem como também se materializam na mesma velocidade dos estímulos voláteis que permeiam o cotidiano. Nesse influxo desmesurado de novas percepções e demandas, as bases ontológicas da simbologia tradicional: família, igreja, transcendência, salvação, etc., tiveram suas significações sensivelmente ressignificadas.

A pós modernidade, também pode-se dizer, traz o “reencantamento” do mundo depois da moderna luta, longa e seríssima, se bem que no fim inconclusiva, para desencanta-lo ou, mais exatamente, a resistência ao desencantamento, quase nunca posta para dormir, foi continuamente o “espinho pós-moderno” na carne da modernidade. (BAUMAN, 1997, p. 42).

Nesse contexto exacerbado de pressupostos racionalizantes, a subjetividade do sujeito alimenta-se na lógica do mercado. Fora dessa perspectiva o terreno é árido e infértil. Tudo quanto se cria, pensa ou realiza, caso não se ajuste a nenhuma relação de *status*, poder ou lucratividade, não se encaixa na realidade. Se estas novas sensibilidades provocam nos indivíduos um desencaixe sistêmico em relação aos parâmetros simbólicos de outrora, conseqüentemente “janelas de oportunidades” se abrem no horizonte das representações pós-modernas.

Nessa perspectiva, a religião perdeu o seu poder regulamentador, não mais consegue impor seus preceitos como dogmas insofismáveis, como norma social e existencial. Assim, a religião para subsistir na realidade secularizante, despe-se integralmente de suas premissas coercitivas, ajustando-se por completo as novas demandas sociais, as novas exigências do mercado. “As instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo”. (BERGER, 2004, p.149).

A lógica desse mercado religioso não mais fundamentado nas tradições estimula o aparecimento de uma pluralidade significativa de novos movimentos e instituições religiosas, cada qual mais adaptada ao novo *ethos* e contexto. Berger faz uma análise de que o pluralismo religioso enfraquece as novas instituições, tendo em vista, que cada qual criando estratégias de cooptação mais sofisticadas inflaciona o mercado da fé. “Na verdade, os diferentes grupos religiosos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes”. (BERGER, 2004, p. 163).

Enquanto a realidade era totalmente revestida pelo invólucro religioso, a vida não tinha um fim, ela não se esgotava com a finitude temporal do corpo. Com o advento da modernidade, tudo quanto remetesse o pensamento humano ao plano metafísico, foi considerado inacessível, enganoso, instável. Contudo, de posse de suas certezas totalizantes o homem moderno ao afugentar a religião do seu campo de verossimilhança, conseguiu essencialmente potencializar as suas ansiedades e incertezas.

Nada é tão incerto ao homem moderno do que a própria modernidade. Em recente momento da história humana a vida era tão inacessível, inóspita e desesperançada, que qualquer apego a ela não se sustentava racionalmente. Encontrar respostas no plano metafísico não representava um alheamento ou fuga da realidade, mas sobretudo, condições mínimas de suportá-la. E na pós-modernidade, na qual a vida

parece cada vez mais atrativa e prazerosa, os pressupostos metafísicos estão cada vez menos convincentes, em que bases simbólicas se sustentam os pressupostos religiosos? “A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra”. (WEBER, 1991, p.279).

Nesse novo panorama histórico-social, novas abstrações, entidades e mistérios incidem sobre o mundo. A ciência a passos largos nos ensina como viver mais e melhor, mas não eternamente. O mercado oferece o paraíso na terra, mas não para todos. A razão explica tudo, mas não evita as crises. Assim, na mesma intensidade com que se apregoam as “bênçãos” dos novos tempos, uma legião de “demônios” obstaculiza o seu progresso.

As possibilidades hoje são tão alvissareiras, quanto complexas. Essa premissa leva-nos a crer que tudo é possível, desde que nos preparemos para adentrar nessa nova realidade. Os menos favorecidos economicamente e culturalmente rogam a Deus, recorrem à magia e aos espíritos pela libertação da complexidade, do desconhecido, do incognoscível. Os mais afortunados e esclarecidos recorrem a Deus, a magia e aos espíritos pela libertação do medo, da auto-afirmação, do empreendedorismo, do empoderamento. Ou seja, os meios são os mesmos, a complexidade atinge a ambos, o que difere são as perspectivas das demandas. Enquanto as classes mais pobres buscam no campo religioso condições de inserção no mercado, a classe média recorre à religião em busca de condições de gerir e administrar sua permanência na posição em que se encontra.

Embora a diferença seja mais profunda do que o conforto, é, fundamentalmente, uma diferença definida pela desigualdade de poder. Em comparação com a classe operária, os trabalhadores da classe média estão em posição de comando ou, pelo menos, de autoridade. A tarefa deles é criar conceitos, em sentido mais amplo, a respeito daquilo que os outros terão de executar. (EHRENREICH, 1989, p.149).

Em outrora, quando a religião representava o manancial mais caudaloso e verossímil na decodificação e interpretação da realidade, o prisma maior das incertezas e angústias humanas sucumbiam ante ao aparato protetor oferecido pela religião. Na medida em que as diferenças sociais, culturais, econômicas, etc., se tornam valores imperativos na consolidação das sociedades modernas, novas teologias surgiram na tentativa de responder, atender ou justificar os novos anseios e demandas. Nessa seara das hermenêuticas religiosas, na qual o conceito de verdade passa pelo crivo do fiel, as empresas religiosas rapidamente passaram a ressignificar seus discursos e serviços. Nesse contexto, serviços religiosos especializados e ajustados a cada segmento social adquirem *status* e credibilidade no mercado religioso brasileiro.

A prosperidade que em outrora rivalizava frontalmente com os desígnios sagrados passa a caminhar de mãos dadas. Numa conjuntura social assentada sobre premissa de progresso e futuro, a tangibilidade dos serviços ofertados pelos pentecostais não tardou a conquistar novos consumidores. A retórica punitiva e condenatória presente nas orações religiosas é remodelada em razão da lógica concorrencial. Aqueles que oferecem “produtos” mais adequados às novas aspirações com um menor teor de culpa e pecado desponta entre os mais procurados.

Nesse empreendimento religioso pós-moderno a Comunidade Cristã Fonte da Vida, desponta com uma linha de serviços personalizados ao gosto da classe média brasileira. O *modus operandis* da igreja Comunidade Cristã Fonte da Vida, apresenta algumas distinções características das denominações neopentecostais brasileiras. Todavia, algumas denominações como Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo, assemelham-se os aspectos da espetacularização e do intenso avivamento em suas pregações.

Comumente, o que nos deparamos na maioria das igrejas neopentecostais são conteúdos litúrgicos alicerçados sobre uma dimensão dicotômica e ambivalente entre o bem contra o mal. Na Fonte da Vida, o louvor exacerbado ocupa a centralidade do culto, em detrimento dos exorcismos, rituais de cura e ataques as entidades espirituais das religiões afro-brasileiras. Observemos as considerações de Danièle Hervieu-Léger sobre as flexibilidade da simbologia religiosa na modernidade.

Redescobre-se que tais crenças pertencem a práticas, linguagens, gestos, automatismos espontâneos que constituem o “crer” contemporâneo. Permanece-se, então, na singularidade das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso e, ao mesmo tempo, na lógica dos empréstimos e reutilizações de que as grandes tradições religiosas historicamente são objeto. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.22).

Esta denominação se ajusta a um padrão comportamental mais racionalizante se comparada com outras igrejas neopentecostais. No desenvolvimento dos seus trabalhos espirituais, não se resume em tentar reduzir à complexidade da realidade dos seus fiéis atribuindo todas às contingências da vida a ingerência das forças do mal. Um diferencial significativo presente nas pregações da Fonte da Vida é à força do seu discurso profético. Ou seja, uma repetição incisiva de mensagens otimistas, de força, capacidade, poder, persistência, coragem e esperança.

Esse perfil de pregação caminha na mesma linha de centenas de livros de auto-ajuda disponíveis no mercado. Porém, esse avivamento vai além dos cultos diários ou semanais, funciona como uma consultoria técnica e espiritual, sempre auxiliando o seu séquito de fiéis nas questões práticas do cotidiano. Por meio de divisões especializadas a igreja disponibiliza aos seus fiéis várias áreas de assistência, desde aconselhamento matrimonial, financeiro, encontro de jovens, até assessoria empresarial para aqueles que vislumbram a graça de Deus na abertura de seus próprios negócios.

A igreja Fonte da Vida não atua pautada exclusivamente com uma programação de correntes, sessões e campanhas semanais, desenvolve um trabalho sistemático de fidelização do seu membro a igreja. Esse modelo catequético busca estabelecer uma relação de pertencimento do fiel com a instituição, transcendendo o vínculo do batismo. Todo um trabalho de assessoramento busca auxiliar seu membro na resolução de seus problemas. Essa medida tem alcançado a classe média das grandes cidades brasileiras. Primeiro, pela própria distinção da sua liturgia, que por meio de uma ritualística mais objetiva, retoma o teor das bênçãos de Deus pela via da disciplina, do pensamento positivo, da motivação técnica e profissional. Fatores esses que atraem as categorias sociais mais esclarecidas, que não se coadunam com a ritualística mágica e prosaica da grande maioria das igrejas neopentecostais.

O mercado religioso brasileiro está bastante inflacionado. A cada dia uma legião de novos empreendimentos religiosos é lançada nesse mercado. Esse acirramento concorrencial tem levado essas instituições a um processo exacerbado de simplificação

teológica de seus arcabouços doutrinários. Nesse sentido, as instituições que conseguem oferecer um serviço mais adaptado às novas demandas modernas, com baixo custo sacrificial e menor teor de culpa, estão despontando na liderança desse mercado.

A igreja Fonte da Vida tem disponibilizado um serviço bastante adaptado às necessidades das classes sociais médias urbanas. Todavia, é preciso ressaltar que necessidades são essas tão específicas da classe média. Se compararmos as demandas das classes sociais mais baixas com a classe média, invariavelmente encontraremos as mesmas buscas e anseios. No campo material, seria por conquistas materiais e estabilidade econômica, e no campo simbólico, legitimidade, reconhecimento e redução de culpa. Contudo, o discurso, o *status* e o *ethos* são distintos.

A classe média brasileira nunca esteve numa evidência negativa tão intensa quanto nos últimos anos. Seus privilégios foram gradativamente sendo dilapidados pelos interesses de justificação e permanência no poder dos governos pseudo-socialistas. A classe média é considerada uma barreira de contenção, um filtro de controle entre a base e o cume da pirâmide social. Não existe política sem uma causa, não existe uma causa sem um problema, não existe um problema sem um responsável. Esta é uma equação perfeita para imputar a classe média o caráter expiatório por boa parte das mazelas sociais que afligem a população brasileira.

Analisando esta questão com mais parcimônia verificamos o óbvio, ou seja, o poder não subsiste sem o suporte dos mais ricos, nem tampouco, da gratidão dos mais numerosos. Assim, a classe média padece de uma tensão extremamente contundente. Enquanto os mais pobres estão nas pautas assistenciais dos governos, bem como, no alvo das respostas mirabolantes das igrejas da prosperidade. A classe média vive um processo exacerbado de anomia social. Por razões estruturais as suas possibilidades de ascensão estão cada vez mais reduzidas, enquanto, suas condições de permanência onde se encontram estão cada vez mais inacessíveis. Resumindo, poderíamos dizer que, enquanto os mais pobres lutam para subir, a classe média lança mão de todos os recursos possíveis para não descer.

A prosperidade na perspectiva neopentecostal não resulta de uma operação de acumulação pura e simplesmente de capital. Há todo um trabalho discursivo e ritualístico de sacralização das benesses econômicas. Numa realidade na qual os alicerces simbólicos de sustentação das certezas convencionais encontram-se bastante fragilizados, a prosperidade pode não suprir os anseios mais íntimos dos homens, contudo, representa um potente bálsamo na modernidade.

Orientados por uma baliza doutrinária e litúrgica completamente adaptada ao perfil da classe média brasileira, a igreja Fonte da Vida organiza a sua teologia em quatro pilares estruturais: trabalho, dízimo, oferta e obediência. Diferentemente da grande maioria das confissões religiosas neopentecostais, em que todos os infortúnios são obras do “diabo”, sendo a sua expulsão o mote da igreja, ou simplesmente quando Deus é apresentado como o grande provedor, a Fonte da Vida prioriza o trabalho. Ou seja, busca na assertiva categórica da ação prática, a condição *sine qua nom* da exequibilidade da prosperidade. Observemos um excerto do livro do apóstolo César Augusto:

Trabalhando muito e colocando em prática o dízimo e as ofertas, participando das reuniões do NAE (Núcleo de Ação Empresarial) sempre debaixo da cobertura espiritual e orientação do Apóstolo César Augusto, começamos a prosperar, a prosperar de uma forma sobrenatural, deixando de ser um empresário falido, para sermos os

maiores empreendedores do nosso ramo, com vários empreendimentos de sucesso. (AUGUSTO, 2008, p.43.)

A tônica do rito da igreja Fonte da Vida como já foi dito, é permeado pelo louvor intenso. Entremeio a uma e outra pregação, mas, sempre com o louvor ao fundo do discurso, carregado de profetizações, os pastores, ou o próprio apóstolo reafirma os desígnios dos seus membros no caminho da luta, da conquista, da recuperação, da vitória e da prosperidade. Assim, num processo de retroalimentação, os fiéis e a igreja promovem uma relação de interdependência. Tanto a igreja recebe os seus honorários pelos serviços prestados, quanto os fiéis são inseridos numa comunidade de iguais, com direito a consultoria, oficinas motivacionais, espetáculos semanais e também as bênção de Deus.

Esse modelo de serviço religioso atende na justa medida os anseios e buscas da classe média brasileira. Ao contrário das igrejas pentecostais tradicionais, que reveste o seu arcabouço teológico no sentido de reduzir a complexidade do mundo pela via dicotômica da “guerra santa”, servindo-se sobejamente de uma ritualística mágica, mística e alheia a compreensão do indivíduo. A Igreja Fonte da Vida insere o indivíduo num processo de compreensão da realidade. Os filhos da classe média foram e continuam sendo educados para ocuparem determinados espaços privilegiados da sociedade em razão da sua formação acadêmica, técnica e cultural. Na medida em que depositaram as suas convicções nesse modelo social e não alcançaram os resultados prometidos, aquela certeza “ontológica” que não somente balizava os seus horizontes sociais, mas significava determinada percepção de mundo, esvazia-se ante a inexorável realidade.

Tradicionalmente, no Brasil, a educação tem sido chave na criação de chances de acesso à classe média. Até as primeiras décadas do século XX, o ensino de segundo grau já era suficiente para engendrar tais oportunidades. Mas a educação vem sendo erodida como marca de classe. A vantagem relativa de que gozava a classe média alta vem perdendo espaço em virtude da crescente demanda por educação, estimulada por retornos mais altos de renda. Se, no passado, um diploma de nível médio era garantia de um bom emprego, hoje exige-se o curso superior. Com efeito, a ascensão da nova classe média está associada à queda da disparidade educacional e de renda, o que, paradoxalmente, tornou a educação um indicador menos preciso de posição social. (SOUZA e LAMOUNIER, 2010, p. 14).

As estratégias de cooptação e fidelização de novos fiéis da Igreja Fonte da Vida convergem sistematicamente numa linha mercadológica. Essa característica possibilita aos arautos da igreja uma pregação religiosa pragmática e funcional. Com princípios doutrinários fundamentados na excelência, dedicação, aprimoramento e disciplina, a igreja não somente prepara o espírito do fiel para vida religiosa, como também, o qualifica moralmente para os desígnios do mercado. Ao contrário do discurso recorrente das igrejas neopentecostais, em que Deus é apresentado como provedor das demandas humanas, o qual bastaria ser desafiado a cumprir suas promessas a partir da contrapartida do fiel, na Fonte da Vida o fiel é preparado para o serviço.

Envolto numa mística sagrada o ato de servir se ajusta perfeitamente aos valores do mercado. Na concepção apregoada aos fiéis na Igreja Fonte da Vida, sobretudo aos jovens, não é qualquer pessoa que esteja apta a servir, não sem antes passar por um

processo de qualificação. Ou seja, não é possível servir a Deus sem servir ao próximo, e não é permitido servir ao próximo de forma irresponsável ou desqualificada. Nesse processo de doutrinação religiosa ocorre uma retroalimentação dos preceitos sagrados com as premissas do mercado. Quanto mais apto, dedicado e obediente for um fiel ou um trabalhador, maiores serão as chances de empregabilidade, remuneração e ascensão social do indivíduo. Um investimento rápido, de custo mínimo, e com retorno garantido. “O potencial que Deus colocou dentro de nós é infinito, mas só vem à tona, só se torna real quando decidimos viver com excelência, servir com excelência”. (AUGUSTO, 2007, p.11).

A teologia da prosperidade perpassa invariavelmente como em qualquer denominação neopentecostal todos os momentos dos cultos. Entretanto, a forma como essa prosperidade contemplaria os fieis não se assemelha comumente as demais igrejas neopentecostais. Na Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, a prosperidade esta diretamente relacionada com o dízimo e ofertas. Não há um trabalho de preparação do indivíduo para o enfrentamento das suas fragilidades, de aconselhamento, de integração a uma comunidade. A dinâmica da igreja se resume em campanhas temáticas semanais, nas quais as possibilidades de ser agraciado com alguma benção estão estreitamente vinculadas à disposição em ofertar do fiel.

Na Fonte da Vida a unção²³⁶⁴ representa um manancial inesgotável de poder. Esse poder é distribuído em todos os ritos da igreja em nome do apóstolo César Augusto. Esse é um diferencial significativo entre as denominações neopentecostais. Geralmente o poder concentra-se no pastor, bispo, etc., que, por meio da sua mediação ou intervenção com o sagrado o poder se manifesta. No caso da Fonte da Vida o poder emanado do apóstolo se estende a todos os fieis da igreja, criando um invólucro de proteção e empoderamento coletivo. Com uma liturgia pautada quase que exclusivamente em cânticos de louvor, com letras que suscitam força e determinação o fiel é submetido a uma verdadeira catarse espiritual. Nesse ambiente de excitação coletiva, a unção transborda, suscitando na platéia uma sensação de poder, vigor, capacidade, força, coragem, segurança e satisfação.

A satisfação dos consumidores de serviços tem sido objeto de estudo de inúmeros pesquisadores e profissionais de marketing, o que indica a importância do assunto para a academia e organizações do setor. As pesquisas revelam que o cliente quando está altamente satisfeito tende: a ser mais leal à organização, a comprar com mais frequência ou intensidade os serviços da organização, a falar mais positivamente sobre a marca ou serviços da organização, a dar menos atenção às marcas ou propagandas de concorrentes, a ser menos sensível às ofertas de outras

²³⁶⁴ UNÇÃO – é a capacidade sobrenatural dada por Deus para que possamos desempenhar algo (AT 1:8 – 2:1-4) UNÇÃO – símbolo da presença do Espírito Santo, que nos guarda, nos instrui em todos os caminhos que devemos andar, para aperfeiçoamento de nosso próprio ministério (JO 1:32, 33-1 JO 2:27). UNÇÃO – traz o conhecimento, sabedoria, capacitação sobrenatural para a obra de Deus (anunciar o Evangelho com alegria, poder, autoridade, manifestação de cura, etc) (AT 4:29-31). UNÇÃO – faz separação, marca espiritual que traz conseqüências no mundo físico (LC 24:49 – EF 1:13 – 4:30) . UNÇÃO – poder do Espírito Santo capaz de destruir todo tipo de amarra espiritual, trazendo liberdade e poder a quem recebe (IS 10:27). UNÇÃO – é o revestimento do poder do Espírito de Deus. UNÇÃO – é a ação do Espírito Santo.

organizações, a ser mais rentável para a organização e a auxiliar mais na execução dos serviços da organização. (SARQUIS, 2009, p. 12).

O planejamento litúrgico dos cultos da Fonte da Vida é elaborado minuciosamente para despertar emoção e auto-estima no fiel. A começar pelo *hall* de entrada no templo, quando pessoas jovens e bem vestidas recepcionam a clientela com uma gentileza cativante, fazendo o visitante sentir-se completamente à vontade e acolhido naquele ambiente. Várias telas de projeção de imagens espalhadas pelo templo reproduzem as letras das canções exaustivamente cantadas pela banda da igreja, contribuindo para a participação de todos nos louvores.

Nessa miscelânea de fatores visuais e sonoros, associados à *performance* dos “puxadores” do rito, a cadência do culto não perde o ritmo nem a intensidade. É muito comum ao final dos cultos ouvirem de algumas pessoas que estão embevecidas, extasiadas, que sentiram o poder da unção manifestada, que foram tomadas pelo poder do Espírito Santo. A pauta do rito converge sempre no sentido de colocar o fiel no seu devido lugar: sucesso, saúde, estabilidade econômica, segurança e felicidade. Ingredientes esses que são alvos da grande maioria da população. Não obstante, essa ser uma estratégia comum nas igrejas neopentecostais, a figura do demônio não ocupa a centralidade do rito. O embate não se concentra no antagonismo entre o bem contra o mal, é focado no indivíduo, que a partir daquele momento está sarado, regenerado, fortalecido, e, sobretudo, empoderado pela unção divina mediada pelo apóstolo.

O estado psicológico de quem percebe é fator preponderante da percepção. Seus motivos, suas emoções e expectativas fazem com que perceba preferencialmente certos estímulos do meio. Assim, os aspectos da situação que foram percebidos por um podem passar completamente despercebidos pelo outro. (...) Os estímulos que despertam ansiedade, desagrado ou frustração têm, até certo grau de intensidade, menor probabilidade de serem percebidos. Temos tendência, portanto, a perceber o mundo mais como cremos ou queremos que ele seja do que como nos informam os diferentes estímulos que chegam a nossos órgãos dos sentidos. (KARSAKLIAN, 2009, p. 54).

Comparemos o alcance da religião em outrora em fornecer sentido à vida humana com a amplitude racional decodificadora da realidade. Possivelmente, a racionalidade é mais ampla, abarca mais espaços, envolve mais complexidade. Porém, nos perguntemos, qual nos possibilita mais certeza, convicção, acolhimento, segurança? A resposta não é das mais difíceis. Na medida em que o homem depositou suas projeções existenciais em libertar-se do jugo alienante da religião, em tomar posse da vida sem nenhuma mediação abstrata com um suposto plano metafísico, adentrou ingenuamente no campo incerto e inseguro da liberdade. “De um modo geral, “definir a religião” importa em substituir um inefável por outro – ou na substituição do incompreensível pelo desconhecido”. (BAUMAN, 1998, p. 206).

Enquanto a condição humana pautava as suas mais seguras convicções na insuficiência humana como mote de maior valor existencial, a religião abarcava na sua totalidade o anteparo exato para cada ocasião. Nessa relação ambivalente de fraqueza e poder, do homem pusilânime, mas de posse de uma arma poderosa, havia um equilíbrio

existencial, uma segurança ontológica, na qual, tudo era saturado de significados, tudo fazia parte do rol de compreensão do dia-a-dia, todo era rotinizado à luz do sagrado.

Enquanto a realidade era totalmente revestida pelo invólucro religioso, a vida não tinha um fim, ela não se esgotava com a finitude temporal do nosso corpo. Com o advento da modernidade, tudo quanto remetesse o pensamento humano ao plano metafísico, foi considerado inacessível, enganoso, instável. Contudo, de posse de suas certezas totalizantes o homem moderno ao afugentar a religião do seu campo de verossimilhança, conseguiu essencialmente potencializar as suas ansiedades e incertezas. É exatamente pautado na restituição do legado espiritual presente no *ethos* cultural do povo brasileiro, que a Igreja Fonte da Vida cresce. Determinada a reconstruir a comunidade cristã vilipendiada nas últimas décadas pelos tempos modernos, oferece um cardápio religioso que atende muito bem aos anseios da classe média brasileira: segurança, poder e autonomia. Projeções alvissareiras a essas estratégias de empoderamento religioso são vislumbradas pela crescente demanda por esses serviços.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AUGUSTO, César. *Prosperidade: uma promessa de Deus*. Goiânia: Papillon, 2008.

_____. *Dons e vocações: método de discipulado apostólico*. Goiânia: Bom Tempo, 2007.

_____. *Curso de Obreiros: método de discipulado apostólico*. Goiânia: Papillon, 2004.

BAUMAN, Zigmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004.

EHRENREICH, Bárbara. *O Medo da Queda: ascensão e crise da classe média*. São Paulo: Scritta, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KARSAKLIAN, Eliane. *Comportamento do consumidor*. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

SANTELLA, Lucia. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.

SARQUIS, Aléssio Bessa. *Estratégias de marketing para serviços*. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

SOUSA, Amaury de e LAMOUNIER, Bolívar. *A Classe Média Brasileira*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2010.

GT 14: MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE

Coord.: CECI BAPTISTA MARIANI E MARIA JOSÉ DO AMARAL

A paz mundial no chamado de São Francisco de Assis:

“Temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou”.

Soraya Cristina Dias Ferreira²³⁶⁵

1 - Um homem inserido no seu tempo medieval.

Em Assis, pequena cidade medieval situada no Vale da Úmbria, na Itália, nasce no ano de 1181 ou 1182, entre a virada do século XII para o século XIII, Francisco Giovanni Bernardone. Filho de Pedro Bernardone um rico comerciante de tecidos e Joana Bourlemont (Dona Pica) mulher que compreendia os desígnios da fé. Criado no luxo e em época de grande transição econômica, social e religiosa, o jovem Francisco seguia um estilo de vida ativa, voltado para os valores externos e aparentes. Galanteador e festeiro desfrutou das noites de serestas e alimentou em si desejos militantes de dominação, reforçados também pelo seu pai que sempre projetou para seu filho único o reconhecimento de cavaleiro e, portanto, o título de nobreza. Estes ideais de poder acabaram levando Francisco Bernardone a combater na guerra contra Perúsia e podemos inferir que esta violenta vivência, o tempo em que ficou como prisioneiro de guerra e seu segundo dispôs-se à guerra em Apúlia, futuramente também o ajudou a deslumbrar em seu íntimo a verdadeira maneira de lutar pela paz e pelo bem.

2 - O rompimento com a estreiteza do seu tempo.

As estruturas sócio-eclésiásticas do século XIII passaram por fortes transições. O sistema feudal deparou-se com a imposição de novas estruturas organizacionais, onde artesãos e comerciantes consolidavam a classe burguesa, reivindicando autonomia política e econômica. Disputas de poder entre o Papado e o Império eram frequentes, guerras conduzidas pela Igreja na busca pelo poder e acúmulos de riqueza enfatizavam atitudes estranhas ao Evangelho e geravam em parte da população cristã séria insatisfação, o que acabou acarretando o surgimento de novas estruturas mendicantes, que tinham como finalidade viver o Evangelho radicalmente. Em

²³⁶⁵ Graduada em Psicologia pela Universidade FUMEC, Especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela PUC/MG, Analista Junguiana em formação pela AJB/MG filiado ao IAAP/Zurich, Mestranda em Ciências da Religião pela PUC/MG. sorayacdferreira@gmail.com

contrapartida aos paradoxos da época e ao seu próprio paradoxo, a Igreja reage através da Reforma Gregoriana e o esforço de *aggiornamento*, mas segundo o historiador Jacques Le Goff (2001) ela:

Revela-se inábil, se não incapaz de repelir ou moderar os desafios da história: a agressão do dinheiro, as novas formas de violência, a aspiração contraditória dos cristãos a um gozo maior dos bens deste mundo, por um lado, e, por outro, a resistência às tendências agora mais agudas para a riqueza, o poder, a concupiscência.²³⁶⁶

Como toda tendência gera uma nova mentalidade na sua época e conseqüentemente novos rearranjos, a sociedade medieval ao enfatizar o lucro, as posses territoriais, o poderio e ao expandir suas instituições educacionais com a criação de universidades, acabou disseminando sérias desigualdades, excluindo assim, boa parte da população, dentre ela os pobres e os doentes leprosários. Acabou também, distanciando muitos da subordinação à Igreja. Analisando este contexto histórico com outra roupagem esta mesma mentalidade de poder e exclusão, não atingia somente a classe burguesa, mas também boa parte da instituição eclesial da época, que lutava para manter seu poderio em meio a tantas mudanças. E se percorrermos cronologicamente o tempo, observando esta força operante no dinamismo psíquico, pouca coisa veremos de mudança, talvez porque este desejo de querer possuir, apoderar-se, ser reconhecido pelo que se tem, pode ser também, considerado um instinto, uma energia psíquica a ser mais que reconhecida, digerida e controlada, ou seja, resignificada para que não ocorra uma inflação do ego e/ou uma inflação a nível planetário como evidenciando várias vezes ao longo da história da humanidade.

Porém, é também ao longo desta mesma história que podemos constatar personagens socialmente não condicionáveis, que acabaram ultrapassando seu próprio tempo e se universalizando, alguns porque foram exemplo de luta social, outros porque foram exemplos de virtude. Francisco Geovanni Bernardone foi um destes personagens que numa época conturbada, de virtudes ofuscadas, de guerras e de trevas foi capaz de romper com a estreiteza de seu tempo para se tornar uma nova criatura, um homem não mitológico, mas experiencial e virtuoso; não eclesial, mas leigo; que ao resignificar o homem velho na práxis do Evangelho, fez emergir um sinal de esperança atemporal e ecumênica para humanidade.

²³⁶⁶ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 6. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001. p.34.

3 - A identificação com a irmã pobreza



Figura 1: FRATER FRANCISCUS.²³⁶⁷

Francisco Giovanni Bernardone diante das mudanças interpostas por seu mundo consciente e inconsciente, atento a tudo e principalmente às transformações internas do seu processo de individuação.²³⁶⁸ Reconhece que nu chegou ao mundo das coisas, dele recebeu privilégios materiais - vestiu-se de bons tecidos, desfrutou dos mais diversos tipos de prazer - mas nu deve entrar novamente neste mesmo mundo que agora internamente e externamente lhe apresenta outras possibilidades. Dentre elas, enamora-se com a Dama Pobreza, abandona os tecidos finos para vestir-se com tecido rudimentar, enfrenta com fraternidade os leprosos e entra nessa outra dimensão de uma mesma morada, tentando cumprir à vontade do pai, como uma alma infantil diante do desconhecido, mas pronta para se educar e se preencher desta presença transcendente que inebria, que causa temor e tremor como evidencia Kierkegaard (1979)²³⁶⁹, mas que proporciona gradativamente o desenvolvimento da personalidade, pois:

Assim como a criança precisa desenvolver-se para poder ser educada, da mesma forma a personalidade deve primeiramente desabrochar, antes de ser submetida à educação. E aqui já começa o perigo. Precisamos lidar com algo de imprevisível,

²³⁶⁷ FRANCISCUS, Frater. Convento “Sacro Speco”, em Subiaco, Itália. 1228. 1 fot., color. 19cm X 16cm.

²³⁶⁸ Termo usado por Carl Gustav Jung criador da Psicologia Analítica Junguiana, para designar um processo de diferenciação que conduz o ser humano no desenvolvimento de sua personalidade, no desvelamento que o ajuda a tornar-se àquilo que se é.

²³⁶⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

pois não sabemos como e em que sentido se desenvolverá a personalidade em formação.²³⁷⁰

É neste desenvolvimento, onde o ego consciente é abalado pela reeducação que seu mundo inconsciente lhe manifesta, que Francisco interroga-se, silencia seu ser e busca decifrar seus sonhos, na tentativa de compreender com estas atitudes os sinais e a vontade de Deus na sua vida. Este desabrochar de sua personalidade faz com que ele procure viver não mais os moldes da sociedade vigente, os ideais de seu pai para com ele, as honrarias e a conquista pelo título de nobreza, mas o impulsionava a buscar uma educação espiritual, a partir da identificação com a personalidade de Cristo que se fez pobre. Como evidenciado por Leonardo Boff (1999) “após a conversão, o pobre e o Cristo pobre constituem para ele uma única paixão”.²³⁷¹

Nesse novo caminho de identificação, passa de rico e respeitado a ser considerado pela mesma sociedade de Assis, o louco que causa perplexidades, indagações na tentativa de compreender aquele que tendo posses passa a desejar ser o irmão menor - o mais pobre dos pobres - que abandona o conforto para viver em lugares ermos com os rejeitados e repugnados leprosos, que de livre vontade escolhe viver radicalmente o Evangelho como leigo, pobre e humilde. Totalmente inebriado por um amor fraterno, que almeja um convívio cuidadoso capaz de gerar a paz e o bem em todos os lugares, pois crê que:

São, porém, vivificados pelo espírito das Sagradas Escrituras aqueles que tratam de penetrar mais a fundo em cada letra que conhecem, nem atribuem o seu saber ao próprio eu, mas pela palavra e pelo exemplo o restituem a Deus, seu supremo Senhor, ao qual todo bem pertence.²³⁷²

Nessa abertura ao transcendente, tomando Cristo como modelo para o seu processo de individuação, Francisco de Assis vai descobrindo o que é singular e plural em sua personalidade e objetivamente e afetivamente percebe o que precisa ser confrontado em si mesmo para que possa ir de encontro a sua totalidade psíquica, com consciência de que os resquícios do velho homem, ainda assim, permanecerá. É através desta capacidade de autocrítica para readaptar seu si mesmo, modelando seu ego - não no sentido de anulá-lo, mas de proporcionar ao mesmo uma nova energia - que faz com que ele progrida no seu objetivo maior, entregar-se ao mistério para assemelhar-se a Cristo. Porém, “o enraizamento do eu no mundo da consciência e o

²³⁷⁰ JUNG, C. G. *O desenvolvimento da personalidade*. 7. ed. Petrópolis, Vozes, 1986. v. XVII, p.178.

²³⁷¹ BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis ternura e vigor*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p.38.

²³⁷² São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 64.

fortalecimento da consciência por adaptação”²³⁷³ Ihe exigia renúncias e novas escolhas e através destas é que ele pode perceber que não eram mais os valores da vida social que lhe apontavam o caminho, mas o próprio Senhor que lhe dizia através do Evangelho:

“Quem não renuncia a todos os seus bens não pode ser meu discípulo” (Lc 14,33), e: “Quem quiser salvar sua alma, perdê-la-á” (Mt 16,25). Abandona tudo quanto possui e perde sua vida aquele que a si mesmo abandona inteiramente à obediência nas mãos do seu prelado.²³⁷⁴

Este abandonar-se por completo, tornar-se mendigo, viver da Divina Providência, sendo irmão fraterno da Dama Pobreza - estilo de vida tão único que viveu Francisco de Assis - talvez seja até hoje o que causa tamanha admiração e perplexidade nos corações humanos, tão acostumado a domesticar seus desejos nos valores do sistema capitalista e nos constructos que a razão elabora quando encontra-se diante do mistério e não poucas vezes acaba o definindo como uma des-razão e/ou um desequilíbrio da personalidade, intitulado pela psiquiatria clássica como loucura. Porém, podemos inferir que:

A vida espiritual e moral, em muitos casos, é neurose obsessiva ou sexualidade camuflada como foi denunciado, com justa razão pelos fundadores da psicologia das profundezas, no início do século. Mas atrás e mesmo frequentemente em muitas falsas formas religiosas exprime-se, também, uma ordem religiosa autêntica, tal como aparece em toda análise profunda, cuidadosamente acompanhada. 2375

Por isso, entrar nesta ascese espiritual sem tais pré-concepções pode ser o que nos levará a uma amplificação deste experienciar que através desta mística tão particular, invoca algo muito maior, que é o desejo de ser um autêntico cristão diante da sua crença, de “amar um amor não amado”, não compreendido como nós apontou o Poverello de Assis.

4 - A Regra de Vida

²³⁷³ JUNG, C. G. *Aion estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. 6. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. v. IX/2, p. 22.

²³⁷⁴ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 61.

²³⁷⁵ BONVENTURE, Leon. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma Psicologia Cristã*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1996. p. 196.

Para viver desta forma sem ser considerado herege e vendo que a cada dia novos seguidores iam chegando. O Poverello ora e tem uma amplificação da consciência a um nível tão profundo que esta interiorização lhe proporciona ver com clareza o futuro. Conta que viu:

Uma enorme multidão de homens vindo a nós e querendo viver conosco este gênero de vida e esta Regra de santa religião. Parece-me ter ainda em meus ouvidos o seu rumor, indo e vindo conforme a disposição da obediência. Vi-os caminhando em multidões pelas estradas, quase de todas as nações, vindo para cá. Vêm franceses, apresentam-se espanhóis, correm alemães e ingleses e se adianta uma multidão enorme de outras línguas diversas.²³⁷⁶

Crendo em sua íntima experiência, pensa em uma forma de acolher todos que viriam não só para viver um estilo de vida cristã, mas para fazer propagá-la, concretizando a práxis do Evangelho, amando Santa Mãe Pobreza e Francisco escreve a Regra de Vida que deveria ser seguida com grande respeito e obediência por todos os seguidores. Depois, juntamente com alguns deles, parte para Roma na tentativa de buscar aprovação. Procura então o Papa Inocêncio III, que depois de refletir bem e ter um sonho, onde via a basílica de Latrão desabando e um pobrezinho sustentando-a, resolve abençoar a Ordem dos Frades Menores, e assim, com a benção da máxima autoridade eclesiástica, o Povorello sente-se confortado e vê mais uma vez sua visão ser confirmada. A partir de então, aos seus seguidores era destinado seguir a Regra Não Bulada da Ordem dos Frades Menores.

Nesta primeira regra, propunha aos seguidores que deveriam “observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade”;²³⁷⁷ quando perseguidos e açoitados, deveriam louvar a Deus por terem adquirido tamanha paciência; não deveriam possuir livros, mas apenas a Santa Liturgia, o Missal e o Livro das horas canônicas; deveriam se alimentar das esmolas recebidas e não comer alimentos temperados; não deveriam receber esmolas em dinheiro; deveriam vigiar a si mesmos no cumprimento da rígida disciplina, pois ao ordenar os hábitos, ordenavam o espírito. Porém, diante de qualquer persistente desobediência a Regra, o Povorello os repreendia com humildade. Ele “*olhava primeiro os defeitos espirituais, depois os materiais*”²³⁷⁸. Mantendo em suas ações os traços marcantes de sua personalidade, pois segundo os escritos de Tomás de Celano, que foi um de seus seguidores, ele:

²³⁷⁶ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. pp. 197-198.

²³⁷⁷ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. pp. 131-132.

²³⁷⁸ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p 215.

Era sereno por natureza e de trato amável, muito oportuno quando dava conselhos, sempre fiel a suas obrigações, prudente nos julgamentos, eficiente no trabalho e em tudo cheio de elegância. Sereno na inteligência, delicado, sóbrio, contemplativo, constante na oração e fervoroso em todas as coisas. Firme nas resoluções, equilibrado, perseverante e sempre o mesmo. Rápido para perdoar e demorado para se irar, tinha a inteligência pronta, uma memória luminosa, era sutil ao falar, sério em suas opções e sempre simples. Era rigoroso consigo mesmo, paciente com os outros, discreto com todos.²³⁷⁹

Por isso, emanava tamanho respeito pela liberdade de escolha daqueles que percebiam que não era este seu caminho, consagrar-se desta forma, seu amor a Deus e aos irmãos. Na relação com os que optaram por ficar, o Poverello foi percebendo que todo processo relacional e de desvelamento acaba trazendo vários impasses, onde era necessário se manter firme, em constante oração para lidar com as divergências e em meio a elas escutar a vontade de Deus e não dos adeptos que insistiam em introduzir a Regra aprovada, outro estilo, disseminando no grupo questionamentos para repensarem a mesma. Tais conflitos lhe deram a impressão do repetitivo, do retorno ao velho homem, mas também foram estes opostos que o ajudaram a estruturar seu si mesmo de acordo com os novos investimentos que sua energia psíquica foi galgando. Investimento este, que ele viveu cultivando em meio às dificuldades a oração; o silêncio; praticando jejuns; pregando o Evangelho; vivendo com os pobres; ajudando com certa prudência algumas mulheres, como ajudou Clara de Assis; amando os animais; contemplando a natureza; indo a Terra Santa apaziguar o conflito de guerra, agora não como guerreiro, mas como homem revestido do Evangelho que se põe em marcha pela propagação da paz e do bem.

Enfim, homem educado espiritualmente, totalmente inclinado no cumprimento da máxima identificação com Cristo, onde o medo, o sofrimento corporal e psíquico, as não compreensões do que se passava em seu interior e as não compreensões de alguns de seus seguidores, chegaram a não serem mais obstáculos para o cumprimento deste assemelhar-se em Cristo, pois sua mística, seu estar diante do mistério, o levaram a experienciar uma revelação do Divino não só em si, não só no humano, mas em tudo, na junção do mundo externo e interno, pois ao passear “pelo espaço de seu coração, onde preparava uma habitação digna de Deus”²³⁸⁰, foi percebendo que este era o lugar de abandono ao amor que ele buscava amar. Como evidenciado por Wilhelm (2001) “todas as transformações da consciência espiritual dependem

²³⁷⁹ São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 237.

²³⁸⁰ São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 210.

do coração”²³⁸¹. Foi este mergulho no profundo de si que o levou, mesmo em meio às dificuldades a continuar intuindo que aos escolhidos não era destinado viver no mundo sendo um homem de Deus, mas sim ser no mundo manifestação viva da presença de Deus.

5 - A vida em Cristo

A busca do Poverello de Assis foi ordenada na expectativa de viver em si à imagem do Cristo, contemplada através da sua paixão de cruz e vivificada através da Santa Eucaristia, onde encarnava em si o mistério da transubstanciação o que lhe conferia um renascimento espiritual em busca de sua totalidade, já que Jesus Cristo passa a ser a abundante fonte do seu vir-a-ser. Foi fazendo da sua experiência mística, uma comunhão (comum-união) com Cristo, que ele encontrava em si, mais que o seu próprio ser, o ser que para ele em tudo habitava. Leon Bonaventure enfatiza que:

O centro, enquanto *eidōs*, pode ser considerado como uma força predestinada na vida individual do homem e que existe, de início, em estado latente. Quando esta imagem se vivifica, ela orienta o místico para uma determinada direção. É, finalmente, a própria vida, o centro *eidōs* que força o místico a prosseguir até o fim o seu caminho, para atingir o centro-realidade.²³⁸²

E foi justamente esta intensa e contínua evolução interior que o levou a descentralizar-se para relacionar-se com o cosmo como um autêntico cuidador da criação de Deus, demonstrando assim que cuidar exige um grau de liberdade que só pode ser adquirida através de uma mobilização interna que emana do mais profundo, aonde o amor coabita e transborda. Em Francisco, esse amor fraterno foi se consolidando na medida em que ele experimentava em seu si mesmo o conhecimento de sua alma e no seu centro *eidōs* a Imago Christi (imagem de Cristo). Neste experimentar tão verdadeiro para seu ser, o Poverello louvava e orava suplicando que a entrega da sua vontade fosse se consolidando para que ele alcança-se a nobreza de espírito. Suplicava:

Eterno Deus onipotente, justo e misericordioso, concedei-nos a nós míseros praticar por vossa causa o que reconhecermos ser a vossa vontade e querer sempre o que vos agrada, a fim de que, interiormente purificados, iluminados e abrasados pelo fogo do Espírito Santo, possamos seguir as pegadas de vosso Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, e por vossa graça unicamente

²³⁸¹ JUNG, C. G.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro*. 11. ed. Petrópolis, Vozes, 2001. p. 99.

²³⁸² BONVENTURE, Leon. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma Psicologia Cristã*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1996. p. 195.

chegar até vós, ó Altíssimo, que em Trindade perfeita e Unidade simples viveis e reinais na glória como Deus onipotente por toda a eternidade.²³⁸³

Esta entrega a graça era a forma que ele encontrou para manter-se em perfeita sintonia com as forças impostas pela vontade humana, que muitas vezes o impediam de viver o mistério da cruz, pois tinha plena consciência de que era necessário vigiar a si mesmo, para não desviar-se de Deus. E para tanto, “servir, amar, adorar e honrar, de coração reto e mente pura, o Senhor nosso Deus”²³⁸⁴ era preciso, para que internaliza-se todo este mistério de amor, como cita a carta de João: “*Amados, amemo-nos um aos outros, pois o amor vem de Deus. E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor*” (1 João 4,7-8)²³⁸⁵. O que significa conhecer este amor foi à mística de Francisco de Assis, que ao entrar em contato com amor de Cristo pela humanidade, intuiu que a fonte do amor não é o ego exarcebado, não é a luta pelo poder, não é a busca pelo saber, não esta no que é perecível, não esta nas guerras, no sangue derramado, na angústia, na ansiedade, no querer somente para si. Enfim, na ausência ou disfunção do amor que normalmente é a essência de nossas perturbações psíquicas. Mas ao contrário, pois segundo Tomas de Celano a ressonância afetiva que o Poverello sentia em relação ao mistério do amor de Deus era outra, ele

[...] não podia ouvir falar em amor de Deus sem sentir uma mudança interior. De repente, quando ouvia falar em amor de Deus, sentia-se excitado, tocado, inflamado, como se o som da corda exterior fizesse vibrar sua corda interior. Dizia que era uma nobre prodigalidade retribuir o amor de Deus pelas esmolas e que eram pessoas muito tolas as que davam maior valor ao dinheiro. Ele mesmo observou sem nenhuma falha, até a morte, o propósito que tinha feito quando ainda estava no mundo, de jamais rejeitar um pobre que pedisse por amor de Deus. Uma vez um pobre lhe pediu por amor de Deus e ele não tinha nada. Pegou escondido uma tesoura e ia dar-lhe um pedaço de sua própria roupa. Não chegou a fazer isso porque foi surpreendido pelos frades, mas fez com que eles dessem outra coisa ao pobre. Disse: “Temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou”²³⁸⁶.

²³⁸³ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 98.

²³⁸⁴ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p.159.

²³⁸⁵ JOÃO. In BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo, Paulus, 2007.

²³⁸⁶ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p.426.

É esta relação experiencial que fez com que ele se posiciona-se nesta nova dimensão da morada cósmica de forma a buscar sentir e conhecer este chamado de amor, através das pegadas de Cristo que tanto amou a humanidade, que foi expressão máxima desta realidade que desvela que Deus é amor e, portanto, como não “amar muito o amor daquele que tanto nos amou?”

6 - Amando o amor no Cântico das criaturas

[...] quando o ser humano experiencia sua humanidade enquanto cosmopolita: habitante do Cosmos, parte integrante de um Todo que o transcende e com o qual está em relação, a experiência da unidade fundamental de todas as coisas não se dissocia da experiência do sagrado, pois o Cosmos é uma epifania, manifestação de um mistério em si irredutível. Por isso, as leis cósmicas são leis divinas, elas mesmas expressão do sagrado, e a sabedoria consiste em viver em consonância com estas leis e com a experiência do Todo²³⁸⁷

Diante do Jesus histórico e divino, Francisco de Assis busca viver o mistério da fé e é nessa ótica que descobre que o único caminho para salvação do homem e do cosmo está em seguir servindo verdadeiramente a Deus e assim, ele se põe a pregar o Evangelho não só para os seres racionais, mas também para toda criação. Gostava de contemplar o sol, a lua e as estrelas. Alegrou-se na presença das flores e dos animais. Reconhecia que o homem foi criado para relacionar-se afetivamente com as outras coisas e sendo estas criações de Deus, só podia relacionar-se com elas com bastante carinho, respeito e humildade. Amando as criaturas, amava o próprio criador.

Tinha um amor enorme até pelos vermes, por ter lido sobre o Salvador: Sou um verme e não um homem. Recolhia-os por isso no caminho e os colocava em lugar seguro, para não serem pisados pelos que passavam. [...] convidava com muita simplicidade os trigais e as vinhas, as pedras, os bosques e tudo que há de bonito nos campos, as nascentes e tudo que há de verde nos jardins, a terra e o fogo, o ar e o vento, para que tivessem muito amor e fossem generosamente prestativos. Afinal chamava todas as criaturas de irmãs e de maneira especial, por ninguém experimentada, descobria os segredos do coração das criaturas.²³⁸⁸

²³⁸⁷ UNGER, Nancy Manguiera. *O Encantamento do Humano: Ecologia e Espiritualidade*. São Paulo, Loyola, 1991. p. 54.

²³⁸⁸ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 236.

Foi abrindo espaço para um nível mais transcendente, ou seja, para uma experiência ao nível da consciência cósmica que tem relação direta com conteúdos do inconsciente pessoal e inconsciente coletivo,²³⁸⁹ que Francisco de Assis passou a viver uma práxis fraterna com tudo, pois constata-se que é desvencilhando-se dos seus próprios complexos que o ser se lança além de si, assimilando de forma mais profunda os conteúdos arquetípicos que “nunca estiveram na consciência e portanto, não foram adquiridos individualmente”²³⁹⁰ e que acabam ajudando o ser humano a atingir sua totalidade.

É no alcance desta totalidade que o Poverello pode experienciar uma relação íntima com os fenômenos da natureza e com os animais. Sendo extremamente sensível, transbordando a paz em Cristo, estes gostavam de sua companhia e o obedeciam. Amansou lobo, conversou com pássaros, peixes, falcões, abelhas, flores, etc. Acolhendo, pregando, louvando e reverenciando, compunha sua alma e irradiava o amor de Deus por todas as criaturas. Cego para as coisas materiais, cego para o mundo das coisas manifestas, em extrema pobreza, doente, estigmatizado, Francisco de Assis vai, no escuro de sua cegueira biológica, encontrando a luz interior e com esta luz extasiante e divina compõe com toda sensibilidade e inteireza espiritual “O Cântico do Irmão Sol ou das Criaturas”. Nele, exalta o criador de todas as coisas, o criador dessa origem cósmica.

Um cântico com tamanha dimensão só poderia sair do íntimo de alguém que viveu ao máximo sua integridade psíquica e encontrou no mundo espiritual toda completude para compor seu vir-a-ser. Buscando e sentindo com total abertura o desconhecido, deparou-se com um encantamento pela personalidade de Cristo e esta identificação o levou a se encantar pelas coisas criadas por Deus. É neste encontro gradativo do humano com o sagrado que a dimensão cósmica passa a ser vivenciada por Francisco como um estado de ser, experienciado na amplitude do mistério divino. “O Cântico do Irmão Sol ou das Criaturas” é então, esta revelação profunda do vivido, do internalizado, da intimidade de uma criatura que se fez pequena para escutar e saborear todo mistério que seu criador pode lhe revelar. É em síntese o que o vir-a-ser de Francisco se tornou e por isso vale à pena meditar e contemplar seu vivido neste cântico de amor a Deus, de aproximação do Poverello com a essência divina.

O Cântico do Irmão Sol ou das Criaturas.

²³⁸⁹ Termo definido por Jung como uma parte distinta do inconsciente pessoal que se manifesta *a priori*, em uma camada mais profunda que pertence a imagens universais, arquetípicas.

²³⁹⁰ JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes, 2000, v. IX/1, p. 53.

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória, a honra e toda a benção. Só a ti, Altíssimo, são devidos; e homem algum é digno de te mencionar. Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o senhor irmão Sol, que clareia o dia e com sua luz nos alumia. E ele é belo e radiante, com grande esplendor: De ti, Altíssimo, é a imagem. Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Lua e as Estrelas, que no céu formaste claras e preciosas e belas. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Vento, pelo ar, ou nublado ou sereno, e todo o tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento. Louvado sejas, meu Senhor pela irmã Água, que é *mui útil e* humilde e preciosa e casta. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Fogo pelo qual iluminas a noite. E ele é belo e jucundo e vigoroso e forte. Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz frutos diversos e coloridas flores e ervas. Louvado sejas, meu Senhor, pelos que perdoam por teu amor; e suportam enfermidades e tribulações. Bem-aventurados os que as sustentam em paz, que por ti, Altíssimo, serão coroados. Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a Morte corporal da qual homem algum pode escapar. Ai dos que morrerem em pecado mortal! Felizes os que ela achar conformes à tua santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal! Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-lhe graças, e servi-o com grande humildade.²³⁹¹

Considerações finais

Não nos é necessário viajar pelo tempo para perceber a profundidade e a atualidade do chamado de Francisco de Assis, pois neste mundo fragmentado o que tem nos movido? As desigualdades sociais continuam crescentes e virtudes estão sendo adormecidas em prol de um mesmo sistema, que perdura séculos e perpassa todas as instituições, porque é e sempre foi alimentada pela vontade do próprio homem, que ao se alimentar de poder e de um saber puramente racional esquece de nutrir-se de amor. As consequências da injustiça anestesiam a retina de nossos olhos impedindo que tamanha miserabilidade seja tocada não só pela razão, mas também pelos nossos sentidos e sentimentos.

Podemos então, nos perguntar: O que faria Francisco de Assis ao pegar no colo as crianças desnutridas da África do Sul, dos países de terceiro mundo? O que faria diante da maciça disseminação das drogas ilícitas? O que faria se estivesse na era das tecnologias que deveria beneficiar todos, mas acaba provocando disputas que propagam o analfabetismo emocional? O que faria diante do tratamento que Gaia vem recebendo e o que sentiria diante de

²³⁹¹ São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 71.

suas atuais manifestações globais? O que faria em meio à fé comercializada, vendida em shoppings pelas Igrejas? O que faria diante de diálogos inter-religiosos que ainda são verdadeiros monólogos, porque ainda buscam uma única verdade sobre a manifestação de Deus? Enfim, o que faria para que compreendêssemos que a paz mundial começa no coração de cada ser humano?

Acredito que como homem de fé cristã, o chamado seria o mesmo, um retorno ao Evangelho. Uma busca na identificação da personalidade de Cristo, na tentativa de mostrar ao homem pós-moderno que “*Temos que amar muito o amor daquele que tanto nos amou*”.²³⁹²

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis ternura e vigor*. 7. ed. Petrópolis, Vozes, 1981.
- BONAVENTURE, Léon. *Psicologia e Vida Mística: contribuição para uma Psicologia Cristã*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1996.
- BRUNELLI, Delir. *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- CAYOTA, Mario. *Semeando entre brumas Utopia franciscana e humanismo renascentista: uma alternativa para a conquista*. Trad. Fr. José Corrêa Pedrosa ofm. Petrópolis, Cepal, 1992.
- FRANCISCUS, Frater. Convento “Sacro Speco”, em Subiaco, Itália. 1228. 1 fot., color. 19cm X 16cm.
- GOFF, Jacques Le Goff. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- JAFFE, Lawrence. *Libertando o coração: Espiritualidade e Psicologia Junguiana*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo, Cultrix, 1990.
- JOERGENSEN, Johannes. *São Francisco de Assis*. Trad. Luis Leal Ferreira. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- JOÃO. In BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo, Paulus, 2007.
- JUNG, C.G. *O homem e seus símbolos*. Trad. de Maria Lúcia Pinho. 21ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- JUNG C. G.; WILHELM, R. *O Segredo da Flor de Ouro: um livro de vida chinês*. Trad. Dora Ferreira da Silva; Maria Luíza Apjay. 11. ed. Petrópolis, Vozes. 2001.
- JUNG, C.G. *A natureza da psique*. v. VIII/2. Trad. Pe Dom Mateus Ramalho, OSB. 5. ed. Vozes, 2000.
- _____. *A vida simbólica*. v. XVIII/1. Trad. Edgar Orth. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. *Aion Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. v. IX/2. Trad. Pe Dom Mateus Ramalho, OSB. 6. ed. Petrópolis, Vozes, 1976.
- _____. *Energia Psíquica*. v. VIII/2. Trad. Pe Dom Mateus Ramalho, OSB. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1985.

²³⁹² São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2000. p. 426.

_____. *Mysterium Coniunctions: Pesquisa sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia*. v. XIV/3. Trad. Dora M. Ferreira da Silva. Petrópolis, Vozes, 1998.

_____. *O desenvolvimento da personalidade*. v. XVII. Trad. Frei Valdemar do Amaral. 7. ed. Vozes, 1986.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. v. IX/1. Trad. Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. *O Eu e o Inconsciente*. v. VII/2. Trad. Dora Ferreira da Silva. 16. ed. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. *O Símbolo da transformação na missa*. v. VXI/3. Trad. Pe. Mateus Ramalho, OSB. Vozes, 1979.

_____. *Psicologia e Religião*. v. XI/1. Trad. Pe. Mateus Ramalho, OSB. Petrópolis, Vozes, 1978.

_____. *Psicologia do Inconsciente*. v. VII/1. Trad. Maria Luíza. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Interpretação do Dogma da Trindade*. v. XI/2. Trad. Pe. Mateus Ramalho, OSB. 5. ed. Petrópolis, Vozes, 1999.

_____. *Sincronicidade* v. VIII/3. Trad. Pe. Mateus Ramalho, OSB. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

KAZANTZAKIS, Nikos. *O pobre de Deus*. Trad. Milton Persson. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979.

KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

LECLERC, Eloi. *Sabedoria dum pobre*. Trad. Ir. Maria da Santíssima Trindade Cordovil. 2. ed. BRAGA, Franciscana, 1962.

SANFORD, John. *Mal o lado sombrio da realidade*. Trad. Sílvio José Pilon; João Silvério Trevisan. 3. ed. São Paulo, Paulus, 1988.

São Francisco de Assis. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9º ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEPE, Valfredo (ofm). *O sentido da vida*. 4. ed. Bahia, Mensageiro da Fé Ltda, 1961.

UNGER, Nancy Manguiera. *O Encantamento do Humano: Ecologia e Espiritualidade*.

São Paulo, Loyola, 1991.

WINCKEL, Erna Van. *Do Inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo, Paulinas, 1985.

ZAVALLONI, Roberto. *A personalidade de Francisco de Assis: Estudo psicológico*. Trad. Frei Almir Ribeiro Guimarães, ofm. Petrópolis, Cefepal, 1993.

_____. *A personalidade de Santa Clara de Assis: Estudo psicológico*. Trad. Frei Ary E. Pintarelli, ofm. Petrópolis, FFP, 1995.

ENVELHECIMENTO, ADOECIMENTO E MORTE: como a espiritualidade pode ajudar neste processo

Palavras chave: envelhecimento, adoecimento, morte, cuidados paliativos

Maria Emidia de Melo Coelho^{*}

Este trabalho pretende discutir a espiritualidade no processo de adoecimento e morte do idoso, que foi a realidade vivenciada na pesquisa de campo, para a dissertação de mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas. Os estudos foram realizados no Hospital Paulo de Tarso, em Belo Horizonte, onde a geriatria é uma de suas especialidades e, também, é um hospital de referência no estado de Minas Gerais, para encaminhamento, pela Unimed-BH, de pacientes que necessitem de cuidados paliativos.

O crescente envelhecimento global celebra um aumento na expectativa de vida e alerta para a exigência de novas políticas de cuidado e tratamento, como também, a promoção de meios saudáveis de vida.

O envelhecimento “ativo” ou envelhecimento “saudável” visa uma boa qualidade de vida e tenta mudar a imagem do idoso para a de uma pessoa útil e não meramente um peso para a sociedade. Nesta afirmativa reside a diferença entre senilidade e senescência. A senilidade é o envelhecimento acompanhado de doenças, enquanto a senescência é o envelhecimento bem sucedido. Portanto, não se deve associar o envelhecimento a dores, isolamento, doenças e perdas. Os idosos não são um grupo homogêneo por causa da idade. Eles têm necessidades, talentos e capacidades individuais.

A idade avançada como um dado isolado, não é sinônimo de doença e de chegada da morte, uma vez que doença e morte são propriedades dos seres vivos, em qualquer idade (PY, TREIN, 2006).

Nossa cultura valoriza o jovem e a produção, o que leva ao preconceito e a marginalização do idoso. Eles ficam estigmatizados como feios, decadentes e improdutivos. Seu passado é desvalorizado, seus sentimentos, competência, papéis e significados tornam-se sem sentido.

Muitos idosos internalizam esta visão estereotipada e negativa e, o resultado, é uma desvalorização de si mesmo e do seu grupo.

Vivemos em uma cultura onde velhice e morte tem estreita relação. É como se só os velhos morressem. Até mesmo pela semântica, a velhice está relacionada com decrepitude e morte (D' ASSUMPÇÃO, 2009).

Envelhecer é um processo natural do crescimento do ser humano. Acompanhar ou cuidar de um idoso é entrar em contato com o nosso próprio processo de envelhecimento, como também, aceitar um processo de finitude.

Como geralmente nos iludimos com a eterna juventude, não é uma tarefa fácil lidar com o envelhecimento. Ele, como a morte, nos traz medo, nos cega e nos leva à negação.

^{*} Psicóloga Clínica, especialista em Psicologia Hospitalar, mestranda em Ciências da Religião – PUC Minas. E-mail: mariaemidia.coelho@gmail.com

Segundo Kovács (1992), o medo da morte é universal e inerente ao processo de desenvolvimento, e está presente em todos os seres humanos. Falar da morte é estabelecer um confronto direto com a nossa finitude.

Não há como negar que todos envelhecemos. Tentar compreender este processo nos leva a repensar uma nova postura e através da vivência com o idoso, podemos crescer e evoluir com a idéia do que é viver no próprio tempo, consigo mesmo.

Durante a juventude estamos mais sob o domínio de Kronos, enquanto na velhice é relevante aceitar Kairós, e reconhecer que ele é o tempo da oportunidade, da reflexão de vermos o que ainda resta a ser cumprido. Pode parecer estranho aos olhos de quem tem receio de Kronos, mas o tempo oportuno é o agora. Nada precisa ser planejado para o próximo ano, ou a segunda-feira seguinte. Toda mudança começa agora. Esse é o momento. Ele só a mim pertence, a mais ninguém.

O tempo Kairós é a convergência de toda a nossa história em um único plano, o aqui e agora. Nada irá acontecer, pois tudo o que for preciso acontecer já está acontecendo. Por isso, Kairós é a ocasião certa, a estação apropriada para ser o que somos de fato (MONTEIRO, 2005, in Velhice envelhecimento complex(idade), p.62).

Apesar de todas as tentativas de mudança da imagem e da relação com o idoso, é fato que, o aumento da longevidade vem acompanhado de um número maior de doenças crônicas degenerativas. As enfermidades clínicas, neurológicas, ortopédicas e cardiorrespiratórias tornam-se mais freqüentes. Algumas dessas doenças podem se tornar graves, incuráveis, levando às condições de dependência irreversíveis e, na maioria das vezes, apresentam progressão lenta e imprevisível. O curso da evolução da doença pode ser longo, gerando muito sofrimento.

Para grande parte dos idosos, o maior medo é o da dependência, seja por incapacidade física ou mental, o que os levaria à perda da autonomia e da memória. Para alguns autores, a perda de autonomia é uma “morte em vida”, onde a pessoa perde a condição de sujeito, tornando-se vulnerável aos cuidados de outros. Esse é um momento delicado que exige reflexão e respeito àquele que perde a apropriação de seu corpo e de sua existência. É um momento de se pensar no conforto e dignidade. É um momento para se pensar na qualidade de vida. É um momento de adaptações e reconstruções para se lidar com a nova situação. É um momento estressante que implica avaliações constantes, às vezes, longas, sofridas e desgastantes. É também, um momento de constantes despedidas. A cada dia, a cada fase, uma perda concreta se faz avassaladora. É o momento onde a amorosidade e o respeito se fazem preponderantes e, nem sempre fáceis e presentes.

A pessoa idosa no seu processo de adoecimento e morte é um ser humano com uma história, entregando o seu legado e permitindo aos seus familiares e cuidadores uma despedida. Neste momento, a idéia do “cuidar” envolve todos os membros. Conforto, proteção, alívio e amor são expressões máximas que deveriam permear essa despedida. Estes são componentes expressivos da espiritualidade, tão comuns neste momento. Nesse cenário, surgem os cuidados paliativos, uma filosofia que visa assistência e intervenção integral à pessoa. O foco deixa de ser a doença, o alvo é a pessoa doente, que precisa e deve ser aliviada em seu sofrimento físico, psíquico, social e espiritual.

A essência dos cuidados paliativos é espiritual, pois ousa transcender o sofrimento humano e a morte dando a ela um significado. Enquanto houver significado na experiência humana há esperança (PARKER-OLIVIER, 2002 *apud* SAPORETTI, 2009, p.279).

Os cuidados paliativos são uma resposta ativa aos problemas decorrentes da doença prolongada, incurável e progressiva, para prevenir os desconfortos, procurando dar qualidade de vida possível à pessoa doente e seus familiares. É um trabalho interdisciplinar envolvendo uma assistência global que inclui médicos, enfermeiros, psicólogos, assistentes sociais, nutricionistas, fisioterapeutas, fonoaudiólogos, terapeutas ocupacionais, musicoterapeutas e também, profissionais de outras áreas, como direito, filosofia e teologia.

Vários recursos estão disponíveis, quando se fala em aliviar os sintomas físicos desagradáveis de uma pessoa com doença em estágio avançado. Mas, quando se esbarra nas questões do significado do morrer, sentido da vida e da morte, ainda se faz um silêncio angustiante. Nessas circunstâncias, não dá para falar apenas de aspectos biológicos, psíquicos ou sociais. Faz-se importante ampliar as dimensões do ser humano e sua relação com o espiritual, ou seja, englobar a relação do indivíduo com o que o transcende, diferenciando questões existenciais e religiosas.

A dimensão espiritual relaciona o existencial com o transcendente, seja ele Deus, a natureza, o sobrenatural ou sagrado. O sofrimento humano pode nascer em qualquer dessas dimensões e é integrado pelo significado e sentido associado a ele (SAPORETTI, 2009, p.271).

Quando a doença se agrava e o corpo se degenera cada vez mais, as fantasias de morte empurram a reflexão para o vazio interior, produzem uma sensação de profundidade abissal. Dores intensas, mal-estar e múltiplos sofrimentos sem sentido podem aumentar a perplexidade humana diante do mistério da morte. As perdas, a solidão, o vazio e a metáfora do abismo evocam imagens sombrias. A alma cansada é estresse existencial: faz pensar na falência de toda uma vida enferma, sem sentido. A exaustão expõe a condição corporal degradada. Ser e corpo são inseparáveis e atravessam todos os planos da vida. É através do espírito que o homem vive “humanamente” a vida corporal e a vida psíquica. “O espírito, pois sendo abertura transcendental ao ser é, no ritmo mais profundo da sua vida, inteligência e amor, (VAZ, 1991, p.243).

O desespero que toma conta nos momentos mais degradantes da doença exige alguém com grande capacidade de *escuta*. Os medos que surgem neste momento são muito primitivos, ligados ao inconsciente, ao escuro, ao medo de cair e de não encontrar apoio. Alguém que possa estar ao lado, com compreensão e aceitação pode quebrar o silêncio.

Através de permanentes processos de revisão dos conhecimentos pré-estabelecidos a respeito de como a morte é encarada, pode-se pontuar e renovar o *olhar* e a *escuta*. Percebe-se claramente, nos relatos de pacientes que estão morrendo, dos familiares e dos profissionais de apoio psicológico, que as imagens permeiam a fala metafórica de uma psique com *sentido de alma*, espelhando a presença da Tânatos nas subjetividades. Com a ampliação dos recursos subjetivos para suportar o face-a-face com a morte, pode-se partir para aceitação do ser-para-a-morte como condição humana e, assim, ajudar a pessoa a construir projetos de vida com sentido de alma na terminalidade. Dessa forma, pode-se apreciar mais a vida e, na fase de partida, não desprezar o valor positivo da finitude.

Na subjetividade *vivida* encontramos muito mais que um esqueleto rígido, destituído de vitalidade transcendente: vislumbramos um núcleo subjetivo misterioso, diante do qual nos tornamos reticentes, na avaliação do processo de aceitação da morte (VERDADE, 2006, p.341).

As relações entre espiritualidade e saúde têm sido um crescente foco de pesquisa no Brasil e no exterior. Entretanto, quase sempre, essas pesquisas estão ligadas e focadas em crenças religiosas.

Para alcançar o ser humano na sua totalidade, ou seja, corpo-mente-espírito, que ele realmente é, independente de crenças, convicções ou práticas religiosas, deve-se pensar numa prática pneumo-psico-somática, ou seja, integrar a unidade corpo (soma), mente (psique) e uni-

las à dimensão, por muitos ignorada, o pneuma (o sopro, o espírito). Isto tem se mostrado claramente efetivo em várias pesquisas, como um coadjuvante importante, apesar da relutância de muitos profissionais.

O bem estar espiritual parece estar associado com menores índices de depressão, ideação suicida, desejo de morte e desesperança em pacientes no final de vida (MCCLAIN; ROSENFELD; BREITBART, 2003, *apud* SAPORETTI, 2009, p.274).

Percebe-se claramente que as crenças religiosas influenciam diretamente as decisões dos pacientes sobre os seus tratamentos. Portanto, ter conhecimento sobre as diferentes tradições espirituais e a clareza em relação às suas próprias convicções espirituais são aspectos imprescindíveis para a reflexão do profissional da saúde que lida com pacientes no final de vida. “É impossível ajudar alguém em questões espirituais sem antes conhecer sua própria espiritualidade” (HINSHAW, 2004; MAUGANS, 1996, *apud* SAPORETTI, 2009, p.275). O cuidado espiritual cabe a todos os envolvidos no processo.

Não precisamos sentir medo ou demonstrar insegurança ao falar de espiritualidade, como se isto fosse estranho, não científico e por isto mesmo sermos ridicularizados. Já é hora de admitirmos que:

A espiritualidade é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano (BOFF, 2001, p.11).

A filosofia de cuidados paliativos, que tem um modelo de atenção integral e a necessidade de encontrar respostas ao sofrimento, nos conduz à importância da espiritualidade. Ainda temos poucas ferramentas para identificar e explorar os conteúdos espirituais, como também, ainda são pouco expressivos os recursos para atender as necessidades dos pacientes. Somos carentes de técnicas e métodos para o manejo espiritual que está ligado ao próprio vazio espiritual que atravessa a humanidade atual. O acompanhamento espiritual pode supor que nos tornemos companheiros de viagem, numa experiência de sofrimento inevitável que não pode ser resolvida, mas pode ser habitada, atravessada e integrada, para posteriormente ser transcendida. É necessário também, levarmos em conta o pluralismo e a diversidade como expoentes de uma realidade cultural e social, com a garantia de respeito necessária para qualquer aproximação espiritual. Portanto, é compartilhar as diferentes visões sobre a dimensão espiritual, desde a perspectiva interreligiosa, como a visão existencial e psicológica.

Falar de espiritualidade no atual paradigma científico, baseado em experimentos quantitativos e objetivos é quase impossível. Como a espiritualidade ultrapassa o mensurável e o quantificável, ela transcende o marco do “científico” e sem ser irracional, aproxima-se mais da experiência humana vivencial, que requer uma aproximação distinta.

A intensidade do sofrimento vai variar de acordo com a cultura, com os valores, com o mundo afetivo e social, com os sentimentos de pertencimento, com as idéias e opções consigo mesmo, na sua intimidade e em relação com o mistério último da realidade. O que se espera de quem cuida é a percepção dessa *singularidade* e *complexidade*, para que o cuidado seja integral.

A demanda espiritual de todo ser humano é a de ser reconhecido como pessoa, com todo o seu mistério e profundidade. Desta forma, o acompanhamento espiritual consistiria em estar simplesmente presente, estar à escuta e ter confiança no que vai “brotar”.

Não é pedir a alguém para manter esta ou aquela atitude religiosa, tampouco ter uma experiência transcendental, mas sim acompanhar a pessoa com o respeito e a confiança. Dessa forma a pessoa poderá compreender que não está reduzida ao seu corpo de sofrimento, que existe “Espaço” nela e que é aí que vamos ao seu encontro (LELOUP, 1999, p.26-27).

A percepção de necessidades espirituais envolve um grau de sensibilidade, de reflexão sobre valores, sentidos e relações. Não é fácil abrir espaço para estas questões, que exigem tempo, interiorização e abertura para o confronto consigo próprio e, principalmente, para a relação com o outro.

...podemos considerar que as necessidades espirituais são inerentes ao ser humano, emergem do interior da pessoa e se manifesta de maneira transversal em cada cultura. (TORRALBA *apud* MATÉ e JUAN, 2008, p.34).

Falar de espiritualidade é respeitar todas as crenças, seja ela qual for, desde que ajude a pessoa nos preparativos da “viagem sem retorno” que ela deve empreender.

O sentido da vida e da morte é diferente de uma pessoa para a outra, de um dia para o outro, de uma hora para outra. Portanto, o que importa não é o sentido da vida em termos gerais, mas o significado concreto da vida de cada indivíduo em um dado momento (FRANKL, 1996).

Esta pesquisa tem a intenção de mostrar que as necessidades espirituais não devem ser consideradas como um resíduo religioso, mas como um traço antropológico universal, inerente a todo ser humano, tenha ou não crenças religiosas. A expressão da espiritualidade pode se dar em qualquer contexto, religioso ou não. Quando falamos de expressão da espiritualidade em fase final de vida, estamos fazendo um recorte muito especial e específico de uma etapa de vida, pois estamos falando de finitude. Ter consciência de nossa própria finitude, pode permitir acompanhar o “outro” em sua “última viagem”, com dignidade, atenção e abertura para os mistérios e possibilidades desse encontro. Falar do idoso, além de refletir sobre uma realidade cada vez mais próxima e real, é também, aprofundar, sem preconceitos, numa etapa inevitável de nossas vidas.

REFERÊNCIAS:

- BARBERO, Javier et al. In: SECPAL (Sociedade Espanhola de Cuidados Paliativos). **El acompañamiento espiritual em cuidados paliativos**. Barcelona: SECPAL, 2008.
- BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001
- FRANKL, Viktor. **Psicoterapia e sentido da vida**. 4ed. São Paulo: Quadrante, 2003.
- LELOUP, Jean Yves; HENNEZEL, Marie de. **A arte de morrer**. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- KOVÁCS, Maria Júlia – **Morte e desenvolvimento humano**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- **Morte e Existência Humana**: caminhos de cuidados e possibilidades de intervenção (Org.). Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan S.A, 2008.
- MATER, Juan. Que dizem os especialistas sobre as necessidades espirituais. In: SECPAL (Sociedade Espanhola de Cuidados Paliativos). **El acompañamiento espiritual em cuidados paliativos**. Barcelona: SECPAL, 2008. Cap. 2, p.24-52
- MONTEIRO, Pedro Paulo. Somos velhos porque o tempo não pára. In: CÔRTE, Beltrina et al **Velhice envelhecimento complex(idade)**. São Paulo: Vetor, 2005, p. 57-82
- SANTOS, Franklin Santana (Org). **Cuidados paliativos: discutindo a vida, a morte e o morrer**. São Paulo: Ed. Atheneu, 2009.
- SAPORETTI, Luis Alberto. Espiritualidade em cuidados paliativos. In: SANTOS, Franklin Santana (Org). **Cuidados paliativos: discutindo a vida, a morte e o morrer**. São Paulo: Ed. Atheneu, 2009. p.269-281.
- VAZ, Henrique C.L. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.
- VERDADE, Marisa Moura. **Ecologia mental da morte: a troca simbólica da alma com a morte**. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2006.

HIERONYMUS BOSCH E O DILEMA DOS SANTOS: UM RETRATO DA MELANCOLIA

Lilian Wurzba*

Como mostra Delumeau²³⁹³, o culto aos santos e à Virgem nunca foi tão divulgado quanto no final da Idade Média. A obsessão pelo pecado e pelo inferno desorientou o homem do fim do medievo. Como explicar a ocorrência de tanta desgraça senão como castigo pela maldade dos homens? A Guerra dos Cem Anos, a Guerra das Rosas, as lutas sangrentas sob liderança de Carlos o Temerário, o fracasso da dinastia de Borgonha, o Cisma do Ocidente, a fome, a peste negra, a crescente ameaça turca, esses e outros catastróficos acontecimentos foram vistos como resultado do pecado dos homens. No final do século XV se acreditava que ninguém entraria no Paraíso depois do Cisma do Ocidente. Diante de tantas calamidades e da iminência da vinda do Anticristo, já tantas vezes anunciada, o mundo parecia estar chegando ao fim. Nestes tempos em que a morte, horrenda e ameaçadora, reina, a busca para se livrar dos tormentos eternos faz com que se exalte a figura de Cristo crucificado, não mais o Deus da beleza dos séculos anteriores, mas Aquele que tornado homem, encarnado, padece em sua flagelação. É o que encontramos nos denominados “primitivos flamengos”, como Gerard David, Hans Memling, Jan van Eyck, que pintaram a crucifixão; ou Hugo van der Góes, a *Lamentação*; ou, ainda, a descida da cruz mostrada por Roger van der Weyden em uma enorme pintura exposta no Museo del Prado, de Madrid. A devoção à Virgem, mãe do Salvador, aquela que com seu manto protege os aflitos, é cada vez mais difundida. Inúmeras Confrarias surgem no século XIV dedicadas ao culto de Nossa Senhora, inclusive em ‘s-Hertogenbosch²³⁹⁴, cidade natal de Hieronymus Bosch.

A veneração aos santos também alcança proporção sem igual: além da proteção contra as enfermidades e a morte, os santos davam “garantias” para o além túmulo. O culto às suas relíquias e imagens dava ao pecador indulgências, o que possibilitava livrar-se do inferno. Acreditava-se que uma espécie de bônus, pelo mérito de Jesus, da Virgem e dos santos, significava uma atenuante na hora do Juízo Final. Vários foram os santos cultuados nesse período, o “outono da Idade Média”, como denominou Johan Huizinga, cada um responsável na cura de um mal: São Sebastião, São Roque, São Lázaro, São Valentin, das epidemias; São Mauro, da gota; São Simão e São Judas, dos falsos testemunhos; e muitos outros.²³⁹⁵ Sem nos esquecermos de Santo Antão, considerado o mais “curandeiro” de todos pela fé popular. Era invocado na cura do “fogo de Santo Antão”, uma enfermidade que hoje, sabemos, é o *ergotismo*, uma intoxicação causada por um fungo que contamina o centeio e outros cereais. Os acometidos por esse mal se retorciam e gritavam de dor, como se fossem consumidos por um fogo; tinham alucinações em que se viam atacados por monstros e demônios; convulsionavam como os epiléticos. Estavam, pois, a um passo da fogueira, já que eram acusados de possessão pelo demônio, como as bruxas e as feiticeiras.

* Doutora em Ciências da Religião, PUC-SP; e-mail: laliwi@uol.com.br

²³⁹³ Cf. Jean DELUMEAU, *La Reforma*, p. 10-11.

²³⁹⁴ A Confraria de Nossa Senhora de ‘s-Hertogenbosch foi fundada em 1318, com aprovação episcopal. Dela Bosch foi membro jurado a partir de 1488. Cf. Monique Van SHOUTE-VERBOONEN, Biografia de El Bosco. In: Carmen GARRIDO; Roger VAN SCHOUTE, *El Bosco en el Museo del Prado*. Estudio técnico, p. 208.

²³⁹⁵ Cf. Johan HUIZINGA, *O declínio da Idade Média*, p. 158-60.

Hieronymus Bosch, o pintor de monstros e quimeras, também se interessou pelos santos, mas, diferente de seus antecessores ou contemporâneos, não se preocupou com os milagres ou a vitória sobre algum mal. Ao contrário, sua escolha recaiu sobre aqueles que, com o “espinho fincado na carne”, experimentam a ambigüidade do humano: um ser encarnado no tempo e no espaço sob a égide do Espírito. Experiência esta que expressa a melancolia religiosa, que entendemos como dor, desejo e ânsia pela presença do Criador na vivência de cada coisa criada, num frenético e ardente movimento de separação e de reunião a uma realidade na qual o jorro divino adquire significado. Dor que é o grande pilar da existência, perpétua companheira do ser senciente, sua aliada na tormentosa jornada da alma e presença constante que anuncia os limites materiais da vida e atesta a separação da totalidade primordial que tudo continha e que tudo sustentava. A dor configura a condição insuficiente, insegura e incerta da experiência encarnada, assim como prepara o humano para o retorno à unidade originária. Percebida, a dor separa e reconhecida, reúne. Em termos psicológicos, a dor registra na carne o início da jornada da alma, o clímax da melancolia religiosa: a angústia pela separação vivenciada como desespero, abandono e tormento. Isso evidencia a necessidade da experiência de separação como prelúdio à experiência religiosa. Religião entendida não como uma confissão de fé, uma crença professada por um grupo organizado, mas como “aquilo que nos incute zelo e um sentimento de reverência por uma certa natureza de ordem superior que chamamos divina”, como afirmou Cícero²³⁹⁶. Ou, ainda, no sentido de *religere* – considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem –, o termo pode indicar “uma cuidadosa observação e consideração dos numina divinos”²³⁹⁷. Todavia, como disse Martinho Lutero,

Deus opera por meio de opostos, de modo que o homem se sente perdido precisamente no momento em que está prestes a alcançar a salvação. Quando Deus está prestes a perdoar o homem, amaldiçoa-o. Aquele a quem Deus quer tornar vivo primeiro deve morrer. O favor de Deus é de tal forma comunicado através da ira que a graça parece mais distante precisamente quando está à mão. É preciso que antes o homem se lamente, dizendo que não há cura para si. É preciso que o homem se veja consumido pelo horror. Esse é o sofrimento do purgatório. [...] Em meio a esses distúrbios, a salvação tem início. Quando um homem sente que está profundamente perdido, surge a luz.²³⁹⁸

Deus, visto como Outro pelos olhos da consciência, constela-se como dimensão a ser apreendida, adquirindo uma realidade em oposição à humana. A criatura, nos diferentes enfrentamentos e embates com o Criador tanto pode se reconhecer e enriquecer no contato com as fontes divinas como se deformar na tentativa de incorporá-las ou projetá-las como se a ela pertencessem. A dinâmica desse embate reflete as provações, as privações e as tentações às quais o humano está submetido na busca da substância espiritual de sua alma. Igualmente remete à dor do mortal frente à esmagadora e paradoxal realidade do mistério da vida. Mistério esse que clama por se revelar e por assegurar o destino e a finalidade da existência de cada ser. Tal é a ambigüidade do homem que, em sua materialidade, “dentro de toda a monstruosa desordem biológica, aparentemente sem sentido”²³⁹⁹, como diz Jung, tem a “responsabilidade cósmica” de superar os antagonismos na imagem de Deus, induzidos pela consciência.

²³⁹⁶ Essa natureza divina pode ser entendida como “fatores dinâmicos concebidos como potências: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores” que, no mundo da experiência, mostram-se tão poderosos, perigosos ou mesmo úteis que merecem respeitosa consideração por sua grandiosidade. Cf. C.G. JUNG, *Psicologia e Religião*, p. 10.

²³⁹⁷ C.G. JUNG, *Cartas 1946-1955*, p. 440.

²³⁹⁸ *Apud* Edward EDINGER, *Ego e Arquétipo*, p. 90.

²³⁹⁹ C.G. JUNG, *Memórias, Sonhos e Reflexões*, p. 293.

Vivenciar esse embate, entretanto, é se experimentar esvaziado, estéril, tal qual as terras áridas e desoladas do deserto. Não é por acaso, pois, que esta é a imagem clássica da melancolia. Covil dos demônios, lugar de castigo e das tentações, conforme se lê nos relatos bíblicos, é também no deserto que Deus se manifesta, enviando o *maná*, o alimento milagroso. Na imagem da solidão, do desamparo, da desolação, a ambivalência do símbolo se expressa: esterilidade sem Deus, fertilidade com Deus. Neste sentido, retirar-se para o deserto não significa um afastamento, uma fuga das alegrias e prazeres do mundo. Antes, simboliza o confronto consigo mesmo. Confronto que observamos vivamente retratado nas imagens bosquianas de Santo Antão, São João Evangelista, São João Batista, São Jerônimo e São Cristóvão que revelam, com a própria biografia, a experiência da melancolia religiosa, o doloroso dilema que coloca o santo diante da ambigüidade de atender o chamado de Deus ou de permanecer no próprio sofrimento, pois “até mesmo o homem iluminado permanece aquilo que é, nada mais do que o seu próprio eu colocado em face daquele que habita em seu íntimo, cuja figura não tem limites definidos e reconhecíveis, e que o envolve por todos os lados, profundo como os fundamentos da terra e imenso como a vastidão dos céus.”²⁴⁰⁰

Dilema que Bosch, o “pintor de Santo Antão”²⁴⁰¹, como o denominou André Chastel, figurou de forma mais vividamente detalhada no tríptico de Lisboa, *Tentações de Santo Antão*.

²⁴⁰⁰ C.G.JUNG, *Resposta a Jó*, p. 113.

²⁴⁰¹ André CHASTEL, La tentation de Saint-Antoine ou le songe du mélancolique. *Gazette des Beaux-Arts*, XV, p. 218.



Tentações de Santo Antão. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Tríptico Aberto.

O que mais surpreende neste tríptico é a proliferação de figuras monstruosas em um tema que não é nem inferno nem Juízo Final, ainda que na literatura da época ou na iconografia sejam encontradas inúmeras imagens grotescas que poderiam ter servido de fonte para Bosch. Em *Vida de Santo Antão*, escrita por Santo Atanásio e traduzida para o holandês em 1490, vários diabos, em forma de leão, dragão, urso, lobo, serpente, infligem tormentos ao eremita em seu retiro no deserto egípcio; igualmente, ocorre em *A Legenda Áurea*, de Varazze, cuja primeira impressão holandesa veio à luz em 1478, e em *Vitae Patrum*, vertido para o holandês nos anos 1480, além dos relatos da superstição popular e das inúmeras descrições feitas pelos inquisidores dos rituais de bruxaria, com suas cavalgadas pelo ar, seus sacrifícios humanos e das cenas infernais da missa negra.²⁴⁰²

Sem dúvida, alguns motivos do tríptico de Lisboa estão relacionados à hagiografia tradicional. O episódio no qual o santo, em êxtase, é arrebatado e transportado por demônios pelos ares e, depois de sua queda, sustentado por dois monges antoninos e um personagem

²⁴⁰² Cf. Mia CINOTTI, *La obra pictórica completa de El Bosco*, p. 106.

laico, identificado algumas vezes como auto-retrato do pintor²⁴⁰³, está indicado no painel esquerdo. O encontro do santo com a rainha que se banha no rio²⁴⁰⁴, parece retratado no painel direito, que mostra uma mulher desnuda, que se oculta sensualmente na fenda de um tronco de árvore seco. A torre semidestruída do painel central lembra a fortaleza abandonada às margens do Nilo, na qual, segundo Santo Atanásio, o eremita ficara recluso.²⁴⁰⁵ Esses momentos da vida do santo, mesmo que representados em meio a uma diversidade de criaturas heteróclitas e de elementos alheios ao tema, como a missa negra no painel central, por exemplo, têm sido tomados pelos comentadores, que tendem a uma opinião moralizante, para explicar o tríptico como uma advertência de Bosch quanto aos extravios humanos em um mundo de pecado, império de Satã, uma crítica às superstições populares que trocam o reto caminho de Cristo pelos saberes ocultos, demoníacos, da magia, da astrologia e da alquimia.

Todavia, lembremos que foi escrevendo sobre a vida do eremita, que Atanásio introduziu a ideia de acédia no vocabulário cristão para indicar um dos efeitos gerados na alma pela aparição dos demônios. Ideia que influenciou fortemente Evagrio que lhe dispensou especial atenção, dedicando-lhe o mais longo dos oito capítulos do seu *Tratado Prático*. Desde então, a acédia passou a designar a mais temível das tentações. É interessante notar que o contrário de acédia, na lista das virtudes, é a paciência (*hipomonè*), entendida, em seu sentido forte, como “resistência”.²⁴⁰⁶ Dessa forma, sua essência não pode estar sob o signo da preguiça, como se popularizou posteriormente. Segundo Evagrio, a dor e os pensamentos obsessivos que pesam sobre o acedioso de nenhuma forma se devem à indolência ou à apatia; esse peso é “tensão interior, impaciência febril ou prostrada, *ennui*”²⁴⁰⁷. Ou seja, seu caráter distintivo é a angústia e o desespero. Também, de acordo com São Tomás de Aquino, é falsa a afirmação de que a acédia é preguiça, “pois a preguiça opõe-se ao zelo, e a satisfação espiritual opõe-se à acédia”²⁴⁰⁸. A partir da reunião, numa síntese rigorosa e exaustiva, das observações dos Padres em sua *Suma Teológica*, São Tomás definiu a acédia como um *recessus a bono divino*, um afastamento do bem divino; uma fuga de Deus; uma separação dramática.²⁴⁰⁹ Por conseguinte, não é a consciência de um mal o que aflige o acedioso, mas sim a dificuldade de assumir o compromisso diante de Deus e a responsabilidade pelas possibilidades espirituais, fundamento da experiência encarnada. A acédia não é um pecado da ação, mas um pecado do coração, aquele “desgosto do coração” como assinalou João Cassiano²⁴¹⁰, ou a “apatia do coração” da qual fala Walter Benjamin em sua sétima tese da história da filosofia²⁴¹¹. O acedioso retrai-se na

²⁴⁰³ Cf. Dirk BAX, *Hieronymus Bosch, his picture-writing deciphered*, p. 40; Charles DE TOLNAY, *Jérôme Bosch*, p. 337; Walter GIBSON, *Hieronymus Bosch*, p. 142.

²⁴⁰⁴ Cf. Dirk BAX, *Hieronymus Bosch, his picture-writing deciphered*, p. 41.

²⁴⁰⁵ Cf. Charles DE TOLNAY, *Jérôme Bosch*, p. 338.

²⁴⁰⁶ Cf. Patrick DANDREY, *Anthologie de l'humeur noire*, p. 202, nota 2.

²⁴⁰⁷ *Tratado Prático*. In: Patrick DANDREY, *Anthologie de l'humeur noire*, p. 203.

²⁴⁰⁸ *Apud* Giorgio AGAMBEN, *Estâncias*, p. 29.

²⁴⁰⁹ Cf. Michael THEUNISSEN, *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, p. 51 e p. 57.

²⁴¹⁰ João Cassiano preferiu o termo *taedium cordis* à acedia para indicar uma espécie de tristeza superlativa que consome a alma como uma febre cotidiana, em horas fixas, provocando um horror pelo lugar em que se encontra, desgosto pela cela, desprezo pelos companheiros, uma inação, uma inquietação sem conseguir repouso, um desejo de procurar outros lugares, os olhos acompanhando o movimento lento do sol. “Uma confusão mental sem razão se apropria dele [do monge] e afoga seu espírito em espessas trevas. Cessa a vida espiritual, restando a esterilidade, o vazio!” *Institutions cénobitiques*. In: Patrick DANDREY, *Anthologie de l'humeur noire*, p. 213.

²⁴¹¹ *Apud* Michael THEUNISSEN, *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*, p. 53.

busca do caminho da realização espiritual que daria significado e sustentação para sua existência. Assim, vive uma ambigüidade essencial que se manifesta como desespero e ao mesmo tempo como apatia. Deseja ardentemente o encontro com o divino e desesperadamente toma a dificuldade de fazer o caminho necessário como inevitável desistência. O indivíduo tem sua consciência retraída, obscurecendo o reconhecimento da determinação do significado espiritual de seu desenvolvimento. O acedioso não deixa de desejar o encontro com a totalidade, mas se prostra diante da missão, paralisando-se num deserto de incertezas e dúvidas que lhe inspiram profundo terror. Como acertadamente diz Agamben, “a retração do acedioso não delata um eclipse do desejo, mas sim o fato de tornar-se inatingível o seu objeto: trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não quer o caminho que a ele conduz, e ao mesmo tempo deseja e obstrui a estrada ao próprio desejo.”²⁴¹²

A sabedoria psicológica dos Padres do Deserto parece que foi ignorada pelos comentadores da obra bosquiana em detrimento de uma interpretação superficial que a reduz a uma denúncia moral que opõe a virtude ao vício. Bosch, porém, intuitivamente expressou no tríptico de Lisboa essa tentação das tentações, que traduzimos como melancolia religiosa, o processo da alma humana que tal como o forno dos alquimistas²⁴¹³, com seu fogo lento, “tortura” a matéria para que ela se transforme. Paixão das paixões, não há imagem que a circunscreva, já que o objeto que ela designa é indefinido.²⁴¹⁴ O que tenta o santo não é a luxúria ou a gula, que aparecem no painel direito, facilmente rechaçáveis quando se tem um firme propósito, mas o abismo incomensurável “que se abre entre o desejo e o seu inapreensível objeto”²⁴¹⁵. Por isso, suscita imagens sem fim, como as que se espalham pelo tríptico. Enumerá-las, pois, seria nos perder nessa confusa e rica rede de detalhes, exatamente como quer o “demônio do meio-dia”. É isso que Bosch provoca no observador, de forma tão viva e impressionante: o desespero de não se poder fixar em nenhum ponto e, ao mesmo tempo, a curiosidade de investigar cada pormenor. Desespero que, como suspeita Pascásio Radberto, “é assim chamado porque a ele falta o pé para andar no caminho de Cristo”²⁴¹⁶. Suspeita essa que pode ser apenas uma audaz especulação, mas que pode, também, ter um significado simbólico. Observemos que no meio do painel central, em uma espécie de plataforma, a maior extensão não ocupada por qualquer figura, se comparada ao resto do tríptico, está um pé cuidadosamente colocado sobre um pano branco em linha direta com Santo Antão e com o Cristo crucificado, quase imperceptível, dentro da construção em ruínas. Teria sido esta a intenção do pintor de ‘s-Hertogenbosch?

²⁴¹² Giorgio AGAMBEN, *Estâncias*, p. 29.

²⁴¹³ *Acedia* era o nome dado pelos alquimistas ao forno no qual a matéria passava pelo processo de transformação. Cf. Yves HERSANT, *Mélancolies*, p. 781.

²⁴¹⁴ De fato, ao observarmos que cada um dos vícios está ligado a um objeto definido – a gula à comida, a luxúria à mulher, as honras ao orgulho – é possível perceber que à acedia há uma indeterminação ao mesmo tempo que uma infinidade de objetos.

²⁴¹⁵ Giorgio AGAMBEN, *Estâncias*, p. 30.

²⁴¹⁶ *Apud* Giorgio AGAMBEN, *Estâncias*, p. 30.



Tentações de Santo Antão. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Notemos que Santo Antão, situado no ponto médio do painel central, é o eixo do tríptico sobre o qual se fecham os painéis exteriores, onde estão pintadas duas cenas da Paixão. À esquerda, a tortura no Jardim do Getsêmani, onde Jesus experimenta a mais profunda angústia e, no entanto, exclama: “Não se faça contudo a minha vontade, senão a tua!” (Lc 22,42). O que podemos entender, numa perspectiva psicológica, como modelo de resistência e de entrega: a alma aflita que reconhece sua pequenez bem como sua responsabilidade em refletir o fundamento da existência. À direita, o momento em que Cristo, a caminho do Calvário, sucumbe ao peso da cruz e Verônica limpa-lhe o suor do rosto. A presença do elemento feminino surge aqui como uma alusão ao sustento do esforço na busca da integralidade. Elemento essencialmente de relação, potência estruturante para o encontro, ou seja, força motriz da reunião, o feminino funciona como verdadeiro “vaso alquímico”, um recipiente acolhedor e germe de toda união. Elemento fecundante que acolhe, recolhe e aprofunda o contato com o princípio criador, no plano do intuído e do desejado. Neste sentido, o feminino representa o desejo e a nostalgia (dor pelo lar) do encontro e da recuperação de um estado uno, único e essencial.

Santo Antão encarna, assim, para o pintor brabantino, a alma humana em seu constante e contraditório movimento de “fuga de” e “fuga para”, tomando emprestado as palavras de Agamben²⁴¹⁷. Talvez Bosch, quase cinco séculos antes, poderia ter dito com Aldous Huxley que a acédia, que podemos ler como a melancolia religiosa, “não é nem pecado, nem uma doença dos hipocôndrios; ela é um estado de espírito que nos impôs o destino”²⁴¹⁸. Estado de espírito também experimentado por São João Evangelista, aquele que recebeu “a revelação dos mistérios concernentes à Divindade do Verbo e ao fim do mundo”²⁴¹⁹.

²⁴¹⁷ Giorgio AGAMBEN, *Estâncias*, p. 32.

²⁴¹⁸ *Apud* Yves HERSANT, *Mélancolies*, p. 782.

²⁴¹⁹ Jacopo de VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 113.



São João Evangelista em Patmos. Berlim, Gemäldgalerie, Staatliche Museen. Reverso e Anverso.

É conhecido pela tradição que durante seu exílio na ilha de Patmos, São João Evangelista teria escrito o *Apocalipse*, a segunda grande revelação que teve lugar nos alvares do cristianismo que anuncia a vinda do Anticristo. Mas Bosch, o pintor de monstros e demônios, não pinta cenas apocalípticas ao representar o santo. Antes escolhe a cena da mulher solar. O que isso significa? Simbolicamente, a mulher solar representa a união do elemento tenebroso ao elemento numinoso, a união dos contrários que reconcilia a natureza com o espírito.²⁴²⁰ O filho que ela carrega é o símbolo dessa unificação. Unificação mostrada no reverso do quadro com as cenas da Paixão dispostas em uma forma circular, em cujo centro encontramos o pelicano, aquele que alimenta seus filhotes com sua própria carne e com seu próprio sangue. Chama-nos a atenção que essa figura de um círculo menor envolto por outro maior é a representação do “Pelicano Filosófico” da alquimia, o vaso “onde inferior e o superior se encontram em um e o mesmo círculo”, quando não é mais possível discernir “o exterior e o interior, o inferior e o superior: mas tudo seria um só num único círculo ou vaso”²⁴²¹. Conhecida alegoria de Cristo, o pelicano não só simboliza o sacrifício e a ressurreição, mas também a chaga do coração de onde flui o sangue e a água da vida. Como escreveu Angelus Silesius, “desperta, cristão morto, vê, nosso Pelicano te rega com seu sangue e com a água de seu coração. Se a recebes bem [...] estarás em um instante vivo e salvo”²⁴²². Bosch parece indicar a Paixão como tema central: a

²⁴²⁰ C.G.JUNG, *Resposta a Jó*, p. 81.

²⁴²¹ Idem, *Psicologia e alquimia*, p. 139.

²⁴²² *Apud* Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos*, p. 705.

paixão de Cristo, de um lado, e a paixão do próprio homem, na figura de João, que se reconhece criatura diante do Criador. Sofrimento do homem e sofrimento de Deus formam uma complementaridade, o que significa, em termos simbólicos, a “revelação de uma vida divina no homem”, o que gera um efeito compensador, possibilitando que seja conhecido o verdadeiro significado de seu sofrimento: o homem “como parte do divino processo da vida”²⁴²³.

Todavia, frente à dificuldade e aflição da alma é preciso, como o alquimista diante do *opus* (obra alquímica), adotar a atitude de *meditatio*, isto é, “um diálogo interior com alguém invisível que tanto pode ser Deus, quando invocado, como a própria pessoa ou seu anjo benigno”²⁴²⁴. Não se trata de uma simples reflexão, mas de um diálogo interior, uma relação viva com o “outro” em nós, com os poderes invisíveis da alma. Outra atitude do alquimista era a *imaginatio*, que não significava uma fantasia insubstancial, mas “um extrato concentrado das forças vivas do corpo e da alma”, uma representação e realização da “coisa maior que a *anima* [alma], como ministro de Deus, imagina criativamente e *extra naturam*”²⁴²⁵. É o que parece mostrar Bosch em seu *São João Batista em meditação*.



São João Batista em meditação. Madrid, Museo Lázaro Galdiano.

Neste quadro só reconhecemos o Precursor pela indicação do “Cordeiro de Deus” (Jo 1,29), pois, por certo, aqui não estamos perante o austero asceta que pregou no deserto da Judéia, anunciando a vinda do Salvador. Abandonado na relva, não usa vestes de pele de camelo (Mt 3,4), nem tão pouco se encontra nas terras áridas do deserto da Terra Santa, onde se alimentava de gafanhotos e mel silvestre (Mt 3,4), enquanto se preparava para a chegada do Salvador. Apoiado sobre uma pedra, na clássica postura melancólica, João medita apontando um cordeiro. João, com os olhos fechados, mergulhado em sua profunda melancolia, entrega-se ao diálogo com os símbolos invisíveis que o rodeiam. A paisagem clara, verdejante, à primeira vista parece transmitir placidez e harmonia, mas, uma vez mais, Bosch introduz alguns elementos ambíguos e inquietantes. A planta que está enraizada na rocha, ao lado do santo, muito provavelmente é uma mandrágora, planta que contém em si os elementos masculino e feminino, que possui, ao mesmo tempo, qualidades afrodisíacas²⁴²⁶ e propriedades curativas, principalmente dos males espirituais, usada, desde a Antiguidade, no tratamento da melancolia.

²⁴²³ C.G.JUNG, *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*, p. 45.

²⁴²⁴ Definição de *meditatio* do *Lexicon Alchemie*, de Ruland, datado de 1612. *Apud* C.G.JUNG, *Psicologia e alquimia*, p. 286.

²⁴²⁵ *Apud* C.G.JUNG, *Psicologia e alquimia*, p. 290 e 295.

²⁴²⁶ Na Idade Média, esta planta herbácea, por suas propriedades narcóticas e alucinógenas, foi associada à bruxaria e à magia do amor e encabeçava a lista das plantas zoomórficas e falantes. Dizia-se que “quando dela se colhe, ela se queixa, chora e grita”. Cf. Jurgis BALTRUSAITIS, *La Edad Media fantástica*, p. 132.

Densa e opressiva, ameaça atacá-lo como se fosse uma planta carnívora, uma espécie de “réptil vegetal”, como a denomina Delevoy²⁴²⁷. Um fruto seco rompido que pende de seu galho alimenta um pássaro, identificado como um picanço, uma ave invariavelmente solitária, que tem sua morada no tronco oco de árvore, e não se alimenta de vegetais, mas de insetos e pequenos vertebrados e utiliza espinhos para capturar suas presas. Seria novamente uma alusão à Paixão? Ao mesmo tempo, ele é símbolo de proteção e segurança – alimentava Rômulo e Remo – e imagem libertadora do pensamento.²⁴²⁸ Em um galho seco, dois peixes pendurados e noutro, pousado sobre uma cabaça, está um corvo, símbolo de mau agouro, prenúncio de desgraça, e, simultaneamente, mensageiro dos deuses, como já aparecera em *São João em Patmos*. Lembremos, ainda, que peixe e corvo simbolizam, na hermenêutica patrística, tanto Cristo quanto o demônio.²⁴²⁹

A meditação e a oração, se compreendidas em sua forma mais profunda, podem se constituir como um meio de elevação da alma para Deus. De acordo com Jung, constitui-se num meio de alterar a condição da mente, necessária “porque torna diretamente real o além que supomos e conjecturamos e nos transpõe para a dualidade do eu e do obscuro outro”²⁴³⁰. A oração indica a dificuldade do caminho, assim como o retorno a si; sua meta é tornar-se cada vez mais transparente a Deus, como fica evidente na imagem de *São Jerônimo em oração*.



São Jerônimo em oração. Ghent, Musée des Beux-Arts.

De acordo com Laurinda Dixon²⁴³¹, o interesse crescente, no século XVI, na imagem de São Jerônimo como representante da melancolia foi introduzido pelo próprio Bosch que, provavelmente, recebeu seu nome em homenagem ao santo²⁴³². Porém, tradicionalmente, o

²⁴²⁷ Robert L. DELEVOY, *Bosch*, p. 123.

²⁴²⁸ C.G.JUNG, *Símbolos da transformação*, p. 341.

²⁴²⁹ Idem, *Aion*, p. 67.

²⁴³⁰ Idem, *Cartas 1906-1945*, p. 343.

²⁴³¹ Laurinda DIXON, *Bosch*, p. 168.

²⁴³² De acordo com Dijck, que discute o mistério ao redor do nome de Bosch, a escolha por Jheronimus (Hieronymus aparece na literatura de língua inglesa) se deveu, provavelmente, à afeição de seus pais pelo santo, pois parece não ter sido usado antes nem na família paterna, nem na materna. Cf. G.C.M. VAN DIJCK, *Hieronymus van Aken /*

santo era figurado como um intelectual em sua cela, como, por exemplo, em Dürer. Diversamente, o Jerônimo bosquiano parece encarnar a intensa agonia da alma atormentada, como ele mesmo descreveu: “lágrimas e gemidos eram minha porção diária e se arriscasse adormecer para superar minha luta contra isso, meus ossos descobertos, que quase não se mantinham juntos, chocavam-se contra o solo [...] Indefeso, eu me lançava aos pés de Jesus”²⁴³³. Seu exílio no deserto, o santo define tomando a passagem bíblica: “as raposas têm buraco, e os pássaros, ninhos; mas o filho de Deus não tem lugar para deitar sua cabeça” (Mateus, 8:20-22)²⁴³⁴.

A galeria de santos de Bosch culmina no “*Christum ferens*”, “aquele que carrega Cristo”.



São Cristóvão. Rotterdam, Museum Boymans-van Beuningen.

Pouco se conhece da vida de São Cristóvão que, segundo a *Legenda Áurea*²⁴³⁵, chamava-se Réprobo, tinha um aspecto terrível e estatura gigantesca. Em sua busca do “maior príncipe do mundo”, serviu primeiramente a um rei, mas deixou-o quando percebeu que ele temia o diabo. Partiu, então, à procura deste, servindo-o por algum tempo, até observar seu medo ao passar por uma cruz na estrada. Concluiu, assim, que havia alguém mais poderoso que ele: Cristo. Andou por longo tempo a procura de Cristo para servi-lo, mas ninguém lhe dava qualquer informação. Até que um eremita lhe instruiu que atravessasse as pessoas por um rio perigoso, o que ele seguiu prontamente. Um dia, uma criança pediu que ele a ajudasse na travessia. Mas, durante o trajeto, Réprobo experimentou uma profunda angústia, pois a água subia e o peso da criança em seus ombros se tornava mais e mais insuportável, como se carregasse o mundo em suas costas. Ao atingir a outra margem, soube então que se tratava de Cristo e, passou, daí, a chamar-se Cristóvão. Saber-se condutor de Cristo, em termos psicológicos, significa tomar consciência da orientação interna autônoma que, distinta do eu e muitas vezes antagônica a ele, pode ser um enorme alívio, mas também uma carga descomunal.

Hieronymus Bosch: his life and ‘portraits’. In: Jos KOLDEWEIJ, Bernard VERMET (ed), *Hieronymus Bosch*. New insights into his life and work, p. 9-16.

²⁴³³ *Apud* Laurinda DIXON, *Bosch*, p. 169.

²⁴³⁴ *Ibid.*

²⁴³⁵ Cf. Jacopo de VARAZZE, *Legenda Áurea*, p. 571-5.

Observando aspectos de identidade na pintura desses santos, é possível perceber que Bosch deu voz para aqueles que, no silêncio do deserto, expressam nossa realidade gritante: a solidão e a angústia, o caráter melancólico da existência, esse *Mysterium Magnum* enraizado na alma humana.

Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BAX, Dirk. *Hieronymus Bosch, his picture-writing deciphered*. Rotterdam: A. A. Balkema, 1979.
- BALTRUSAITIS, J. *La Edad Media fantástica*. Madrid : Catedra, 1983.
- CHASTEL, André. La tentation de Saint-Antoine ou le songe du mélancolique. *Gazette des Beaux-Arts*, XV, p. 218-29, 1936.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. 15.ed. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- CINOTTI, Mia; BUZZATI, Dino. *La obra pictórica completa de El Bosco*. Barcelona: Noguer, 1968.
- DANDREY, Patrick. *Anthologie de l'humeur noire*. Paris: Gallimard, 2005.
- DELEVOY, Robert L. *Bosch*. Genève: Skira, 1990.
- DELUMEAU, J. *La Reforma*. 4.ed. Barcelona: Labor, 1985.
- DE TOLNAY, Charles. *Jérôme Bosch*. Paris: Book International, 1967.
- DIXON, Larurinda. *Bosch*. London: Phaidon, 2005.
- EDINGER, Edward. *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- GARRIDO, Carmen; SCHOUTE, Roger van. *El Bosco en el Museo del Prado*. Estudio técnico. Madrid: Museo del Prado; Aldeasa, 2001.
- GIBSON, Walter. *Hieronymus Bosch*. London: Thames & Hudson, 2005.
- HERSANT, Yves. *Mélancolies*. De l'Antiquité au XX^e siècle. Paris: Robert Laffont, 2005.
- HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Edusp / Verbo, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- _____. *Símbolos da transformação*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Aion*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Psicologia e alquimia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Psicologia e religião*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Resposta a Jó*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Cartas 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. I.
- _____. *Cartas 1946-1955*. Petrópolis: Vozes, 2002, v. II.
- KOLDEWEIJ, Jos; VERMET, Bernard (ed). *Hieronymus Bosch. New insights into his life and work*. Rotterdam: Museum Boijmans Van Beuningen, NAI Publishers Rotterdam and Ludion Ghent, 2001.
- THEUNISSEN, Michael. *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de La Edad Media*. Valencia: Náyade, 2005.
- VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea. Vida de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Os Exercícios Espirituais de sto. Inácio de Loyola: caminho para a santidade?

Maria Teresa Moreira Rodrigues²⁴³⁶

RESUMO: O grande legado de Inácio de Loyola, há cinco séculos usado, desvendado e muito utilizado, é um pequeno livro, chamado “Exercícios Espirituais”, escrito a partir de seus caminhos e descaminhos²⁴³⁷, emocionais e espirituais, na busca de maior sentido para sua vida. Depois de um acidente em campanha militar, impossibilitado de mover-se, e no aguardo impotente de sua recuperação, foi fazendo, sem ter-se determinado a isso, um caminho de descoberta, que não mais se centrava nele, mas que saía dele próprio *para ir ao alcance de Deus e do que Deus desejava para ele*²⁴³⁸ [EE 1]. Despojou-se, então, de um caminho pessoal e familiar já esperado, e incorporou o desconhecido, entregando-se ao *Criador*, para que dele e nele, *criatura*, se fizesse o que aprouvesse a Ele: o que necessário fosse, para em “*tudo amar e servir*” [EE 233]. Mais do que ninguém, ele sabia o quanto se perdera em *afetos desordenados* e que, só com o mais reto e ordenado encaminhamento deles, lhe fora possível seguir *escutando e discernindo* o que Deus desejava dele. Assim, iluminado por Deus e genial como ser humano, ele escreve os EE, sempre muito realista quanto à sua/nossa condição de seres incompletos e insatisfeitos, prisioneiros de desejos, conhecidos ou não, que turvam a visão do que está em nós e fora de nós. No entanto, Inácio nunca duvidou de que era e é nessa mesma condição dolorida e humilhante de permanente inconcluso, mas de eterno pedinte da Graça de Deus, que é possível ascender a possibilidades inesperadas e expansões inauditas.

Seriam, então, os EE um caminho para a santidade? Ou para a perfeição? Que ajuda traz o “*discernimento de espíritos*”? Como a abnegação, renúncia e mortificação entram nesse caminho?

INTRODUÇÃO

Ao falar de Inácio e dos Exercícios Espirituais, farei alguns recortes.

1. Da vida de Inácio, tratarei até os seus 30 anos, quando sofre o acidente em campanha militar, e se dá o início de seu caminho, numa conversão para um novo tempo.²⁴³⁹ Os Exercícios Espirituais brotam desse tempo, engendrados pela genialidade do homem humano Iñigo e pela Iluminação do homem santo Inácio. Os Exercícios nascem da interação entre sua entrega ao que Deus deseja dele, e do seu esforço incansável para responder a esse encontro, ou seja, da tensão entre uma dimensão passiva de entrega, e uma ativa, de resposta ao encontro.
2. Dos EE, tratarei, sobretudo, das Anotações [EE 1 a 20], que são instruções que ele nos deixou para que compreendêssemos um pouco do que tratam os EE.²⁴⁴⁰ Inácio nunca fala de uma compreensão total do que quer que seja, pois tudo está sempre em contínuo movimento interno, num diálogo constante com o que Deus deseja de nós.

²⁴³⁶ Mestranda em Ciências da Religião, PUC-SP. Psicanalista, Membro Associado da SBPSP (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo).

²⁴³⁷ *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola, São Paulo, sem data.

²⁴³⁸ Os grifos e itálicos são meus, para assinalar que são expressões de s.Inácio.

²⁴³⁹ Para tratar desse tempo, foram usadas, fundamentalmente, duas obras: 1. J. Ignacio Tellechea Idígoras. *Inácio de Loyola: solo y a pie*. 3 ed., Sígueme, Salamanca, 1990; 2. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola, São Paulo, sem data.

²⁴⁴⁰ As reflexões desenvolvidas baseiam-se, fundamentalmente, nas anotações sobre os EE, feitas por Adolfo Chércoles, padre operário, jesuíta espanhol, de Granada, dedicado ao estudo e aplicação atualizada dos EE para a realidade dos homens e mulheres do séc. XX e XXI.

Ao falar de caminho e santidade, retomarei o caminho de Inácio e a metáfora do peregrino, para chegar à configuração inaciana de santidade, passando pelas 4 (quatro) semanas dos EE. Nesse caminhar, estarão presentes temas como: abnegação, renúncia, mortificação, e o discernimento de espíritos, como tarefa necessária para que tudo se dê e se ordene, em nós, e a Graça possa ser vivida como tal.

*Peregrino, peregrino
que não sabes o caminho:
aonde vais?*
M. Machado

De um caminho comum, a um caminho próprio de conversão

Iñigo, nome de nascimento de Inácio, nasceu em 1491, em terras bascas, província de Guipúzcoa, hoje País Basco, Espanha. Era um **Oñaz-Loyola**, designação dos dois grandes solares que deram nome aos de sua estirpe familiar. Iñigo adotou o **Loyola**. E foi com esse sobrenome que esse basco se tornou universal, e universal também tornou sua terra natal. Filho de D.Beltrán e de d.Marina é o caçula de 13 irmãos; seus pais eram idosos, para a época, no momento de seu nascimento, e já estavam casados há 25 anos. Sua mãe morre quando ele estava por volta dos seus 6 anos. No ano seguinte, seu irmão mais velho, Martin, casa-se com d.Madalena, que será de grande importância em sua vida. Amparo e carinho ele também encontrará na família de sua ama de leite, d.Maria. Todos vivem juntos nos dois grandes solares da família. Assim que, em idade, Iñigo crescerá mais próximo dos sobrinhos do que dos irmãos, todos muito mais velhos que ele. Por isso, estará entre duas gerações: poderá se sentir menor e rivalizar e copiar os maiores, ou poderá se sentir maior e distanciar-se dos sobrinhos. E como acontece em todos nós, seu entorno familiar deixará, nele, suas marcas emocionais.

E outras marcas também ficarão, e serão, agora, as do seu entorno físico, pela paisagem que se descortina aos seus olhos. Os solares familiares estavam no meio de um grande vale, perdido num labirinto de montanhas, e isolados e distantes das aldeias mais próximas, que eram Azpeitia e Azcoitia. As estações do ano eram muito definidas, e evidente era a passagem do tempo, noção essa que será clara para Iñigo, no convívio, sempre repetido, com a queda de cada folha, no outono. A casa-torre-fortaleza era toda em pedra, para ser resistente aos embates; armas e munições misturavam-se com os utensílios de uso cotidiano. E em pedra também era o velho escudo das famílias Oñaz e Loyola, lembrando o domínio e a ousadia de gerações que se fundiram em lutas, lealdade e preservação de ideais.

Iñigo nasce e cresce isolado, entre as gerações dos irmãos e sobrinhos, assim como isolado física e socialmente pela distância que a estirpe e a moradia familiar geravam. J. Ignacio Tellechea Idígoras assim o descreve: “Tenho, para mim, que Iñigo foi, sempre, fundamentalmente um solitário. (...) Era um homem capaz de solidão e que, no fundo, a deseja; uma solidão impregnada de natureza e de espaços interiores repletos de sentimento”.²⁴⁴¹

Aos 13 anos de idade, em 1506, ele é encaminhado pelo pai, D.Beltrán de Loyola, para a Fortaleza de Arévalo, onde é recebido como filho pelo Contador Maior do reino de Castela, D.Juán Velázquez, cuja mulher era parente dos Loyola. Entre os 12 da família, Iñigo novamente será o 13º, embora não o mais jovem. Foi o cuidado do pai que o encaminhou para essa família, pois ele temia que, após sua morte, o filho maior e já castelão do Solar Loyola, não desse, ao irmão menor, a oportunidade merecida. E D.Beltrán morre no ano seguinte! No entanto, já estava garantida a possibilidade de Iñigo continuar recebendo uma boa educação e de encontrar um lugar na nobreza. Embora tenha sentido a mão segura de seu pai, talvez tenha sentido mais do que nunca, o desamparo materno. Lá estava ele, sozinho, discretamente colocado na corte, frente à aventura da vida!

²⁴⁴¹ J. Ignacio Tellechea Idígoras. *Inácio de Loyola: solo y a pie*. 3 ed., Sígueme, Salamanca, 1990, p.45 (tradução nossa).

É assim que Iñigo é introduzido no convívio com a nobreza, sempre comprometido em ser um “leal vassalo” e um “perfeito cavaleiro”²⁴⁴². Dos seus 13 aos 30 anos (1521), viverá entre as mordomias e faustos da corte, mas também entre as intrigas; viverá entre as bravuras, mas também entre as quedas de reinos e monarcas, num mundo de estranhos pactos que sempre favorecem os que mais têm e podem. Em suas escolhas e eleições posteriores, tudo isso será objeto de reflexão e de avisos para os que virão depois dele, no seguimento de Cristo e da Companhia de Jesus. Até os 26 anos, vive com a família de D.Velázquez, momento em que este perde seu cargo, com a ascensão do novo Rei, Carlos V. Assim como seu pai o ajudara a encontrar um lugar para viver e crescer, agora, é D.Velázquez que o ajuda a encontrar um posto para seguir carreira. Mas, ironia da vida! Assim como seu pai morreu logo após encontrar-lhe um lar, também isso acontecerá com esse pai postiço. Iñigo passa, então, a servir ao Rei, junto ao Duque de Nájera. Mas, agora, o universo é totalmente outro; é o da milícia e do serviço; não há mais visitas de reis, festas, nem notícias do Novo Mundo. Ele deixou para trás as esperanças de uma vida na corte; no entanto, dela guardará hábitos, modos, expressões e um ar distinto que nunca o abandonará, mesmo quando em andrajos. Passa, agora, para um universo de intranquilidade, de insegurança pelas ruas e de ameaças crescentes. Naqueles tempos, não se vivia em guerra e nem em paz; vivia-se simplesmente em trégua.

Tomado sempre pelo sentimento de profundo comprometimento com o serviço à pátria e aos reis, Iñigo empenha-se e entrega-se às campanhas militares para as quais é chamado. Em 1521, quando se dá a tomada de Pamplona, assiste à retirada de muitos, desde o Duque até os camponeses simpatizantes da guerra que se travava entre reinos. Iñigo resiste, e conclama aos poucos companheiros restantes, a defesa do que não era mais defensável. Era uma guerra desigual e absurda; portanto, resistir era um ato da loucura da honra e da lealdade. É então, que uma bombarda atinge suas pernas, quebrando uma e deixando a outra ferida. A fortaleza é tomada, e os franceses são os vencedores. Depois de algumas semanas de cuidados, ele é levado de volta ao solar Loyola, à casa de seu irmão Martín, de onde havia saído 17 anos antes.

Esse tempo foi tomado como modelador da personalidade de Inácio por muitos autores, que o colocam como um produto típico do Império que nascia. Daí também vem a insistência em olhá-lo como um militar (o que não foi, pois era cavaleiro), um homem rígido, seguidor de regras e autoritário. Este é um olhar menos apurado e cheio de preconceitos, que não contempla o que os seus 13 primeiros anos de vida, em Loyola, fizeram dele e nele. Foi naquela família específica, naquele ambiente social e físico que seu caráter foi forjado, talhado nas profundas raízes da terra que o nutriu.

Nesse retorno à família, o irmão o critica pela loucura em Pamplona, e sua cunhada Magdalena o recebe com cuidados e atenções. Iñigo está moído e alquebrado. As dores são insuportáveis e profundas. Todavia, é seu caráter e fibra de ferro, já de sua natureza, que lhe tornam possível atravessar esse tempo de “quase morte”. Passado o pior, e já começando a entediá-lo, quer se distrair com leituras, de preferência os romances de cavalaria. Mas, não os há na casa. O que há são somente os livros: “Vida de Cristo” (de Rudolfo de Saxônia) e “Vida dos Santos” (romanceada)²⁴⁴³. Eles passam a ser seus companheiros de convalescença. E, algo muito profundo vai acontecendo dentro dele. E nós sabemos que não podemos imputar essa mudança apenas aos livros, pois ninguém se converte a um livro, mas ao que ele lhe revela e desvela, empurrando a pessoa a transcender a si mesmo. E também sabemos que, por si só, nem as feridas e dores físicas convertem alguém; elas podem, sim, criar a condição propícia para que haja reestruturações fundamentais frente à vida e frente ao que o rodeia. É o que vai acontecendo. Iñigo, entre os livros e suas dores, usa de suas potências naturais: inteligência, memória e vontade, e vai discernindo os estados de ânimo que o vão possuindo. Impossibilitado de mover-se e no aguardo impotente de sua recuperação, Iñigo foi fazendo um caminho de descoberta. Assim, sem ter-se determinado a fazê-lo, acontece um retorno a si mesmo, a pontos internos longínquos e silenciosos, onde ele encontra espaços nunca explorados e nem

²⁴⁴² Op. Cit., p.58. Expressões ouvidas do Rei Don Fernando, referindo-se a seu pai, D.Beltrán, e que Inácio lembrará, muitos anos depois, 1553, ao relatar estes anos de sua vida.

²⁴⁴³ Publicado pela Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

assumidos. Ele, que só pensava em refazer seus ossos para voltar e conquistar não só a corte, mas a uma grande dama, o que acaba refazendo é sua alma dispersa e sua personalidade esquartejada. Entre leituras e observações de si mesmo, numa noite, ainda convalescendo, relata ter visto claramente uma imagem de Nossa Senhora com o Menino Jesus. Experimenta consolação inegável, de dimensão desmedida, mas acompanhada por um asco, também tão desmedido de sua vida passada, que parecia apagar tudo o que ali fora pintado. Iñigo teve certeza de que todo o vivido era re-significado e de que tudo o que estava por vir, ganhava novo significado. Descobriu em si mesmo a dualidade de espíritos, forças e desejos. Reconheceu-se pecador e a conseqüente necessidade de penitência, para regenerar-se. A vida de Cristo e a dos santos (no caso, s.Francisco e s.Domingos) tornaram-se, para ele, fonte de imitação e inspiração. E é com eles que ele vai pelos caminhos afora. Tudo isso acontecia nele, mesmo sem a compreensão que hoje temos de que o germe dos Exercícios Espirituais ali estava começando a surgir. Não esquecer que estamos olhando para a História, mas de costas para ela, e que é desde esse lugar que podemos falar. Os efeitos prodigiosos, instantâneos e duradouros desse transe prolongaram-se nele. Embora não tenha ousado afirmar, com certeza, que fossem coisas de Deus, estava convencido de que sua radical mudança não vinha de suas próprias forças e tendências e assim, haveria ele sempre de invocar a Graça de Deus. Iñigo não era mais o centro e, sim, era Deus que nele se centrava e instalava nova vida. Nesse novo lugar, seu desejo era o de descobrir o que Deus desejava para ele [EE 1], para em “tudo amar e servir” [EE 233]. Nessa conversão dentro do seu caminho interno, nessa mudança de rumo, foram afetadas camadas muito profundas do seu ser, rompendo com uma velha estruturação; assim, ele despoja-se de um seguimento pessoal e familiar, já traçado e esperado, e incorpora o desconhecido. “O asco sem esperança não produz um santo, mas sim enerva, deprime e leva à insignificância e ao aniquilamento. Em Iñigo, ele não foi uma causa de transformação, mas sim um efeito induzido pela irrupção de uma luz interior que o fez descobrir o vazio e o abismo sob seus pés, justamente porque lhe mostrou o caminho do Absoluto”²⁴⁴⁴.

Em fevereiro de 1522, nove meses depois do acidente, nos seus 30 anos, Iñigo deixa Loyola, onde nunca mais voltará a morar, e vai para o mundo, sob o olhar suspeito de seus familiares, que pressentiam que algo insuspeitado o movia. Vestido de cavaleiro e de gala, “ele não ia para o que ia, mas ia para o que não ia”²⁴⁴⁵.

Determinado a ir para Jerusalém, decide que, antes, deporá suas armas aos pés da Virgem de Montserrat. E assim o faz. Depõe o símbolo do cavaleiro, e toma para si um cajado e uma cabaça, símbolos do peregrino. **Torna-se um peregrino:**

“Desde então, Inácio se considera um peregrino e assim quer que seja considerado e considera todo homem, em particular cada jesuíta. O peregrino é um homem a caminho, um ser histórico que não se acomoda jamais e que segue o caminho de Cristo. Ele vai aonde o levam os seus pensamentos e as suas moções. É um homem em contínuo estado de discernimento e de procura da vontade de Deus, daquele Deus que o leva, atrai e move, através dos caminhos da história e do mundo”²⁴⁴⁶.

*Sou peregrino de hoje,
não me importa aonde vou;
amanhã? Nunca, talvez.*
Manoel Machado

Esse peregrino que desce do maciço montanhoso de mais de 1200m., da abadia beneditina, do Santuário da Virgem de Montserrat (“La Morenita”), quer ser um aprendiz de cristão de verdade. E ele o é, no mais puro fervor e ingenuidade cavaleiresca, mais cheio de

²⁴⁴⁴ Op.cit., p. 99.

²⁴⁴⁵ Op. cit., p. 104.

²⁴⁴⁶ *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola, p.47, nota 7.

desejos de fazer grandes obras do que de padecê-las ou experimentá-las. Começa sua nova vida em Manresa, e descobre sua gente artesã, dadivosa e cordial. Iñigo come como, quando e o que lhe dão. Vai para o pequeno hospital ajudar os enfermos; luta contra seu nojo e asco pelo que vê, toca e ouve. Quer viver todas as provações e em completo anonimato. Fala pouco e foge das perguntas que querem saber quem é aquele que em nada se parece a um mendigo, embora mendigue. Quando fala, está a pregar, a conclamar as pessoas a uma vida diferente e sem pecado. Começa a ter fiéis seguidores. Mas, sente necessidade de silêncio e retira-se para uma cova, onde viverá longo inferno espiritual. Experimenta uma secura na alma, uma tristeza sólida e pesada. Desce aos infernos e vive o abismo sem remédio de encontrar-se consigo mesmo. Nada, nem ninguém, responde aos seus apelos. Sente ímpeto de suicidar-se. Foi quando experimentou nada ter em suas mãos, nem sua própria vida; quando o cavaleiro determinado e auto-confiante perdeu definitivamente a batalha consigo mesmo, é que algo aconteceu. Lembrou-se de Loyola, de sua experiência da diversidade de espíritos, e tudo foi se recompondo e clareando nele. Depois da noite escura, das penosas aventuras em encruzilhadas, viera a determinação em si mesmo, a recuperação de sua energia vital, e a certeza da Presença de Deus, manifestada nas Ilustrações vividas à margem do rio Cardoner. A ênfase e a força do relato de Iñigo alcançam evidências que nossos olhos e compreensão limitadas não conseguem compreender. O relato dessas suas experiências já é o germe da criação dos seus Exercícios Espirituais.

Segue para Barcelona, para de lá sair para Jerusalém, razão de peregrinar que não o abandona. Lá chega, em setembro de 1523, após muitos percalços. Contrariamente ao que desejava, já em fevereiro de 1524 tem que deixar a Terra Santa; só o faz porque é excomungado quem não obedece ao provincial franciscano, responsável pela presença de cristãos católicos. Volta para Barcelona, determinado a estudar. Depois, será a vez de fazê-lo em Alcalá. Já nestes dois momentos, Iñigo está dando seus Exercícios Espirituais. Pela comoção gerada à sua volta, porque o procuram para que dê orientação espiritual, porque usa “hábito” (sua roupa de peregrino), ele chamará a atenção dos Vigários da Inquisição, que o chamarão para esclarecimentos. Será preso e liberado, mas após restrições e sanções. Por todos estes acontecimentos, Iñigo fica ciente de que precisa aprofundar seus estudos. Em fevereiro de 1528, irá a Paris. Ali encontrará os que virão a ser seus primeiros “companheiros de Jesus”: Pedro Fabro e Francisco Xavier. Em 1535, consegue receber o título de Mestre. É só então que Iñigo começa a ser chamado de Inácio, nome que adota, em homenagem a Inácio de Antioquia. Nesse mesmo ano de 1535, por razões de saúde, volta para sua região natal, mas não mais para a casa de sua família, a despeito da insistência de seu irmão. Vai para o hospital onde prestará ajuda, e à ermita s.Magdalena, onde pregará para crianças e adultos. Volta, depois, para a Itália, para reencontrar os companheiros. Os anos de 1535 a 1540 serão de grande dedicação ao pensar e ao organizar a ação que deveriam ter, para em tudo mais “amar e servir, e na imitação de Cristo. E assim vai se formando o que viria a ser a Companhia de Jesus. E é apenas em junho de 1537, em Veneza, que Inácio recebe a ordenação sacerdotal; ele adiou esse momento, porque esperava rezar sua primeira missa em Terra Santa, o que não pode acontecer. E é na terra santa de Roma que eles se estabelecem. De 1541 até sua morte, em 1556, Inácio dedicar-se-á a formar, cuidar e acompanhar sua grande obra, da qual é chamado a ser o Padre Geral. É canonizado, no dia 12 de março de 1622, juntamente com Francisco Xavier e Teresa d’Ávila.

Todos somos comuns e podemos fazer um caminho próprio de conversão

Admirável peregrino,

todos seguem teu caminho.

Manoel Machado

Da vida de Inácio, ative-me, com alguns pormenores, aos seus primeiros anos, e também aos da mocidade, pois é quando se forma, em profundidade e essência, a sua vida pessoal e particular. Ative-me, de propósito, para que também nós possamos nos ater nos anos de formação de nosso eu, nas influências recebidas, na vida diversa e comum. E que também possamos nos dar conta de que, como Inácio, pretendamos ou não, desde nossa imanência, desde nosso mais profundo, algo clamará por transcendência, por seguir além de nós mesmos,

inda que à nossa maneira e tempo. Há em nós um ritmo candente de buscar e achar, de dispor e de receber. E isso é fruto da tensão espiritual inerente à condição humana: a de responder à obrigação de situar-se, sempre, frente ao seu fim transcendente. A criatura clama por seu Criador!

Usei o nome Iñigo, porque é nesse homem comum e do seu tempo, que a transformação foi se dando. Parto do homem comum, Iñigo, para falar do homem comum, que há em todos nós. Em algum momento, cada um de nós pode dar-se conta de que é atraído e movido para além de si mesmo e depara-se com uma experiência que o transcende. É para esse homem comum, mas admirado de sua própria condição, e sedento de encontro, que Inácio escreveu e deixou os EE.

Conhecendo um pouco os EE e o cuidado de Inácio para com nosso caminho

Suas próprias experiências espirituais foram o ponto de partida da redação dos EE. Nem sempre usou a língua de seu século e de seus contemporâneos. Muitas vezes, falou a linguagem de uma cultura já então passada, a dos autores da Idade Média e, outras vezes, criou uma terminologia própria²⁴⁴⁷. Embora o texto tenha origem em sua experiência pessoal, ele o fez de tal forma que nos permite experimentar algo que nos é próprio. É somente porque possibilita uma vivência pessoal, que um texto antigo pode se transformar em algo vivo, algo que consegue nos dizer algo. É porque o texto dos EE nos permite vivê-lo, que ele, texto, é vivo. Nessa descoberta de algo que é vivo, os EE, Inácio propõe-nos passos, um modo e ordem, que nos encaminham para que brote, em nós, o mistério do encontro e da busca de uma relação com Deus. Segundo palavras de p.Paulo Pedreira²⁴⁴⁸, *Os EE não são um projeto; eles são uma descoberta, são um algo a acontecer. Projeto é posse de quem o projetou. Os EE são uma descoberta e, por isso, não são nem de quem os dá, como nem são do próprio s. Inácio, pois ele os encontrou. Uma coisa é executar um projeto, outra é despertar uma escrita própria. É um preparar e dispor para receber Deus, como João Batista preparou e dispôs para receber Jesus Cristo. Deus atrai e move a alma, abraçando-a em seu amor e louvor, e dispondo-a para seguir. O exercitante contempla e ora, para ser modificado por Deus.*

Os EE são um caminhar ao encontro de Deus, passando pela imitação de Cristo e reconhecendo-nos parte ativa e passiva de todo o processo. Esse caminho passa pelo que ele designou Quatro Semanas, não entendidas como período de dias, mas como etapas a serem seguidas.

Santidade é um caminhar: é um passo depois do outro.

Santo Inácio percebe, com clareza, que a santidade é esse dom de Deus que transforma a criatura e a torna capaz de “em tudo amar e servir”. Mas, ele percebe também que nossas desordens internas nos impedem de acolher esse dom santificador que é graça, que é o amor de Deus. De um lado, o esforço humano, a vida ascética; de outro lado, a graça, o dom de Deus, o amor gratuito e transformante, a vida mística. São duas dimensões: ativa e passiva, sempre presentes em nossa experiência espiritual, mas em equilíbrio instável. Ou seja, embora o dom seja gratuito e esteja à nossa disposição, há indisposições em nós para acolhê-lo: cobiça de riquezas, honra vã do mundo, soberba, amor próprio, sensualidade, amor carnal e mundano, afeições desordenadas, pecados. Por isso, Inácio vai empenhar-se em fornecer-nos meios e instrumentos para o discernimento da mente; eles se entremeiam nas Quatro Semanas, e favorecem o ordenar a vida (mas, lembremos, não para tê-la resolvida!) e a acolhida do dom, sempre com “ânimo e generosidade para com o Senhor”, num permanente discernimento do coração.

²⁴⁴⁷ Leo Bakker. *Libertad y experiencia*, Ed. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao, p.17.

²⁴⁴⁸ As frases em itálico vieram de conversas com p.Paulo Pedreira, sj, em janeiro de 2010, em Itaici.

O que são os Exercícios Espirituais²⁴⁴⁹

[EE 1] 1ª. anotação. A primeira anotação é que por estes termos, exercícios espirituais, se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de exercícios espirituais a todo e qualquer modo de preparar (*dimensão ativa*) e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas em afastando-as, procurar (*dimensão passiva*) e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma.

Tudo o que há, nos EE, para fazer-nos alcançar a nós mesmos, ordenando nossos afetos, para acertar na vida.

* Se não passar da MOÇÃO à MISSÃO, os EE não terão alcançado seu real objetivo.

Inácio pedagogo

- **Anotações [1-20]:** prepara o que vai dar os EE, tanto quanto aquele que os vai receber.
- **Exame geral de consciência [32-43] e Exame particular e cotidiano [24-31]:** para mais amar, há que se examinar.
Confissão: como partilha, já que não devemos ficar apenas em nós mesmos [44].
- **Adições [73-90]:** como Inácio sempre foi consciente de quem somos, vai cuidando e dando-nos avisos para melhor fazer os EE, a vida, o amor, a devoção... tudo!
Exercício do Reino [91-100 – 2ª. Semana]
- **Preâmbulos para considerar estados de vida [135].**
Duas Bandeiras [136-148]
Três Classes de Homens (conhecimento de si mesmo) [149-157].
Três Modos de Humildade [164-168].
- **Preâmbulo para fazer eleição [169]:** Em tudo, há que cuidar, sempre. E ele detalha:
Objetos de eleição [170-174]: dá quatro pontos e uma nota para serem levados em consideração.
Três tempos da eleição [175-178]: três tempos e dois modos. No 1º. modo [179-183], apresenta 6 pontos. No 2º. modo [184-188], apresenta 4 regras e uma nota.
Tudo para alcançar o “santo e bom desejo” e a indiferença inaciana.
Para corrigir e reformar a própria vida e estado [189]: é possível darmos mais uma “acertada”, se ainda não conseguimos alcançar o tempo suficiente para eleição e reforma.
- **Regras para ordenar-se daqui por diante na alimentação [210-217]:** como compreender e ordenar os próprios desejos, do que quer que sejam.
O que há, por excelência, para conhecer-se emocionalmente (as regras de discernimento).
- **Regras para de algum modo sentir e conhecer as diversas moções que se produzem na alma [313-327]:** Regras de discernimento de 1ª. semana.
- **Regras para a mesma finalidade com maior discernimento de espíritos [328-336]:** Regras de discernimento de 2ª. semana.
- **Regras a observar no encargo de distribuir esmolas [337-344]:** o que, como, quando, quanto e onde devemos distribuir o que temos e somos.
- **Notas que ajudam a sentir e compreender os escrúpulos [345-351]:** ele conhecia essa fonte de sofrimento, pois a vivera como ninguém, em suas “pedras no sapato”.

²⁴⁴⁹

Todos os textos que se referirem aos EE, neste trabalho, são os da tradução dos *EE de s.Inácio de Loyola*, orientada pelo p.Géza Kövecses, sj, publicada em Porto Alegre, em 1966.

- **Regras a observar para ter o sentir verdadeiro, que deve ser o nosso, na Igreja militante [352-370]:** Aqui, Inácio educa-nos na relação com a Instituição, com os superiores, com os iguais e com todos, enfim.

Anotações [1-20]:

Para ter uma pequena amostra do cuidado de Inácio para com aquele que vai dar os EE, tanto quanto com aquele que os vai receber, vejamos o que ele disse sobre os EE, e que avisos nos deixou. **Adolfo Chércoles, sj** divide as anotações em três grupos²⁴⁵⁰:

1. Disposição daquele que quer fazer os EE: são as anotações que nos avisam do quanto devemos levar a sério as circunstâncias da pessoa que os recebe, assim como devemos ter ciência de até que ponto ela está disposta a fazer os EE. Tratam dos cuidados necessários para com aquele que os recebe e tudo fazer para adaptar-se às suas condições, que é única maneira em que se pode dar a vivência pessoal do processo. Diz ao exercitante para entrar com ânimo e liberalidade, oferecendo todo o seu querer e liberdade. Mostra como é necessário avaliar o que vai acontecendo por dentro de si mesmo, e o que pode estar provocando para tal acontecer; mostra como sempre é necessário levar em conta o estado da alma e o que vai por dentro dela.
2. Anotações que se referem ao processo:
 - As que nos dizem o que pretendem os EE: a que vêm e a que servem: vencer a si mesmo e ordenar a vida. Tratam da importância do lugar e do tempo para a oração: tendo-os, facilita-se o uso das potências naturais; - quanto mais a sós, mais se achega a Ele; - quanto mais se auto-observar, mais se pode estar em oração e ser fiel ao tempo proposto.
 - o que é que há para se fazer: “o que sacia e satisfaz não é o muito saber, mas o sentir e saborear as coisas internamente”; é buscar a si mesmo; é mostrar reverência.
 - o que é que há para se salvar: a liberdade. Enfrentar o que se nos apresenta não é solucionar a vida, mas é estar frente a frente com ela. É preciso ater-se ao aqui-agora; é seguir aquilo a que se propôs; é manter o foco e observar o que foi feito, desde o jeito particular de ser; é permanecer mais tempo em oração, quando em estado de ânimo adverso, para crescer no domínio de si mesmo, que é o ser livre; é desejar o que quer que seja, mas sempre insistir e pedir para que seja para serviço, honra e glória do Senhor.
3. Aquelas que nos dizem do papel daquele que dá os EE: Buscar não se meter na consciência daquele que os faz, que é sinal de respeito; seguir o pressuposto básico que é o de se relacionar com respeito e estima mútuos; é também perguntar tudo o que não se entender, para que se salve o próximo e não a proposição; estimular e ensinar a mover-se nos diferentes estados de ânimo; não dirigir a pessoa e nem lhe dar conselhos; mas pedir conta do que está sentindo, sem criar dependência, e ajudar a discernir sentimentos; e também remetê-la sempre à realidade.

Esta é a dimensão ascética de Inácio. Como vimos, são detalhes e detalhes em que ele sempre se ocupa da realidade externa, do viver no mundo e nas relações, assim como também da realidade interna, onde se movem a inteligência, a memória e a vontade. O objetivo dos EE será manter-nos nesse encontro do reto caminho, nessa luta contra impulsos e apetites desordenados, no permanente conhecimento de nós mesmos, em nossos apegos e desapegos. Repetindo, essa é a dimensão ativa, ascética, do processo. Elas possibilitam que experiências sólidas da vida espiritual aconteçam, simultaneamente, e numa outra dimensão, a mística. Nesta, Inácio (e o exercitante) se dispõe e se entrega à Vontade de Deus, para que Ele se faça em sua vida.

Ao longo das Quatro Semanas, vamos ser chamados, maciçamente, a considerar e aceitar a condição de criatura em face do Criador, na verdade do nosso ser limitado e dependente (PF - 1ª. parte), que é condição indispensável de toda e qualquer libertação afetiva,

²⁴⁵⁰

Apontamentos para dar Exercícios Espirituais de s.Inácio de Loyola. Adolfo Chércoles M., sj. Tradução de Maria Teresa Moreira Rodrigues.

que culminará na **indiferença inaciana** (PF - 2ª. parte)²⁴⁵¹. Essa indiferença é precisamente a relativização das criaturas em face do absoluto de Deus, incluindo a dimensão afetiva, em seus apegos desordenados a pessoas, coisas, projetos e expectativas. Para que tudo isso aconteça, as **Quatro Semanas** vão nos expor a quatro grandes eixos da vida de todo ser humano: **o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor**. Essa experiência inaciana afirma Deus em nossa vida.

1ª. semana: Mal. O Amor de Deus e o Pecado. O Amor de Deus nos criou criaturas. O pecado é estarmos distanciados do Deus-Criador, quando nos afirmamos e absolutizamos como deuses-criatura, recusando a relação de dependência e obediência. É reconhecer, ao vivo, em nossa história e na do mundo, quando isso acontece. E, então, desde o **mal** que há em cada um de nós e no universo, podermos ser recuperados por Deus, em sua infinita Misericórdia. Surge vida nova, com conversão. É o tempo em que se pergunta: “Que fiz, que faço, que farei?”.

2ª. semana: Liberdade. Comprometidos com vida nova, recebemos o convite de Cristo para a restauração de todas as coisas, fazendo a vontade do Pai, numa atitude de amorosa dependência e obediência. É tempo de colocar objetivos, discernindo e deliberando, iluminados pelo **conhecimento interno do Senhor**, que somente pode se dar desde o lugar em que Deus nos habita, que é em nossa **mera liberdade e querer**. É quando, motivado pelo **amor de Cristo**, podemos nos comprometer com Seu **seguimento**, numa purificação radical dos afetos desordenados, conhecendo-nos à luz da imitação de Cristo. É tempo de alcançar a indiferença, condição para a **liberdade afetiva**, a ser verificada nas meditações das Duas Bandeiras, das Três classes de homens, dos Três modos de Humildade. É a chamada Jornada Inaciana: tempo de escolha, eleição de vida.

3ª. semana: Dor. É tendo alcançado o verdadeiro sentido para a vida, e estando “indiferente” a isso ou aquilo, que é possível defrontar-se com a dor, tornar-se vulnerável a ela, ao sofrimento, à falta de vida e de sentido em si mesmo e em tudo que nos cerca. É passar pela dor, em sintonia com a de Cristo que, por sua vez, é a de todos, é a do mundo. Assim, é desde a **dor compadecida** com a dor de **Cristo doloroso**, que é possível encontrar-se com Ele, sentindo sua dor, e sua dor por nós. Nessa dor compadecida e dolorosa, os medos vão desaparecendo, e na simpatia por Ele, com Ele, as opções vão sendo confirmadas e a vida se afirma e ressurge, no Cristo ressuscitado.

4ª. semana: Amor. E é desde esse encontro com o amor de Deus e de Cristo, que se pode sair do próprio amor, do próprio querer e interesse, e em **tudo amar e servir**, numa experiência profunda de dom e graça, de paz e reconciliação consigo mesmo e com mundo. É começar a ter compaixão, misericórdia; **é começar a amar...**

É caminhar para a santidade.

A despeito de sua reserva quanto a nomear “santos da terra”, Inácio sempre estimulou que suscitássemos em nós “santos e bons desejos”; o caminho dos EE é justamente oportunidade para ir ao encontro destes desejos e de ordená-los. Ter “santo e bom desejo” é um combate, é um afrontamento permanente de si mesmo; assim, santidade não é um resultado que possa ser contabilizado, é antes uma tendência, uma superação diária, um esvaziamento progressivo de si e de uma união progressiva com Deus.

Santidade é um caminhar: é um passo depois do outro.

Se há que caminhar, se buscar santidade é caminhar, se o que se busca é alcançar uma união com Deus, detenhamo-nos um pouco mais nas categorias: Caminho e Santidade.

Caminho

²⁴⁵¹ [EE 23] (PF 1ª. parte) O homem é criado **para** louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar sua alma. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem e para o ajudarem na consecução do fim para o qual é criado.

(PF 2ª. parte) Daí se segue que o homem há de usar delas tanto quanto o ajudam para seu fim, e há de desembaraçar-se delas tanto quanto o impedem para o mesmo fim. Por isso, é necessário fazer-nos **indiferentes** a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido, de tal maneira que não queiramos – de nossa parte – antes saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim em tudo o mais, desejando e escolhendo somente o que mais nos conduz ao fim para que somos criados.

Com a redescoberta e publicação da *Autobiografia* e do *Diário Espiritual*, entrou em crise a imagem de Inácio transmitida, até meados do século passado, pela hagiografia (vida dos santos) dos séculos precedentes. Surge um vivo interesse por sua figura, assim como pelo aprofundamento do caminho dos Exercícios Espirituais. O fato de a *Autobiografia* ter sido preterida à obra de Ribadeneira, e ainda ter estado tanto tempo “escondida”²⁴⁵², certamente influenciou não só a interpretação das Constituições e do Instituto da própria Companhia de Jesus, como também a da vida dos jesuítas. Isto também contribuiu para o que dissemos, acima, sobre a deturpação da imagem da pessoa de Inácio. Some-se a isso que a publicação de seu *Diário Espiritual* só se deu, incompreensivelmente, em 1934. É neste documento que se abre uma porta insuspeitada para altas vivências místicas, dificilmente adivinháveis em sua escrita, sempre concisa, enxuta e cifrada.

“Surge hoje uma nova imagem de s.Inácio, trata-se de uma imagem mais autêntica e genuína, pois não está formada sobre a base da vida concreta da Ordem e das situações históricas contingentes, mas contemplada a partir da sua própria experiência espiritual que, ainda que seja situada em um contexto histórico-geográfico específico, tem um significado universal, é de todos os tempos e é capaz de interpelar também o homem de hoje”²⁴⁵³.

Assim, a literatura recente resgata o Inácio peregrino e a compreensão da espiritualidade inaciana desde o paradigma do processo, do caminho. Confirmando a consistência desse passo, algumas constatações emergem:

1. A compreensão dinâmica da experiência da graça.
2. A importância do desejo.
3. O recurso a uma linguagem metafórica do caminho.
4. A liberdade na peregrinação.
5. A realidade peregrinada.
6. Deus caminhante.

1- A compreensão dinâmica da experiência da graça. Já no Princípio e Fundamento [EE 23], está apontado que o homem e a graça nunca são estáticos. O homem e o mundo não são definidos nos seus “o quês”, mas nos seus “para”, evidenciando a estrutura relacional da realidade: as criaturas são referidas umas às outras e com respeito a Deus. “Deus é quem move” (carta a Alexio Fontana - *Epistolário – Epp - IX*): síntese de Inácio não tanto do que é a graça, mas de que essa é a manifestação mais patente do grande e definitivo acontecimento, que é o encontro de Deus com o homem. Aceitar a graça equivale a incorporar o caminhar²⁴⁵⁴. A graça gera, nos faz crescer, nos move e nos leva para frente, num contínuo desdobramento, que é impulsionado internamente por uma finalidade: “para maior serviço, louvor e glória”.

“Por isso, mesmo quando Inácio concretiza e coisifica a graça (*caminho – missão*), ela nunca passa a ser uma possessão

²⁴⁵² Importante dizer que apenas 11 anos após sua morte (1556), em 1567, este texto foi tirado de circulação, com a seguinte alegação: “Porque é coisa imperfeita, não convém que perturbe ou enfraqueça a fé nisto que se vem escrevendo com maior perfeição”. Considerada incompleta e fragmentada, é encarregada uma biografia oficial ao p.Ribadeneira quem, desde menino, tinha convivido com o Pai Inácio. (p.16) A primeira edição original, da *Autobiografia*, só surgirá em 1904, por obra dos editores da Monumenta Histórica Societatis Iesus. Em 1943, surge uma nova edição crítica, sobre a qual vai se basear todas as seguintes (p.19). *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola.

²⁴⁵³ *Autobiografia...* Op. Cit., p. 20

²⁴⁵⁴ Aqui, cabe registrar o depoimento da autora do artigo: “E Deus se me revelou, e me disse que eu era filha do Pai. Estava re-significado todo o vivido e iria significar diferente tudo o que estava por vir. E nada me restava, a não ser seguir... – E Maria se pôs a caminho – Lc 1, 39.

estabilizada; está em uma expansão sem interrupção; encontra-se impregnada de promessa. Inaugura, no homem, um desenvolvimento, um processo. Habita o homem como caminhante”.²⁴⁵⁵

2 - A importância do desejo. É a conjunção da graça com o desejo que cria a possibilidade de o sujeito constituir-se em caminhante. É o desejo que faz a ponte entre o aqui-agora, um presente em si deficiente, e o outro lado, que é outro momento de um futuro pleno. Com o desejo, surge o movimento, numa disjuntiva do tudo ou nada. Ao fim e ao cabo, a afetividade é a energia que move o peregrino, num desejo de agradar e servir a Deus. É por isso que ela precisa ser ordenada, dado ser condição para surgir a missão e, portanto, um caminho.

3 - O recurso a uma linguagem metafórica do caminho. As fontes inicianas permitem ler que há uma textura dinâmica do encontro pessoa-graça, articulada com a linguagem metafórica do caminho. A metáfora do caminho aparecerá, exaustivamente, espalhada pelo *Epistolário* de Inácio. E, em sua *Autobiografia*, o tema recorrente será o da peregrinação. O caminho é o núcleo estruturado de uma teologia da graça. Deus atrai e move para um caminho (ou via) e o homem reage, caminhando. É mais do que lícito, é fundamental, entender o caminho como algo mais que uma resolução concreta à problemática particular da prática ascética.

O sentir e o saborear

[EE 2] Porquanto o que sacia e satisfaz a alma não é o muito saber, mas o sentir e saborear as coisas internamente.

4 - A liberdade na peregrinação. Sendo assim, o caminho será sempre a cristalização de um encontro, e não a designação unilateral de um dos interlocutores. A vontade de Deus não faz o homem óbvio em si mesmo. Por isso, “eleger”, junto com “desejar”, é uma atividade irrenunciável, inevitável, quando o ser humano se põe a caminho para adequar-se ao seu fim, duplamente transcendente e imanente. Assim como foi em Inácio, nossa liberdade está continuamente em jogo, frente aos momentos decisivos do caminho. Daí a importância do discernimento (e Inácio nos deixará regras para buscá-lo), já que o espaço de liberdade aberto ao homem não é um campo infinito de opções. Embora o beneplácito de Deus não nos economize nenhum esforço nessa liberdade, ela é praticada sob o marco global de uma busca guiada sob a graça. E assim serão os EE: uma dedicação e um caminho para eleger e acertar na vida, sob o marco da graça de Deus.

5 - A realidade peregrinada. Enquanto peregrino, Inácio acede a uma realidade nova. Não se pode falar apenas de con-versão, mas também de uma a-versão, de uma mudança na maneira de sentir, de ver a realidade, de mover-se entre as pessoas e situações. Ele incorpora, aos EE, a conexão que estabeleceu entre a sua compreensão dinâmica do encontro pessoa-graça, com o fortalecimento de uma sensibilidade kenótica, pois não pode ser qualquer sensibilidade a que levará à mudança interna. Tem de ser aquela em que se dá o esvaziamento de si mesmo, como foi em Cristo. Esse sentir trouxe esperança à própria existência de Inácio e deu sentido à sua peregrinação.

6 - Deus caminhante. É Deus quem vai ao encontro do homem, empreendendo uma caminhada em direção a ele. O ser peregrino, por parte do homem, corresponde ao ser peregrino por parte de Deus. Podemos pensar os EE como um encontro mútuo, de dois peregrinos, num horizonte sempre aberto, em essência imprevisível, e em contínuo desafio, mas que não impede que seja um espaço dialógico, em que os dois estão conversando, e está acontecendo a ação de Deus no homem, dando-se nele o sentimento de plenificação, advindo do encontro com Deus, nele mesmo.

Santidade

Inácio usa esta categoria apenas uma vez nos EE [EE 364], na 12ª. das “Regras para sentir verdadeiramente na Igreja”:

²⁴⁵⁵ Francisco José Ruiz Pérez. "Caminho". In: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) (org.) *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Ed. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao, 2007, p.263.

“Devemos abster-nos de fazer comparações entre nós, que ainda vivemos, e os bem-aventurados de épocas anteriores, porque não pouco se erra nisto, dizendo, por exemplo, que este é mais sábio que sto. Agostinho, aquele é outro s.Francisco ou maior que ele, é outro s.Paulo em bondade, **santidade**, etc.”

Ele é bastante resistente à qualificação de santidade aos vivos. Com esta sábia regra, ele nos conduz a um tratamento, entre vivos, com a mesma parcimônia desprovida de títulos, própria do trato entre iguais, exigida pelo Nosso Senhor (cf. *Mt* 23, 8-10). Como “mestre da suspeita”²⁴⁵⁶, ele quer evitar entusiasmos imaturos com os considerados “santos e espirituais”, como também quer evitar o risco de distrair a atenção dos aspectos substantivos da santidade, para a “fama” social da mesma, que é uma questão enganosa e sujeita à ambigüidade do momento presente e dos juízos humanos. Reconhece a facilidade com que podemos ser cativados por exteriorizações grandiosas, que geram enaltecimentos imprecidentes, mesmo em pessoas bem-intencionadas.

No início de seu caminho, como peregrino, nos tempos de Montserrat e Manresa, buscou incessantemente os chamados “espirituais”, esperando iluminação, esclarecimento e o perdão dos seus pecados, listados obsessivamente. Foi dando-se conta de que todo esse movimento resultava de um não discernimento do que se passava dentro dele, e também de um discipulado incipiente. Pouco a pouco, prescindiu disso tudo e desenvolveu uma posição pessoal fundada, sobretudo, na **solidez da convicção de que a graça ia surgindo em seu interior, enquanto o discernimento ia sendo cada vez mais afinado**. E essa é a essência do caminho dos EE.

Mais do que ninguém, ele sabia o quanto se perdera em afetos desordenados e que, só com a mais reta e ordenada escuta deles, é que lhe fora possível continuar escutando, sentindo e discernindo o que Deus desejava dele. Assim, iluminado por Deus e genial como ser humano, ele escreve os EE, sempre muito realista quanto à sua/nossa condição de seres incompletos e insatisfeitos, prisioneiros de desejos, conhecidos ou não, que turvam a visão do que está dentro e fora de nós. No entanto, Inácio nunca duvidou de que era e é nessa mesma condição dolorida e humilhante de permanente inconcluso, de eterno pedinte e encontrador da Graça de Deus, que é possível ascender a possibilidades inesperadas e expansões inauditas.

A base da antropologia espiritual inaciana é a intuição de que o **motor da santidade é o motor do desejo**, enquanto instância geradora de movimento. Assim, o objetivo de toda sua pedagogia será conhecer o que nos move, e ordenar nossos desejos. Coerente com sua proposta pedagógica, **os EE estão sempre para suscitar, alimentar e modular o desejo: ordenar os afetos para “em tudo amar e servir”**. Os EE levam, sim, à descoberta de um caminho para a perfeição, mas uma perfeição ligada à concepção inaciana de santidade. Os EE não são um caminho para alimentar o narcisismo de uma **perfeição auto-construída**, de um ideal humano, de um projeto fechado dentro do próprio eu, orgulhoso e defendido, que exige o máximo de si, acreditando só ser amado por Deus, e pelos demais, se for perfeito. Nesse esforço, o perfeccionista tende a contar exclusivamente consigo mesmo, prescindindo de Deus e dos outros. A “perfeição inaciana” é todo o contrário, é contar com Deus (quero e desejo), prescindindo de si mesmo e abrindo-se para os outros. Assim, o caminho dos EE não é outro que não o do crescimento no amor de Deus, que é amor nEle, numa dinâmica inesgotável do imprevisível, do aberto, do mais, que é o famoso **magis inaciano** “desejando e escolhendo somente o que mais nos conduz ao fim para que somos criados... louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor” [EE 23 – Princípio e Fundamento].

O PF, nos EE, fala do buscar um sentido para a vida e atinar com a liberdade. O processo todo dos EE trata do seguimento da lei do amor, num despojamento contínuo, na busca constante da Vontade do Pai e num seguimento incansável do Cristo. Já nesse início, no PF,

²⁴⁵⁶ “Maestros de la sospecha, críticos de la fe”. Ao lado dos grandes críticos da fé, Marx, Freud e Nietzsche, é colocado Inácio de Loyola, pois: “Ignacio no ponía en cuestión ideas, formulaciones teóricas y sus vinculaciones con la fe. Lo que Ignacio pone en sospecha es *al mismo sujeto, a la propia persona creyente*, a la experiencia de fe de la persona”. p.82. Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2007.

Inácio nos convida a uma afirmação existencial: “Deus é Deus e eu não sou Deus”. Isso é **abnegar-se**: é renunciar a si mesmo, negando em si o que não se é, ou seja, é afirmar ser criatura de Deus e, portanto, não ser Deus. **A abnegação de si corresponde a adoração de Deus**. E esta abnegação-adoração, inserida na realidade e encarnada na vida, torna-se renúncia e mortificação. Entrar no caminho dos EE é estar em abnegação, renúncia e mortificação.

Renúncia: “Deus é Deus e nenhuma criatura é Deus”: consiste em não considerar nem tratar como Deus, nenhuma pessoa e nenhum objeto criado. Em linguagem ignaciana, poderíamos traduzir a palavra “renúncia” por “**indiferença**”. **Mortificação**: não se trata de dolorismo e nem de masoquismo. Junto com a abnegação e a renúncia, a mortificação é a busca da saúde espiritual, humana e psíquica. É manter o corpo no seu papel de servidor de Deus, pela submissão à razão e à graça, para impedi-lo de permanecer como um “corpo de pecado” (Rom 6,6), que atenta contra a dignidade humana e a grandeza de filhos de Deus. A mortificação autêntica não conduz ao sofrimento e à tristeza, mesmo que exija, no início, um esforço custoso; ela termina em bem-estar, em mansidão, em alegria e **libertação**, pois restabelece o ser humano na sua verdadeira natureza, no mais profundo de si mesmo. É quando morre o homem velho e vive o homem novo. Assim sendo, o único que nos cabe é agradecer:

Todos os dons que me destes...

[EE 234] Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, minha memória, minha inteligência e toda a minha vontade, tudo o que tenho e possuo. Vós mo destes; a vós, Senhor, o restituo. Tudo é vosso; dispõe de tudo inteiramente, segundo vossa vontade. Dai-me o vosso amor e graça, que esta me basta.”

BIBLIOGRAFIA

ARANA, Germán. "Santidad". In: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (org. GEI). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Ed. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao, 2007, p.1612-1617.

AUTOBIOGRAFIA de Santo Inácio (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola, São Paulo, sem data.

BAKKER, Leo. *Libertad y experiencia*: historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus em Ignacio de Loyola. Bilbao/Santander, Mensajero/Sal Terrae, s/d.

CHÉRCOLES, Adolfo. “Conocimiento interno del desorden... y del amor”. In: *Maestros de la sospecha, críticos de la fé*. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2007, p.83-104.

CHÉRCOLES, Adolfo. *Apontamentos para dar Exercícios espirituais de s. Inácio de Loyola*. Segunda versão. Impresso, 2004. Tradução de Maria Teresa Moreira Rodrigues.

EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS de s.Inácio de Loyola. Porto Alegre, 1966. Orientou a tradução e fez anotações o p.Géza Kövecses, sj.

MELLONI, Javier, “A abnegação, uma alternativa para nosso tempo”. In: *Revista Itaiçi*. São Paulo, 2006. v.16, n.66, p.47-56.

RUIZ PÉREZ, Francisco José. "Camino". In: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (org. GEI). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Ed. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao, 2007, p.260-267.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *Ignacio de Loyola: solo y a pie*. 3ª. ed., Salamanca, Sígueme, 1990.

A CONTRIBUIÇÃO DA ESPIRITUALIDADE DE JESUS PARA AS RELAÇÕES DE TRABALHO

Maria José Cardoso

RESUMO O presente artigo tem como propósito demonstrar a importância da espiritualidade nos ambientes de trabalho, sobretudo, aquela que tem como fundamento a práxis de Jesus. Nesse sentido, tem sido possível experienciar isso – na empresa em que trabalho - através de um momento (semanal), batizado por “Café com Deus”, que conta com a participação de mais de noventa por cento dos trabalhadores, incluindo pessoas com crenças, níveis hierárquicos e classes sociais muito diversas.

Essa ‘paradinha básica voluntária’ tem proporcionado grande interação entre as pessoas, uma vez que, além da oportunidade compartilhar o pão material, há o compartilhamento do ‘pão da palavra’, que consiste na leitura de um texto bíblico ou outra reflexão voltada para a espiritualidade.

Vale ressaltar que a espiritualidade não é o mesmo que religião, esta pode até levar à espiritualidade, no entanto, sua prática vai bem além das normas e ritualismos presentes na religião.

Palavras-chave: espiritualidade; religião; trabalho; cuidado

Mesmo considerando que atualmente a palavra ‘espiritualidade’ vem se tornando cada vez mais comum, para melhor entendê-la, sobretudo, aquela para a qual se dirige a nossa atenção nesse artigo, é essencial a compreensão dos seguintes conceitos-chave: espírito, espiritualidade e espiritualidade cristã.

A palavra espírito origina-se do latim *spiritus* e significa sopro, alento, exalação. Refere-se à parte imaterial, intelectual e a alma do homem. (MORA, 2005).

KING, Ursula (2005), afirma em seu artigo baseado nos ensinamentos do Pe. Teilhard Chardin, que a espiritualidade é reconhecida como um importante agente para a transformação pessoal e social, desempenhando também um papel bastante significativo no diálogo inter-religioso, na educação, nas negociações de paz, no movimento das mulheres, na ecologia e em outros processos da atualidade.

Referenciando ainda, ao mesmo artigo acima citado, a autora afirma que o desenvolvimento espiritual, caracteriza-se pela reflexão, pela atribuição de sentido à experiência, pela valorização de uma dimensão não-material da vida e por pressentimentos de uma realidade duradoura, sendo que “espiritual” não é sinônimo de “religioso”.

Para o consultor organizacional, palestrante e escritor Cesar Romão, a motivação não tem a mesma função que a espiritualidade, enquanto que a motivação incentiva a competição, a espiritualidade incentiva ao compartilhamento. Numa organização onde os gestores se preocupam com a motivação, somente um profissional vence, enquanto numa outra que está voltada para a espiritualidade, todos os profissionais vencem juntos.

O dicionário Houaiss, trás a seguinte definição para o termo:

Qualidade do que é espiritual; característica ou qualidade do que tem ou revela intensa atividade religiosa ou mística; religiosidade, misticismo; tudo o que tem por objeto a vida espiritual; elevação, transcendência, sublimidade.

Em se tratando de espiritualidade cristã, para Jesus Espeja (1994), esta, não é outra coisa senão viver segundo o espírito de Cristo, recriar na própria existência e numa situação histórica as motivações, as atitudes fundamentais e o comportamento de Jesus.

Assim, nosso artigo, sem a pretensão de querer esgotar o assunto, tentará aprofundar a reflexão, com foco para as seguintes questões: 1- Em que se pode dizer que Jesus era diferente dos demais líderes? 2- Quais as principais características da espiritualidade de Jesus e como aplicá-las às relações de trabalho?

Em resposta à primeira questão, pode-se afirmar que em Jesus de Nazaré, verifica-se algo muito peculiar, a começar pela consciência da Sua filiação divina, demonstrada – já nos primeiros anos de sua vida (12 anos). O evangelho de Lucas relata uma passagem sobre a perda e o encontro do menino Jesus no templo, em que, questionado por sua mãe sobre o porquê de ter feito aquilo com eles, ele assim responde: “Por que me procuráveis? Não sabíeis que eu devo ocupar-me das coisas de meu Pai?” (Lc 2,49).

Tal paternidade foi citada em outras passagens do Evangelho, como por ocasião do seu batismo por João Batista, quando do céu fez-se ouvir uma voz que dizia: “Tu és o meu Filho amado; em ti ponho toda a minha confiança/afeição (Mc 1,11).

Noutra ocasião, estando Jesus no monte, com Pedro, Tiago e João, transfigurou-se diante deles, e eis que da nuvem saiu uma voz que dizia: “Este é o meu filho amado, nele está o meu pleno agrado; escutai-o!” (Mt 17,5)

Uma das maiores declarações acerca da divindade de Cristo foi feita por Nicodemos, quando assim se dirigiu a Jesus: “Rabi, bem sabemos que és Mestre, vindo de Deus; porque ninguém pode fazer estes sinais que tu fazes, se Deus não for com ele” (Jo 3,2).

Desse modo, pode-se compreender que não foi sem razão que Ele foi chamado de ‘mestre’ por pessoas diversas e de classes tão distintas, entre as quais podemos citar: os coletores de impostos (Mt 17, 24); um escriba que queria segui-lo (Mt 8,19); pelo jovem rico (Mt 19,16; Lc 18,18); por seus discípulos (Mc 4,38; Mc 9,5; pelos discípulos de João (Jo 1,38); Lc 8,24); pelo cego de Jericó (Mc 10,51); por Maria Madalena (Jo 20,16) etc.

Outro ponto importante que vale a pena ressaltar é que Jesus não perdia oportunidades para ensinar; ensinava nas sinagogas (Mt 9,35; 13,54; Mc 1,21); No templo (Mt 21,23; Mc 11.17; 12,35); Nas aldeias (Mc 6.6; Lc 13.22) Nas cidades (Mt 11,1); Às multidões (Mt 5,2; Mc 2,13; 4.1; 6,34) e Individualmente (Jo caps. 3,4) etc.

Considerando assim, a ação pedagógica de Jesus, qual seria então, a contribuição dos seus ensinamentos para os trabalhadores de hoje e como se pode aplicá-los às relações de trabalho?

Tentando responder a esta questão, um aspecto que nos chama a atenção na pedagogia de Jesus, é que Ele fez questão de ‘escolher e formar a sua equipe’, de modo que compartilhou com ela tudo o que sabia e tinha ouvido do Pai, de forma que os seus discípulos fossem preparados para levar adiante os seus ensinamentos: “Não fostes vós que me escolhestes; fui eu que vos escolhi e vos designei, para dardes fruto e para que o vosso fruto permaneça.” (Jo 15; 16), e ainda: “Jesus subiu um monte, chamou os que ele quis, e eles foram para perto dele. Então escolheu doze homens para ficar com ele e serem enviados para anunciar a mensagem de salvação”. (Mc 3:13-14).

Um outro aspecto que não pode passar despercebido é com relação à autoridade com que ensinava. Tal característica era perfeitamente reconhecida pelas pessoas que o ouviam, como está relatado no Evangelho (Mt 7, 28 e 29), que diz “que a multidão ficou admirada com os seus ensinamentos, porque Jesus ensinava como alguém que tem autoridade e não como os doutores da lei”. A autoridade de Jesus era decorrente de sua autenticidade (palavras e ações), ou seja, Ele viveu o que ensinou e ensinou o que viveu.

Nesse sentido, em “*O Monge e o Executivo*”, do autor James C. Hunter (1995), deixa claro a diferença entre poder e autoridade. O monge parte da premissa de que um grande líder não é aquele que detém o poder, mas, sim, a autoridade. O poder, segundo o guru,

resulta da posição e do cargo que a pessoa ocupa e quase sempre é imposta, já a autoridade, é conquistada com amor, responsabilidade, dedicação, respeito e cuidado com as pessoas.

Jesus era versátil e criativo, os métodos do seu ensino variavam de acordo com a ocasião e a necessidade dos ouvintes, nesse sentido, pode-se destacar:

1. Ele ensinava utilizando-se de parábolas e de uma linguagem simples que fazia parte da realidade do povo, como por exemplo: pesca rede, peixe; árvore, fruto, solo, semente, etc. Para descrever, por exemplo, o amor de Deus pelos pecadores, ele falou sobre o pastor que saiu em busca de uma ovelha desgarrada e de um pai que esperava ansioso, o retorno de um filho que estava perdido (Lc 15.1-7, 11-24).

2. Jesus recomendou aos seus que se guardassem de todo tipo de ganância, bem como que tivessem objetivos superiores à busca do sustento: “Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela que dura até a vida eterna, que o Filho do Homem (que era Ele mesmo) vos dará, e ainda, numa outra parábola fala do destino do rico insensato: “E disse então ao povo:

Guardai-vos de toda a avareza, porque a vida de um homem, ainda que ele esteja na abundância, não depende de suas riquezas (Lc 12,15). Em seguida contou-lhes esta parábola: Havia um homem rico cujos campos produziam muito. E ele refletia consigo: Que farei? Porque não tenho onde recolher a minha colheita. Disse então ele: Farei o seguinte: derrubarei os meus celeiros e construirei maiores; neles recolherei toda a minha colheita e os meus bens. E direi à minha alma: ó minha alma, tens muitos bens em depósito para muitíssimos anos; descansa, come, bebe e regala-te. Deus, porém, lhe disse: Insensato! Nesta noite ainda exigirão de ti a tua alma. E as coisas, que ajuntaste, de quem serão? (Lc 12,15-21)

3. Jesus se preocupava com as pessoas, e não era uma preocupação vazia, mas levava à ação. Isso fica bastante evidente na passagem da segunda multiplicação dos pães (Mt 15, 32-39), quando ele diz aos discípulos:

“Tenho compaixão da multidão, porque já faz três dias, que está comigo e não tem o que comer. Não quero despedi-la em jejum, de modo que possa desfalecer pelo caminho [...] Então, mandando que a multidão se assentasse pelo chão, tomou os sete pães e os peixes e, depois de dar graças, partiu-os e dava-os aos discípulos, e os discípulos à multidão. Todos comeram e ficaram saciados, e ainda recolheram sete cestos cheios dos pedaços que sobraram. Ora, os que comeram eram quatro mil homens, sem contar mulheres e crianças.

Leonardo Boff em seu livro, “*Saber Cuidar – Ética do humano – compaixão pela terra*” (1999) defende a necessidade do ser humano desenvolver a capacidade de cuidar de si, das pessoas das relações sociais e de toda a natureza. Segundo o autor, a falta de cuidado de um ser humano com o outro, com os animais e com toda natureza, tem sido causa de grandes sofrimentos e destruição.

Segundo Boff (1999) para se encontrar o caminho de salvamento, faz-se necessário a atuação urgente no sentido de inverter a rota, do atual descuido geral para o consciente ‘cuidado com a natureza e com as pessoas’. Uma nova filosofia com enfoque holístico (preocupação com o todo) é a alternativa para se combater o materialismo de hoje e o nefasto modelo econômico, onde, lamentavelmente, o que importa é o lucro, não as pessoas...

O Papa João Paulo II em sua Encíclica *Laborem Exercens afirma que não cabe à Igreja analisar cientificamente as conseqüências das transformações do mundo do trabalho no convívio*

humano, porém cabe a ela “fazer com que estejam sempre presentes a dignidade e os direitos dos homens ao trabalho, estigmatizar as situações em que são violados e contribuir para orientar as aludidas mutações, para que se torne realidade um progresso autêntico do homem e da sociedade.” (JOÃO PAULO II, 2005, p.9)

Constata-se que nas últimas décadas acentuou-se o complexo fenômeno da “secularização”, os homens acreditaram que podiam prescindir-se dos valores religiosos e assim, declararam a chamada “morte de Deus”, (expressão atribuída a Nietzsche) para acabar com a interferência da divindade, e assim, livres, trabalhavam e transformavam o mundo a seu bel prazer. Jésus Espeja (1994), por sua vez, diz que a experiência humana nesse mundo “sem Deus” apresenta graves falhas – agressividade, dominação do homem pelo homem, violência cruel – e há motivos para se duvidar que os homens sozinhos possam construir a nova sociedade que desejamos.

Dessa forma, conscientes de sua incapacidade, percebe-se um retorno do homem para sagrado. Embora esse retorno, não seja para o mesmo sagrado de antigamente, visto que, apresenta-se com características bastante secularizadas, como afirma Weber (1991), o ser humano não está preocupado com salvação, mas em viver muito e viver bem, e somente após recorrer a todos os tipos de justificativas (teodicéias) e não encontrar respostas é que ele vai em busca da salvação.

Segundo o Prof. Dr. em Filosofia da PUC/RS - Sérgio Ricardo Strefling - em seu artigo “O trabalho humano na perspectiva filosófica da encíclica *Laborem Exercens*, o trabalho tem tripla finalidade, quais sejam:

a) - obter aquilo de que necessita. As necessidades humanas não são apenas biológicas, mas também culturais, educativas, familiares, etc. Tudo aquilo que o homem se propõe alcançar acaba convertendo-se em uma necessidade;

b) - o trabalho organiza e transforma o meio natural no qual o homem vive. Essa transformação significa uma melhora do mundo enquanto se dá racionalidade ao mundo, ajudando-o a alcançar seus fins (o homem pode plantar árvores, ou transformar um deserto em terra de cultivo). Entretanto, essa melhora não é garantida: de fato, podemos estragar o mundo, e isso já é um problema ético;

c) o homem, trabalhando, se aperfeiçoa a si próprio, adquire novos hábitos, faz novos descobrimentos, fortalece sua capacidade, sua preparação, sua experiência seus conhecimentos, se torna apto para novas tarefas, adquire uma profissão.

Sem perder de vista as finalidades básicas do trabalho, acima citadas, a espiritualidade cristã pode permear todas as relações, inclusive, as do trabalho, ajudando a resignificá-las, e conseqüentemente, fazer com que os trabalhadores não sejam tão somente vistos e tratados como simples objetos/forças de produção, que gera lucro e riqueza, tão somente para aqueles que se tornam ricos cada vez mais ricos.

CONCLUSÃO

Esperamos com este artigo ter evidenciado a importância da espiritualidade cristã nas relações de trabalho, ressaltando que tal vivência não deve estar desassociada da vida, quer seja no âmbito da família, das relações sociais e dos ambientes de trabalho.

Enfim, Jesus foi capaz de resumir toda a Lei e as ordenanças do Antigo Testamento em poucas palavras (Mt 22.37-40); ilustrou seus ensinamentos com parábolas e fatos comuns; e ensinou

com tanta autoridade, que até mesmo àqueles que iam prendê-lo, chegaram a confessar: “Nunca homem algum falou assim como este homem” (Jo 7.46).

Assim, quem sabe, colocando em prática os ensinamentos de Jesus, através de relações mais justas e fraternas, constituídas de respeito e cuidado para com o próximo e com a natureza, seja possível construir ‘a casa’ sobre a rocha, tal qual como Ele mesmo recomendou: “Portanto, quem ouve estas minhas palavras e as pratica é como um homem prudente que construiu sua casa sobre a rocha” (Mateus 7,24).

Dessa forma, esperamos que este artigo contribua para o despertar cada vez mais autêntico da vivência da espiritualidade cristã nos ambientes de trabalho, não como formalismo religioso, mas como descoberta de sentido, bem além do que simplesmente ‘ganhar o pão de cada dia com o suor do rosto’, e que isso possa transparecer através das nossas atitudes de respeito, cuidado com o próximo, com a natureza e com toda criação.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução Frei José Pedreira de Castro, O. F. M. 153. Ed. São Paulo: Ave Maria, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 5ª Edição – Ed. Canção Nova. SP. 2007.
- BOFF, Leonardo, *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. 6. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília UNB, 1991
- HUNTER, James C. *O Monge e o Executivo*. Editora Sextante. Rio de Janeiro, 2005.
- ESPEJA, Jesús. *Espiritualidade cristã*; tradução de Ralfy Mendes de Oliveira – Petrópolis/RJ: Vozes, 1994. p.57,
- JOÃO PAULO II, Carta Encíclica sobre O Trabalho Humano. 13ª. Ed. SP: Paulinas. 2005.
- MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia Tomo II (E-J)*. 2ª. Ed. São Paulo: Ed. Loyola. 2005 p.887.
- Sérgio Ricardo Strefling*. *O trabalho humano na perspectiva filosófica de encíclica laborem exercens*. Prof. Dr. de Filosofia da PUCRS. *Rev. Trim. Porto Alegre* v. 36 Nº 154 Dez. 2006 p. 767-786
- KING, Ursula. *A espiritualidade na visão de Pierre Teilhard de Chardin*. In: *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura* – Ed. nº 0 - Ano I - Abril/Maio/Junho 2005 - ISSN: 1809-2888

Mística, lugar para o encontro e diálogo inter-religioso. Contribuições de Juan Martin Velasco e Andrés Torres Queiruga²⁴⁵⁷

Por Francilaide de Queiroz Ronsi²⁴⁵⁸

Introdução

Não é possível negar que nossa realidade é marcada por um rico pluralismo religioso, e que nos convida a buscar formas de possibilitar o convívio harmonioso em nossa sociedade. Veremos que essa realidade, para o cristianismo em particular, com sua atual configuração, o provoca mais do que em outra época a abrir-se para o reconhecimento das outras religiões em sua identidade. E no que diz respeito ao diálogo inter-religioso, cria condições para uma apreciação positiva das mesmas em sua pluralidade e especificidade.

Reconhecendo esse contexto em que estamos inseridos, procuraremos nesse texto encontrar uma base para a reflexão teológica que possibilite à fé cristã o reconhecimento positivo, justo e respeitoso dessa pluralidade religiosa, sem abandonar a identidade cristã. E para isto, trilharemos por um caminho que possibilite uma compreensão complexa e não dualista das aparentes contradições nas tradições religiosas, para um encontro e diálogo entre as diferentes verdades existentes.

Temos a pretensão de desenvolver nossa reflexão, partir de um outro nível, na experiência mística, no qual se estabeleça uma ética capaz de corresponder aos anseios do ser humano, como condição insubstituível para sua liberdade e responsabilidade.

Teremos a contribuição, nesse texto, do pensamento do filósofo da religião Juan Martin que nos apresenta a importância que está adquirindo no diálogo inter-religioso a dimensão espiritual e a experiência interior que comportam todas as religiões, e destaca exatamente a experiência mística como importância decisiva no diálogo. E de Andrés Torres Queiruga que nos afirma a autêntica necessidade de um encontro com as religiões, partindo da concepção de que todas as religiões como tematização da constitutiva relação salvífica do homem com Deus são verdadeiras. Queiruga parte do princípio de revelação acontecendo maieuticamente na história, e que desta nova perspectiva da revelação, a experiência de Deus torna-se diferente, não mais acontecendo como um ditado divino, mas se apoiando na novidade da origem histórica e na livre iniciativa divina.

1. A busca por um novo paradigma teológico

Diante da inegável realidade plural religiosa, em que nos encontramos, na qual se percebe claramente que “praticamente todas as religiões entraram em contato”²⁴⁵⁹ e todas estão presentes umas às outras, inevitavelmente, surgem da teologia asiática novas abordagens sobre a problemática inter-religiosa, provenientes da prática do diálogo, das experiências de encontro e da convivência com outras tradições religiosas²⁴⁶⁰.

As novas abordagens caracterizam-se pelo esforço em descobrir e reconhecer a especificidade e singularidade das outras religiões e uma maior atenção ao fato do pluralismo

²⁴⁵⁷ Recorte da dissertação de mestrado. RONSÍ, Francilaide de Queiroz e BINGEMER, Maria Clara. *Mística, lugar de encontro e diálogo inter-religioso: contribuições de Juan Martin Velasco e Andrés Torres Queiruga*. 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

²⁴⁵⁸ Doutoranda em Teologia Sistemática na PUC-Rio.

²⁴⁵⁹ QUEIRUGA, A. Torres. *O diálogo as religiões*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 61.

²⁴⁶⁰ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 278; Cf. AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida. Prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1996. Nessa obra, o autor reúne vários artigos que têm como base a experiência de encontro e convivência entre pessoas de diferentes religiões.

religioso a partir da própria perspectiva de fé, pois, “o pluralismo religioso – sugere-se – mergulha suas raízes na profundidade do próprio Mistério divino e nas variadas formas com que as culturas humanas lhe responderam”²⁴⁶¹. E assim, Deus criador torna-se presente e ativo na pluralidade das religiões.

Para Jacques Dupuis, “se quisermos ter alguma esperança de construir uma teologia das religiões que não se funde em contradições e oposições recíprocas, mas em harmonia, convergência e unidade, a problemática ocidental deve ser abandonada”²⁴⁶². E isso provoca uma nova busca para a reflexão, procurando reconhecer a especificidade e singularidade de cada tradição religiosa.

Segundo a Declaração publicada pela XIII Reunião Anual da Associação Teológica Indiana, são criticadas as categorias em uso na teologia das religiões, por abordarem a religião dos outros de modo abstrato, acadêmico e especulativo e do ponto de vista de uma única cultura religiosa²⁴⁶³. Elas [as categorias: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo] traem “a aproximação teórica à fé de outras pessoas”, que nascem “de uma sociedade caracterizada por uma só cultura religiosa e por um ponto de vista meramente acadêmico e especulativo”²⁴⁶⁴.

Todavia, neste momento, na teologia cristã das religiões, que tem procurado superar suas muitas contradições, parece estar emergindo um consenso para evitar qualquer tipo de absolutismo ou relativismo. Isso se deve ao fato de se reconhecer que a grande questão em debate, hoje passou a ser a pluralidade das religiões, o pluralismo religioso. Entende-se, então, que “uma teologia das religiões, não pode deixar de ser, definitivamente, uma teologia do pluralismo religioso”²⁴⁶⁵. O que acaba sendo um novo nome adotado em nossos dias para a teologia das religiões, novo ramo da teologia.

Coloca-se, agora, a questão da origem do próprio pluralismo, “o seu significado no projeto de Deus para a humanidade, a possibilidade de uma convergência das várias tradições religiosas, com pleno respeito pelas suas diferenças, o seu mútuo enriquecimento e a sua recíproca fecundação”²⁴⁶⁶. Este novo enfoque procura compreender e valorizar positivamente a pluralidade religiosa confrontando-a, teologicamente, com o mistério de Deus.

Procura-se responder, com profundidade, se a pluralidade religiosa é simplesmente um fato da história, ou seja, se é um fenômeno de fato (pluralismo de fato), ou se é um fenômeno fundacional, algo que tem uma razão específica de ser, algo querido por Deus e que exige uma contínua coexistência humana com o mesmo (pluralismo de princípio)²⁴⁶⁷.

À margem desses intentos de interpretações da existência da pluralidade religiosa, que constituem as diferentes teologias das religiões, tem se desenvolvido um movimento cada vez mais intenso de encontros entre os membros das diferentes religiões.

A experiência que supõe para o diálogo inter-religioso a existência de numerosos encontros inter-religiosos²⁴⁶⁸ destaca a importância que está adquirindo o desenvolvimento do diálogo onde intervém a dimensão espiritual e a experiência interior que comporta todas as religiões. E aqui está a importância que reveste para o melhor desenvolvimento do diálogo entre as religiões a intervenção semelhante desses cultivadores eminentes da experiência religiosa que são os místicos. Isso demonstra a importância decisiva que pode ter a intervenção dos místicos para o diálogo inter-religioso.

Todavia, o que se busca em tais diálogos não é tanto a compreensão, mas a comunhão na contemplação: “O nível mais profundo da comunicação não é a comunicação, senão a

²⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

²⁴⁶² *Ibid.*, p. 117.

²⁴⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 118.

²⁴⁶⁴ Declaração da XII reunião anual da associação de teólogos da Índia, em 28 a 31 de dezembro de 1989. n. 4. *Apud.* DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã*, p. 118.

²⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 271.

²⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁶⁷ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã*, p. 26.

²⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 468.

comunhão. Nesse nível não tem palavras, está além das palavras e também além da linguagem e dos conceitos”²⁴⁶⁹.

As razões que explicam a contribuição verdadeiramente única da mística ao diálogo inter-religioso e, dessa forma, ao desafio que supõe para as religiões consistem na capacidade de realizar a experiência dos serviços que podem prestar e sua radical insuficiência para procurar uma união com Deus, ou com o Último, que se realiza na mais pura e desnuda fé amorosa, na mais absoluta confiança.

Veremos a seguir, o estado de crise em que se encontram todas as tradições religiosas, em que as religiões são atingidas em todos os aspectos e níveis do complexo sistema em que cada uma delas se realiza. E que a proliferação de novos movimentos religiosos induz a pensar que a crise não se orienta tanto ao desaparecimento da religião, mas a sua radical transformação, a uma metamorfose ou uma mudança das formas em relação ao que até agora tinha se revestido.

2. O fenômeno religioso e místico

No contexto de pluralismo religioso em que vivemos não nos é possível negar que, mesmo causando um ‘mal estar religioso’, são manifestações de um Deus que quer se tornar conhecido. E essa situação tanto pode ocultá-lo, como também pode na medida em que for assumida e interpretada, tornar-se um lugar de escuta e de resposta²⁴⁷⁰. Nesse contexto, nos chama atenção o fato de haver uma procura pela experiência direta com o mistério da Realidade Última, que parece acontecer em todas as religiões e confissões. Tal processo provoca uma profunda mudança religiosa, advertida por religiosos e estudiosos. Porque para estes “trata-se de um passo a mais na evolução da consciência religiosa. Uma sorte da nova situação epocal religiosa, um novo ‘tempo eixo’, que alguns caracterizam como a fase inicial do passo da consciência mental, cognitiva, a consciência transpessoal, mística”²⁴⁷¹.

Segundo Queiruga, esta nova realidade, na experiência religiosa, é um fenômeno que responde a uma insatisfação generalizada²⁴⁷², que, provocada pela pós-modernidade, impulsiona o ser humano a viver o religioso explicitamente, possibilitando em muitos aspectos um ajustar-se a um novo reencantamento do mundo ou que se viva em estreita convivência com ele²⁴⁷³.

Para o cristianismo, esta é uma oportunidade para desfazer-se de toda falsa imagem de Deus²⁴⁷⁴, que mesmo trazendo a este contexto tantos questionamentos à fé, possibilita o rompimento de tudo o que se tinha adquirido por ‘se ouvir dizer’, e como nos diz Velasco: “É um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”²⁴⁷⁵.

Isso se dá por meio de uma experiência que leve ao desvelamento desta Presença, comprovando uma deficiência “eu te conhecia só de ouvir. Agora, porém, os meus olhos te veem”²⁴⁷⁶ e que pelas debilidades e pelas dificuldades culturais não permitiam reconhecer²⁴⁷⁷. Uma deficiência provocada não apenas pela cultura, mas porque se vive ‘fora’ da realidade religiosa propriamente falando, por estar entretido com doutrinas, moral, leis, ritos, porém com

²⁴⁶⁹ MERTON, Thomas. *Vivir con sabedoria*. Madri: PPC, 1997. p. 218.

²⁴⁷⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 16; Sobre o mal estar religioso conferir do mesmo autor: *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2ª Ed. Madrid, Paulinas, 1993.

²⁴⁷¹ MARDONES, J. Maria. Mística transreligiosa en una sociedade de incertidumbre. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (org.). *op. cit.* p. 89.

²⁴⁷² Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 108.

²⁴⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 115.

²⁴⁷⁴ Cf. BLANK, Renold J. *Deus na história: centros temáticos da revelação*. São Paulo: Paulinas, 2007. Nesta obra, o autor tem como ponto de partida as falsas imagens de Deus que prevalecem na linguagem e em muitas manifestações religiosas verificadas mesmo dentro da Igreja. Sua tese demonstra uma grande sensibilidade aos riscos que toda religiosidade adquire quando se apega mais às coisas da religião do que a Deus.

²⁴⁷⁵ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 07.

²⁴⁷⁶ Jó 42,5.

²⁴⁷⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 06.

pouco ou escassa densidade. Resulta isso em uma religiosidade muito epidérmica, muito externa e que não tem penetrado nas entranhas de cada realidade mesma a que se refere e que se vive²⁴⁷⁸.

Esse estado de coisas leva, então, a uma experiência de nível místico onde hoje estaria pulsando a mudança religiosa mais fundamental. Por aí caminha a transformação não só do cristianismo, mas de toda religião, nesta época de globalização e de incertezas sócio-políticas²⁴⁷⁹, reconhecendo que esta experiência se dá em diferentes formas que despontam como “inéditas de desvelamento de um Deus que não se deixa encerrar no terreno reservado pela religião e é maior que a consciência, a linguagem e os conceitos dos que o reconhecem com os meios precários que nossas tradições religiosas oferecem”²⁴⁸⁰.

Hoje essas situações são denunciadas por homens e mulheres denominados ‘mestres espirituais’ que, predominantemente, tem estado e estão em contato com as religiões e espiritualidade oriental²⁴⁸¹. Esses chamam a atenção acerca da nova situação em que se encontra o cristianismo, e ao mesmo tempo, todas as religiões: desafiadas a dar um salto a um nível mais alto.

Abordaremos, no item seguinte de nossa reflexão, a partir da constatação de ser este um tempo propício, o que podemos chamar de *Kairós*²⁴⁸², um despertar consciente da necessidade de ser redescoberta a verdadeira vocação das religiões. Aí a mística assume um lugar de destaque dentro da religião, eixo de transformação.

2.1 Um desafio às religiões

As religiões enfrentam então, um grande desafio para que seja restabelecido o encantamento, pelo alcance de um tipo de experiência, que proporcione uma certeza que vai muito mais além da obtida pela via cognitiva. Trata-se, portanto, de uma mudança, ou melhor, de uma transformação, que supõe um nível mais elevado de organização estrutural e de integração²⁴⁸³.

Será preciso, nesta circunstância, uma experiência religiosa que permita descobrir as pegadas da presença de Deus em aspectos de nossa situação, em elementos de nossa cultura, aparentemente dominada pela incredulidade e a tomar consciência do pressuposto radical de toda possível experiência de Deus: sua silenciosa, porém real, ativa e inconfundível presença no fundo do real, no centro do ser de cada ser humano²⁴⁸⁴.

Em relação ao cristianismo, este só poderá ter uma reação positiva diante desse contexto se acolher o que nele há de genuíno e se mostrar “capaz de integrá-lo, dinamizá-lo e enriquecê-

²⁴⁷⁸ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 91.

²⁴⁷⁹ Cf. *Ibid.* p. 89.

²⁴⁸⁰ VELASCO, J. Martín. *Experiência cristã de Deus*, p. 08.

²⁴⁸¹ Como referências, temos autores como W. Jäger, monge beneditino, mestre zen desde 1981 da escola Sanbo-Kyodan do Japão. Guia espiritual da via zen e contemplativa. Cujas obras são: *Adonde nos lleva nuestro anhelo*. La mística en el siglo XXI. Desclée, Bilbao, 2004; suas obras anteriores: *La oración contemplativa*. Una introducción según san Juan de la Cruz. Obelisco, Barcelona, 1989; *En busca de la verdad*. Caminos – Esperanzas – Soluciones. Desclée, Bilbao, 1999; *La ola es o mar*. Desclée, Bilbao, 2002; W. Johnston, Jesuíta, diretor do Instituto de Religiões orientais da universidade de Sofia de Tóquio, autor das seguintes obras: *Mística para una nueva era*. De la teología dogmática a la conversión del corazón. Desclée, Bilbao, 2003; *La musica callada*. Paulinas, Madrid, 1985; *El ojo interior del amor*. Misticismo y religión. Paulinas, Madrid, 1994; Th. Keating, monge cisterciense, fundador do movimento ‘Oração Centrante’: Suas obras: *Intimidad con Dios*. Desclée, Bilbao, 1997; R. Rolheiser, *En busca de Espiritualidad*. Lineamientos para una espiritualidad Cristiana del siglo XXI. Lúmen, Buenos Aires, México, 2003.

²⁴⁸² *Kairós* (καίρός) é uma antiga palavra grega. Significa ‘o momento certo’ ou ‘oportuno’. Para este povo antigo, duas palavras distinguíam seu tempo: *chronos* e *kairos*. A primeira refere-se ao tempo cronológico, ou sequencial, e a última é um momento indeterminado no tempo em que algo especial acontece. Na teologia é usada para descrever a forma qualitativa do tempo, o ‘tempo de Deus’, enquanto *chronos* é de natureza quantitativa, o ‘tempo dos homens’.

²⁴⁸³ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, pp. 89-90.

²⁴⁸⁴ Cf. VELASCO, J. Martín. *Experiência cristã de Deus*, p. 20.

lo desde seu projeto específico. E cuja condição indispensável é deixar-se questionar, renovando o contato com suas raízes, mostrando-se aberto à mudança e à renovação: à conversão²⁴⁸⁵.

Pois todo este contexto indica o suficiente para assinalar onde estão os lugares aniquilados e que necessitam de transformação: não se trata de ‘arrumar pisos interiores’, mas sim de novas formas de prática religiosa e, sobretudo, mais profundas, onde se viverá um novo nível da existência. O subtítulo da obra de W. Johnson sobre *‘La mística para una nueva era’*, sugere por onde deve ocorrer a mudança: da teologia dogmática à conversão do coração²⁴⁸⁶.

Para esse autor, trata-se, nesse momento, de desenvolver uma teologia que “vai mais além da argumentação e do pensamento, mais além da imaginação e da fantasia, mais além de um antes e de um depois para adentrar-se na realidade intemporal”²⁴⁸⁷. Em outras partes do livro, indica que se trata, ao menos no caso católico, de recuperar a dimensão da experiência íntima do mistério de Deus e da experiência da unidade com ela.

Mesmo diante de uma realidade caracterizada pela secularização da cultura, que eliminou a vigência social e cultural das respostas da religião às perguntas que o homem faz sobre si mesmo; esse passou a buscar uma resposta pessoal possibilitando uma religião ‘pós-moderna’ em que dão testemunho alguns dos fenômenos agrupados sob o nome de novos movimentos religiosos²⁴⁸⁸.

Essa atitude assinala que a religião não foi suprimida da dimensão antropológica e social na assim chamada pós-modernidade, pois, se era quase consenso afirmar a eliminação da religião, através de expressões como ‘morte de Deus’, ‘era pós-cristã’, hoje se percebe que o sagrado continua seduzindo²⁴⁸⁹. E ‘reaparece’ com uma fisionomia bastante diferente daquela da sociedade tradicional²⁴⁹⁰, como resulta do próprio processo interno e estrutural da modernidade.

E apesar de sua extraordinária ambiguidade, os novos movimentos religiosos expressam manifestações da insuficiência de uma civilização centrada na racionalidade objetiva, que reclamam uma nova forma de consciência aberta a alguma forma de transcendência²⁴⁹¹.

Segundo a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, não se trata simplesmente de um retorno do sagrado, mas de mudanças profundas no cenário religioso hodierno. A sociedade secularizada cria condições para a proliferação de novas crenças e práticas religiosas, pois uma vez desqualificados e enfraquecidos os grandes sistemas de explicação religiosa do mundo, nos quais homens e mulheres encontravam segurança e sentido existencial, paradoxalmente surgem e proliferam-se novas expressões e formas religiosas²⁴⁹².

E é a partir dessa mudança estrutural da sociedade, que é possível compreender a emergência da multiplicidade de religiões nas sociedades modernas, como fruto da própria dinâmica da modernidade que redefiniu a função da religião dentro do contexto social.

Por conseqüência, torna-se claro que quando se procura explicar a necessidade de uma mudança, esclarece-se que não se trata de uma mera reforma, mas, sim, de uma transformação

²⁴⁸⁵ QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 117.

²⁴⁸⁶ Cf. JOHNSON, William. *Mística para una nueva era*. De la teología dogmática a la conversión del corazón. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003; Sobre isto Queiruga nos fala da necessidade de resposta de conjunto, descendo as próprias raízes, ou seja, “não é mais a hora do remendo de pano novo sobre o pano velho, mas de odres novos para o vinho de um tempo novo”. Para ele, desponha uma mudança de paradigma. Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 120.

²⁴⁸⁷ JOHNSON, William. *Mística para una nueva era*, p. 70.

²⁴⁸⁸ Cf. BINGEMER, M. Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp.17-23.

²⁴⁸⁹ Cf. *Id.*, A sedução do Sagrado. In: CALIMAN, Cleto. (org.) *A sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Vozes: Petrópolis, 1998. p. 79.

²⁴⁹⁰ Sobre o ‘reaparecimento’ do sagrado, Cf. BINGEMER, M. Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp. 27-30; MIRANDA, M. de França. Volta do sagrado: numa avaliação teológica. In: *Perspectiva teológica*, 21, 1989. pp. 71-83.

²⁴⁹¹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 53-79.

²⁴⁹² Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. São Paulo: Vozes, 2008. p. 46 ss.

da maneira de se viver uma religião. “Não valem o deslocar de móveis ou reformas no interior das instituições”²⁴⁹³.

Como insiste W. Jäger, encontramos ante um salto na consciência religiosa. Deve-se cair na conta de que o que denominamos Deus ou a realidade última não é algo exterior à pessoa. Esta realidade não está fora, senão no seu próprio interior²⁴⁹⁴. Mais ainda, pertence à própria vida. Na expressão de Jesus nos sinóticos “o Reino está dentro de vós” ou ‘tem chegado’, está chegando, ou seja, é a profundidade do presente e o fundamento de sua elevação para o futuro²⁴⁹⁵.

Toda essa mudança tem o impulso do desejo do ser humano de procurar o que está para além de si mesmo, do desejo do encontro com a Realidade Última de suas vidas. E para isto o ser humano é também chamado a mergulhar no seu mais íntimo para que, encontrando-se consigo mesmo, assumindo sua condição de pessoa, e acolhendo esta Presença, possa receber o outro na sua vida em sua alteridade.

2.3 A religião e sua reafirmação

A sensibilidade que expressam os representantes da espiritualidade atual oferece uma perspectiva de mudança religiosa que não duvida em denominar transformação. Advertem um predomínio religioso do extremo, objetivo e institucional. E assinalam um giro para a interioridade que faça justiça à dimensão profunda da religião: a vivência da unidade com essa Realidade Última que nos envolve e que denominamos Deus²⁴⁹⁶.

Esta busca pela unidade com a Realidade Última é o que alguns autores encontram com o denominador comum, o núcleo de todas as religiões. Alguns, segundo Mardones, como W. Jäger, o chamam, fazendo um jogo de linguagem com a expressão ‘filosofia perene’, a ‘sabedoria perene’, esse centro ou núcleo religioso para o qual apontam todas as religiões. Nesse sentido, é uma religiosidade que sobrepassa ou transcende toda religião ou confissão²⁴⁹⁷.

Por essa razão, como têm sugerido alguns filósofos e teólogos sensíveis ao diálogo inter-religioso, ‘a verdade está na profundidade’. Esta frase de Paul Tillich retomada hoje por Ricoeur²⁴⁹⁸, impulsiona uma atitude de esperança de encontro com outra religião pela via do aprofundamento nesse Centro.

Na tradição cristã, o itinerário espiritual dispõe o homem para um novo olhar. E esse se distingue pela clareza, pela simplicidade, pela penetração, pela fruição que caracterizam a atitude contemplativa. Transforma o conhecimento em conhecimento interno, o saber, em sabedoria. Desemboca numa espécie de conaturalidade da alma com Deus²⁴⁹⁹.

É, então, da originalidade do interior do homem e da Presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem com ele. Aí, todo esforço do homem consiste em apenas tornar-se disponível, esvaziando o próprio interior, fazendo silêncio em torno de si mesmo e no próprio interior, para que ressoe a Palavra presente no coração²⁵⁰⁰.

No reconhecimento desta presença originária, no consentimento ao seu chamado e na entrega despojada, se dá a experiência originária de Deus. A esta a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental, que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados, sob formas distintas tais como: fé-esperança-caridade (cristianismo), obediência fiel (Judaísmo), islã, submissão incondicional (Islamismo); realização da identidade com o Brahman, ‘tu és isso’ (Bramanismo); bhakti, entrega confiante na divindade (outras

²⁴⁹³ MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 91.

²⁴⁹⁴ Cf. JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo*, p. 30.

²⁴⁹⁵ Cf. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,4.15; Lc 3,3.

²⁴⁹⁶ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 93.

²⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 94.

²⁴⁹⁸ Cf. RICOEUR, P. La pensée protestante aujourd’hui. *Reforme* 2.609 (1995), pp. 7-8 *Apud*. DUQUOC, Christian. *El único Cristo*. La sinfonia diferida. Sal da Têrrea, Cantabria, 2005. p. 125.

²⁴⁹⁹ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 35. ver notas 13 e 14.

²⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 36.

formas de Hinduísmo); nirvana, extinção do sujeito no mais além absoluto (Budismo). Sem esse reconhecimento fundamental, não há experiência de unidade com a Realidade última, com Deus²⁵⁰¹.

Além disso, examinando o contexto atual de um fervoroso pluralismo religioso, podemos nele destacar uma inegável insatisfação com a religiosidade predominante e institucionalizada, pois, mesmo que a religião ainda pulse no coração da existência humana, já não são mais as mesmas instituições religiosas que desempenham a função de transmissão de um código unificador de sentido social, nem tão pouco regulam a vida pessoal e coletiva dos indivíduos.²⁵⁰²

Isso leva a se instaurar uma busca mais pessoal e mais experimental do divino. E como já indicamos, aí está anunciada uma transformação ou uma decomposição do religioso, o que devemos reconhecer que é uma manifestação da consciência religiosa de nosso tempo. Porque a espiritualidade de nossa época não tem esperado a reforma das igrejas ou instituições religiosas para efetuar sua própria busca e são muitas as pessoas que já não associam a experiência religiosa imediata a uma afiliação religiosa²⁵⁰³.

E, isto se dá, segundo Danièle Hevieu-Léger, porque “a religião cessa de fornecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto das referências, das normas, dos valores e dos símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e às suas experiências. Na modernidade, a tradição religiosa deixa de constituir um código de sentido que se impõe a todos”²⁵⁰⁴.

Todavia, diante desse contexto, Mardones acredita que a revolução interior mística se apresenta como solução ou defesa a esta realidade²⁵⁰⁵. Para ele, a religião, que desce à profundidade interior descobre e vive a igualdade radical de todos os seres humanos, está em condições de resistir e fazer frente a esta epidemia de expulsão do outro²⁵⁰⁶, contra o reducionismo da condição humana.

No entanto, adverte-se após estas tendências místicas, a reação histórica do ser humano frente ao mal estar provocado por toda essa realidade, que solicita uma transformação da religião que passe da ênfase no exterior ao interior. Esse giro requer um salto na consciência religiosa. Mais, além das dificuldades inegáveis, arrisca-se um processo de mudança religiosa gigantesca que faz pensar em um ‘novo tempo eixo’. Porque secularização, “é antes, perda da religião institucional e nunca perda da religião enquanto tal”²⁵⁰⁷.

E a consciência religiosa, mais lúcida e desperta pede hoje uma transformação profunda até o Mistério que a envolve e a sustenta. Se todas as tradições religiosas têm seus dias contados em sua forma de domínio externo, aproxima-se um larguíssimo e frutífero caminho quando conduz seus fiéis a uma experiência que os levem ao mais íntimo de si, ao encontro com a Realidade Última.

3. Toda religião é mística

Segundo Velasco, o místico aparece no topo da história das religiões. E por sua causa são organizados os diferentes elementos de cada sistema religioso. Ele “é alguém que vive pessoalmente a religião a que pertence, que realiza contato experiencial com a realidade última, o Mistério, Deus, o Divino”²⁵⁰⁸.

²⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 38.

²⁵⁰² Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*, p. 56ss.

²⁵⁰³ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 95. Ver notas 10 e 11.

²⁵⁰⁴ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*, p. 38.

²⁵⁰⁵ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 96.

²⁵⁰⁶ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 103.

²⁵⁰⁷ HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In: *Religião e Sociedade*. 18/1, 1997. p. 31.

²⁵⁰⁸ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 253; Desta peculiar forma de experiência de Deus revelam-se as definições de mística que se adquiriu ao longo da história: *Cognitio Dei experimentalis* (Tomas de Aquino); “Uma experiência da presença de Deus no espírito pelo gozo interior que dela nos procura um sentimento íntimo” (J. Tauler); uma “advertência amorosa de Deus” (S. João da Cruz). Hoje estudiosos falam de uma ‘experiência frutiva

Realiza com uma inigualável intensidade a experiência que se sobressai a todos os elementos que compõem uma religião. É apresentado como o sujeito que possui o ‘conhecimento experimental do sagrado’, de onde se originam as palavras, os ritos, e por último as instituições onde se cristalizam e que depois conhecemos como religião²⁵⁰⁹.

O místico religioso é então alguém que nasce em uma tradição e não se contenta em apenas receber o conhecimento sobre o Mistério, mas decide fazer seu próprio caminho, em um processo originário, confessando como acontece nas várias tradições religiosas que, “conheciam-te só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos”²⁵¹⁰.

Daí que o “homem finito, falível por todos os seus flancos, contém em si a idéia de infinito – que não pode vir nem de si mesmo, nem do mundo – que só o infinito pôde pôr nele”²⁵¹¹. Surge o desejo de experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o que não pode coincidir. Que se dá no encontro com Deus, que só tem lugar “na alma no mais profundo centro”²⁵¹².

Pois é da originalidade do interior do homem e da presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem em direção a ele, porque “o centro da alma é Deus”²⁵¹³. E assim, a experiência do centro pelo homem consiste num movimento permanente de concentração e saída do centro, de entrada no mais interior de si mesmo e da saída irreprimível mais além de si mesmo²⁵¹⁴.

Segundo Velasco, esta experiência originária de Deus consiste em primeiro lugar na atitude de reconhecimento, no consentimento a seu chamado, e na entrega. Isto é o que a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental, que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados e de distintas formas²⁵¹⁵.

No entanto, destaca Velasco, essa “experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma peculiar de experiência de fé, a encarnação desse reconhecimento de sua presença misteriosa nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida”²⁵¹⁶. Essa atitude significa para Velasco, “um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”²⁵¹⁷, que não se deixa encerrar no terreno da religião por ser maior que a consciência, a linguagem e conceitos precários que as várias tradições religiosas oferecem²⁵¹⁸.

Pois, mesmo que a secularização da sociedade e da cultura tenha eliminado determinadas formas de presença da religião em nosso mundo, não conseguiu eliminar todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsa, sob as formas mais variadas, até na vida secularizada.

É certo que mesmo em uma cultura sem nenhuma referência ao religioso, a experiência religiosa funda-se de forma autônoma, e seu reconhecimento efetivo se dá no terreno da ética, na relação interpessoal aberta pelo rosto do outro, pela experiência estética e na luta pela justiça;

do Absoluto’; entende por mística ‘a tomada de consciência de uma união ou unidade com ou em algo imensamente maior que o eu empírico’ (R. C. Zaehner). Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. In: VELASCO, J. Martin (org). *La experiencia mística*, p. 17.

²⁵⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

²⁵¹⁰ Jó 42, 5.

²⁵¹¹ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 25.

²⁵¹² CRUZ, S. João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1984. Poema: *Chama de amor viva* 1,12 (Todas as citações de S. João da Cruz serão desta obra); Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 31.

²⁵¹³ S. João da Cruz. Poema: *Chama de amor viva*, 1,12.

²⁵¹⁴ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 36.

²⁵¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 38.

²⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁵¹⁷ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 7.

²⁵¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 8.

tudo isso põe o homem moderno em contato com o Absoluto, e na tomada de consciência, mesmo que obscura, dessa presença²⁵¹⁹.

E assim, de uma compreensão do homem como subjetividade transcendental, constitutivamente aberto à transcendência, que leva a marca dessa abertura em todas as suas faculdades, provocado por experiências muito diferentes, poderá fazer a experiência da fé. Experiência humana mais significativa na vida de cada pessoa em relação à qual descobre e reconhece a presença ‘doadora’, gratuita, ‘condescendente’ e, portanto, reveladora desse Mistério que o origina²⁵²⁰.

Para Velasco está comprovado que todas as tentativas para compreender o Mistério divino e esclarecê-lo apontam para o ‘centro que cada vez se apresenta mais nitidamente com uma Presença, tão invisível como inconfundível, que o sujeito religioso, por meio de todos os elementos que configuram uma religião, trata de fazer sua, da qual trata de tomar consciência, de manter contato’²⁵²¹.

O fenômeno místico, segundo Velasco, é então, a chave para que possam ser decifrados alguns dos problemas encontrados nas questões com o fenômeno religioso²⁵²². Por isso reconhece nas palavras de K. Rahner que a mística assume um valor de extrema necessidade, quando este diz que o homem religioso do amanhã deverá ser místico para sobreviver a esta crise²⁵²³.

E é por isso que as atenções de vários estudos das ciências das religiões têm se deslocado das estruturas institucionais e seus aspectos externos para as experiências do sujeito, por existir um estreito laço entre religião e mística, constatado pela presença de numerosos fatos místicos em muitas religiões e de que traços próprios da atitude religiosa são caracterizados como místicos²⁵²⁴.

Porque se tem entendido segundo Velasco, que “é impossível, por isso, conhecer de verdade a religião sem passar pelo conhecimento da mística”²⁵²⁵, para que não seja ignorado o seu núcleo mais íntimo, sua verdade definitiva.

Isso leva Velasco a acreditar que a mística seja um caminho para avançar no conhecimento sobre a religião, porque, segundo ele, o estudo sobre a mística não vem apenas completar teoricamente o aprofundamento do fenômeno religioso, mas sim, ser um caminho útil para avançar no conhecimento da religião e indispensável para ter um pouco de clareza na situação religiosa do homem de nossos dias, como também o conhecimento do próprio homem contemporâneo²⁵²⁶.

Velasco reafirma as palavras de Von Hügel, que diz: “a mística é sempre religiosa e a religião é sempre mística”²⁵²⁷. Pois, para ele, em toda experiência religiosa, encontram-se elementos místicos e em todas as pessoas existe uma predisposição ontológica e psicológica para algo que a experiência mística assegura desenvolver em plenitude. E é, então, nesta abertura ao infinito, base do elemento místico em que se conserva a origem na presença ontológica de Deus no sujeito, que se dá o encontro pela fé.

4. “Todas as religiões são verdadeiras”

²⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 22.

²⁵²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁵²¹ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 9.

²⁵²² Sobre as questões que se referem ao fenômeno religioso, cf. *Id.*, *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 81-100.

²⁵²³ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 11.

²⁵²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁵²⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁵²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 11.

²⁵²⁷ *Ibid.*, p. 31.

Para essa afirmação, tema de um capítulo de seu livro *'Autocompreensão cristã'*, Queiruga chega a dizer que esse, mesmo tendo 'um certo ar provocativo', não 'renuncia ao sentido profundo que trazem suas palavras'²⁵²⁸.

Queiruga tem como base para sua afirmação uma nova concepção da revelação²⁵²⁹. Esta deixa de adquirir um caráter de 'ditado divino' e forte sentido fundamentalista para assumir um novo entendimento, um 'dar-se conta' da presença de Deus 'sempre aí', que maieuticamente²⁵³⁰, na história, revela-se ao homem, sem distinção de tradição cultural ou religiosa. Reafirma a identidade cristã ao mesmo tempo em que favorece novas perspectivas para o encontro real entre as várias tradições religiosas.

Essa nova maneira de conceber a revelação possibilitou compreender a 'particularidade' como necessidade da realização histórica, abrindo um novo caminho e novas possibilidades, vislumbrados com a queda do exclusivismo, pela necessidade de rever a ideia da 'eleição'²⁵³¹ como privilégio divino. Permitida, assim, pela nova compreensão da revelação, com a constatação da universal presença reveladora e salvífica de Deus, pode-se eliminar toda ideia de favoritismo, e as religiões poderão ser apreciadas como verdadeiras pela medida com que cada uma capta a seu modo, em sua história e cultura, esta Presença.

O caminho, então, trilhado por Queiruga para chegar a esta afirmação foi obtido por causa da nova situação histórica, que exigia, diante dos novos problemas enfrentados pela teologia com avanço do pluralismo religioso, uma resposta capaz de possibilitar uma melhor abertura entre as tradições religiosas. E diante da ineficiência das categorias existentes, foi forçado a buscar novos meios, propondo três novas categorias.

'Universalismo assimétrico'²⁵³² é a primeira. Esse é adquirido como possibilidade porque tem como pressuposto a afirmação da Presença universal da salvação, que torna possível o respeito ao valor intrínseco de todas as religiões, e o reconhecimento de sua existência e desenvolvimento na história, pois é possível tanto em não ceder ao relativismo do 'tudo igual' diante do realismo histórico e antropológico, quanto ao achatamento na busca pela universalidade, como também na troca da 'lógica da concorrência' pela 'lógica da gratuidade', abrindo-se para a troca de experiências, por reconhecer que não lhe pertence como algo absoluto, mas que é para todos.

A segunda, exigindo uma revisão da cristologia, procura ser mais teocêntrica, partindo da própria relação de Jesus de Nazaré com Deus. Queiruga, assim, denomina esta categoria de 'teocentrismo jesuânico'²⁵³³. Essa demanda um grande equilíbrio, pois enquanto procura

²⁵²⁸ Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã*, p. 138; Procuraremos desenvolver esse tema, reunindo aqui as reflexões de Andrés Torres Queiruga que foram apresentadas nestas obras: QUEIRUGA, A. Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995. *Id.*, *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997. *Id.*, *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 2007; *Id.*, *Cristianismo y religiones: 'inreligionación' y cristianismo asimétrico*. *Estudios*, Sal Tέρrea v. 84, n. 1 p. 3-19, 1997. Para este autor, "se Deus revela-se a todos, então, todas as religiões são reveladas e, portanto, nessa mesma medida, verdadeiras". Cf. *Ibid.*, p. 05. Como veremos mais adiante, para Queiruga esses 'graus e verdade' não significam 'méritos', mas referem-se à tematização histórica das religiões ante o Absoluto. Referir-nos-emos a Andrés Torres Queiruga apenas como Queiruga.

²⁵²⁹ Essa nova concepção parte da relação entre Revelação e História. Queiruga atento a esta relação, procura compreendê-la a partir da dialética existente na experiência religiosa e na sua comunicação na história dos homens. A revelação que é a autocomunicação de Deus à humanidade, acontece na história do próprio homem. Em seu livro *'A revelação de Deus na realização humana'*, Queiruga magistralmente desenvolve sua reflexão, enriquecendo a teologia e possibilitando uma melhor abertura ao encontro e diálogo inter-religioso.

²⁵³⁰ Conceito da filosofia moderna, parte ativa da dialética de Sócrates. Cf. REALE, *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1. pp. 307-315. A maieutica foi definida por Sócrates como a "arte de observar à psyche" (alma). E Queiruga se utilizará deste termo na teologia da revelação, como veremos mais adiante, realizando uma alteração, sem negar sua intuição primeira, pois o concede a qualificação de 'histórica', ressaltando a liberdade de Deus e a novidade da história humana. Sem, é claro, deixar de reforçar sua dimensão histórica.

²⁵³¹ Como veremos mais adiante, Queiruga se utilizará da expressão 'estratégia de amor' ao termo 'eleição', para evitar que se entenda como 'favoritismo divino', ou se utiliza do termo usando-o entre aspas.

²⁵³² Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã*, pp. 93-110.

²⁵³³ Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *Autocompreensão cristã*, pp.111-122.

acentuar a centralidade de Deus, não pode diminuir o papel único e irrenunciável de Jesus de Nazaré.

E como última de suas propostas como nova categoria, Queiruga apresenta-nos a ‘irreligiosação’²⁵³⁴. Nessa categoria, ele reafirma o avanço da ‘inculturação’ e propõe um passo a mais na tentativa de evitar suprimir a presença real de Deus no mundo, passando a respeitar a cultura e a experiência religiosa de cada tradição.

Assim, partindo da nova concepção da revelação que acontece maieuticamente na história, procurando resguardar a liberdade de Deus sem perder a sua novidade na história humana, por estar ‘já sempre aí’; como também a comprovação de que a revelação é a mais alta expressão do amor de Deus à humanidade e a possibilidade da mais autêntica realização humana. Saberemos como essa descoberta provocou a mudança na relação com as demais tradições religiosas, chegando à afirmação de que ‘todas as religiões são verdadeiras’.

5. A religião para além de si mesma

Neste item procuraremos traçar um caminho que nos aponte a possibilidade de que as religiões podem ir mais além de si mesmas, a partir da compreensão de que para este percurso não seja necessário negar a irreduzível especificidade de cada uma, pois seu caráter único significa sua razão de ser no encontro inter-religioso, fazendo com que cada contribuição seja indispensável²⁵³⁵. Na origem das religiões, como já constamos, está a existência da experiência mística, vivida em toda a sua radicalidade pelos fundadores e pelos seus primeiros seguidores²⁵³⁶, e que a revelação de Deus se dá a todos, por ser antes de qualquer coisa, desejo do próprio Deus de querer revelar-se ao ser humano.

Essa constatação confirma que “cada religião está em um ‘entre’: entre Aquele que o precede e Aquele para o que conduz”. E cada tradição recorre a este ‘entre’ de um modo diverso, proporcionando um acesso irrepitível à Realidade primeira e última. Cada uma delas é portadora de uma aurora única, inegociável e irreduzível que recorda o Mistério de uma forma insubstituível²⁵³⁷.

E são os místicos nas religiões os primeiros a reconhecerem que a revelação de Deus tem se dado por muitas mediações, pois eles conseguem “ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”²⁵³⁸.

Esses reafirmam que a autêntica fonte das religiões encontra-se na experiência mística, pois todas fazem a mesma experiência de ser, porém a expressam segundo a época, cultura, educação e religião que vivenciam²⁵³⁹. Sem desaparecer as diferenças entre as tradições religiosas, nos diz Amaladoss que “elas vivenciam o mesmo Deus. Mas não têm a mesma experiência”²⁵⁴⁰.

Entretanto, segundo Merton, nessa experiência, existe uma “real semelhança existencial”, que para ele permite uma “comunicação em profundidade”²⁵⁴¹, o que nos leva a afirmar com Bérghson, que a “mística constitui a essência da religião, a mais alta expressão possível da

²⁵³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 167-193.

²⁵³⁵ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 230.

²⁵³⁶ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superación del fundamentalismo*, p.179.

²⁵³⁷ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 230.

²⁵³⁸ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 15.

²⁵³⁹ Cf. AGUILAR, Emilio Galindo. *Musulmanes y cristianos conducidos por el Espíritu*. In: MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 173.

²⁵⁴⁰ AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 88. A experiência realizada pela pessoa é única e específica em cada tradição. Pois, segundo Amaladoss: “Todas as comunidades religiosas são comunidades de fé, mas o objeto de sua fé não é apenas Deus em abstrato, mas Deus vivenciado numa tradição religiosa específica”. *Ibid.*, p. 91.

²⁵⁴¹ MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte, Vega, 1978. p. 248. Aqui segundo Merton, ocorre uma comunicação além de uma simples manifestação de conhecimento intelectual ou formulações, os interlocutores “se encontram além de suas próprias palavras e de seu próprio entendimento, no silêncio de uma experiência máxima, suprema, que possivelmente não poderia ocorrer se eles não se tivessem encontrado e falado”.

religiosidade²⁵⁴² e com Basset que esse é o nível mais profundo para o diálogo entre as religiões²⁵⁴³.

Nessa experiência, os crentes de cada tradição, na medida em que assumem sua verdadeira identidade religiosa, são capazes de reconhecer e acolher o outro em sua diferença sem negar a sua própria experiência.

Diante dessa experiência, o psicólogo William James entende que a raiz e o centro da religião pessoal encontram-se nos estados de consciência mística. E assim, caracteriza a mística com quatro traços assumidos com unanimidade pelos estudos do fenômeno místico: inefabilidade, natureza do conhecimento, transitoriedade e passividade²⁵⁴⁴.

No entanto, outros autores têm incorporado novas características, como: visão unificadora ou consciência de unidade do todo, sentido de superação do tempo, sentimento de felicidade e alegria, condição paradoxal, apreensão do Uno como a subjetividade interna de todas as coisas, sentido de objetividade ou realidade, integração dos diferentes elementos que intervêm na experiência mística²⁵⁴⁵.

E, como veremos mais adiante, J. Martin Velasco descreve o fenômeno místico com estas características: caráter holístico, totalizador e englobante, passividade, imediatez, experiência frutiva, simplicidade ou sinceridade, inefabilidade e experiência certa e obscura²⁵⁴⁶. Velasco e Luce López-Baralt ressaltam a dimensão transformadora da experiência mística²⁵⁴⁷.

Entretanto, das muitas características que possa ter a mística, ela possui elementos comuns em todas as religiões e pode ser um lugar de convergência das distintas experiências religiosas, pois, todas elas se resumem na relação direta e no conhecimento direto do divino. A consciência mística é unitiva, não dual, integradora, não desagregadora; as pessoas místicas se sentem invadidas e transformadas pelo transcendente; e apesar da fugacidade da experiência mística, seus frutos perduram e seus resultados se deixam sentir nas atitudes de quem as vive: serenidade e equilíbrio, paz interior e paciência, alegria e compaixão, desinteresses e simplicidade, amabilidade e acolhida²⁵⁴⁸.

Todas essas características reafirmam o que significa para Melloni a mística. Para ele, “a mística é a ou-topia, o ‘não-lugar’, das religiões e de todo diálogo, na medida em que aponta um campo de ação que está mais além de toda mediação e, ao mesmo tempo, é o lugar mais essencial e originário das diversas crenças e caminhos”²⁵⁴⁹.

Sendo esta região o lugar do seu nascedouro, é também o lugar em que podem se encontrar para aprender a escutar-se e a respeitar-se, e assim, colaborarem juntas na transformação do humano, da sociedade.

Porque, segundo esse autor, toda religião está construída sobre dois polos:

o lugar conhecido por onde começam – sua história e seu universo conceitual e simbólico que configuram uma determinada experiência religiosa – e o não-lugar para o que se

²⁵⁴² BERGSON, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religion*. Madri, Tecnos, 1996. p. 280. Para Bergson “O misticismo é uma tomada de contato, e, por conseguinte, uma causalidade parcial, com o esforço criador que manifesta a vida. Esse esforço é de Deus, se não o próprio Deus. O grande místico seria uma individualidade que franquearia os limites consignados a espécie por sua materialidade, que continuaria e prolongaria, assim, a ação divina”.

²⁵⁴³ Cf. BASSET, Jean-Claude. *El diálogo interreligioso*. Desclée: Bilbao, 1999. p. 354.

²⁵⁴⁴ Cf. JAMES, William. *Las variedades de la vida religiosa*. Península: Barcelona, 1996. pp. 285-287.

²⁵⁴⁵ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p. 170.

²⁵⁴⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, pp. 319-356. Na terceira parte de nossa pesquisa desenvolveremos estas características apresentadas por Velasco. Abordaremos o fenômeno místico a partir de sua reflexão.

²⁵⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 319. A obra de López-Baralt sobre este tema é: *El sol a media noche*. La experiencia mística: tradición y actualidad. Madri, Trotta, 1996.

²⁵⁴⁸ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p. 179

²⁵⁴⁹ MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 09.

dirigem, essas regiões inacessíveis e inefáveis tanto para os símbolos como para os conceitos, cume que é muito mais que um lugar e também mais que um estado²⁵⁵⁰.

E assim, cada religião é o veículo supremo em direção ao Absoluto. Não obstante, por detrás e mais além das características externas, como o credo, os ritos, etc., pelas quais é reconhecida e através das quais é transmitida, contém em seu mesmo interior um chamado urgente aos seus seguidores a ir mais além de si mesma, na medida em que tem por essência ser um sinal do Absoluto²⁵⁵¹, o que proporcionará, no diálogo inter-religioso não deter-se “nas diferenças, às vezes profundas, mas confiar-se com humildade e confiança a Deus, que é maior do que o nosso coração”²⁵⁵².

Nessa experiência, o ser humano é provocado a um aprofundamento de si, e nesse encontro consigo, descobre-se no desapego que o impulsiona para o exercício da alteridade²⁵⁵³. Ou seja, para a descoberta do outro, pois a experiência mística não se fecha no encontro amoroso do fiel com Deus. Ao contrário, “Deus vem a ele e ele quer perder-se em Deus. E Deus sempre o reenvia ao outro homem”²⁵⁵⁴. Deus não cessa de convidar o homem a descentralizar-se, a sair de si, a reconhecer o outro e, nesse reconhecimento, chegar ao Totalmente Outro²⁵⁵⁵.

Esta é a razão de ser das religiões serem capazes de indicar caminhos para a Vida²⁵⁵⁶. Por isso, todas incidem nas três dimensões que constituem o ser humano: sua afetividade, sua capacidade cognitiva e sua ação no mundo²⁵⁵⁷. E nestes três campos, todos os seres humanos se acham, e a partir deles, cada pessoa é configurada de um modo determinado.

As tradições religiosas oferecem um modo de trabalhar sobre estas três dimensões, de um jeito que se vá dando forma à transformação que tem que fazer continuamente. Essa experiência acontece a partir da purificação dos afetos e a iluminação da inteligência para que a ação de cada pessoa sobre o mundo seja o mais transparente, pura e desinteressada possível²⁵⁵⁸.

Nos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, encontramos os mesmos elementos, quando ao longo da segunda semana, se pede o “conhecimento interno de Nosso Senhor que por mim se tem feito homem para que mais o ame e o siga”²⁵⁵⁹. Nesta sequência, o conhecimento leva ao amor e o amor até a pessoa de Cristo. O cristão sai de si mesmo para o Outro e os outros. No budismo se fala de sabedoria (*prajña*) e de compaixão (*karuna*), desde as quais se realiza a ação adequada. Isso está desenvolvido no óctuplo caminho, de onde as três dimensões estão inseparavelmente implicadas²⁵⁶⁰. Assim, também, na Torá judia e nos profetas está a conjunção inseparável entre ação, conhecimento e amor²⁵⁶¹.

Esta experiência provoca a transformação da vida, que no lugar de estar centrada na angústia pela sobrevivência, torna-se gozo e oferenda, com a certeza de formar parte de uma totalidade infinita que é pura celebração. Isso acontece por permitir a quem vive perceber a

²⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 09.

²⁵⁵¹ Cf. SAUX, Henri Le. *L'altra riba. Sannyasa o La crida al desert*. Claret. Barcelona, 1980, p. 52 *Apud*. MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 229.

²⁵⁵² DA, 35.

²⁵⁵³ Cf. BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp. 82-84.

²⁵⁵⁴ CATTIN, Yves. A regra cristã da experiência mística, p. 30. *In: Concilium*, v. 254, n. 04, 1994.

²⁵⁵⁵ Sobre o reconhecimento do Outro, cf. CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 181.

²⁵⁵⁶ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 239.

²⁵⁵⁷ Cf. PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad*. Una experiência humana primordial. Madri: Siruela, 1999. Este autor considera essa tríade uma manifestação da Trindade radical.

²⁵⁵⁸ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 240.

²⁵⁵⁹ Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, 104. *Apud* MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 240.

²⁵⁶⁰ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 241.

²⁵⁶¹ Cf. Is 58,7-12.

presença do mistério em toda parte, pois “Deus conhece todas as línguas e compreende o suspiro silencioso exalado pelo coração de um amoroso”²⁵⁶².

Por conseguinte, todas as tradições entendem a Vida como via, como caminho, até essa progressiva abertura ao Absoluto. De diversos modos, contém uma progressão em três tempos que, no cristianismo, tomando-os do neoplatonismo, conhece-se como as vias purificativas, iluminativa e unitiva. A progressão no caminho é uma experiência humana universal²⁵⁶³.

Melloni sugere a aplicação dessas três etapas ao encontro inter-religioso. Para ele, a etapa purificativa encontra-se na conversão que supõe reinterpretar as próprias crenças, ler os textos sagrados e praticar os próprios ritos de um modo que não seja exclusivista. A etapa iluminativa vai aparecendo quando vai-se passando do primeiro estranhamento e de uma informação superficial sobre o outro ao conhecimento e compreensão dessa alteridade, isto é, quando se começa a com-preender os textos alheios a partir deles mesmos, ou seja, captá-los com o coração, entendendo por coração a sede mais profunda e receptiva do ser humano.

Por último, a via unitiva do diálogo inter-religioso, é assintomática, pois se sustenta no paradoxo de uma união que celebra e venera a diferença. Esta união a-dual entre as religiões é a mesma que acontece no interior de cada caminho entre o Todo e a parte, entre Deus e a criatura, entre samsara e nirvana²⁵⁶⁴. Esta união é, segundo Melloni, o não-lugar comum das religiões na medida em que cada uma vai desprezando seu centro em favor do absoluto de Deus.

Aqui se encontram os sinais para que uma religião possa chegar a ir além de si mesma, assimilando um Mistério sempre maior, provocando o “enriquecimento recíproco e a cooperação fecunda na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem”²⁵⁶⁵. Esse é o ponto de partida para o diálogo inter-religioso, no qual as religiões são caminhos por onde as pessoas deverão ser conduzidas à sua origem, ao que “chamamos nosso ser mais profundo, o divino em nós e em tudo o que existe”²⁵⁶⁶.

Pois é certo que apenas um coração transformado pela experiência de Deus, e não cheio de doutrinas e ortodoxias, saberá dialogar e conviver com o diferente. Um coração assim, não falará de ouvido, nem com sábias palavras, porém vazias de experiências; falará desde o vivido, desde a experiência, raiz e meta de todo autêntico diálogo, colocando em comum suas experiências do divino²⁵⁶⁷.

E sobre isso, diz o próprio Alcorão: “em direção a mim está o Devir”, ou seja, trata-se de obedecer a um princípio vital anterior e posterior ao meu e ao teu. Esse respeito e abertura ante a necessidade do Real é o que pode fazer hoje as religiões, no lugar de faltar-se com palavras sobre Deus, procurar retornar as palavras à sua Fonte para que se promova o acesso, e não a saturação da transcendência²⁵⁶⁸.

Conclusão

Concluimos nossa reflexão reafirmando que o pluralismo religioso é fruto da própria realidade do mundo, que não é uma teoria, é um fato. A sociedade é plural, e esta pluralidade encontra-se presente em todos os seus âmbitos, atingindo o cotidiano da vida humana.

Entendemos que no que diz respeito às religiões, a teologia, por causa desta realidade plural, é provocada com a tarefa de interpretar as religiões à luz da revelação cristã, e surpreende-se por esta realidade significar mais que um desafio, por ser uma possibilidade para

²⁵⁶² SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme: l'aventure spirituelle de Rûmî*. Paris. Albin Michael, 1992. p. 201. *Apud*. TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 28.

²⁵⁶³ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de si mismas*, p. 241.

²⁵⁶⁴ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de si mismas*, p. 244.

²⁵⁶⁵ DA, 35.

²⁵⁶⁶ MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 178.

²⁵⁶⁷ Cf. AGUILAR, Emilio Galindo. *Musulmanes y cristianos conducidos por el espíritu*. In: MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 190.

²⁵⁶⁸ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de si mismas*, p. 245.

que o cristianismo reveja toda sua estrutura e renovando-se, adquira uma maior percepção da revelação de Deus, que se dá sem medida.

Procuramos propor, diante das insuficientes respostas dos mais diversos paradigmas apresentados, que o diálogo inter-religioso não aconteça propriamente no nível religioso, mas em um nível mais profundo, em uma comunhão para além das palavras e de todos os conceitos, na experiência mais profunda de todo ser religioso. Em um lugar que liberto de todo o medo da perda de identidade se pode entrar em comunhão com o diferente, com o inefável, com o Absoluto.

Em Velasco, encontramos na mística a possibilidade para que as religiões se descubram através de seus místicos junto com outros crentes e não crentes, o sinal da presença e condição da permanência da fé. Para ele, deve evitar-se no diálogo inter-religioso, o dogmatismo e a indiferença. Acreditamos após nossa reflexão sobre o tema, que nenhum sujeito religioso está mais bem preparado contra esses perigos que o sujeito místico, por se encontrar na união com Deus. Experiência que o religioso vive na mais pura fé, na mais absoluta confiança.

Essa nossa compreensão dá-se também pelas provocações que Queiruga nos faz quando diz que todas as religiões são verdadeiras, fazendo por meio de duas idéias: da revelação que se dá maieuticamente na criação e da ‘eleição’ como necessidade histórica. Para ele, a revelação constitui uma presença real de Deus no coração de toda a História humana, e a ‘eleição’ constitui uma necessidade histórica, que consiste em ‘intensificar’ a uns para chegar melhor a todos, eliminando o esquema: cristianismo como revelação e outras religiões como não revelação. Essa idéia elimina também o privilégio das religiões de se acharem de alguma forma as únicas verdadeiras.

Por fim, diante do que constatamos, ousamos apresentar a mística como um paradigma para o diálogo inter-religioso, por ser ela, a autêntica fonte das religiões.

Bibliografia

- AMALADOSS, M. Pela estrada da vida. Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1996.
- ANCILLI, E. Mística non cristiana, p. 1631. In: ANCILLI, E. (org.). Dizionario Enciclopédico di Spiritualità. v. 02. Roma: Città Nuova Editrice, 1900.
- BASSET, Jean-Claude. El diálogo interreligioso. Desclée: Bilbao, 1999.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGSON, H. Las dos fuentes de la moral y de la religion. Madri, Tecnos, 1996.
- BINGEMER, Maria C. (org.) Violência e religião. Cristianismo, islamismo, Judaísmo. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. (org.) O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. A sedução do Sagrado. In: CALIMAN, Cleto. (org.) A sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Vozes: Petrópolis, 1998.
- _____. O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992.
- BUBER, Martin. Eclipse de Dios. Buenos Aires, Galatea-Nueva Vision, 1970.
- CALIMAN, Cleto. (org.) A sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Vozes: Petrópolis, 1998.
- CATTIN, Yves. A regra cristã da experiência mística, p. 30. In: Concilium, v. 254, n. 04, 1994.
- CASTIÑEIRA, Angel. A experiência de Deus na pós-modernidade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DUQUOC, Christian. El único Cristo. La sinfonia diferida. Sal da Térrea, Cantabria, 2005.
- DUPUIS, Jacques. O cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut. In: Revue Theologique de Louvain, 29 (4), 1998.
- DHAVAMONY, M. Teologia das religiões. In: LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. Dicionário de Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes; SP: Santuário, 1994.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. São Paulo: Vozes, 2008.
- _____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In: Religião e Sociedade. 18/1, 1997.
- JAMES, William. Las variedades de la vida religiosa. Península: Barcelona, 1996.

- JÄGER, W. Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI. Desclée, Bilbao, 2004.
- JOHNSON, William. Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MERTON, Thomas. O diário da Ásia. Belo Horizonte, Vega, 1978.
- _____. Vivir con sabedoria. Madri: PPC, 1997.
- MELLONI, Javier. (org.). El no-lugar del encuentro religioso. Madri: Trotta, 2008.
- MIRANDA, M. de França. Volta do sagrado: numa avaliação teológica. In: Perspectiva teológica, 21, 1989.
- PANIKKAR, Raimon. La experiencia filosófica de la India. Madri, Trotta, 1997.
- _____. La Trinidad. Una experiencia humana primordial. Madri: Siruela, 1999.
- PIERIS, A. Na Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and the Theology of Religions. In: The Month 26, 1993.
- PIKAZA, X., SILANES, N. El Dios cristiano. Diccionario Teologico. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- QUEIRUGA, A. Torres. O diálogo as religiões. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. O fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte. São Paulo: Paulus. 2003.
- RODRIGUEZ, Francisco J. S. (org.) Mística y sociedad en diálogo. Madri: Trotta, 2006.
- SAUX, Henri Le. L'altra riba. Sannyasa o La crida al desert. Claret. Barcelona, 1980.
- TAMAYO, Juan José. Fundamentalismo y dialogo entre religiones. Madri: Trotta, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). No limiar do mistério. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TRESMONTANT, Claude. La mística cristiana y el porvenir del hombre. Barcelona: Ed. Herder, 1979.
- VELASCO, J. Martín. El fenómeno místico. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.
- _____. Experiência cristã de Deus. São Paulo, Paulinas, 2001.
- _____. El malestar religioso de nuestra cultura. 2ª Ed. Madrid, Paulinas, 1993.
- VILLE, M. et al. (Ed.). Dictionnaire de Spiritualité. v. X. Paris: Beauchesne, 1980.

MISTAGOGIA HOJE: EIXO E CAMINHO PARA UMA ESPIRITUALIDADE INTEGRADA²⁵⁶⁹

Rosemary Fernandes da Costa

Resumo: Em tempos nos quais emergem revisões conceituais e práticas diante das grandes transformações que a sociedade vem experimentando, a pessoa humana foi afetada em sua construção subjetiva, em suas escolhas fundamentais e em suas crenças. Nesse processo de reconstrução das relações humanas e sociais, configurando um novo jeito de ser pessoa e uma nova sociedade, qual o lugar da espiritualidade? Nos propomos a refletir sobre esta questão a partir de uma espiritualidade presente nas fontes da experiência cristã, conhecida como mistagogia. A mistagogia nos chega como uma pedagogia fontal, que pode ser paradigmática para um processo de abertura e diálogo com as novas subjetividades e intersubjetividades em construção. A mistagogia experimentada nos primeiros tempos do cristianismo torna-se um lugar teológico que dialoga com nossos tempos, um diálogo entre a teologia fontal, primeira, e a teologia hoje, reflexão segunda. A partir desse diálogo, apresentaremos alguns fundamentos teológicos que podem nos ajudar a construir o chão para que a dinâmica mistagógica aconteça com as pessoas, grupos e comunidades de nossos tempos.

No novo tempo, uma mística fecunda

Pessoa e comunidade estão inseridas na sociedade, sob o influxo de mudanças paradigmáticas que redirecionam valores e escolhas fundamentais humanas e sociais. O centramento no indivíduo, no pensamento racional, nas relações transitórias, na busca pela ciência e pela tecnologia, vem dando lugar a novas formas de construção de subjetividades. A realidade não se apresenta uniforme, mas multifacetada; não é linear, e sim, complexa. Também a concepção de pessoa foi afetada por esta nova percepção. A pessoa não é a medida de si mesma, não constitui sua identidade de forma isolada, mas, ao contrário, por meio de suas relações interpessoais e com o meio ambiente.

Alguns pensadores da antropologia teológica, da filosofia e da sociologia serão coincidentes no tema da abertura para o diálogo, para a alteridade, para a dinâmica da intersubjetividade, como um novo fundamento para a existência da pessoa e sua orientação fundamental. A crise da racionalidade moderna e antropocêntrica é mola propulsora de novas transformações. Nesse movimento ocorrem novas construções conceituais no que diz respeito à tradição e ao lugar da experiência subjetiva na dinâmica comunitária. Antes julgada como defasada, a tradição passa a ser incorporada às práticas presentes de uma forma dialógica e criativa. A subjetividade compreendida como identidade, autonomia e liberdade, também é alertada de seu dinamismo dialógico, gerada nas trocas de significados, em uma circularidade hermenêutica e fundadora de novos significados.

Não se manteve à parte desse processo a dimensão da religiosidade, do encontro com o Transcendente, as instituições religiosas, os grupos de reflexão e oração, a experiência de transmissão da fé no âmbito familiar, educativo, comunitário. Todo este panorama interpela os grupos que refletem sobre o tema da espiritualidade numa perspectiva de antropologia integral. É neste ponto que gostaríamos de dar uma pequena colaboração através do resgate de uma experiência que teve seu berço na Igreja dos primeiros tempos e que nos parece uma fonte para dialogar com os tempos atuais: a mistagogia.

Um princípio fundante e dinâmico

O tema da mistagogia nos conduz à teologia desenvolvida pelos Santos Padres. Uma teologia que envia à liturgia, à pedagogia divina, à dinâmica da Revelação, à fé como

²⁵⁶⁹

Este artigo tem por base a Tese de Doutorado da autora, intitulada *A MISTAGOGIA E A INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS. O resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. PUC-Rio, setembro de 2008.

experiência pessoal e comunitária. No entanto, não podemos esquecer de que a mistagogia é teologia, mas é também pedagogia. É uma pedagogia que se dá a partir de um diálogo que Deus vai tecendo amorosamente com cada pessoa e com cada comunidade e que se torna como um “eco” desta autocomunicação divina, uma mediação entre a ação divina e a realidade pessoal, histórica e social.

A teologia dos Padres bebe nas fontes primitivas, na Igreja dos primeiros tempos e na evangelização apostólica. Esta teologia tornou-se normativa para a prática evangelizadora dos cristãos. Tornou-se um referencial para a compreensão de experiência religiosa e do lugar da espiritualidade na formação e nas escolhas da pessoa. Contudo, no Cristianismo primitivo, chegar a ser cristão não foi entendido como o resultado de um acontecimento repentinamente transformador da pessoa, como uma reação automática ao anúncio evangélico e à formação catecumental, e sim como fruto de um processo lento, gradual, marcado pela experiência dialogal da Revelação na vida pessoal e comunitária, chamado de iniciação cristã.

Nosso foco ao trazermos a experiência da Igreja dos primeiros tempos é teologia subjacente à sua prática, que identificamos como uma teologia que tem como eixo e como princípio ativo a dinâmica mistagógica.

O termo mistagogia tem sua origem em dois vocábulos gregos: *mystes*, que significa mistério, e *agein*, que significa conduzir²⁵⁷⁰. Mistagogia vai adquirir o sentido de ‘conduzir através do mistério’, ‘iniciar ao conhecimento do mistério’. Este novo termo, construído na conjugação destes dois vocábulos, carrega em si um sentido profundo: o enraizamento no conceito de mistério e a ação mediadora, de aproximação deste mesmo mistério²⁵⁷¹.

Importa para nós o fato de que a mistagogia para os Padres é um eixo diferente do eixo catequético. É a referência central de sua teologia, a partir da experiência espiritual da Igreja enquanto comunidade de fiéis, que tem sua razão de ser na vivência, sempre mais profunda, do Mistério Pascal do Senhor.

A mistagogia nos Padres dos séculos III e IV não é um conceito que se esgota nas categorias teológicas. Sublinhamos as duas mãos na dinâmica da Revelação – Deus e a pessoa humana – e, nessa perspectiva, podemos perceber o caráter ativo e criativo deste processo nos contextos pessoais, comunitários, sociais, históricos e escatológicos. A mistagogia é um fundamento e uma experiência na qual se entra e se caminha até o encontro definitivo de toda a Criação em Deus.

Na teologia contemporânea, é K. Rahner quem resgata a pedagogia do Mistério e nos fala na presença da mistagogia nos processos de transmissão e experiência da fé, como uma dinâmica na qual o anúncio da fé dialoga com as condições e com as questões que a pessoa humana traz em si. Dinâmica esta que não se limita às exposições doutrinárias, mas dialoga com a busca da verdade experimentada na vida e na comunidade eclesial. Para K. Rahner, se a evangelização se detiver na dimensão doutrinária estará errando gravemente, estará indo contra sua própria essência, pois a mistagogia é “apelo irrompido do mais íntimo âmago da pessoa humana agraciada”²⁵⁷².

Em consonância com a experiência da Igreja primitiva, K. Rahner afirma que é a mistagogia que orienta para que a dimensão de espiritualidade não seja compreendida como doutrinária, como se o anúncio viesse de fora para dentro, do orientador para o ouvinte. A perspectiva mistagógica considera que o anúncio feito pelo orientador levanta questões que o iniciante já traz em seu íntimo.

A mistagogia é, portanto, compreendida como caminho. Um caminho que tem seu princípio ativo na própria iniciativa divina e na abertura livre da pessoa a este processo. Além disso, é uma realidade dinâmica, que implica pessoa e comunidade.

²⁵⁷⁰ Mistério + conduzir = Um substantivo e um verbo que, conjugados, inauguram um novo significado ou mesmo novos significados. Dependendo do contexto, a conjugação destes dois vocábulos nos leva à polissemia do termo.

²⁵⁷¹ Cf. SCHREIBER, B. La mistagogia. In: ANCILLI, E. e PAPARAZZI, M. *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teológica*. Roma: Città Nuova, 1964, p. 363.

²⁵⁷² Cf. RAHNER, K. *O desafio de ser cristão*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 48.

Dialogando com nosso tempo

Duas questões fundamentais estão presentes nesta reflexão: a antropologia integral, que percebe o ser humano como ser relacional e dinâmico e a importância das relações intersubjetivas, ou seja da comunidade como lugar de trocas, revisões, interpretações e novos significados. Devido a estes pressupostos, fomos em busca de pensadores de nosso tempo, das áreas da filosofia e da sociologia, que se debruçam sobre questões presentes nesta reflexão, mesmo que não com o foco na espiritualidade.

Dentre os muitos pensadores que poderíamos trazer para este diálogo, encontramos importantes subsídios nas abordagens de Boaventura Santos²⁵⁷³, Habermas²⁵⁷⁴, Lash²⁵⁷⁵, Jencks, Lyotard, Derrida²⁵⁷⁶, Giddens e Beck²⁵⁷⁷. Estes autores trabalham com categorias basilares para nossa reflexão - a relação pessoa-tradição, a construção das narrativas de sentido e as comunidades interpretativas.

Refletindo sobre o tema da subjetividade, Boaventura Santos considera que está ocorrendo uma passagem, que vai da idéia de sujeito - único e soberano -, àquele que estabelece uma rede de relações, onde se combinam várias subjetividades. Há um dinamismo que envolve a interação constante entre pessoas e grupos, configurando um movimento de autonomia e libertação, de desconstrução e novas reconstruções significativas. Estas relações intersubjetivas implicam em um relacionamento entre pessoas, entre mundos com significados compartilhados.

Habermas pondera que esta interação comunicativa se dá por intermédio de reflexões e partilhas que têm por base o agir dialógico, intersubjetivo. Contudo, estas significações compartilhadas pressupõem a existência de práticas igualmente experimentadas, com propósitos afins²⁵⁷⁸. Será através das práticas experimentadas pelos protagonistas deste agir intersubjetivo que as representações assumem seus significados.

O pensamento de Lash confirma a análise de Habermas: “Neste contexto, as práticas compartilhadas têm objetivos ou um *telos* que as orienta e que são estabelecidas internamente à prática”. São parcerias que envolvem significações, práticas e obrigações compartilhadas. Os sujeitos principais dessa inter-relação são as próprias pessoas, em sua construção pessoal e configuração coletiva, sejam elas cientistas, pessoas comuns, especialistas, em grupos institucionais ou não²⁵⁷⁹. É um processo que instaura uma democracia dialógica, a partir das experiências comuns e dos significados comunicados e construídos conjuntamente.

²⁵⁷³ Cf. BOAVENTURA SANTOS, S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997

²⁵⁷⁴ Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987, pp. 189-190.

²⁵⁷⁵ Cf. LASH, S. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997

²⁵⁷⁶ Para esta reflexão privilegiamos dois autores: K. Kumar e M. A. Oliveira. As teses de C. Jencks e C. Geertz, serão abordadas a partir da leitura do sociólogo K. Kumar, em seu excelente estudo sobre o tema da Pós-Modernidade, em *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. O segundo trabalho que nos orientará na questão filosófica será do teólogo M.A. Oliveira, em Pós Modernidade: Abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003

²⁵⁷⁷ Para a abordagem sociológica, privilegiamos o trabalho organizado por A. GIDDENS, *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

²⁵⁷⁸ É importante aqui a distinção entre coletividade e comunidade. As coletividades supõem apenas interesses compartilhados. As comunidades supõem significados compartilhados. Os partidos políticos e as classes sociais não são comunidades, são tipicamente agregações dos interesses de grupos. Grupos de indivíduos podem compartilhar conjuntos de propriedades ou características, mas serem ainda completamente atomizados um em relação ao outro. Os nichos de mercado compartilham propriedades mas não são comunidades. Pessoas que lêem o mesmo jornal ou assistem à mesma novela compartilham apenas uma comunidade imaginada. Cf. LASH, S. op. cit., pp. 189-192

²⁵⁷⁹ Para Giddens, a modernização reflexiva é caracterizada pela abertura experimental e pela democracia dialógica, mas continuam a persistir conjuntos inteiros de fenômenos que são muito claramente não-reflexivos. BECK, U. Autodissolução e auto-risco da sociedade industrial: o que isso significa? In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva*. op.cit., p. 208; LASH, S. Sistemas especialistas ou interpretação situada? Cultura e instituições no capitalismo desorganizado. In: GIDDENS, A. *Modernização reflexiva*. op. cit., p. 240.

Segundo a análise desses autores, perceber-se o emergir de uma nova subjetividade, gerada na dinâmica das intersubjetividades, que contrasta com a perspectiva fragmentada e atomizada do ser humano predominante na ciência moderna. Além disso, inicia-se um processo de superação do individualismo radical com suas conseqüências, e entra em cena a perspectiva de abertura, a relação dialógica, resultado da imbricada inter-relação abrangente e sistêmica.

C. Jencks²⁵⁸⁰ acredita que os tempos atuais (que ele chama de pós-modernos) são profundamente ecléticos. Não há uma rejeição radical das tradições, mas também não há uma aceitação passiva. Esta abertura provoca um novo processo de reflexão que pode combinar muitas tradições, e até mesmo integrá-las, em uma síntese. Muitas vezes, esta dinâmica entre - combinar, avaliar, rever, recombinar -, pode mesmo perder o rumo, mas é também a dinâmica que promove o pluralismo cultural, que incorpora em si mesma a alteridade na sua intensa liberdade e possibilidade de diálogo. Sendo assim, é um movimento que resgata do passado suas tradições não como repetição mimética e, ao mesmo tempo, abre-se ao diálogo descontínuo, heterogêneo e plural.

Para Lyotard, nosso contexto cultural não pode mais ser analisado com base apenas em um discurso lógico e linear²⁵⁸¹. Não há mais estabilidade de idéias nem absolutos a reger o comportamento social. As mudanças são constantes, cotidianas, e afetam tanto a vida particular como toda a comunidade humana. No entanto, uma perspectiva bastante positiva surge a partir dessa nova dinâmica de construção de conceitos. Sem o suporte nos discursos universalizantes e hegemônicos, próprios do paradigma pré-moderno, se abre espaço para infinitos jogos de linguagem. Ou seja, a compreensão de realidade e o relacionamento com o cotidiano, suas escolhas e projetos, são mediadas pela linguagem.

Ainda elaborando o tema do diálogo trazemos Derrida. Ele considera que não se pode falar de uma subjetividade, mas em configurações ininterruptas, fruto das estruturas dialógicas e suas aporias, numa pluralidade de vozes que faz da 'pessoa' um texto sempre aberto, plural, capaz de muitas vozes, novos acordos, novos significados que podem ser alcançados²⁵⁸². O pensamento se insere numa rede estrutural cujo jogo de diferenças permite captar como ele é. Este jogo de linguagens e significados exige que se percorram não apenas as construções lingüísticas contemporâneas, mas também as recebidas da tradição, a fim de explicitar suas decisões internas, e seus princípios de construção. Só assim é possível retomar os significados fundantes e abrir espaço para o diálogo criativo, ou mesmo para a superação.

Esta hipótese nos conduz a repensar o papel das comunidades interpretativas como espaços privilegiados, nos quais a dinâmica dialógica entre as diversas subjetividades acontece e se renova entre seus participantes. Sua lógica interna é uma lógica de alteridade e pluralidade, em formas de contratos temporários, abertos à avaliação, revisão e replanejamentos, onde confluem significados propostos e novos significados, numa dinâmica de desconstrução e novas construções interpretativas.

Um outro aspecto nos ajuda a repensarmos as fontes dessa percepção dinâmica e movimento incessante: a compreensão de tempo e de espaço. Estamos vivendo um novo tipo de relação tempo-espacial, não mais definido pela presença local, e sim pela ausência, vinculando situações localmente distantes e sem interação face a face²⁵⁸³. As representações de tempo e de espaço tornam-se múltiplas. Podem atravessar a linearidade histórica e estabelecerem outros e novos vínculos interpretativos e culturais. O que ocorre no âmbito das comunidades interpretativas é que estas são, por um lado, protagonistas de um tempo real, reestruturam o cotidiano e os conceitos, e fundam novos significados. E, no mesmo ritmo, são afetadas por novas construções, vivendo um processo de construção e desconstrução contínuas²⁵⁸⁴.

²⁵⁸⁰ JENCKS, C. *What is Post-Modernism?* Londres: Academy Editions, 1989. Citado por KUMAR, K. op. cit., p. 115.

²⁵⁸¹ Cf. LYOTARD, J. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 69.

²⁵⁸² Cf. KUMAR, K. op. cit., p. 141.

²⁵⁸³ Cf. GIDDENS, op. cit., pp. 25-27.

²⁵⁸⁴ Id., *As Conseqüências da Modernidade*. op. cit., p. 42.

Com todos estes dados apresentados por estes pensadores percebemos que é possível articular o micro e o macro, o local e o global, a tradição e a experiência presente.

Retomemos aspectos relevantes para nossa elaboração:

1. A natureza dinâmica dos tempos modernos (ou e pós-modernos), com sua característica globalizante e, ao mesmo tempo, de desconstruções e reconstruções;
2. A revisão das doutrinas ortodoxas e as muitas possibilidades de reconstrução e de novas sínteses;
3. A dinâmica comunicativa se dá por intermédio de reflexões e partilhas que têm por base o agir dialógico, intersubjetivo;
4. A presença dos pluralismos, as dificuldades com as diferenças e, por outro lado, a abertura para as relações dialógicas;
5. As comunidades interpretativas com seus novos saberes, novas relações de tempo e espaço e dinamismos próprios.

Estas considerações em muito auxiliam à nossa perspectiva de trazer o tema da Mistagogia como eixo e caminho para a espiritualidade, considerando-a não como uma dimensão a parte. Na perspectiva de K. Rahner, como referência originária de todo ser humano para com o mistério absoluto, como experiência ontológica e, ao mesmo tempo, dinâmica, de configuração incessante do projeto de humanização de toda pessoa²⁵⁸⁵.

A teologia dos primeiros tempos

Segundo E. Mazza, a mistagogia foi conhecida na tradição como a explicação teológica do fato sacramental ou dos ritos que compõem a celebração litúrgica, contudo é muito mais do que um gênero literário²⁵⁸⁶ ou uma metodologia pastoral-litúrgica. A mistagogia é a teologia dos primeiros tempos²⁵⁸⁷.

Compreendemos a mistagogia como fundamento e caminho do processo de iniciação à fé, nos primeiros tempos da Igreja, como teologia e pedagogia. É teologia porque, no horizonte sapiencial dos Padres da Igreja, a mistagogia é a teologia que fundamenta suas reflexões e sua compreensão de experiência cristã. É pedagogia porque, em decorrência desta compreensão, são definidos os passos e procedimentos nesta trajetória.

À luz da experiência mistagógica dos Santos Padres, dos séculos III e IV, percebemos que esta sabedoria pode se tornar fundamento e princípio orientador para a vivência de uma espiritualidade integradora na dimensão pessoal e comunitária. É bem relevante também a noção mistagógica de itinerário, de caminho progressivo. Esta ideia favorece uma nova sensibilidade para uma espiritualidade integradora da pessoa humana.

Para que a mistagogia se torne realidade em tempos atuais necessita contar com uma antropologia e uma teologia que a fundamente, mas também com uma estrutura que a oportunize. Enfim, para que se construa este processo, não são suficientes os pressupostos, mas também um conjunto de princípios que se articulam e se integram mutuamente. (?)

A experiência mistagógica nos remete à eterna novidade da dinâmica da Revelação. Mas vai além. A experiência mistagógica fundamenta-se na pedagogia divina que revela Seu projeto de amor com a atenção, o zelo e o respeito pela condição presente de cada pessoa humana.

Em consonância com a mistagogia dos primeiros tempos e em diálogo com os tempos atuais, traremos alguns eixos referenciais e pistas metodológicas para que cada grupo ou comunidade, segundo sua realidade e circunstâncias próprias, possa ser auxiliada a revisar, planejar, criar e recriar seus momentos de oração, reflexão e ação, na direção de uma espiritualidade integradora.

²⁵⁸⁵ Para aprofundar a antropologia de K. Rahner ver RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 69ss.

²⁵⁸⁶ As homilias mistagógicas foram categorizadas como um gênero literário, peculiar naquele momento e que não retornou em outros momentos da história da Igreja. Cf. MAZZA, E. *La Mistagogia. Una Teologia della Liturgia in epoca patristica*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1988, pp. 6-7.

²⁵⁸⁷ MAZZA, E. op. cit., p.5.

Muitos estudiosos referem-se a uma crise na transmissão da fé proveniente dos diversos fatores presentes na modernidade, em sua crise e transformações²⁵⁸⁸. No entanto, não pretendemos excluir os fatos concretos, mas nos posicionarmos serenamente diante deles, encarando-os não como obstáculos, mas como situações de passagem da sociedade, que nos convidam ao discernimento, ao diálogo, e ao encontro de novos recursos para responder aos desafios igualmente novos que se nos apresentam²⁵⁸⁹. É uma postura de quem percebe a modernidade não como uma patologia a ser curada, mas como situação histórica, etapa fecunda, onde se fazem presentes conteúdos e bases propícias para a vivência de uma espiritualidade humanizante.

Apresentamos os aspectos seguintes, como possibilidades de resgate da experiência mistagógica nos processos comunitários de experiência de fé:

1. *O anúncio como fonte de ardor e renovação*
2. *A pedagogia do Mistério e a alteridade divina*
3. *A compreensão da fé como caminho*
4. *O papel do testemunho na dinâmica mistagógica*
5. *A concepção de transmissão da fé*
6. *Um encontro de liberdades*
7. *As comunidades de vida*

A eles dedicaremos nossa atenção nesta etapa de elaboração, cientes de que desejam indicar caminhos, mas que será a experiência mistagógica vivida em cada comunidade que vai ajudar a discernir e criar novas soluções para as situações que se apresentarem.

1. O anúncio como fonte de ardor e renovação

Quando partimos da experiência cristã, nos deparamos com a experiência das primeiras comunidades que não apenas encarnaram a Boa Nova, mas a anunciaram e acolheram novos fiéis para participar daquela experiência contagiante e vivificadora. Foram comunidades atuantes, que assumiram o anúncio missionário, sem encarar os limites geográficos ou culturais como obstáculos à missão. Foram também comunidades produtivas teologicamente, capazes de construir textos que elaboram a novidade cristã e dialogam com a realidade de cada grupo acompanhado.

E de onde vinha tanto ardor e renovação? Da experiência de encontro com o Cristo ressuscitado, da Boa Nova revelada na manifestação extrema do amor de Deus aos homens frente a uma sociedade incapaz de responder às perguntas radicais do ser humano.

A consciência da novidade que compartilham leva os discípulos a viverem uma “vida nova” que se caracteriza pela alegria, pela esperança, novas relações entre seus membros e uma nova visão de mundo. Esse é o Espírito que anima e penetra as primeiras comunidades²⁵⁹⁰. É fonte de vida, de renovação, de soluções frente aos problemas que se lhes apresentavam, de criatividade missionária, de diálogo com as culturas e etnias. É esse mesmo Espírito que sopra e vivifica o movimento de expansão do Cristianismo e que está presente no trabalho teológico dos Padres da Igreja ao dialogarem com as interpelações próprias de seu tempo²⁵⁹¹.

Aqui reside a fonte e a natureza deste processo inicial, o núcleo de toda a experiência que conhecemos como mistagógica: uma dinâmica viva de abertura à Revelação, na qual a

²⁵⁸⁸ Sobre este tema ver GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Sal Terrae, 1993; COX, H. *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1984; LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000; MIRANDA, M. F. *Inculturação da fé*. Uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001; BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e Vulnerabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. QUEIRUGA, A. T. *Fin del cristianismo premoderno*. Santander: Sal Terrae, 2000.

²⁵⁸⁹ Cf. VELASCO, J. M. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002, pp. 11-25.

²⁵⁹⁰ Cf. SANTANA, L. F. *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998, pp. 139-143.

²⁵⁹¹ Cf. SARTORE D. Catequesis y Liturgia. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. *Nuevo Diccionario de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 322.

espiritualidade e a vida cotidiana caminham juntas e podem fecundar a realidade com a força renovadora do Espírito.

A mistagogia convida a uma revisão da própria experiência de encontro com o Mistério e à superação de uma concepção excessivamente doutrinal, por outra que tenha seu primado na abertura para a ação do Espírito na vida pessoal e comunitária. Para suscitar nos iniciantes a abertura à graça de Deus é necessário um mergulho na espiritualidade fundante e fecundante de novas realidades.

Este aspecto prioritário nos convida a voltar nosso olhar para a essência missionária que, a todo momento, é chamada a configurar sua identidade e sua ação, seu ser e seu fazer.

2. A pedagogia do Mistério e a alteridade divina

Na dinâmica mistagógica, iniciar alguém na espiritualidade consiste em ajudar a pessoa a prestar atenção à Presença de Deus na vida. Além de conduzir a esta sensibilidade para a abertura à autocomunicação divina, a mistagogia vai auxiliar na tomada de consciência e nas respostas ao amor de Deus.

A relação com Deus só é possível porque Ele se auto-comunica, na liberdade e na alteridade radical. Deus é Outro que se revela, mas que resiste a toda tentativa de manipulação, em categorias ou imagens definitivas²⁵⁹². Deus permanece mistério insondável, que nos faz desejar conhecê-Lo cada vez mais, como anuncia o Sirácida ou livro do Eclesiástico: “*Vinde a mim, vós que me desejais, e saciai-vos de meus frutos. Os que comem de mim terão ainda fome e os que bebem de mim ainda terão sede*”. (Sir 24,19-21)

A alteridade divina convida à conscientização de que cada pessoa encontra-se em estado de busca, de conversão, de caminhada. Nesta dinâmica, pessoa e comunidade buscam compreender e responder aos sinais de Deus em sua trajetória, estabelecendo momentos de conforto e alegria imensos, como outros, de descontinuidade, de ruptura, de incertezas que os impele a retomar o caminho dialógico com Deus. Dessa forma, a experiência mistagógica imprime à orientação espiritual uma dinâmica que tanto vive momentos de encontro amoroso e aprazível, como também momentos de interpelações profundas e de novas escolhas²⁵⁹³.

Esta compreensão constitui tanto os orientadores quanto os iniciantes como neófitos, no sentido de que estejam sempre abertos ao Mistério que se revela ao longo de suas vidas e renova suas escolhas e relações. É fato que cada um destes participantes – orientadores, iniciantes, comunidade - não estão no mesmo estágio de amadurecimento da espiritualidade. Porém, ao mesmo tempo, não é possível que esta diferença seja interpretada em termos de desigualdade²⁵⁹⁴.

Neste aspecto podemos perceber dois desdobramentos importantes neste processo: a dimensão de humildade, de serviço e de diálogo de quem se sabe também neófito, também em processo diante da dinâmica da abertura da própria vida ao apelo divino; e a dimensão do testemunho, daquele que transmite o que é sua orientação mais profunda e determinante.

Abertos à dinâmica do Mistério, presença e interpelação em nós e na Criação, podemos descobrir, como santo Agostinho: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!”²⁵⁹⁵.

Tendo registrado a dimensão dialógica da Revelação, a liberdade e a alteridade próprias desta autocomunicação, vejamos como esta nos conduz à percepção do dinamismo presente tanto na vida pessoal como na vida comunitária.

3. A compreensão da fé como caminho

²⁵⁹² Cf. BINGEMER, M. C. L. A Sedução do Sagrado. In: CALLIMAN, C. (org.) *A Sedução do Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 81.

²⁵⁹³ Cf. GIGUÈRE, P. *Una fe adulta*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 42.

²⁵⁹⁴ Cf. BOURGEOIS, H. *Teologia Catecumenale*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 31.

²⁵⁹⁵ AGOSTINHO. *Confissões* livro III, cap. 6, n. 11. In: Coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Apresentar a experiência de fé como dinâmica de abertura ao Mistério é compreendê-la como abertura ao inédito, ao imprevisível, ao desconhecido, enquanto processo em que cada pessoa vai entrando em relação com o Mistério gradativamente e não de uma vez por todas, como uma passagem definitiva.

Esta dinâmica responde a muitas características próprias da subjetividade moderna e pós-moderna. Entre elas estão: o primado da experiência, o tema da liberdade, do respeito à identidade, à originalidade e à autonomia. Além disso, a perspectiva de caminhada supõe dinamismo, renovação incessante e criativa, que dialoga com o tempo, com a história, com novas relações e situações que a vida apresenta. Assim sendo, compreende-se a orientação espiritual como itinerário, como proposta a ser compreendida, elaborada, interpretada e vivenciada com a marca da continuidade e também da originalidade, e não como imposição.

Despertar para a espiritualidade como caminho significa reconhecer que ela imprime uma direção à vida e que esta é vivida enquanto um processo²⁵⁹⁶. Neste processo, podem-se encontrar dificuldades frente à originalidade dos caminhos ou insistir na permanência em um determinado caminho já experimentado e avaliado como eficaz. Mas também se deve recordar que os períodos de transição são muito importantes no crescimento espiritual, pois são tempos privilegiados de discernimento. A centralidade na experiência do Mistério deve orientar no sentido de fixar critérios de discernimento em momentos de dúvida.

Uma abordagem puramente conceitual, que procure diagnosticar através da lógica a orientação espiritual, perde sua razão de ser. A pretensão racional dá lugar à acolhida do Mistério na sua simplicidade, imprevisibilidade e desconcertos do cotidiano²⁵⁹⁷. A lógica dá lugar à mística, ao processo mistagógico. Enfim, o ponto de partida e a finalidade da orientação espiritual, atenta à mistagogia, procurará sempre discernir a caminhada humana e espiritual de encontro com o Deus vivo e na comunhão libertadora consigo mesmo, com os outros e com todo o universo²⁵⁹⁸.

4. O papel do testemunho na dinâmica mistagógica

Nesta maneira de compreender a orientação espiritual privilegiamos a relação de integração e de parceria entre o orientador e o iniciante e, em função desta relação, gostaríamos de ressaltar a importância do testemunho. O paradigma da modernidade rompeu com as grandes narrativas que apenas prometem um horizonte de plenitude no seu discurso, mas não com aquelas que apresentam a própria trajetória de vida, com seus desafios e possibilidades²⁵⁹⁹. Os testemunhos que emergem da experiência de encontro com Deus não apenas anunciam, mas também convidam a participar da mesma experiência.

Sem dúvida, os testemunhos são fundamentais no processo de evangelização, como disse o papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, dizíamos ainda recentemente a um grupo de leigos, ou então se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas”²⁶⁰⁰. A mistagogia privilegia o testemunho porque ele é o caminho mais coerente para o convite à espiritualidade integrada com a vida.

O testemunho valoriza a experiência, tanto pessoal como comunitária. Experiência que não pode ser produzida instrumentalmente ou utilizada como ação estratégica. O testemunho não é uma atuação, mas compreensão de uma vida, que pode ser narrada, dialogada, identificada e, até mesmo, compartilhada. A primazia do testemunho sobre a palavra está em que “o que se gasta de tanto dizê-lo resulta às vezes novo e surpreendente quando se faz”²⁶⁰¹. Aquele que dá

²⁵⁹⁶ Cf. GIGUÉRE, P. op. cit., p. 126.

²⁵⁹⁷ Cf. MAÇANEIRO, M. *Eros e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 32-33.

²⁵⁹⁸ Ibid.

²⁵⁹⁹ Cf. BENEDETTI, L. R. A experiência no lugar da crença. In: ANJOS, M. F. *Experiência Religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 30.

²⁶⁰⁰ PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975, Petrópolis: Vozes, 1976, n. 41.

²⁶⁰¹ VELASCO, J. M. op. cit., p. 104.

testemunho se coloca no mesmo campo da proposta que anuncia, se compromete e se responsabiliza, coloca a própria vida como garantia da fidelidade. Àquele que propõe, convoca a uma experiência real e cotidiana, a qual se empenha em acompanhar e orientar.

Ao testemunhar, o apelo que alcança o ouvinte torna-se, na verdade, mediação do convite que parte de Deus. Quem testemunha o faz “em nome de”, atravessado na experiência pessoal pela graça divina. O testemunho vem retomar a dinâmica da alteridade, por ser uma ação dialógica, iniciada por Deus, e acolhida, vivida e interpretada por duas pessoas: quem dá testemunho e quem o recebe. Testemunhar é reconhecer a autodeterminação e a capacidade de compreensão e interpretação do outro. O outro não é um objeto que recebe uma verdade, mas uma pessoa que, em sua decisão, em sua escolha, é fundamentalmente livre²⁶⁰².

Além disso, o testemunho é um ato de comunicação e, como tal, exige que os parceiros refiram-se a uma realidade comum, que compreendam a mensagem transmitida.

Segundo a fé cristã, essa comunicação corresponde exatamente à relação de Deus conosco, na medida em que participa a Si mesmo, revela-Se a cada filho e filha, testemunha em cada gesto tudo que é e nos convida a entrar em comunhão com Sua misteriosa e sedutora realidade. “O mistério da Alteridade lhes propõe a profunda comunhão na gratuidade. O amor passa, então, a governar suas vidas e a transformá-las segundo a inexorabilidade e a radicalidade de Sua vontade”²⁶⁰³.

A mistagogia consiste precisamente em aceitar esse testemunho divino no interior do coração como fundamento último da fé, como eixo orientador da própria vida, como lei interior e encontro pleno²⁶⁰⁴.

Quem testemunha narra uma relação, relação essa iniciada por Deus. No ato de testemunhar “realiza o reconhecimento de Deus como Deus, não anuncia a si próprio, mas o descentramento absoluto, a Transcendência que caracteriza a atitude daquele que crê”²⁶⁰⁵. Dessa forma, o testemunho se torna convite, proposta e não imposição ou transmissão teórica. “A eficácia do testemunho reside em que reflita o absoluto de Deus como não poderia refleti-lo nenhuma outra realidade humana”²⁶⁰⁶.

Descobre-se um Deus que é Presença ontem, hoje e sempre, e Presença dialogante com o homem e a mulher no seu tempo e lugar, com a comunidade humana. Como já vimos a mistagogia está fundada nesta dinâmica relacional e, em decorrência desta intercomunicação, suscita uma circularidade hermenêutica que abre o processo de evangelização a novas e possíveis circularidades interpretativas²⁶⁰⁷.

Entrando em sintonia mistagógica, a adesão é abertura à comunicação de Deus que antecede a decisão pessoal e que a aguarda amorosamente. A autonomia da pessoa e sua experiência pessoal são respeitadas, e esta é convidada a participar de uma fé que é companhia, que é presença no decorrer dos tempos e na confissão do povo peregrino.

Diante de um mundo onde crescem as formas de comunicação de massa de toda espécie, com os mais variados apelos e discursos, muitas vezes contraditórios, torna-se uma reação saudável o trabalho de crítica diante de tantos mestres.

Após essas considerações a respeito do papel fundamental do testemunho na orientação espiritual repensemos em que consiste no diálogo que se estabelece entre Deus e cada pessoa e entre todos, diálogo marcado pela liberdade e pela alteridade.

5. Um encontro de liberdades

²⁶⁰² Cf. METTE, N. *Pedagogia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 234.

²⁶⁰³ BINGEMER, M. C. L. *A sedução do Sagrado*, op. cit., p. 83.

²⁶⁰⁴ Cf. LIBANIO, J. B. op. cit., pp. 219-220.

²⁶⁰⁵ VELASCO, J. M. op. cit., p. 98.

²⁶⁰⁶ Ibid.

²⁶⁰⁷ Cf. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 172.

A antropologia teológica judaico-cristã concebe a pessoa humana criada na liberdade e para a liberdade²⁶⁰⁸. Na experiência religiosa se dá um encontro de liberdades: entre Deus e seus filhos e filhas, entre os irmãos, entre estes e o mundo em que se situam, entre cada um e a tradição que os precedeu.

Segundo esta compreensão, na transmissão da fé, não há polaridade entre sujeitos ativos e sujeitos passivos²⁶⁰⁹, e sim uma relação dinâmica e renovadora de todos e de cada um. Todos participam da dinâmica que a mistagogia imprime às suas vidas. É experiência viva, restauradora, é tarefa hermenêutica realizada a muitas mãos e muitas vidas. E, fundamentalmente, é anúncio que parte da iniciativa do Espírito de Deus que atua em todos os ângulos dessa dinâmica relacional e convida à resposta que se traduz em vida nova.

À medida que orientação espiritual reúne decisão, comunhão e participação, esta experiência torna-se fecunda e capaz de congregar sujeitos ativos e responsáveis frente à proposta da Revelação. Sem dúvida, a espiritualidade se torna ativa, e possui um caráter livre e pessoal, pertence à ordem da resposta, evoca consciência e compromisso, experiência e conversão, revisão de vida e novas escolhas²⁶¹⁰.

Algumas vezes, a condição de liberdade na dinâmica de abertura espiritual pode assustar, porque compromete e, ao exercê-la, entra-se em contato com toda uma riqueza e também com as limitações do tornar-se pessoa e aprender a viver em comunidade, na dinâmica das relações fundamentais. Contudo, não há outro caminho para uma espiritualidade integradora. Ela é constituído pela aceitação livre, pela decisão pessoal e mais do que fixado em um momento de adesão, é resposta a cada situação, necessitando ser abraçada e renovada incessantemente²⁶¹¹. Por isso mesmo, sua resposta pessoal é uma orientação existencial, um compromisso que requer movimento, discernimento, riscos e também equívocos²⁶¹². É o caminho mistagógico, um caminho que conduz à maturidade pessoal e de suas relações fundamentais. E tudo isto começa com o consentimento livre, com uma experiência interior.

Não cabem nessa dinâmica estados de dependência ou de submissão, de acomodação ou de repetição mecânica. Estes sinalizam, ao contrário, a ausência de uma espiritualidade amadurecida no compromisso pessoal. Uma das tarefas mais importantes de um mistagogo consiste em auxiliar os iniciantes no discernimento e na tomada de consciência.

Como conseqüência dessa participação de cada iniciante no itinerário espiritual, é natural que se considere todas as dimensões presentes em sua estrutura, e não apenas as que estão relacionadas com os orientadores da comunidade local. A participação dos iniciantes na avaliação e planejamento dos processos de orientação e formação coloca esta estrutura em constante revisão e reconstrução, de acordo com a realidade que se apresenta e suas novas interpelações.

Afirmar a participação ativa de todos neste processo é respeitar o princípio dialógico onde é a alteridade que orienta as relações. É afirmar a legitimidade da diferença, sua riqueza e fecundidade, sem, contudo, abrir mão da identidade e dos referenciais que servem de base e orientação a este diálogo.

²⁶⁰⁸ “A verdadeira liberdade é sinal da imagem divina no homem. Deus quis deixar nas mãos do homem sua própria decisão para que assim busque espontaneamente ao seu Criador, e aderindo livremente a este, alcance a plena e bem-aventurada perfeição”. “Não há lei humana que possa garantir a dignidade pessoal e a liberdade do homem com a segurança que comunica o Evangelho de Cristo, confiado à Igreja. O Evangelho anuncia e proclama a liberdade dos filhos de Deus (...) respeita santamente a dignidade da consciência e sua livre decisão”. Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. 1965, Petrópolis: Vozes, 1966, ns. 14 e 41.

²⁶⁰⁹ Cf. VELASCO, J. M. op. cit., p. 26.

²⁶¹⁰ J. B. Libanio afirma que a profissão de fé “*Eu creio*” é uma resposta livre a uma proposta de Deus. Deus criou o homem em liberdade e respeita-lhe esta prerrogativa no diálogo que estabelece com ele. Se tanto a liberdade divina como a humana são envolvidas por um mistério, o ato de fé só pode ser entendido como resposta livre”. Cf. LIBANIO, J. B., op. cit., p. 191.

²⁶¹¹ Cf. ANTONIAZZI, A. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: SOUZA, L. A. G. e FERNANDES, S. R. A. (orgs.) *Desafios do Catolicismo na cidade*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 263.

²⁶¹² Cf. GIGUÈRE, P. op. cit., p. 120.

Após tratarmos da dimensão interativa da orientação espiritual, compreendendo-a como um encontro de liberdades, abordaremos o tema das comunidades, espaços fecundos na experiência de uma espiritualidade integradora.

6. Comunidades de vida

E como falar de anúncio, de testemunho e de alteridade sem tocarmos no tema da comunidade? É verdade que a modernidade decretou a crise das instituições e dos discursos e orientações que delas advêm. Então, como tratar de uma realidade tão presente e fundamental na experiência de fé se encontramos posturas céticas e resistentes nas gerações com as quais trabalhamos? Por outro lado, será que temos comunidades verdadeiras para acolher aos iniciantes?²⁶¹³

As comunidades religiosas, enquanto instituições, também foram atingidas pelo fenômeno de desvalorização da tradição e das instituições na sociedade moderna. Ampliando esta chave de leitura encontramos tal crise atingindo os sistemas globais de sentido e a perda das estruturas imaginárias de continuidade, ligadas à estabilidade da pertença familiar, local, cultural e histórica. Vive-se uma ruptura do pensamento linear e de continuidade, que inscrevia as pessoas e os grupos em um universo de sentido ligado às comunidades de pertença²⁶¹⁴.

Por outro lado, crescem as relações baseadas em vínculos interpessoais sólidos e duradouros e não apenas funcionais²⁶¹⁵. São essas relações que produzem as experiências pessoais de construção de identidade por estabelecerem as condições para a construção da dinâmica da intersubjetividade: o diálogo, a liberdade e a alteridade. Construir vínculos comunitários é desafio e condição para que a orientação e formação da espiritualidade encontre campo fecundo para a sementeira e para que se estruture²⁶¹⁶.

A vida comunitária não é uma experiência de socialização, mas fruto da experiência sacramental, comunitária. Na mistagogia, o processo de tradicionalizar é atitude de acolhida da uma ‘herança’ legitimada pela experiência das comunidades fundantes. Cada iniciante, recebe esta ‘herança’ como tesouro do qual passa a participar. Ele a assume e a torna sua, se apropria deste legado de forma pessoal e normativa, e passa a transmiti-lo²⁶¹⁷. Este processo comporta, por um lado, o lugar da comunidade na vida pessoal e, por outro, a apropriação pessoal do que é transmitido.

Todo esse processo é vivenciado no interior das comunidades que se colocam na mesma trajetória. Por outro lado, ao gerar um novo conjunto de experiências e idéias, cada comunidade torna-se mistagoga no mundo, ou seja, torna-se sinal que fecunda o Mistério de Deus no mundo²⁶¹⁸.

A comunidade é o lugar onde a mistagogia deve se tornar realidade, como mediadora do Mistério de Deus, na experiência do amor fraterno, na busca de respostas às questões existenciais, no cultivo da esperança da realização plena da Criação. “*Que o vosso amor seja rico ainda, e cada vez mais, em clarividência e plena percepção para discernir o que melhor convém*”. (Fl 1,9)

Se hoje muitos não encontram a comunidade de vida cristã que lhes oportuniza uma experiência mistagógica, onde se dê um conhecimento mais profundo do Mistério, juntamente

²⁶¹³ A crise da transmissão da fé também está relacionada com a crise das comunidades, com o individualismo moderno, com a ausência de testemunhos de conversão e apostolado, capazes de mostrar ao mundo a Boa Nova do Cristianismo com renovado ardor. Cf. METTE, N. op. cit., p. 231; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.G. *Evangelizar em um mundo postcristiano*. op. cit., pp. 137-139; MIRANDA, M. F. *Um homem perplexo*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 22-25.

²⁶¹⁴ Cf. VELASCO, J. M. op. cit., p. 42.

²⁶¹⁵ Sobre esta questão ver LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade*. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 157-164.

²⁶¹⁶ Apenas grupos vitais constituem o meio para que surjam e se desenvolvam tais relações. Esses grupos são justamente as comunidades: sua situação estrutural na intersecção da esfera privada e pública as converte em lugar social privilegiado, em meio por excelência para a transmissão do Cristianismo como forma de vida e sistema de valores às gerações futuras. Cf. VELASCO, J. M. op. cit., p. 57.

²⁶¹⁷ Cf. FORTE, B., op. cit., pp. 62-64.

²⁶¹⁸ Cf. VELASCO, J. M., op. cit., p. 30.

com um autêntico conhecimento mútuo e laços de fraternidade concretos, cabe-nos rever a caminhada de nossas comunidades e resgatar esse processo fundamental. As comunidades locais são chamadas a ser contextos vitais, pois sua vocação é fazer a experiência concreta do amor que lhe é revelado e, assim, transformar as condições de vida em direção a um mundo mais humano e à espera do advento do Reino definitivo²⁶¹⁹.

Em busca de uma palavra de abertura de novos caminhos

Neste trabalho, articulamos reflexões trazidas pela filosofia, pela sociologia e pela teologia, como desafios que os tempos atuais vêm apresentando àqueles que acreditam que a espiritualidade é um elemento fundamental para o projeto de humanização. Sabemos que é um caminho de construções e desconstruções, para o qual cada pessoa, grupo e comunidade, experimentam situações condicionantes ou de abertura a novas configurações.

A partir dos nossos estudos, de experiências comunitárias e processos de formação dos últimos 17 anos, acreditamos que a Mistagogia em muito vem auxiliar a encontrarmos os caminhos para uma espiritualidade que não se reduza ao subjetivismo, mas que construa um processo de abertura, amadurecimento e relações de alteridade mais harmoniosas.

Um fator fundamental para esta atitude de resgate da Mistagogia foi constatar, no confronto com a cultura atual – modernidade, pós-modernidade, modernização reflexiva –, muitas sinais de uma nova subjetividade, que traz consigo a gênese de uma dinâmica relacional. Emerge uma subjetividade que considera o ser humano de maneira integrada, em suas muitas dimensões, vivendo em um sistema complexo de relações com o mundo e com as pessoas. É uma subjetividade que se abre para a relação dialógica e que, através das práticas discursivas intersubjetivas, reconstrói seus significados e suas escolhas fundamentais. Neste sentido, estamos diante de um momento privilegiado para a evangelização, em que a subjetividade está aberta a novas experiências estruturantes e que se dá conta de que é o encontro com o outro, consigo mesmo e com o mundo que a conduzirá à realização.

A experiência da orientação e formação da espiritualidade vem sendo matéria-prima em nossos tempos. Mais do que buscar novas metodologias que dialoguem com o nosso tempo, a Mistagogia nos fala de uma fundamentação antropológica e teológica que resgate sua essência e aponte caminhos pastorais.

Enquanto espaços de iniciação, reflexão e formação, os momentos de orientação espiritual não são fins em si mesmos, são meios. São momentos privilegiados e fundamentais nesse processo, porém enquanto mediações, necessitam estar atentos e abertos à escuta permanente da dinâmica da Revelação na experiência pessoal e comunitária, nos textos sagrados, nos sinais presentes na história e nas interpelações que a sociedade apresenta.

A experiência mistagógica vivida nos Santos Padres não é uma proposta defasada com a realidade. A crise da fé nos reclama uma espiritualidade integradora, nos pede urgência de uma revisão profunda dos processos de orientação religiosa, da vitalidade das comunidades e do modo concreto de viver a relação religião-mundo e fé-cultura.

Nossa reflexão se propõe a confirmar a importância de um princípio orientador da Igreja dos primeiros séculos, não como uma repetição mecânica de um processo distanciado em muito na história, mas como eixo referencial, como chave de compreensão e de revisão para os tempos atuais. A experiência mistagógica nos lembra que a experiência de Deus não se dá de maneira dispersa, distraída, dissipada no esquecimento sistemático de si mesmo. A mistagogia nos fala de que o encontro com Deus supõe um caminhar, uma existência que caminhe até a centralidade da pessoa, na mais profunda intimidade e, na densidade desta experiência, o encontro com a mais radical alteridade, a presença de Deus. É uma experiência que leva a pessoa a superar a dupla tentação de desistir, perder a esperança de encontrar o sentido da vida, ou pretender realizar-se por si mesma, e que a conduz a abertura ao Mistério que se oferece e que a faz ser.

É uma experiência que retoma a dinâmica primordial da fé, de encontro com a verdadeira Transcendência. Na sua imensa rede de relações, a mistagogia nos coloca diante da origem da experiência de fé, ou seja, nos coloca diante de Deus e, a partir desta centralidade,

²⁶¹⁹ Cf. PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1991, pp. 52-53.

todos os elementos do processo passam a assumir o lugar de mediadores, sejam os orientadores, os iniciantes, a estrutura, os instrumentos selecionados, os conteúdos, a comunidade, a sociedade. Os elementos que se articulam em torno do eixo mistagógico, tornam-se não os primeiros agentes, mas os colaboradores do Espírito, e responsáveis em auxiliar as pessoas e comunidades no desenvolvimento de uma espiritualidade integrada com as demais dimensões da vida pessoal, comunitária, social e cósmica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. ANTONIAZZI, A. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: SOUZA, L. A. G. e FERNANDES, S. R. A. (orgs.) *Desafios do Catolicismo na cidade*. SP: Paulus, 2002.
2. BECK, U. Autodissolução e auto-risco da sociedade industrial: o que isso significa? In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997
3. BENEDETTI, L. R. A experiência no lugar da crença. In: ANJOS, M. F. *Experiência Religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998.
4. BINGEMER, M. C. L. A Sedução do Sagrado. In: CALLIMAN, C. (org.) *A Sedução do Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 1998.
5. BOAVENTURA SANTOS, S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.
6. BOURGEOIS, H. *Teologia Catecumenale*. Brescia: Queriniana, 1993.
7. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. 1965, Petrópolis: Vozes, 1966.
8. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*. SP: Paulinas, 1991.
9. GIDDENS, A. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
10. GIGUÈRE, P. *Una fe adulta*. Santander: Sal Terrae, 1991.
11. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
12. KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. RJ: Zahar, 1997.
13. LASH, S. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997
14. LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000.
15. LYOTARD, J. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
16. MAÇANEIRO, M. *Eros e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1997.
17. MAZZA, E. *La Mistagogia. Una Teologia della Liturgia in epoca patristica*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1988.
18. METTE, N. *Pedagogia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1994.
19. MIRANDA, M. F. *Um homem perplexo*. São Paulo: Loyola, 1992.
20. OLIVEIRA, M. A. Pós Modernidade: Abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003
21. PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1991.
22. PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975, Petrópolis: Vozes 1976
23. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
24. _____. *O desafio de ser cristão*. Petrópolis: Vozes, 1978.
25. SANTANA, L. F. *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998.
26. SARTORE D. Catequesis y Liturgia. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. *Nuevo Diccionario de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1984.
27. SCHREIBER, B. La mistagogia. In: ANCILLI, E. e PAPAROZZI, M. *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teológica*. Roma: Città Nuova, 1964.
28. VELASCO, J. M. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002.

A HILÉTICA FENOMENOLÓGICA NA OBRA MURAL LATINO-AMERICANA: UMA MÍSTICA DE COMUNHÃO

Márcio Luiz Fernández

RESUMO A obra mural de Cerezo Barredo constitui um patrimônio iconográfico latino-americano de imenso valor porque além de mostrar a centralidade do mistério pascal de Cristo, coloca-nos diante dos reais problemas e do rosto dos homens e mulheres do continente. A análise fenomenológica dos murais eucarísticos, por exemplo, evidencia a forma como o artista soube captar a centralidade do momento hilético para a sensibilidade dos povos latino-americanos e, por conseguinte, a função da arte sacra de projetar a manifestação da beleza de Deus. Há nos murais uma linguagem sobre Deus a partir da situação de opressão e neles pode-se descobrir não só o rosto de Cristo sofredor nos rostos dos crucificados da história, mas também uma mística de comunhão na qual o dom do Reino revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus exprime-se na comunidade cristã por meio do testemunho.

Introdução

Neste artigo vamos refletir sobre o significado do patrimônio iconográfico do pintor da Libertação Cerezo Barredo a partir de alguns murais eucarísticos. Nosso texto se divide em quatro partes: em primeiro lugar faremos uma reflexão sobre o significado da hilética fenomenológica; em seguida a apresentação de alguns aspectos biográficos do pintor Cerezo Barredo e, em terceiro lugar, a descrição de sua conversão artística. Por fim, apresentaremos uma leitura e interpretação da teologia dos murais eucarísticos de Cerezo e a forma como a estética litúrgica dos murais pode-se compreender como uma estética sacramental na qual a representação do momento hilético tem significado primordial.

De fato, a arte permite a comunhão entre as pessoas, ela suscita um diálogo. A própria subjetividade constitui-se a partir destas relações dialógicas que se estabelecem entre as pessoas a partir de um objeto-motivo. As obras de arte podem retratar a condição humana. E, a pintura de Cerezo é uma arte dialética e também dialógica, pois procura mostrar sempre a passagem da morte para a vida (D'ACQUISTO, 1994, p. 1). É uma arte com a linguagem da Páscoa. Ele concebe os pobres latino-americanos como otimistas e protagonistas da própria história. São rostos marcados pela fé no Deus da vida, com a esperança e a certeza de que as injustiças não poderão vencer. A pintura de Cerezo comunica, por um lado a fé no Deus de Jesus que pela encarnação associou os seres humanos à comunhão de vida com Ele e, por outro, a libertação do povo oprimido que em Cristo - imagem de Deus - todo cristão pode Nele reconhecer a si mesmo (FOX; GENTRY-AKIN, 1990, p. 14).

A hilética fenomenológica

Para Stein (1996) o mundo é apreendido pela personalidade, tanto individual quanto comunitária, deixando-se condicionar no nível do comportamento e, ao mesmo tempo, posicionando-se frente a ele produzindo novas configurações. O desenvolvimento da comunidade está estreitamente ligado ao mundo de valores e, principalmente aos valores estéticos presentes e incorporados como fatores que dão uma direção ao comportamento da comunidade (STEIN, 1996, p.238).

Husserl, no II volume das *Idéias*, explicita claramente como se comporta o eu na sua relação com o mundo circunstante e, entre outras coisas, confirma a causalidade motivacional entre sujeito e objeto. Husserl (2002) sublinha que o dar-se conta dos objetos do mundo significa ao mesmo tempo o reconhecimento por parte do ser humano dos estímulos de prazer ou não, proporcionados por estes objetos dependendo do modo do seu manifestar-se. De certa maneira, portanto, pode-se falar da intencionalidade nos objetos que, por suas propriedades, estimulam o ser humano a começar a se ocupar deles e a observá-los. Além disso, a genialidade do fenomenólogo foi a de ter individuado na estrutura de cada vivência individual a presença de

dois estratos fundamentais: aquele noético ou intencional e aquele hilético ou material. Quando se examina, por exemplo, a experiência cristã à luz do sagrado constata-se facilmente como os momentos hiléticos, de fato, não desapareceram. O cristianismo – pelo evento da encarnação de Cristo – aponta importantes provocações a nível antropológico e, ao mesmo tempo, oferece instrumentos – por palavras, imagens, gestos – de síntese entre os elementos imanentes e transcendentais. O pintor Cerezo, por exemplo, considera a tarefa artística como uma ato ligado às vivências pois “o ato de pintar está indissolivelmente unido ao ato de viver, isto é, na minha pintura está o que vivi e estou vivendo. Se a vida em sua plenitude não é uma abstração, tampouco pode ser a arte” (VÁSQUEZ VALCÁRCEL, 1991, p. 6).

Ales Bello (1998) constata que a religiosidade não é uma experiência que pode ser reduzida a uma atitude psicológica, às condições sociais e ao primado da existência humana levada às suas últimas conseqüências. A arqueologia fenomenológica, por sua parte, mostra a abertura originária do ser humano e o núcleo de exigências fundamentais ligados ao seu destino, estabelecendo a centralidade da esfera religiosa para o sujeito e para a cultura. Desse modo, a arqueologia fenomenológica aplicada a leitura da arte contemporânea permite chegar os estratos mais profundos das vivências do ser humano. A preocupação pela interioridade e pela religiosidade do povo latino-americano transparece no procedimento utilizado pelo artista como método de trabalho.

No estudo das **imagens** retratadas por Cerezo nos seus murais, procura-se evidenciar o modo como o pintor apresenta as diferentes culturas e como elabora a relação do povo com o sagrado por meio dos elementos materiais e das vivências elementares que, por sua vez, ligam-se às estruturas cinestésicas da corporeidade.. A fenomenologia é um instrumento privilegiado para descortinar os sentidos e, por meio da arqueologia dos sinais culturais, pode-se perceber o conjunto de fatores comuns nas diferentes formas de experiência que o ser humano vive. Em geral, as culturas e, em particular, os dados da tradição eclesial cristã se deixam conduzir pela materialidade: sons, cores e imagens, têm uma função atrativa, afetiva e rica de significados.

Mino Cerezo Barredo: pintor da libertação

Mino Cerezo Barredo nasceu em 4 de agosto de 1932 em Villaviciosa, Oviedo, na Espanha. Aos 18 anos ingressa na comunidade claretiana de Salvatierra onde realiza o noviciado e, em seguida, na cidade de Santo Domingo de la Calzada conclui sua formação missionária por meio dos estudos filosóficos e teológicos. Em 8 de setembro de 1957 é ordenado sacerdote e inicia seus trabalhos pastorais na Galícia.

Sua vocação artística precedeu a de sacerdote. Já na infância interessava-se pela pintura. Depois dos estudos teológicos Cerezo matriculou-se e formou-se na Escola de Belas Artes San Fernando, em Madrid. Neste ambiente artístico pode exercer também a função de docente por três anos e, além disso, teve a oportunidade de encontrar grandes mestres e conhecer profundamente as técnicas e os segredos da pintura e do desenho.

Em 1969, na sua viagem aos povoados das missões das Filipinas, Cerezo tem seu primeiro impacto com as realidades dos países do sul do mundo. Neste momento as opções de vida de Mino começam a tomar outra direção. Depois desta viagem Cerezo se interrogará sobre o significado das pinturas de belas igrejas ou da beleza: vem para o Peru decidido a abandonar definitivamente a pintura e dedicar-se somente a pastoral. Durante quatro anos seguidos trabalha na selva amazônica peruana deixando de lado o pincel. Porém, na América Latina Cerezo se encantou com o jornalismo popular que estava crescendo, mas percebeu nele a falta da imagem. Teve então, a preocupação em traduzir a mensagem evangélica através de imagens tiradas da vida dos índios e dos pobres. Descontente, querendo reagir contra a dominação e exploração do povo, procurou aproximar-se da vida do povo, para entender seus sentimentos e as expressões de sua cultura.

A América Latina transformou-se na sua nova pátria. O trabalho missionário de Mino Cerezo consiste principalmente na produção de arte mural por meio da qual procura interpretar a cultura latino-americana e transmitir a mensagem do Evangelho pelos desenhos conforme a antiga tradição da Igreja. Para ele a imagem penetra muito mais na psicologia do povo do que a palavra. O povo se reconhece por meio da arte. Sua arte é denúncia e escuta dos sofrimentos do povo latino-americano:

A partir da etapa centro-americana nos meus murais e desenhos tem uma verdadeira teologia em imagens. Recupero os muros das igrejas como lugar permanente do anúncio da Boa Nova. O muro se transforma assim, literalmente, em um *locus theologicus*, ligando-me com uma antiga tradição da arte cristã. Deus caminha na minha pintura como caminha entre o povo e pela nossa história. Não creio que se possa dizer da minha pintura que simplesmente seja religiosa. O Deus que aparece é o Deus de Jesus de Nazaré, que é Deus-homem. Gostaria que a minha arte mais do que religiosa fosse qualificada como cristã” (CEREZO, 1990, p. 4)

Cerezo viveu por mais de 35 anos inserido na realidade latino-americana e já faz alguns anos retornou à Espanha onde continua seu trabalho missionário e artístico na comunidade claretiana de Salamanca. Para Cerezo a necessidade de pensar o espaço sagrado para as celebrações cristãs continua a ser um desafio, pois implica uma visão profunda da experiência da fé e uma atenção às vivências e a história da caminhada do povo no seu processo de libertação. Cerezo (MARTINEZ, 2005c) confessa que sua arte é uma parte importante do movimento teológico depois de Medellín e que as experiências populares de luta vividas no Peru, Panamá e Nicarágua fizeram-no compreender estas lutas como o mistério da Páscoa. A arte de Cerezo, portanto tem como ponto de partida a eclesiologia de comunhão própria do Vaticano II. Assim ele mesmo testemunha em entrevista ao *Jornal de Opinião* de Belo Horizonte:

...a minha inspiração é a caminhada do povo latino-americano. Eu quero pintar cada vez mais o que acontece com esse povo massacrado, oprimido. Quero expressar essa triste realidade sonhando que um dia ela será diferente. Esse povo está clamando por um mundo novo e, apesar de sofrer tanto, ama a vida e quer viver. Minha pintura é um pouco dialética, fala da vida e da morte. Costumo falar que é uma pintura pascal, no sentido de que a páscoa cristã é um passar da morte para a vida.” (FERREIRA, 1993, 8).

Em Cerezo vê-se claramente pelo percurso artístico a possibilidade que o sujeito tem de sair da própria cultura. Nele verifica-se a passagem de uma visão eurocêntrica para a pluricêntrica. Além disso, nesse percurso, verificar-se-à a função atrativa extraordinária exercida pelo momento hilético presente na cultura latino-americana com a força potente de suas cores, sons e formas naturais.

A conversão artística de Cerezo

Segundo Martinez (2005c) a elaboração do mural no povoado de Junjuí no Peru será imprescindível para Cerezo compreender a sua missão na América Latina e trará o impulso necessário para a "conversão artística" do pintor, lançando as bases para o seu novo estilo. A parede de 38 metros por 3 de altura deixado em branco na Igreja de Junjuí será ilustrada por ele, contanto de forma didática e catequética a história da salvação e a realidade cotidiana da comunidade. Três meses de trabalho intenso foram necessários para o término da obra. O autor teve a intenção de transformá-la numa “ *Bíblia pauperum*” a fim de reacender a esperança das pessoas daquele povoado.

Esta compreensão de sua missão como pintor aconteceu no dia em que preparando o altar para a missa, o padre Cerezo vê uma pobre senhora do povoado entrar na Igreja e percorrer lentamente todas as cenas do mural: desde a cena da Criação, passando pelo Êxodo e os profetas, até chegar ao centro onde se encontra Cristo e Maria E, finalmente, se observa no ângulo esquerdo do mural um grupo de pessoas típicas da selva: um homem que carrega lenha e uma mulher sentada que chora a perda prematura do filho.



Sobre esta experiência Cerezo diz:

Diante da última cena - no ângulo esquerdo do mural - vejo que a senhora pára e tira de sua bolsa uma vela, acende-a, fixando-a no pavimento. Depois se coloca de joelhos e começa a rezar diante da imagem da mulher que estava chorando pelo seu menino morto. Ela se coloca de joelhos diante de uma representação de uma mulher do povo que não era sacra. Mas algo suscitou nela a realidade dolorosa daquela mulher com o filho morto. E ali permaneceu por um longo tempo. Aquela cena me atingiu profundamente (MARTINEZ, 2005b, p. 36).

De fato, aqui aparece o tema da revelação para aquela mulher. A cena representada no quadro suscitou imediata correspondência com a experiência humana vivida por ela e por tantas mães do povoado cujas vivências da perda vinha confirmada pelas estatísticas dos altos índices de mortalidade infantil da localidade. Além disso, a mulher pôde, então, como descreveu Cerezo ter uma relação viva de diálogo com Deus. Como diz Ricoeur (1996, p. 71) “é no segredo do colóquio entre Deus e uma alma solitária que o amor se declara, e se declara forte como a morte”. Cerezo, portanto, se dá conta que a sua arte chegava à alma das pessoas, levava às pessoas ao reconhecimento do mistério. Foi, então, que ele definitivamente pensou em retomar a pintura como missão de sua vida. E, além disso, esta experiência confirma, por outro lado, a importância do programa iconográfico de uma igreja como “o mapa com que o cristão faz a leitura de sua fé (...) leitura feita através dos materiais, das formas, dos tratos que damos ao ambiente” (PASTRO, 2008, p. 74). Para Cerezo ‘a arte religiosa, enquanto arte deve-se colocar a serviço de uma comunidade (D’ACQUISTO, 1994, p. 1).

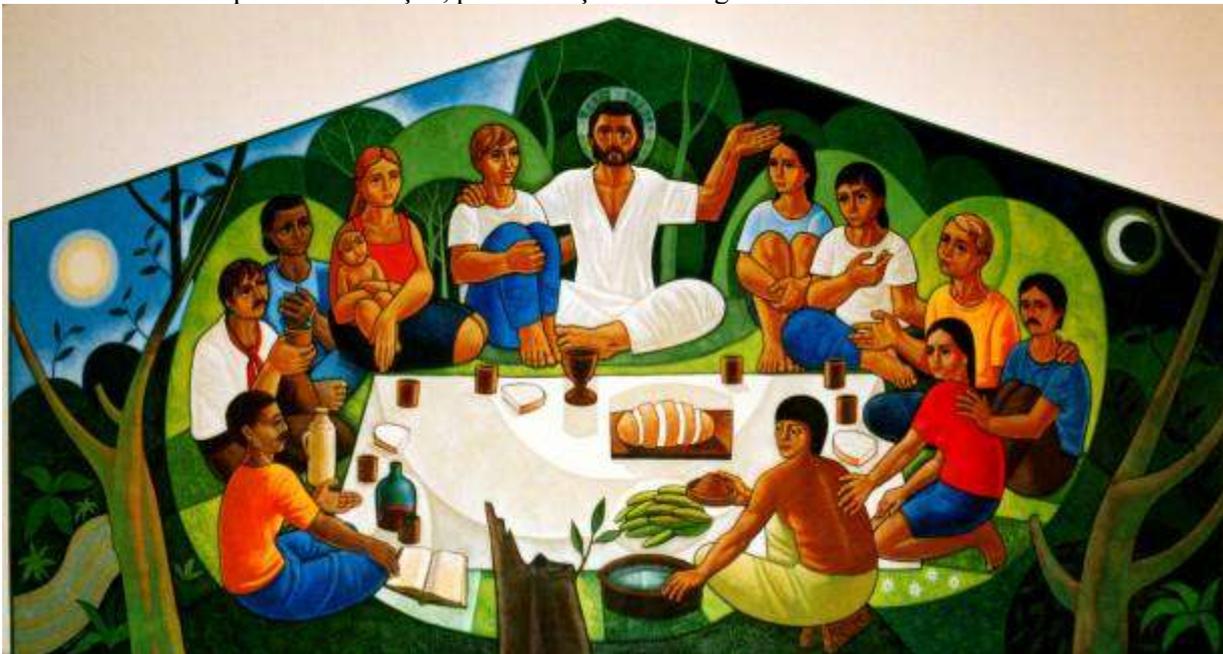
Os murais eucarísticos: o momento hilético

Ales Bello (2009, p. 37) aponta para a dimensão sacramental como aquele âmbito no qual se manifesta com maior rigor o momento hilético próprio da análise fenomenológica. E, de modo particular, este momento emerge na celebração do sacramento da Eucaristia, no qual Cristo vem apresentado como alimento para o caminho. Antes, porém, de começar a contemplar e interpretar os diferentes murais eucarísticos de Cerezo, é importante ressaltar a diferença entre dois níveis de leitura crítica da mesma obra. Num primeiro nível, deve-se evidenciar as opções pessoais do artista e a dimensão contextual na configuração de sua obra, ou seja, a realidade sócio-político e religiosa, tal como foi salientado acima. No segundo nível, o interesse concentra-se sobre a visão teológica e, em especial, para a função da arte sacra de projetar para

fora de si a manifestação da beleza de Deus. Neste aspecto vale seguir o caminho visual indicado pelo próprio autor da obra na conquista da parede.

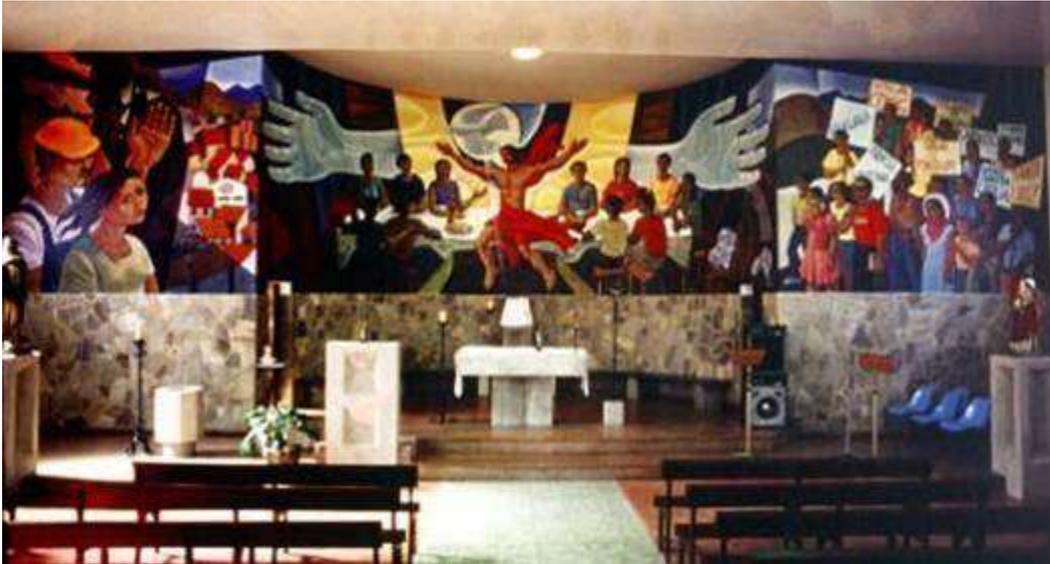
Martinez (2006) sugere diversos níveis de leitura: em primeiro lugar deve-se passar a fazer a descrição dos elementos presentes na obra; em seguida realizar uma análise conotativa, isto é, buscar os sinais e os significados dos diferentes símbolos apresentados e, por fim, realizar uma leitura ideológica do mural composta pelos elementos sócio-políticos e pelos componentes teológicos da obra.

Observemos o mural. Temos aqui uma Santa Ceia inserida no contexto de Querência no estado do Mato Grosso. Mino faz uma leitura contemporânea da iconografia eucarística unindo no mesmo espaço figurativo a idéia da Eucaristia como banquete - pão, vinho, água e os frutos como a banana e as representações da bebida como o chimarrão - estão representados - e as dimensões da comunhão e participação. O abraço de Cristo expressa esta proximidade e companhia com os homens e mulheres na harmonia com a natureza que permite a contemplação e adoração. Pode-se imaginar a Eucaristia como a *domus ecclesiae*, a ampla sala onde como assembléia reunida em nome do Senhor o povo de diversas raças repartem o pão da Palavra de Deus - representada pelo livro aberto - e o pão da Eucaristia representado pelos elementos da comensalidade. Uma particular atenção é dada aos elementos da natureza a fim de despertar sentimentos de estupor e de adoração, pois a criação narra a glória de Deus.



Para Cerezo a arte religiosa está a serviço da comunidade e da comunhão com o povo sofrido da América latina. Ele é claro em dizer que sua arte não pode ser para os intelectuais, mas voltada para o povo. Os murais eucarísticos de Cerezo são verdadeiras homilias em imagens e uma festa de cores.

Já na Igreja paroquial de Barreiro em Belo Horizonte dirigida na época da execução pelos agostinianos encontra-se um mural intitulado: *A vida celebrada na Eucaristia*. Barreiro é um populoso bairro operário onde a maior parte da população trabalha na siderurgia.



Pode-se notar dois gigantes braços atravessando a ábside do mural. É a mão de Deus, sinal da sua misericórdia que se estende para acompanhar a caminhada do povo que celebra a eucaristia. O mural tem cerca de 80 metros quadrados e o tema é eucarístico (MARTINEZ, 2005c, p. 126). Na parede esquerda encontra-se desenhado o mundo dos trabalhadores e a imagem de Jesus operário. Na direita vem representado Maria – mulher do povo – que caminha em meio as comunidades eclesiais de base que compõe a Paróquia e cujo nome aparecem nos cartazes. Cerezo testemunha que sua arte faz parte do movimento teológico ocorrido depois de Medellín porque antes desse evento sua arte – sobretudo as imagens de Cristo e de Maria – eram sempre representadas como elevadas ao céu, era um trabalho religioso, porém, sem a devida solidariedade com o povo. A espiritualidade própria da Teologia da Libertação e a experiência das lutas populares provocou uma profunda mudança: as imagens de Cristo e de Maria aparecem sempre no meio do povo:



No centro do mural, como se pode ver no detalhe, temos a imagem de Cristo morto-ressuscitado, com as marcas da paixão, no meio das pessoas do lugar. Cerezo apresenta, então, as dimensões do mistério pascal: a kénosis de Deus em Cristo: morte na cruz; a passagem da morte à vida: ressurreição e o movimento de ascensão e glorificação. O conjunto visual e plástico aponta para o mistério que, por meio de sinais sensíveis, faz com que a comunidade coloque-se diante da Páscoa e perceba no seu cotidiano a realização também de seu próprio trânsito da morte/sofrimento para a vida nova:



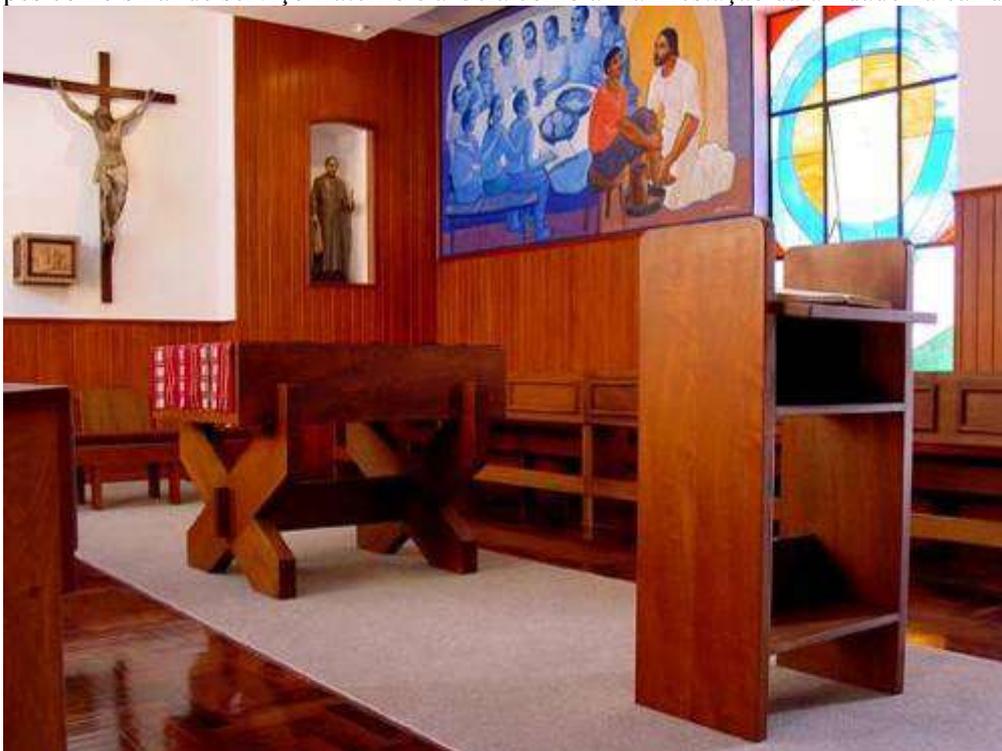
Outro aspecto interessante do trabalho de Cerezo é o método utilizado para compor seus trabalhos. O artista ao chegar à comunidade onde deve realizar algum mural convoca as pessoas do lugar e começa a discutir os temas principais e, neste diálogo fraterno, ele se coloca como um operário a serviço daquela comunidade a qual, em contrapartida, colabora com o pintor oferecendo café, sucos de fruta e sendo responsável pela alimentação do pintor nos vários dias ou meses da realização da obra. Segundo Cupini (1995) a criação artística de Cerezo acontece como um processo coletivo porque estabelece um forte contato entre o pintor e a comunidade. Cerezo traduz no seu trabalho a nobreza dos rostos dos oprimidos e transmite as verdades do Evangelho por meio da caneta e do pincel e, desse modo, sua arte procura recuperar a tradição dos antigos missionários que traduziam a mensagem evangélica a partir de imagens tiradas da vida dos indígenas. Para Cerezo era preciso fazer com que o povo se tornasse o verdadeiro artífice e inspirador dos desenhos e não só consumidor, então, para reagir a um tipo de produção artística na qual a memória histórica dos pobres não estivesse presente Cerezo propõe um novo método: “...procurei me aproximar da vida do povo, para entender seus sentimentos e as expressões de sua cultura (...) Minha maior alegria é constatar como o povo cristão se reconhece nos rostos e nas situações que retrato: é um povo que tem fé em Deus, se reúne em comunidade e luta para se libertar de toda forma de opressão, tendo como guia Jesus e como companheira Nossa Senhora” (CUPINI, 1995, p.6).



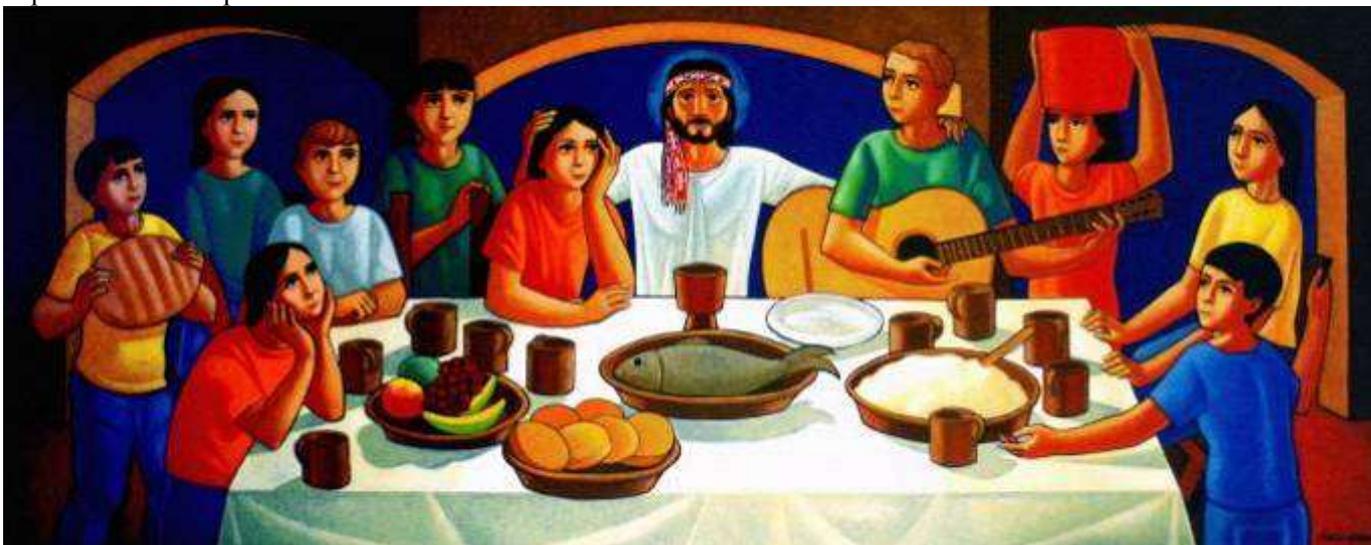
É no diálogo-contemplação com a vida do povo que se dá o processo de criação artística para Cerezo. Em geral, conforme os estudos de Martinez (2005c) os trabalhos de Cerezo são realizados em lugares muito simples, sobretudo, em localidades onde a comunidade cristã possui escassos recursos econômicos. Pela realização do trabalho Cerezo pede o equivalente ao salário diário de um operário do lugar. Depois das longas conversas com os clérigos, os agentes

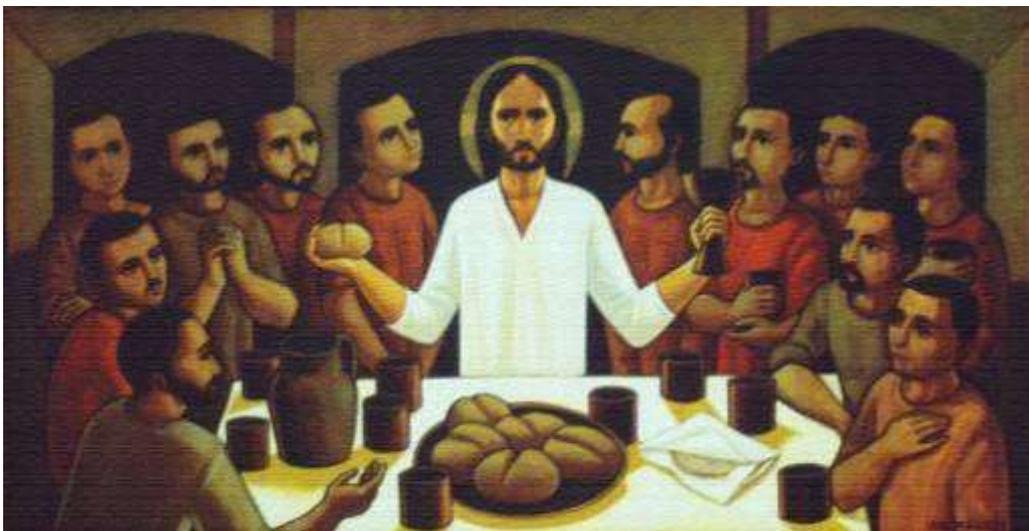
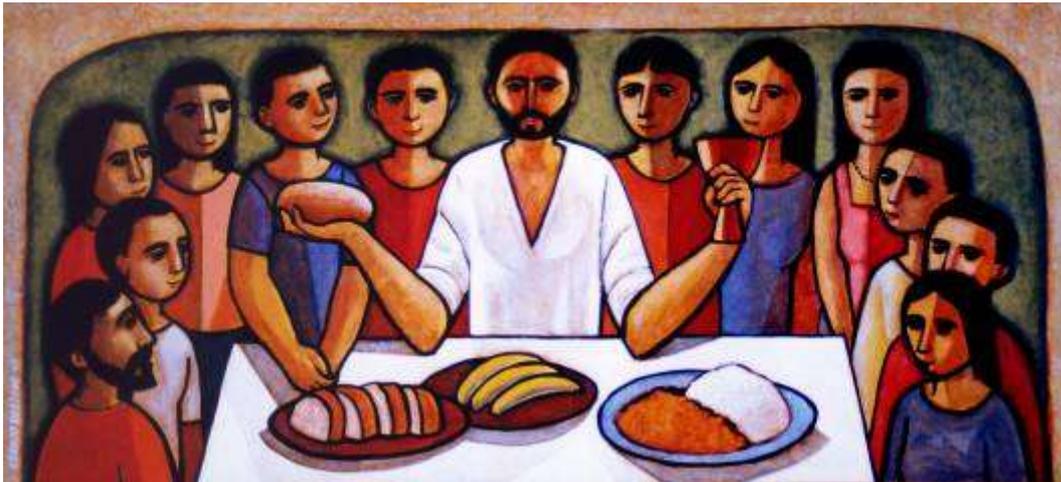
de pastoral e com as pessoas que encontra pelo caminho para perceber seus desejos e inquietações, o pintor se dedica também ao estudo da literatura popular, das lendas e contos do lugar. Depois destas duas fases de pesquisa Cerezo procura realizar o trabalho de pintura dos murais em total concentração e a portas fechadas. Este período em que o artista vive como um eremita – longe do barulho e distração dos olhares – é para afirmar aquela Presença que deve informar a vida e o trabalho do artista sacro.

Na sequência temos um mural realizado na Capela do Seminário Claretiano de Madalema Del Mar, em Lima no Peru. É um mural de 3,5 x 1,50 m, no qual se representa um dos momentos importantes para a formação dos futuros missionários, ou seja, o gesto do Lava-pés como sinal de serviço fraterno e a Ceia como a manifestação da unidade na caridade.

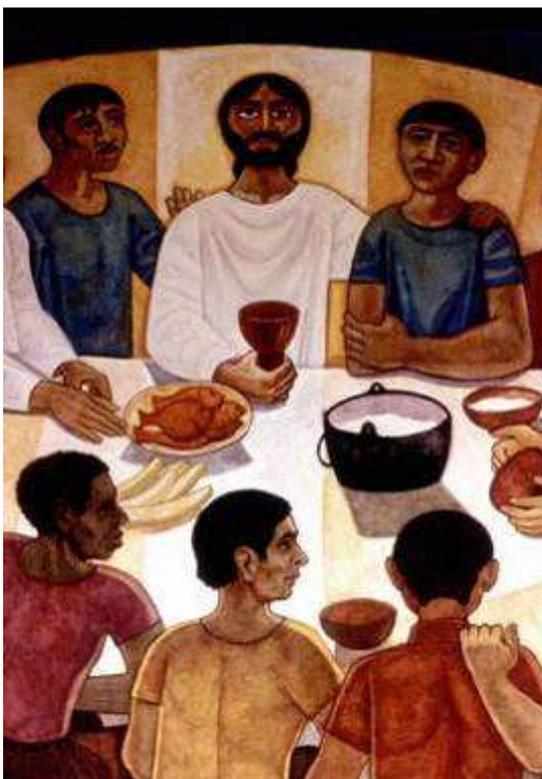


Os murais seguintes estão instalados em refeitórios de comunidades religiosas presentes em diversos países. O primeiro encontra-se na comunidade claretiana de Temuco no Chile; o segundo na antiga comunidade do Noviciado claretiano de Campinas; e o terceiro é uma ceia no refeitório de El Valle no México. Deve-se notar as diferenças nos rostos, nas cores e na expressão de cada povo.





Este último mural foi realizado na Igreja rural de Coclecito no Panamá em 1984. No muro esquerdo da Igreja encontra-se esta obra intitulada pelo pintor como “ao partir do pão” no qual sobre a mesa se encontram diversos alimentos como a banana, o arroz, o peixe e a farinha como elementos típicos do lugar.



Conclusão

A arte cristã afirmou desde o princípio a íntima conexão existente entre palavra e a imagem. O prólogo do Evangelho de João expressa a lógica paradoxal que fundamenta toda a realidade cristã: o Verbo carne (Logos-sarx) se fez. O invisível se fez visível, Deus revelou o seu rosto humano. Assim, a imagem passará a ocupar lugar essencial no cristianismo. É a partir deste fundamento teológico que as comunidades cristãs – nos diversos continentes e a partir das culturas locais – passarão a traduzir a fé em imagens. No trabalho de Cerezo as dimensões e a grandeza próprias dos murais querem indicar a grandeza do ser humano, criado a imagem e semelhança de Deus. O trabalho artístico ao longo dos séculos – documentada nas igrejas, oratórios e museus da Igreja latino-americana são o testemunho vivo de um patrimônio que pertence a toda a humanidade justamente porque conseguiu exaltar a história, as tradições e a memória do povo à categoria de arte. Neste sentido um artista como Cerezo torna-se para as comunidades uma espécie de órgão que possibilita aos membros da comunidade colocar-se em contato com o mundo dos valores do Reino de Deus e revitalizar a experiência de fé por meio da beleza. Além disso, a qualidade estilística e a imensa obra de iconografia sacra de Cerezo deve ser ainda descoberta e valorizada no ambiente artístico, acadêmico não só nacional mas internacional.

A obra mural de Cerezo revela-nos uma teologia simbólico-mistagógica da eucaristia na qual se pode constatar a tentativa de harmonizar o espaço sagrado com os símbolos e a vida de comunhão e participação espiritual de todo o povo de Deus a partir dos elementos do pão e vinho. De fato, é necessário pensar estas obras como produtos que possuem uma relação com a totalidade da vida eclesial e nos colocam em contato com as nossas raízes culturais latino-americanas. Segundo Bauman (2005) o sujeito contemporâneo está cada vez mais distante das realidades religiosas porque já se distanciou da fórmula perseguida por homens e mulheres de outros tempos que tinham o desejo de estabelecer pontes entre o finito e o eterno, entre o transitório e o duradouro, entre a parte e o todo. Nossa geração, segundo Bauman, esqueceu esta fórmula. Os artistas, porém, em todas as épocas da história humana perseguiram tal intuição. Na aventura cristã, porém, tal perspectiva foi levada às últimas conseqüências pois pela Encarnação do Verbo a realidade inteira tornou-se positiva:

O cristianismo imbuíu a jornada humana sobre a Terra, risivelmente curta, da importância extraordinária de ser a única oportunidade de determinar a qualidade da existência espiritual eterna. Baudelaire via a missão do artista como sendo a de retirar a semente do imortal invólucro fugaz do momento (BAUMAN, 2005, p. 81).

Um afresco, uma escultura, um mural, um móvel são apenas alguns exemplos de como as formas características de uma cultura permanecem impressas na matéria. E não só isso: a obra constitui-se em um eixo fundamental para uma reflexão sobre o indivíduo na sua relação com a comunidade, pois ela guarda os registros humanos. Os murais eucarísticos de Cerezo são exemplos de como os fatos cotidianos estão informados pelo mistério da salvação.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmund. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar editor, 2005.
- CEREZO BARREDO Maximino - CABESTRERO Teófilo, **Lo que hemos visto y oído. Apuntes en la revolución de Nicaragua**, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1983.
- CEREZO BARREDO Maximino, **Construcción y adaptación de Iglesias**, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1968.
- _____, **Selva de hombres**, Iquitos, CETA, 1977.
- _____, **Caneta e pincel a serviço da palavra**, in «SEM FRONTEIRAS» 8.
- _____, **Voglio raccontare la storia. Intervento di Mino Cerezo a Lecco nel 1993**, in «Lettere & testimonianze. Agenzia della comunità di Via Gaggio» (1995) 5, 4-7.
- _____, **Yo confieso ante la crítica todopoderosa**, [Lima, Perú, 1990], pro-manoscritto.
- EVDOKIMOV, Paul. **El Arte del Icono: Teología de La Belleza**. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991.
- FORTE, B. **A Porta da Beleza: Por uma estética teológica**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006
- FOX Matthew - GENTRY-AKIN David, *The Art of Liberation*, in «CREATION»(1990)13-14.
- PASTRO, Cláudio. **O Deus da Beleza: a educação através da beleza**. SP: Paulinas, 2008.
- MARTINEZ, Jesús Maria. **A tu per tu. Colloquio con Mino Cerezo Barredo**. Lima: Peru (15-17/09/2005a), pro manoscritto.
- _____. **Diario di viaggio**, [Juanjui, Lima, Perú 20.09.2005b], *pro-manoscritto*.
- _____. **L'opera pittorica di Mino Cerezo Barredo all'interno dell'arte sacra contemporânea**. Roma: Università Pontificia Salesiana: Facoltà di Scienza della Comunicazione Sociale, 2005c.
- _____. **La iconografia eucarística actual: claves para ver**. In: Ciudad Redonda, 35 Semana de Vida Religiosa, Madrid, 2006, p. 1-15.
- PRADO, Adélia. **A arte como experiência religiosa**. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (orgs.). *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 3: nas fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.
- ALLES BELLO, A. **A Fenomenologia do ser humano**. Bauru-SP: EDUSC, 2000.
- _____. **Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru-SP: EDUSC, 1998.
- _____. **Edith Stein o dell'armonia: esistenza, pensiero, fede**. Roma: Edizioni Studium, 2009.
- HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica**. Vol. II, Torino: Einaudi, 2002.
- STEIN, E.. **La struttura della persona umana**. Roma: Città Nuova, 2000..
- _____. **Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica**. Roma: Città Nuova, 1996.
- CABESTRERO Teófilo – CEREZO BARREDO Maximino, **Via crucis desde América Latina**, in «VIDA NUEVA» 1.422 (1984) 21-30.
- CAMUÑAS Matías, **Los murales de Mino Cerezo. Una joya de arte en Petare**, in «La Religión» (07.01.1995) 12.
- CARRASCOSA Alex, **Por la senda de Mino**, in «Comunidad Claretiana. Provincia de León» maggio-giugno (2000) 113.
- CEREZO Mino, **Voglio raccontare la storia. Intervento di Mino Cerezo a Lecco nel 1993**, in «Lettere & testimonianze. Agenzia della comunità di Via Gaggio» (1995) 5, 4-7.
- CUPINI Angelo, **Incontro con Mino Cerezo**, in «Lettere & testimonianze. Agenzia della comunità di Via Gaggio» (1995) 5, 1-6.

D'ACQUISTO Germano. **I colori del popolo. Il sudamerica del “pittore della liberazione”**, in «La Provincia» (06.02.1994) 1.
FERREIRA Dilene, **A América Latina na visão do padre pintor**, in «Jornal de Opinião» 22-28 luglio (1993) 8.
VÁSQUEZ VALCÁRCEL Jaime, **Cerezo Barredo. Arte, religión, revolución y algo más**, in «KANATARI» 8(1991) 330, 6-7.

MOSTEIRO DA RESSURREIÇÃO

Neuza de Fátima Brandellero²⁶²⁰

Resumo: O Mosteiro da Ressurreição nasceu como um dos frutos do Vaticano II. Em 1981 um grupo de jovens monges, deixou o Mosteiro de São Bento em São Paulo e foram à cidade de Ponta Grossa no Paraná, com a finalidade de fundar um novo mosteiro nos moldes originais, inserido no campo e voltado também para os trabalhos manuais. Os membros deste Mosteiro não exercem nenhuma atividade fora do âmbito monacal, como pastorais paroquiais, hospitalares e escolares. Mas muitas pessoas aparecem diariamente no Mosteiro para buscar uma direção espiritual ou participar nos sacramentos e de maneira toda especial na liturgia, sobretudo as sete orações do dia. A comunidade monástica esmera-se em acolher cada pessoa como se fosse o próprio Cristo. O mosteiro é uma escola de fé a serviço da Igreja e da humanidade, onde o *Ora et Labora* se atualizam.

Introdução

Qual a importância da vida monástica na sociedade contemporânea? Será que não foi algo somente pertencente ao passado? Ela tem ainda alguma razão para existir? Será que existem pessoas em nossos dias, que desejam viver numa contínua conversão dos costumes e dentro de um mosteiro? “Como tornar-se monge, viver como monge, vindo da sociedade de hoje, e especificamente da sociedade atual brasileira?”²⁶²¹ Muitas são as perguntas que despertam a nossa curiosidade e até certo interesse, mas as respostas são poucas. Nesta comunicação, apresento uma modesta contribuição para aqueles que desejam conhecer um pouco melhor o monaquismo e mais especificamente o Mosteiro Beneditino da Ressurreição.

Augusto Pascual é um dos que acredita e defende o sentido e a existência da vida monástica. Afirmar ser possível uma vida monacal em nossos dias somente a partir da fé, caso contrário é um absurdo e um contra-senso de existência.

Atrevemo-nos mesmo a afirmar que mais do que nunca, e precisamente pelas características do mundo atual e pela necessidade que tem a Igreja de dar a este mundo um testemunho apropriado. Com frequência perguntam a nós, os monges, que fazemos. Em muitos não há que uma compreensível curiosidade por penetrar no mistério de uma vida que se diferencia do comum. Em outros, sob esta aparentemente inocente pergunta, oculta-se uma outra não tão inocente: que contribuição dão vocês à sociedade e à Igreja? Isto é aplicam à comunidade monástica o termômetro da eficácia, para descobrir sua temperatura humana cristã. Nada há a opor a isso. O engano costuma estar em que o termômetro que se aplica não está graduado conforme o único padrão válido nesse, o Evangelho. O monaquismo, como fenômeno eclesial que é, deve ser encarado a partir do Evangelho e como fazendo parte do mistério da Igreja. É a única maneira de se obter dados úteis para um juízo de valor.²⁶²²

A Igreja não seria totalmente completa, se não aproveitasse o patrimônio da vida monacal, que forjou toda a Europa e que tem uma experiência secular na história da Igreja. Portando o monaquismo ainda tem muito a colaborar com nossa sociedade e sobretudo na Igreja. Não é algo apenas do passado longínquo e remoto. Uma prova da continuação e eficácia do monaquismo em nossos dias é a fundação do Mosteiro da Ressurreição. Ele faz parte de um patrimônio, sendo herdeiro protagonista de uma Tradição viva, que perpassa o tempo. O Mosteiro da Ressurreição nasceu do Mosteiro de São Bento de São Paulo. Seus fundadores foram gerados através da Tradição para a vida monástica. O Mosteiro de São Paulo, por sua vez

²⁶²⁰ Doutoranda Ciências da Religião- Pucsp.

²⁶²¹ BONOWITZ, Bernardo. Apto a ganhar as almas. p 110.

²⁶²² PASCUAL, Augusto. O compromisso Cristão do Monge, 1994. p .48

assumiu a Tradição Beuronense²⁶²³ valorizando a vida conventual isto é: clausura, silêncio, celebração da liturgia e o trabalho, sobretudo o manual. Ninguém se auto - intitula monge ou funda um mosteiro sozinho. Sempre é alguém que foi gerado dentro de uma tradição e depois vai gerando. A Tradição possui um peso positivo, sobretudo na vida monacal. Na vida monástica é muito comum a realidade de nascimento por geração e através das gerações.

Muito provável que devido à tradição contemplativa, sempre houve insatisfação com a localização do mosteiro de São Bento no centro de São Paulo. A idéia, porém, nunca morreu e ao longo dos anos sempre voltava-se ao assunto, seja na transferência ou fundação de um novo mosteiro. Porém não aconteceu nem transferência e nem fundação.

Os futuros fundadores do Mosteiro da Ressurreição,²⁶²⁴ foram formados dentro deste contexto histórico: transferir a Abadia ou fundar um novo mosteiro na zona rural. Durante o noviciado²⁶²⁵, formou-se um grupo favorável para a nova e tão sonhada fundação do mosteiro. O grupo era composto de jovens professos e noviços com o apoio do mestre de noviços. Após muitas reuniões para tratar sobre a futura fundação, houve algumas tensões e divisões. O grupo formado por dez irmãos partiu em junho de 1981, mesmo sem ter uma preparação adequada²⁶²⁶. Um professo solene (sacerdote), quatro professos temporários, quatro noviços e um postulante. Dom Lucas Torrell de Almeida Costa era o mestre de noviços e também o reitor do Colégio São Bento e não podia deixar o cargo de um dia para o outro. O grupo partiu sem a presença do formador.

Finalmente, a nova fundação do Mosteiro da Ressurreição deveria ser no Sul do país, onde a vida monástica era quase desconhecida e continua ainda. O primeiro Bispo interessado e comprometido foi Dom Geraldo Michelletto Pellanda, da cidade de Ponta Grossa²⁶²⁷, no Paraná. O mosteiro levaria a o nome de Ressurreição, por ser o centro da fé Cristã e também em memória de uma experiência feita no México.

Tinha havido uma experiência monástica muito original em Cuernavaca no México, com um prior que era belga e constituiu toda a comunidade nativa. Antes do Concílio, ele fez o mosteiro nos moldes beneditinos, mas todo centrado na celebração viva em espanhol, que naquela época era proibido. Segundo o prior belga, *Lemercier*, queria que não houvesse formalidade entre eles e que fossem muito fraternos mutuamente. Deu o nome de Ressurreição, que era uma coisa nova na Igreja. Este mosteiro depois desandou para o lado da terapia, da psicologia freudiana e a Santa Sé fechou. Quando Dom Lucas veio para Ponta Grossa, ele quis dar o nome de Ressurreição, ser o núcleo da nossa fé, mas também em memória da experiência de Cuernavaca.²⁶²⁸

O Mosteiro da Ressurreição teve início no dia 30 de junho de 1981, no Santuário Mariano de Nossa Senhora Mãe da Divina Graça²⁶²⁹, no Parque Estadual de Vila Velha²⁶³⁰ e o louvor divino²⁶³¹ teve início imediatamente.

Os tramites para a nova fundação, começam. Antes da partida de São Paulo, o Abade Dom Joaquim Zamith, concedeu uma licença pessoal, para o grupo fundador se transferir para Ponta Grossa. Em outra reunião, o Capítulo²⁶³² foi consultado e aprovou a decisão. Portanto a

²⁶²³ Congregação Beneditina de Beuron, Alemanha, a qual por sua vez, inspirou-se na Congregação de Solesmes, França.

²⁶²⁴ Que na época nem sabiam que iria fundar algum mosteiro.

²⁶²⁵ Tempo de formação e preparação aos Primeiros Votos.

²⁶²⁶ Tempo para amadurecer melhor a idéia da fundação e nem preparação espiritual e material.

²⁶²⁷ 102 quilômetros de Curitiba.

²⁶²⁸ Entrevista com Dom Abade André Martins- OSB- Fita VII- 12-04-2010.

²⁶²⁹ Padroeira da Diocese de Ponta Grossa.

²⁶³⁰ Ponto turístico no Estado do Paraná.

²⁶³¹ A oração da Liturgia das Horas, chamado Ofício Divino.

²⁶³² Assembléia de dignidade eclesíásticas para determinado assunto, assembléia geral de religiosos.

nova fundação foi realizada dentro de todas as normas canônicas, tendo apenas um desejo, a renovação da vida Religiosa. Segundo o monge Dom Mateus.

O Mosteiro da Ressurreição nasceu como um dos frutos do Vaticano II, quando pediu para que toda Igreja voltassem às fontes. As fontes são a Sagrada Escritura, Tradição, Padres da Igreja e Liturgia. Toda Igreja precisa voltar às suas origens. Toda renovação é um retorno às origens. O Mosteiro da Ressurreição nasceu como uma renovação à vida Religiosa, olhar para suas origens e não copiar materialmente. Beber nas fontes e viver esta renovação em nossos dias.²⁶³³

Em novembro de 1981, cinco meses de fundação, reuniu-se uma Junta Abacial no Rio de Janeiro, inclinada ao fechamento da nova fundação ou excluir da Congregação Beneditina do Brasil. Porém o apoio do Abade-presidente, Dom Basílio Penido²⁶³⁴ e a não objeção do Abade de São Paulo, Dom Joaquim Zamith, ajudou para que continuasse se concretizando a fundação. Neste momento crítico chega de Olinda, o documento da Sagrada Congregação para os Religiosos, dando a permissão para a fundação *ad experimentum* do Mosteiro da Ressurreição, por três anos. A decisão final é favorável da Santa Sé, deve-se em grande parte, à influência do Bispo Dom Geraldo Pellanda, falecido em 1991.

Como viviam os irmãos-monges, nos primeiros tempos da fundação do Mosteiro da Ressurreição?

Encantados com a beleza do local, de imediato os monges compreenderam a razão da região seduzir a todos que por ela passam. Porém o vento fino e incessante, típico dos Campos Gerais, parecia prenunciar os tempos difíceis que teriam pela frente. Os primeiros meses foram de privação total. O dinheiro que possuíam mal dava para custear a alimentação e os gêneros de primeira necessidade. Um casarão de madeira, quase um arremedo de mosteiro, foi construído graças às doações de madeiras e serraria pontagrossenses. Sua rusticidade evidenciava a simplicidade e a pobreza que tomaram conta do cotidiano monástico.²⁶³⁵

De junho de 1981 e agosto de 1985, a comunidade viveu em situação muito precária com grande penúria, mas algumas Congregações religiosas, sobretudo femininas e também alguns leigos, auxiliaram os monges com diversos tipos de doações, principalmente alimentos. Nos primeiros anos da fundação havia total incerteza quanto ao futuro. Além da pobreza material, a situação canônica era apenas provisória. Quanto ao trabalho, fazia-se de tudo. Os gastos eram mínimos e as entradas de dinheiro provinham quase que exclusivamente do artesanato produzido pelos irmãos. No início da fundação era tudo muito pobre e muitas situações difíceis, mas não se perdia a esperança de dias melhores. Como bem ilustra abaixo, os fatos históricos e vividos pelos jovens monges da época.

A primeira horta fracassou miseravelmente na primeira chuva forte, porque os canteiros estendiam-se na mesma direção do declive do terreno. A cozinha, inicialmente de chão de terra batida e que nas chuvas as goteiras transformavam num lamaçal. Não preparava quase nada além de macarrão no almoço e sopa à tarde. O pão, amavelmente doado por uma padaria da cidade, tinha que ser previamente amolecido na água e depois reaquecido no forno. É difícil exagerar a fragilidade dos primeiros anos. Paradoxalmente, o corte do cordão umbilical com o mosteiro de São Paulo teve o benéfico resultado de fortificar a fé e as vontades. A impossibilidade de voltar atrás duplicou a coragem para enfrentar as ásperas privações materiais. Assim como todo

²⁶³³ Entrevista com Dom Mateus, 29-11-2009- Fita 1.

²⁶³⁴ Na época Abade do Mosteiro de São Bento de Olinda.

²⁶³⁵ Visões de Ponta Grossa- p. 22.

gênero de dificuldades humanas inerentes à construção de uma comunidade que toma por guia o Evangelho, inestimável tesouro que, porém, é trazido em vasos de barro.²⁶³⁶

Com a doação de uma instituição européia, acrescida de uma ajuda das irmãs missionárias Servas do Espírito Santo, foi possível, em agosto de 1983, comprar um terreno de sete alqueires a doze quilômetros da cidade, sede atual do Mosteiro da Ressurreição. No ano seguinte iniciou-se a construção do mosteiro e a comunidade teve de se dividir. Um grupo transferiu-se para o novo terreno, a fim de acompanhar as obras, e o outro permaneceu na Vila Velha. Em agosto de 1985, com a inauguração das primeiras dezesseis celas, os dois grupos se reunirão novamente.

Antes da mudança para a atual sede, em 18 de outubro de 1984, um Rescrito da Sagrada Congregação para os Religiosos erigiu canonicamente o Mosteiro da Ressurreição de maneira definitiva. O Mosteiro tornou-se um Priorado Simples²⁶³⁷, sob a jurisdição direta do Abade Presidente, Dom Basílio Penido, que esteve em Ponta Grossa, no dia 25 de novembro para receber a profissão solene dos três primeiros irmãos. Para a solenidade de São Bento de 1987, o Mosteiro da Ressurreição foi erigido em Priorado Conventual²⁶³⁸, sendo Dom Lucas Torrell de Almeida Costa nomeado Prior em 12 de agosto.²⁶³⁹ O Prior e a maior parte da comunidade tinham concepções de vida monástica diferentes e excludentes. “Dom Lucas Torrell de Almeida Costa, no entanto, tinha em mente um projeto de índole completamente diferente, bastante secularizado, em nada ligado à tradição beuronense e ao que ela representava”.²⁶⁴⁰ Depois de nove anos de fundação, em 1990 a comunidade pediu uma visita canônica. Realizada em novembro, os visitantes decidiram que Dom Lucas deveria apresentar sua renúncia, o que de fato aconteceu em março de 1991. E no dia 17 de abril de 1991 foi eleito Dom André Martins, como novo Prior Conventual e a história do Mosteiro entrou em uma nova fase. Dom Joaquim Zamith, promoveu o Mosteiro da Ressurreição à condição de Abadia, aos 21 de agosto de 1997, por Decreto da Santa Sé. Aos 05 de setembro Dom André Martins foi eleito pela comunidade o primeiro Abade do Mosteiro da Ressurreição, com 41 anos de idade e continua sendo o atual Abade. E no dia 30 de novembro de 1997 recebeu a Bênção Abacial, pelas mãos de Dom Murilo Kriger.²⁶⁴¹

O Mosteiro da Ressurreição recebeu a Tradição monástica do Mosteiro de São Paulo. Quem visita o Mosteiro de Ponta Grossa e conhece o de São Paulo, certamente nota muitas afinidades, mas constata que não se trata de uma reprodução. Há muitos valores comuns, assumidos, contudo, de formas diversas. Assim por exemplo, o Mosteiro da Ressurreição recebeu de São Paulo um grande amor pelo Ofício Divino, mas celebra-o de maneira muito diferente. Recebeu o zelo pela vida fraterna, pela oração pessoal, pelo silêncio e pelo trabalho, mas não realiza do mesmo modo. A raiz é a mesma, mas cada mosteiro possui o seu próprio espírito de encarnação divina e humana.

O Mosteiro da Ressurreição foi fundado em uma região rural. Porque quis acentuar o ambiente de silêncio e recolhimento próprio para qualquer vida monástica. Não nasceu como uma negação do monaquismo urbano. A razão da fundação no campo é teológica e espiritual e não sociológica. A vida no mosteiro não é constituída apenas por um determinado tipo de pessoa. Os mais variados temperamentos, classes sociais, níveis intelectuais e regiões diversas

²⁶³⁶ Síntese histórica e projeto monástico de Dom Mateus Salles Penteadó. Exposição apresentada como parte de um painel sobre a Congregação Beneditina do Brasil, realizado durante o curso de História do Monaquismo no Brasil promovido pelo CIMBRA, entre 21 e 29 de junho de 1997, no Mosteiro do Rio de Janeiro.

²⁶³⁷ Não autônomo.

²⁶³⁸ Independente.

²⁶³⁹ As Constituições da Congregação Beneditina do Brasil determinam que o primeiro superior maior (Prior Conventual ou Abade) deve ser nomeado pelo Abade da Abadia fundadora, e não eleito pela comunidade. Como o Mosteiro de Ponta Grossa dependia do Abade-Presidente, este nomeou o primeiro Prior.

²⁶⁴⁰ Síntese histórica e projeto monástico, Dom Mateus Salles Penteadó.

²⁶⁴¹ Foi Bispo de Ponta Grossa e que na época era Arcebispo de Maringá, a Sede de Ponta Grossa encontrava-se vacante.

do país. Atualmente no Mosteiro da Ressurreição, há pessoas do Amazonas, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Brasília, Belém do Pará, Ceará, Rio de Janeiro, Piauí e Portugal. “O que torna essencial a uma comunidade é que todos os membros se achem ligados por laços de amor fraterno e que cada um se considere responsável pela qualidade da vida monástica de todos os irmãos”²⁶⁴².

Qualquer atividade no mosteiro, intelectual ou manual, é voltada para o bem da Igreja e do Reino. Por exemplo: alguém que está no mosteiro, antes de ingressar era um psicólogo e fazia o mestrado na USP, hoje ele é um dos que faz qualquer tipo de trabalho dentro do mosteiro. Os critérios sociais contemporâneos tornam-se muito relativos. Acentuando mais a vida contemplativa, não quer dizer que no Mosteiro da Ressurreição não se trabalha. Há muito trabalho! O dia-a-dia do monge no Mosteiro da Ressurreição é intenso, pautado pelo lema original, *ora et labora*. O trabalho também é um dos sinais de discernimento vocacional. Infelizmente, a vida religiosa e também presbiteral, muitas vezes tem constituído um refúgio para indivíduos que querem viver em confortável e segura ociosidade, além de almejam ascensão social.

No Mosteiro da Ressurreição a formação monástica estende-se até a proximidade da profissão solene, que pode durar de 7 a 10 anos. Somente após a longa formação monástica é que podem iniciar os estudos filosóficos e teológicos. Além disso, a vida monástica continua a mesma após a ordenação. Lembro-me que no início em que participei da missa no Mosteiro da Ressurreição, fiquei até chocada, pelo seguinte fato: Após a celebração, vi o padre que celebrou a missa, com calça jeans e botas, puxando uma vaca para pastar. Fiquei pasma, o padre celebrante, fazendo um serviço tão simples, humilde e trivial? Neste pequeno e gigante gesto, constatei a veracidade de que a ordenação sacerdotal não é a função mais importante, no Mosteiro da Ressurreição. O sacerdócio é um serviço prestado à comunidade monacal e eclesial e não um *status* de grandeza e prestígio, lamentavelmente, presente em alguns membros da Igreja Católica da qual faço parte.

Existe um pluralismo dentro da unidade da vocação monástica. No seio de uma comunidade de monges, como no seio da Igreja, existe uma diversidade de dons. São carismas e serviços, que devem ser discernidos por cada irmão. E a submissão àquele que no Mosteiro faz a presença de Cristo, isto é o Abade. A vida cenobítica²⁶⁴³ tem sentido em si mesma, não sendo apenas uma preparação à vida solitária. A razão principal da unidade entre os irmãos e o serviço por amor a Cristo é a *koinonia* pela própria *koinonia*.

A comunhão, por sua própria natureza, precisa ser aberta aos outros. A comunhão que fecha um grupo de irmãos ou irmãs em uma comunidade monástica restrita não é cristã. Pois esse grupo, que através da *koinonia* se abre a outras comunidades, é que vai formar a Igreja. Comunhão com toda a Igreja é essencial. E como Igreja devemos compreender não apenas a hierarquia da Igreja Católica, ou mesmo a Igreja Católica como tal, mas a grande *koinonia* formada por todos aqueles que crêem em Cristo. Uma dimensão ecumênica para nossa vida monástica também faz parte do essencial.²⁶⁴⁴

O salmo 132 pode exemplificar melhor o significado de *koinonia*.

Eis como é bom e alegre viverem juntos os irmãos. Vinde e vede como é bom, como é suave. Os irmãos viverem juntos bem unidos! É como um óleo perfumado na cabeça. Que escorre e vai descendo até à barba. Vai descendo até à barba de Aarão. E vai chegando até à orla do seu manto. É também como o orvalho do Hermon. Que cai suave sobre os montes de Sião. Pois a eles o Senhor dá sua bênção. E a vida pelos séculos sem fim.²⁶⁴⁵

²⁶⁴² Revista Beneditina- Ano V- Nov-Dez- 2008- p. 15-

²⁶⁴³ Monges que tem vida comunitária.

²⁶⁴⁴ Revista Beneditina, Ano V- Nov- Dez- 2008- p. 8

²⁶⁴⁵ Hinário do Mosteiro da Ressurreição.

Não obstante, algum monge, podem ser chamados a uma forma de vida mais solitária e contemplativa, após ter sido “bem adestrados nas fileiras fraternas”²⁶⁴⁶, o que torna possível a vida eremítica, sob qualquer uma de suas formas. Em todo caso, independentemente da real possibilidade de vocações solitárias permanentes, cada monge pode fazer experiências mais ou menos prolongadas de solidão em um eremitério. “*Koinonia* não é o único valor da vida monástica. A vida comunitária é uma fatia do bolo, não é o bolo inteiro. Aliás, hoje parece que vida se resume em relacionamentos. Não é assim. Também a solidão é um valor fundamental na vida humana e portanto cristã. Solidão e comunhão é como a música: intervalos entre sons e silêncio.”²⁶⁴⁷

O Mosteiro da Ressurreição é uma comunidade de monges que militam sob a Regra de São Bento. Procurando entender o seu sentido mais antigo, isto é a abertura à Tradição monástica em sua totalidade. Vivendo em fraternidade desejam servir a Deus e à Igreja. Esforçando-se para que cada um de seus membros encontre o espaço de crescimento espiritual que necessita. Os monges do Mosteiro da Ressurreição estão cientes de que Jesus Cristo “não veio chamar os justos, mas sim os pecadores, à conversão”²⁶⁴⁸. Considerando-se também pecadores que necessitam da misericórdia e querem se converter, com a graça de Deus que nunca lhes falta. Segundo Dom Timóteo Amoroso, “não se deve esquecer aspecto essencial da partilha de vida: a dos limites e pobreza de cada membro, das suas dificuldades e carências. Só a partir do acolhimento recíproco oferecido à verdade de cada um, podemos falar de comunidade e de amor cristão”²⁶⁴⁹.

O Mosteiro da Ressurreição foi incorporado à Congregação Beneditina Sublacense, aos 14 de setembro de 2008, no XVIII capítulo geral extraordinário em Subiaco, deu-se a aceitação. Aos 21 de outubro de 2008, o rescrito da Santa Sé incorporando a Abadia da Ressurreição à Congregação Sublacense da província Hispânica. No dia 08 de janeiro de 2010, o Mosteiro da Ressurreição recebe a primeira visita canônica da Congregação Sublacense. Perguntei a Dom Francisco²⁶⁵⁰ o que significa uma visita canônica. E ele disse:

Muito importante, pois os abades visitantes falam com cada um de nós em particular. Querem saber como estamos aqui no mosteiro, sobre as alegrias e dificuldades. Sobre as relações entre nós, a formação, projetos e também nossas famílias de sangue. A conversa dura de trinta a sessenta minutos. Enfim eles vêm em nome da Igreja e para a Igreja levam o nosso histórico. Assim a Santa Sé, fica sabendo como estamos caminhando. A visita acontece de 3 a 4 anos. Está sendo um momento de graça e crescimento para toda a comunidade.²⁶⁵¹

Aqueles monges com votos solenes são chamados de Dom e os que ainda estão no processo de formação são chamados de Irmãos. Atualmente no Mosteiro da Ressurreição há 17 professos de votos solenes, 8 professos de votos simples, 3 noviços e 2 postulantes. Durante o ano sempre há jovens vocacionados, que entram para discernir sua vocação, atualmente são 9 candidatos. Portanto existem vocações à vida monástica e este estilo de vida ainda continua sendo válido para os nossos dias. Algumas pessoas ainda sentem o desejo de buscar um lugar onde possam viver a vida em plenitude, tendo como base valores diferenciados que a sociedade apresenta. Conversando com um jovem, perguntei o veio fazer no mosteiro? Respondeu-me: Jesus me trouxe aqui! Era um universitário, que deixou seu trabalho e foi bater à porta do mosteiro. Um belo exemplo de fé de uma pessoa que deseja viver como monge, numa comunidade monástica em nossos dias atuais. Podemos pensar muitas coisas, mas o fato é que

²⁶⁴⁶ Regra de São Bento- Capítulo I, 4.

²⁶⁴⁷ E-mail: Dom Abade André Martins- 14-03-2010.

²⁶⁴⁸ Lucas, 5,32.

²⁶⁴⁹ 400 anos do Mosteiro de São Bento da Bahia. p.13.

²⁶⁵¹ Conversa realizada dia 12-01-2010, às 8:30 no bosque do Mosteiro da Ressurreição.

existem pessoas que buscam esta forma de vida, baseada apenas numa visão de fé em Jesus Cristo.

A comunidade monástica se forma impelida pela fé e pela esperança. E só na fé e na esperança encontra razões para existir. Os únicos móveis capazes de suscitar vocações à vida monástica são móveis de fé, e a fonte única onde o vocacionado vai haurir forças para perseverar na dura vida do claustro é a esperança nos bens futuros. No mosteiro se vem buscar Deus (RB58,7) busca que, devido à nossa condição de pecadores, adotará a forma de uma volta a Deus (Pról 2) de um longo e não fácil processo de renúncias para tornar possível a milícia sob o verdadeiro rei, Cristo o Senhor (*Domino Christo vero regi militaturus* (Pról.3). A fé ilumina e dá sentido a tudo o que a comunidade monástica é e faz.²⁶⁵²

Uma comunidade heterogênea, mas unida em sua variedade de pessoas e dons. Alguns mais idosos e a maioria são jovens. Uma comunidade alegre, simples, fervorosa, unida e trabalhadora é o que tenho enxergado, não obstante os limites, inerentes à própria condição de humanos. Do grupo de fundadores do Mosteiro da Ressurreição, estão presentes dois, muito atuantes em suas ações na comunidade monacal.

Que é preciso para viver juntos? São Bento responde: uma regra e um Abade. Pois, para vivermos juntos, temos primeiro de saber porque vivemos juntos e o que vamos fazer em comum. Mas não basta. É preciso que alguém assegure a fidelidade ao projeto comum, um responsável pela Regra comum. É o Abade. Ela não é uma autoridade que gere tudo e que diz tudo que é necessário fazer: está a serviço daquilo que queremos partilhar, relembra o que se decidiu, encoraja a seguir em tal direção. Como vemos, independentemente do conteúdo do próprio da vida monástica, há no projeto beneditino uma sabedoria humana que é válida para qualquer empresa assumida por um grupo que se propõe a partilha da vida. A qualidade humana e, portanto, cristã, de um mosteiro depende do respeito amoroso dado ao trabalho, à celebração, à pessoa em si e à pessoa do outro.²⁶⁵³

Uma palavra ainda sobre a construção material do mosteiro. O complexo atual da do Mosteiro da Ressurreição é simples, funcional e bonito, todo feito em tijolos à vista.

O Mosteiro da Ressurreição guarda, em sua arquitetura, diversos elementos originários do mundo medieval. Incontáveis arcos se espalham desde a Igreja até o claustro. O átrio, rodeado por pilastras, se constitui o espaço central de toda construção. Nas paredes e no chão, mosaicos e pinturas se multiplicam, como se quisessem lembrar a todo instante que ali é um lugar sagrado. O claustro, com a sala capitular e as celas, se constitui no espaço mais íntimo do Mosteiro, fisicamente desligando-se por completo de mundo exterior. Crucifixos e estatuetas de santos, estrategicamente distribuídos por todas as áreas reforçam a fé e a mística do local.

As pilastras e seus capitéis de pedra cumprem um papel de ligação entre o mundo atual e o mundo medieval, marcado pela rusticidade e simplicidade. Os vitrais com motivações religiosas valorizam esteticamente os ambientes e as tornam mais claros e iluminados.²⁶⁵⁴

Localiza-se na Rodovia do Café, Km 5, que vai para o Norte do Paraná, há uma placa de identificação: Mosteiro da Ressurreição- 100 metros.²⁶⁵⁵ Saindo da Rodovia, entra-se em

²⁶⁵² PASCUAL, Augusto- O compromisso cristão do monge, p. 69.

²⁶⁵³ Idibem. pp.11 e12.

²⁶⁵⁴ Visões de Ponta Grossa- Mosteiro da Ressurreição 25 anos. p.24.

²⁶⁵⁵ O endereço é: Rodovia do Café, km 5- Colônia Euridece- Caixa Postal, 16- 84001-90- Ponta Grossa- Paraná. Brasil-

uma estrada de chão com a terra bem vermelha. Em tempo de verão, uma poeira muito vermelha, quando chove aquele barro. São três quilômetros até o portão do Mosteiro, neste trecho é possível encontrar alguns animais, umas pessoas andando à pé, poucos carros, enfim o lugar é muito bucólico. Chegando ao Mosteiro há uma placa em madeira esculpida: Mosteiro da Ressurreição. Um portão de madeira, que é aberto após as Vigílias e fechado após as Completas, uma ação feita todos os dias por um dos monges. Há um bosque com imenso gramado, muitas árvores, inclusive o pinheiro do Paraná, conhecido como a Araucária. Muitos pássaros, borboletas e mosquitos borrachudos, há uma variedade de flores e folhagens. Um lugar que transmite paz é o que muita gente diz: Aqui encontro a paz! Como é bom poder ficar aqui! Que paz! E assim por diante. O ar é puro, o nascer e o por do sol inspiram as pessoas.

Logo na entrada, na esquerda há uma casa, onde funciona uma pequena loja com produtos feitos pelos próprios monges, que são vendidos para ajudar na manutenção. Seus produtos são: Os CDs com os cantos gregorianos em português. Vinho, livros, camisetas, medalhas, velas, pão de mel, pinturas diversas de ícones e uma variedade de artesanatos. Nesta mesma casa, há uma sala maior, chamado parlatório, que serve para acolher pessoas que passam algumas horas ou apenas o dia no Mosteiro. Neste mesmo complexo há banheiros, bebedouro e mais duas salas pequenas, para o atendimento de pessoas. Perto desta casa da loja, no lado direito há a casa de hóspedes. Possui quatro quartos com banheiros individuais, uma pequena cozinha e uma sala maior. Tudo muito simples, mas bem aconchegante. O hóspede faz a reserva e pode ficar até cinco dias. Não existe uma taxa de pagamento pela hospedagem, mas de acordo com as possibilidades pessoais, pode-se deixar alguma contribuição.

No bosque- jardim, do Mosteiro, há o cemitério com três monges enterrados. Ele é cercado com flores, possui uma cruz de madeira ao centro e apenas uma pequena placa com a identificação dos falecidos. A capela, o lugar mais importante do Mosteiro, funciona como o coração da comunidade orante. Ela segue o mesmo estilo das demais construções, tijolos à vista, tendo uma porta de tamanho normal e duas janelas. Do lado da assembléia estão umas trinta cadeiras, colocadas todas em perfeita ordem e do lado do coro dos monges também outras trinta cadeiras. A nave da capela é pequena, mas aos domingos e dias santos ela fica sempre cheia é muito aconchegante. Na simplicidade da capela há uma beleza ímpar, um bom gosto estético, basta olhar para a imensa pintura do Cristo *Pantocrator*. Há um cuidado zeloso, com e em todos os detalhes, vasos, flores, velas, cantos, leitores, gestos, incenso, especialmente no que se refere aos objetos do altar e paramentos. O cerimonial sempre muito discreto e atencioso para com os mínimos detalhes colabora para que tudo ocorra da melhor maneira possível. Participar das celebrações da liturgia neste Mosteiro é fazer uma experiência de encontro com Jesus Cristo.

Os monges do Mosteiro da Ressurreição, rezam as sete orações²⁶⁵⁶ diariamente. Oram e trabalham (*ora et labora*). Parar o trabalho manual ou intelectual para dirigir-se à capela, não é uma interrupção do mesmo, mas continuação através da oração dos salmos. A *Opus Dei* é contínua, mas existem os horários próprios para a oração comunitária, que diferencia de mosteiro para mosteiro. Os Monges da Ressurreição, tem sua primeira oração, chamada as Vigílias, às 4:20 da manhã, seguida da *Lectio Divina*, feita pessoalmente em suas celas e as *Laudes* com a missa, às 6:15. Tércia, às 9:00, Sexta, às 12:00, Noa, às 14:30, chamada horas menores. As Vésperas, às 17:30 e terminam o dia com as Completas, às 19:00. Por falta de tempo não será possível, descrever com a riqueza de detalhes a forma como eles rezam os salmos, mas na tese há um capítulo todo dedicado sobre a liturgia do Mosteiro da Ressurreição.

No pátio do Mosteiro da Ressurreição, há uma placa com a frase: Todo hóspede será recebido como se fosse o próprio Cristo. Portanto, convido a todos²⁶⁵⁷ para que um dia possam experimentar a hospedagem Beneditina do Mosteiro da Ressurreição.

BIBLIOGRAFIA

Fone: 0xx 42- 3228-0043- WWW.abadiadaressurreicaoontagrossa

²⁶⁵⁶ Liturgia das Horas.

²⁶⁵⁷ Encontrei hóspedes de outras denominações religiões, inclusive um pastor, que freqüenta há muitos anos o Mosteiro da Ressurreição.

AMOROSO, Timóteo Dom. **400 anos do mosteiro de São Bento da Bahia.** Copyright: Mosteiro de São Bento da Bahia. 1982.

BONOWITZ, Bernardo. **Apto a ganhar as almas- direção espiritual no contexto monástico.** São Paulo: Edições Subiaco, 2004.

CHAVES, Niltonci Batista. **Visões de Ponta Grossa: Mosteiro da Ressurreição, 25 anos.** Curitiba: Pós Escrito, 2006.

PASCUAL, Augusto. **O compromisso Cristão do monge.** Tradução: Mosteiro da Virgem. Petrópolis: CIMBRA, 1994.

Hinário do Mosteiro da Ressurreição.

Regra de São Bento. Tradução: Monjas da Abadia de Santa Maria. São Paulo: Editora Grafa, 2004.

Revista Beneditina. Ano V- Nov-Dez, 2008.

TEOLOGIA MORAL E ESPIRITUALIDADE: SEXUALIDADE E HIV/AIDS ENTRE IDOSOS

José Trasferetti²⁶⁵⁸

Introdução

A sexualidade é um dos ramos de estudo da Teologia Moral que mais sofreu transformações nos últimos tempos. Vocês se lembram das narrativas de como se conheciam e namoravam os nossos avôs? Aquele jeito tímido, conversas, olhares, acordos, tudo muito calmo, romântico e galanteios. Quando converso com minha mãe, ou com algum casal idoso que está completando 50 ou 60 anos de vida matrimonial, escuto relatos de um tempo em que a sexualidade era tratada com descrição, vergonha e até tabu. As pessoas pouco falavam sobre isso. Até hoje em certos lugares ou mesmo famílias é assim.

Entretanto, o mundo mudou e com ele mudou também a vida sexual dos brasileiros e das brasileiras. A chamada era tecnológica ou pós-modernidade trouxe grandes mudanças no campo do comportamento humano. Impulsionados pelas indústrias de entretenimento, meios de comunicação, novas tecnologias no campo da saúde, alimentação, emancipação da mulher, teologia de gênero, diversidade sexual e outros elementos, assistimos ao surgimento de uma sexualidade que vive o paradoxo entre uma sociedade consumista, mas ao mesmo tempo, mais livre. O jornal a *Folha de S. Paulo*, por meio de seu caderno semanal chamada *Folhateen* (13/10/2008, pp 6-7), apresentou elementos culturais e comportamentais que trouxeram grandes mudanças no campo da sexualidade nestes últimos 15 anos:

- 1) A internet chegou com tudo e revolucionou o modo como os jovens se comunicam;
- 2) O uso de camisinha na primeira relação sexual aumentou, entre os jovens, de pouco mais de 10% no final dos anos 80 para quase 70% no meio dos anos 2000;
- 3) Os remédios facilitadores da ereção chegaram ao mercado (e infelizmente vêm sendo usados de forma desnecessária pelos jovens);
- 4) O início da vida sexual ficou mais precoce. Hoje, metade dos garotos e um terço das garotas já fazem sexo antes dos 15 anos;
- 5) O número de parcerias sexuais que o jovem vai ter em sua vida aumentou nesse período;
- 6) O ecstasy e outras drogas sintéticas ganharam espaço entre as drogas ilícitas mais consumidas pelos jovens;
- 7) A maconha ficou mais forte, passou a apresentar teores mais elevados de THC (seu principio ativo) e, como consequência, hoje se vêem muito mais problemas com essa droga;
- 8) Os jovens começaram a beber mais cedo e com maior frequência;
- 9) O padrão de consumo de álcool passou a ser muito semelhante entre homens e mulheres;
- 10) A lei seca veio para ficar e tentar reduzir os acidentes de carro provocados por quem bebe e resolve guiar (hoje os acidentes são a segunda maior causa de morte entre jovens no Brasil, só perdendo para a violência);
- 11) A pílula do dia seguinte também chegou e, com ela, muitas garotas passaram a esquecer a pílula e camisinha para recorrer, muitas vezes com exagero, a esse método de emergência;
- 12) A dosagem de hormônio das pílulas anticoncepcionais diminuiu e, com isso, os efeitos colaterais foram reduzidos;
- 13) Mais jovens fazem parte de famílias em que os pais se separaram (hoje, 20 a 25% dos casamentos acabam antes dos 15 anos no Brasil);
- 14) O preconceito contra garotos e garotas homo e bissexuais foi reduzido;

²⁶⁵⁸ Doutor em Teologia Moral e Filosofia. Prof. Titular da PUC-Campinas. Presidente da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (2004-2009), Diretor da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas (2004-2010). E-mail: trasferetti@uol.com.br

- 15) Mais garotas passaram a se contaminar com o vírus da Aids (no ano passado, pela primeira vez, houve registros de mais casos novos de garotas contaminadas com o HIV do que de garotos).

Estes itens apresentados pelo médico Jairo Bouer, colunista do *Folhateen* revela que a sexualidade sofreu fortes mudanças afetando a vida da juventude e da família brasileira em geral. Vivemos numa sociedade que continua mudando. Então, o quê fazer? Esta é a pergunta característica da Teologia Moral. Ou seja, como agir para encontrar a felicidade e realizar o Plano de Deus em nossa vida? Para Moral católica mais do que os detalhes técnicos do agir é necessário uma boa formação da consciência moral. A sexualidade não pode ser reduzida a genitalidade, consumo, impulsos, modismos. A moral católica defende uma espiritualidade da vida conscientizando as pessoas para uma educação afetivo-sexual integrada. É preciso ultrapassar o reducionismo de uma educação unicamente orientada para a prevenção de doenças e da gravidez indesejada. A promoção de cursos, debates, conferências visando à formação de uma consciência crítica é fundamental. Para nós, quanto maior à quantidade de informações que um jovem e sua família puderem obter melhor será a sua capacidade de discernimento neste campo importante da vida. A ética do cuidado se realiza mediante a autonomia do sujeito, a liberdade da ação e, a responsabilidade da consciência. Consciência bem formada, que facilite as escolhas livres e responsáveis, tem sido o caminho mais eficaz para uma ética que tenha no cuidado pessoal e coletivo seu mote principal.

Teologia, Espiritualidade e AIDS

Algumas das publicações no campo da AIDS da Teologia Moral procura descortinar o combate ao preconceito e à ignorância cultural. Claro que incomoda-nos, ainda, a ausência de estudos nesta área por parte dos pesquisadores da Sociedade Brasileira de Teologia Moral. Muitos dos nossos colegas têm produzido pouco nesse âmbito, restando o trabalho prático realizado por casas de voluntariado e movimentos de pastorais como o que ocorre com os Freis Capuchinhos no Rio Grande do Sul, por exemplo. Entretanto, a preocupação com a AIDS não deve objetivar somente no campo da juventude. Pessoas de todos os gêneros e idades estão no caminho do risco. Adultos têm sido vitimados com o vírus HIV, devido à ausência de informações e também por terem recebido uma formação religiosa que os priva de uma educação rigorosa na área da sexualidade. As novidades trazidas pelos novos fármacos fizeram com que muitos adultos ou idosos se enveredassem por caminhos poucos ortodoxos criando possibilidades reais para a contaminação do vírus.

Em documento oficial “A ONU e a resposta à Aids no Brasil” afirma-se que nas últimas décadas de luta contra o HIV confirmaram que é possível “combater a epidemia, desde que haja um compromisso governamental multi-setorial, aliado a associações estruturadas com os parceiros da cooperação internacional e com a sociedade civil organizada, que inclui o setor privado e pessoas vivendo com HIV”. Outro ponto fundamental citado no documento é que a ausência de tal compromisso, “o HIV pode ter um efeito devastador sobre as vidas humanas, limitando as oportunidades das pessoas, gerando pobreza e causando retrocessos na agenda do desenvolvimento Humano” (A ONU E A RESPOSTA À AIDS NO BRASIL, 2008).

Dados recentes apontam que a epidemia de Aids constitui um desafio sem precedentes para a saúde global. O HIV já causou cerca de 25 milhões de mortes e provocou profundas mudanças demográficas, econômicas e sociais na maioria dos países mais afetados. “A cada dia, estima-se que cerca de 6.800 pessoas são infectadas pelo HIV e 5.700 morrem em decorrência da Aids em todo o mundo, a maioria devido a acesso inadequado aos serviços de tratamento e atenção. Estima-se que 33 milhões de pessoas vivam com HIV em todo o mundo” (A ONU E A RESPOSTA À AIDS NO BRASIL, 2008).

O Brasil, por exemplo, apresenta uma taxa de prevalência estabilizada em 0,6% desde o ano 2000. Aproximadamente 630 mil pessoas vivem com HIV e, segundo parâmetros internacionalmente adotados, o país apresenta uma epidemia concentrada. Em média, cerca de 30 mil novos casos de Aids são identificados a cada ano, com números crescentes entre mulheres e pessoas com mais de 50 anos. Observa-se uma redução de novos casos de Aids por transmissão vertical entre crianças em quase 50% nos últimos dois anos: 581 casos em 2004;

507 em 2005 e 320 em 2006. Esta tendência de queda vem sendo observada desde a introdução da terapia anti-retroviral (A ONU E A RESPOSTA À AIDS NO BRASIL, 2008).

A taxa de incidência vem decrescendo na população masculina, todavia, nota-se uma tendência de feminização na medida em que o mesmo evento não se faz presente quando se trata de população feminina. Apesar da tendência à estabilidade, a epidemia de HIV afeta de maneira diferenciada as diversas regiões do país, avançando para o interior, entre as mulheres, os heterossexuais e a população de menor renda e nível educacional. Por exemplo, entre 2000 e 2005 a taxa de incidência de HIV nos Estados do Norte passou de 6,9 para 13,9 pessoas por 100.000 habitantes, enquanto na região Sudeste esse número caiu de 26,2 para 25,7. Além disso, algumas populações continuam em maior vulnerabilidade à infecção pelo HIV, como é o caso de gays, lésbicas, travestis, transsexuais e transgêneros, prostitutas e a população carcerária (A ONU E A RESPOSTA À AIDS NO BRASIL, 2008).

Porém, a epidemia não pára por aí. Vem crescendo em larga escala a contaminação entre idosos. Em 16 de dezembro de 1996 a Assembléia Geral das Nações Unidas adotou a Resolução n. 46/91, contendo os Princípios das Nações Unidas em Favor da Pessoa Idosa. A ONU apresenta cinco princípios: independência, participação, assistência, auto-realização e dignidade. A Última Assembléia Mundial sobre o envelhecimento humano da ONU ocorreu em Madri (Espanha) em 2002 e abordou o tema “Uma sociedade para todas as idades”. Nesse mesmo congresso foram aprovadas as seguintes prioridades: 1) os idosos e o processo de desenvolvimento; 2) a promoção da saúde e do bem-estar para todo o ciclo de vida; 3) a criação de contextos viáveis.

Segundo analistas, o Brasil atravessa acelerado processo de envelhecimento populacional. A Pesquisa Nacional de Amostra a Domicílio (PNAD), realizada em 2006, havia 19,1 milhões de pessoas acima de 60 anos no país, o equivalente a 11,1% da população brasileira. Segundo projeções do Centro Latino-Americano e do Caribe de Demografia (CELADE), em 2005, a proporção de pessoas idosas será de 15,2% do total da população, aproximadamente o dobro da proporção de 2000 (80%) e nosso país será o sexto em população idosa do mundo. Em 2050, os idosos deverão representar 24,5% da população.

Enfim, informações do Ministério da Saúde, cerca de 600 mil pessoas entre 15 e 49 anos de idade vivem com HIV/AIDS no Brasil. Esta estimativa perdura desde fins da década de 90 mostrando que existe por parte do governo brasileiro grande esforço educacional e preventivo. Pesquisas apontam, ainda, que a epidemia da AIDS tem crescido entre mulheres heterossexuais, sobretudo, entre a população idosa. Essas mulheres têm sido infectadas pelo próprio marido.

Em artigo publicado no jornal *Folha de S. Paulo* (22 de fevereiro, p. A3), os ministros Nilcéia Freire e José Gomes Temporão afirmaram que a desigualdade entre homens e mulheres faz mal a saúde. Dados do boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde revelam que “a incidência da Aids entre mulheres acima dos 50 anos ter mais que triplicado em dez anos, passando de 3,7 casos por 100 mil habitantes em 1996 para 11,6 casos em 2006”. Segundo os ministros, outros estudos realizados pelo Ministério da Saúde mostram que 72% das mulheres nessa faixa etária não usam camisinha com seus parceiros casuais. Neste sentido, a feminização da epidemia é um fenômeno mundial que obedece as regras da desigualdade entre homens e mulheres.

Em Campinas, por exemplo, (*Correio Popular*, 23/03/08, p. A16) quando se considera o número de pessoas infectadas pelo HIV por relação heterossexual sem proteção, a incidência em mulheres é maior que entre os homens. Segundo a Coordenadora do Programa Municipal de DST/AIDS de Campinas, Cristina Ilário, a epidemia esta em declínio na cidade, mas vem aumentando gradativamente entre as mulheres. A afirmação da senhora Cristina Ilário é confirmada pelas recentes pesquisas. “O ultimo levantamento do Programa Municipal DST/AIDS revela uma preocupação com as mulheres entre 20 e 49 anos. Enquanto o quadro de AIDS em Campinas pode ser considerado declinante, a população feminina jovem e adulta apresenta índices crescentes. A taxa de aumento é tão representativa que em breve a população com AIDS heterossexual feminina deverá ultrapassar a masculina, algo era impensável nos anos 90” (*Correio Popular*, 26/03/2008, p. A8). O Superintendente do Hospital e Maternidade Celso Pierro, Dr. Antonio Celso, nos forneceu os seguintes dados relativos ao Hospital:

Investigação de AIDS – ADULTO (SINANW) frequência por ano da Notificação e Faixa Etária Sinan

Ano de Notificação	15 - 19	20 – 34	35 – 49	50 - 64	65 – 79	Total
2003	0	25	32	4	0	61
2004	4	47	40	8	0	99
2005	3	40	35	11	3	102
2006	4	33	36	11	0	84
Total	11	155	143	34	3	346

Acrescenta ainda o Superintende do Hospital que em 2007 ocorreram 36 casos e em 2008 até o dia 19 de abril, 19 casos.

Investigação de AIDS-ADUTLO - SINANW – frequência por no da Notificação e Sexo

Ano da Notificação	Ignorado	Masculino	Feminino	Total
2003	0	34	27	61
2004	0	53	46	99
2005	0	55	47	102
2006	3	50	31	84
Total	3	192	151	346

**Investigação de AIDS – ADULTO – SINANW
Frequência por ano da Notificação e Situação atual**

Ano da Notificação	Vivo	Morto	Total
2003	50	11	61
2004	86	13	99
2005	84	18	102
2006	76	8	84
Total	296	50	346

Em geral, essas pessoas não tiveram uma formação adequada, tendo sido profundamente marcadas pela cultura machista que gera preconceito e ignorância em relação á sexualidade e, ao tema em questão. Estes dados revelam que a população adulta está bastante vulnerável. Um trabalho de prevenção e esclarecimento torna-se mister tendo em vista as dificuldades culturais desta faixa da população. Enquanto teólogo moralista e pesquisadores que somos, propomos uma discussão profunda e, ainda, ações práticas em torno de uma política cultural e teológica de prevenção. O fator religioso na formação axiológica dos que contraem o Vírus HIV, devido a uma educação tradicional, tem sido uma constante em todos os trabalhos que tenho conhecimento. Nos livros “CNBB, AIDS e Governo”, Átomo, 2005 e “Família e Aids”, Átomo, 2002, além de artigos publicados em revistas científicas, destacamos estes e outros elementos paradigmáticos. É nosso intuito contribuir com esta discussão construindo uma Teologia Moral que seja proficua para o bem do povo brasileiro, sobretudo, no tocante aos que mais sofrem vítimas do preconceito e da ignorância.

Uma “Ética do Cuidado” realizada por nossos agentes de pastorais, professores, políticos e tantos outros educadores morais precisa ter como objetivos os seguintes pressupostos: 1) Informar, conscientizar o público alvo específico, como dos adultos e idosos, a pensar e repensar a realidade a partir do vírus HIV como não sendo uma epidemia da modernidade, mas uma questão de prevenção e cuidado; 2) Inserir a comunicação interpessoal sob a luz da Teologia Moral, utilizando-se da sua práxis elementos para compreensão da nossa

realidade; 3) Fazer a ponte entre a Universidade, Faculdades de Teologia e Filosofia com a comunidade e os hospitais e casas de apoio como receptores das ações de extensão; 4) Diagnosticar, a partir da vivência prática, a realidade dos adultos, de modo especial dos idosos, o contexto acerca da Aids e do vírus HIV, proporcionando assim uma reflexão conjunta.

Para se produzir um trabalho consistente na atenção aos idosos portadores do vírus HIV no contexto de uma “Ética do Cuidado“ é necessário apontar técnicas de ação social e teológica tendo em vista a prevenção. Deste modo, propomos: 1) Metodologia da escuta cristã (acolhimento, compreensão, diálogo, abertura pessoal); 2) Atendimento as pessoas infectadas com o vírus bem como aos seus familiares, inclusive visitas as residências; 3) Fornecimento de informações para esclarecimentos com o intuito de combater o preconceito e a ignorância em relação ao tema; 4) Discussões e debates em forma individual e coletiva com dados (filmes, livros, etc.) oriundas do Ministério da Saúde, Pastoral da AIDS, coordenada pela Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil e, outros organismos, tendo em vista um trabalho de prevenção; 5) Elaboração de folders relatando experiências vividas no próprio Hospital; 6) Reuniões (quando possível) com o objetivo de colher experiências significativas para nossa ação, tanto do ponto de vista pratico quanto teológico. Normalmente os discursos sobre Deus pronunciados pelas bocas dos pobres e sofridos trazem elementos de ética teológica proficuos; 7) Uma metodologia tendo em vista uma ação participante e vivencial como norteadora de uma epistemologia teológica inspirada no testemunho e na vida vivida como requer a teologia moral em seu estatuto teórico; 8) Observação participante no contexto de uma ação refletida e dialogada, construindo deste modo uma metodologia participativa, global e militante. Neste caso, as etapas seriam: a) ações de prevenção (conversas individuais e grupais, elaboração de folder, palestras, filmes); b) acolhimento e atendimento pastoral; c) elaboração de textos impressos tendo em vista a publicação em jornais e revistas científicas.

Os resultados quantitativos e qualitativos esperados por meio da realização destas ações seriam os seguintes:

Quantitativos:

- a) Que mais pessoas, principalmente os idosos, que no Brasil não possuem muito apoio e reconhecimento da sociedade, possam ter informação consistente em relação à prevenção, à saúde e aos riscos do vírus HIV, Aids;
- b) Que as informações sejam multiplicadoras nas ações individuais ou coletivas, a partir do momento que houver atendimento ao grupo específico;
- c) Que através dessa experiência possa gerar novos estudos, pesquisas tendo a realidade prática da extensão, objeto a ser apresentado á comunidade científica;
- d) Através desta ação prática que haja um processo de conscientização por parte dos familiares e acompanhantes dos idosos.

Qualitativos:

- a) Através do atendimento orientado pela epistemologia da Teologia Moral, as experiências concretas de vida, os sentimentos e as reflexões sejam levadas em consideração dentro do nosso contexto, promovendo uma ação humanitária, cristã e cidadã;
- b) Buscar diminuir o preconceito, isolamento, dos adultos e idosos que sofrem com o vírus HIV e/ou a Aids;
- c) Acompanhamento pastoral, teológico, utilizando da comunicação e dos recursos técnicos do Ministério da Saúde, Pastoral da AIDS dirigida pela CNBB para gerar uma reflexão interna no paciente;
- d) Valorizar o grupo social que muitas vezes é esquecido pela sociedade economicamente ativa, produtiva. Buscar melhorar a auto-estima do indivíduo;
- e) Construir uma Teologia Espiritual rica em experiências vividas norteadas pelo Testemunho e amor sincero;
- f) Dinamizar os cursos de Teologia e de Filosofia, através do Programa de Extensão, compreendendo a práxis como elemento fundamental junto ao campo teórico, destacando a originalidade e a atualidade dos problemas sociais, respondendo assim, sua afirmação de acolhimento e reflexão no contexto de uma sociedade múltipla, complexa, fragmentada e líquida como afirmam os filósofos e teólogos da Pós-modernidade.

A espiritualidade, enquanto seguimento de Jesus Cristo não pode estar isenta deste processo. Os novos valores oriundos da fé cristã devem se traduzir em novos comportamentos. A axiologia vivida pelos idosos, ainda contempla uma forma bastante retrógrada de comportamento moral. Uma moral dos manuais, inspirado num casuísmo legalista, marcou profundamente a vida moral de muitos idosos. O mundo mudou, mas os valores morais produzidos pelo magistério oficial ainda continuam os mesmos. Uma nova axiologia deverá ser construída, baseada num paradigma que coloca o sujeito no centro de sua ação. As novas tecnologias no campo da sexualidade não podem trazer dificuldades, pelo contrário, devem facilitar a vida das pessoas. Entretanto, é necessário combater a ignorância moral e o preconceito social. Muitos idosos têm dificuldade em conviver com os novos valores oriundos da sociedade de massa. Constroem seus mundos isolados, fechando-se num círculo que os mantém ensimesmados. Uma boa conversa, diálogo entre amigos, a vivência comunitária e tantas outras formas de relacionamento podem ser muito útil neste importante momento da vida.

Considerações finais

Desenvolver ações para preparar os que se dedicam ao cuidado implica numa tarefa árdua. Constantemente encontramos pessoas que estão cansadas, pois o trabalho do cuidado exige muita dedicação. Uma “Ética do Cuidado” que se preze necessita trabalhar cada vez mais com os protagonistas das ações do cuidado. Em geriatria, por exemplo, é preciso levar em conta o contexto social e cultural do envelhecimento e da fragilidade, os sintomas de estresse como dor dispnéia, fadiga, ansiedade e depressão. Desenvolver estruturas do cuidado para os cronicamente doentes, sobretudo, no campo da Aids implica numa atenção especial, uma vez que também estão envolvidas questões culturais e religiosas. O tabu, medo, vergonha, podem marcar as relações sociais dessas pessoas de tal maneira que por elas sejam caracterizados seu comportamento axiológico. Na publicação escrita juntamente com a colega Lívia Ribeiro Lima apresentamos um texto em torno das teorias em prol de uma cultura para combater as ações que facilitam a contaminação pelo vírus. Trata-se de uma prática cotidiana em que o cuidado se apresenta como a alternativa mais segura, uma vez que o vírus é transmitido por meio de comportamentos equivocados. Antes existiam “grupos de risco”, hoje, todos, somos vulneráveis. Uma teologia moral construída a partir de uma ética do cuidado não pode prescindir de realizar uma crítica contundente aos comportamentos que facilitem a transmissão do vírus. As práticas pastorais e sociais que existem em nosso país tem se constituído num imenso campo de possibilidades de combate a esta pandemia (TRASFERETTI; LIMA, 2009).

Apesar dos esforços produzidos pela sociedade civil no combate a AIDS ainda existe muita ignorância e preconceito. A história da AIDS revela passos importantes e a presença da Igreja Católica e outros setores têm sido significativos. Os dados falam por si. A história da HIV/AIDS no Brasil e no mundo está diretamente associada aos avanços e recuos da teologia moral, uma vez que se trata de um posicionamento crítico da Igreja Católica. A produção dos teólogos moralistas responde a necessidade de uma reflexão e de um engajamento que visa o esclarecimento e a prevenção. Para Marciano Vidal é preciso levar em conta os novos contextos da secularidade e da globalização (VIDAL, 2007). Temos procurado fazer a nossa parte, entretanto, os desafios ainda são imensos.

Referências

- A ONU E A RESPOSTA À AIDS NO BRASIL. Livro Unids. Brasil, 2008.
Disponível em: www.onu-brasil.org.br
- AGICH, G. **Dependência e autonomia na velhice**. Ed. Loyola e São Camilo, 2008.
- ANTONIAZZI, A.; LIBANIO, J.B.; FERNANDES, J.S., (Orgs). **Novas fronteiras da moral no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1992.
- AZPITARTE, E.L. **Fundamentação da ética cristã**. São Paulo: Paulus, 1995.
- **Ética da sexualidade e do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BLÁZQUEZ, N. **Ética e meios de comunicação**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CARNEIRO, H.F. **AIDS: a nova desrazão da humanidade**. São Paulo: Escuta, 2000.
- CARVALHO, N. **Publicidade: a linguagem da sedução**. São Paulo: Ática, 2002.

- CARVALHO FORTES, P.A., ZOBOLI, E. L.C.P., (Orgs). *Bioética e Saúde Pública*. Sao Paulo: Loyola & Sao Camilo. 2007
- CORREIO POPULAR. 23/03/08, p. A16.
- DRESTEFANI, G., **Envelhecer com Dignidade**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- FREITAS, E. V.(org). *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. 2.ed. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 2006.
- FOLHA DE S. PAULO. 22 de fevereiro, p. A3.
- FOLHA DE S. PAULO. **Folhateen**. 13/10/2008, pp 6-7.
- GALVÃO, J. **AIDS no Brasil**. São Paulo: Abia – editora 34, 2000.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENDRIN, B. **Igreja e sociedade: comunicação impossível**. SP: Paulinas, 1998.
- GIDDENS, A. **A Transformação da Intimidade**. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1993.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HÄRING, B. **Minhas esperanças para a igreja**. São Paulo: Santuário, 2002.
- **Teologia Moral para o Terceiro Milênio**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JEFREY, P., **Remar contra a corrente: aspectos éticos do envelhecimento e de seu cuidado**. Trad. Barbara Theoto Lambert. Sao Paulo: Loyola, 2005
- JOSAPHAT, C.F., **Moral, Amor e Humor**. São Paulo: Nova Era, 1997.
- LIMA FILHO, J.B., SARMENTO, S.M.G., *Envelhecer bem é possível*. Sao Paulo: Loyola, 2004.
- LUNA, S.V. **Planejamento de pesquisa: uma introdução**. São Paulo: Educ, 2002.
- MARCONI, M.A.; LAKATOS, E.M. **Técnicas de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.
- MIRANDA, E.E. **Corpo: território do sagrado**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOSER, A. **Teologia moral: desafios atuais**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- **O pecado: do descrédito ao aprofundamento**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- **O enigma da esfinge: a sexualidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- NETO, A.F. **Mídia impressa**. São Paulo: Hacker editores, 1999.
- PARKER, R. (Org). **Políticas, instituições e AIDS**. Rio de Janeiro: Abia - JorgeZahar Editor, 1997.
- **Na contramão da AIDS: sexualidade, intervenção, política**. São Paulo: Abia – editora 34, 2000.
- **A construção da solidariedade: AIDS, sexualidade e política no Brasil**. São Paulo: Abia – relume do mará, 1994.
- PESSINI, L., GARRAFA, V., **Bioética, Poder e Injustiça**. Sao Paulo: Loyola&Sao Camilo. 2007.
- PESSINI, L., BARCHIFONTAINE, C., (Orgs.). *Bioética e Longevidade Humana*. Sao Paulo & Centro Universitario Sao Camilo, 2006.
- *Bioética – Alguns Desafios*. Sao Paulo: Loyola & Sao Camilo, 2001.
- POKLADDEK, D.D (org.). **A Fenomenologia do Cuidar**. São Paulo: Vetor Editora, 2004
- **Cuidar do Humano**. Alpharrabio Edições: São Paulo, 2002.
- RUEDA, J.L. **La afectividad en el proyecto personal de vida: una propuesta de educación sexual**. Bogotá: Retina, 1996.
- SCHREITER, R. **A nova catolicidade: a teologia entre o global e o local**. São Paulo: loyola, 1998.
- TEIXEIRA, Paulo Roberto. **Revista Resposta +: a experiência do Programa Brasileiro de Aids**. Brasília, 2002.
- TRASFERETTI, J.A.; LIMA, L. R., **Teologia, Sexualidade e AIDS**. Aparecida: Santuário, 2009
- TRASFERETTI, J.A. Encountering a Brazilian man abandoned in his illness. In: S.J. James F. Keenan. (Org). **Catholic Ethicists on HIV/AIDS prevention**. Nova York, 2000, v. 1, pp. 57-62.
- **Filosofia, ética e mídia**. Campinas: Alínea, 2001.
- **Família e AIDS**. Campinas: Átomo, 2002
- **CNBB, AIDS e Governo**. Campinas: Átomo, 2005.
- **Pastoral com homossexuais**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- VATICANO. **Catecismo da Igreja Católica**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VIDAL, M.** Para conhecer a ética cristã. **São Paulo: Paulinas, 1993.**
- **DEZ palavras-chave em Moral do Futuro**. São Paulo: Paulinas, 2003
- **Nova Moral Fundamental – O lar teológico da ética**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- **Moral Cristã: em tempos de Relativismos e Fundamentalismos**. Aparecida: Santuário, 2007.

AGÊNCIA EFE. **ONU lança plano para prevenir aids no Cone Sul.** 12/03/2003. Disponível no site: www.portal.terra.com.br/noticias/ciencia/interna/0,6752,Q193358-EI298,00.html

AGÊNCIA REUTERS. **Brasil exporta programa pioneiro Antiaids para o Cone Sul.** 29/11/2002. Disponível no site: www.terra.com.br/saude/noticias/aids/2002/11/29/002.htm

BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO. **BID apóia diálogo e conscientização para prevenir transmissão de HIV/AIDS na América Latina e no Caribe.** Março, de 2002. Disponível no site: www.bid.org

FÓRUM DAS ONG's AIDS DO ESTADO DE SÃO PAULO. Disponível no site: www.forumdasongsaids.org.br. 2002.

GT 15 – INTERCULTURALIDADE E RELIGIÃO

Coord.: SELENIR KRONBAUER e JOE MARÇAL GONÇALVES DOS SANTOS

INCULTURAÇÃO & LITURGIA: PROPOSTA DIALÓGICA ENTRE AFRODESCENDENTES E PROTESTANTES

Cláudia Sales de Alcântara²⁶⁵⁹

Introdução

Ainda que a idéia de uma democracia racial seja um sonho não concretizado, atualmente, dentro de uma construção democrática das relações políticas e sociais, a nação brasileira está implementando políticas de ações afirmativas que possuem o objetivo de reparar ou minimizar os danos historicamente causados aos afro-descendentes brasileiros, compensando-os no presente, pelos obstáculos que enfrentaram (e enfrentam), por motivo da discriminação e marginalização a que foram submetidos no passado.

A expressão “ação afirmativa” foi utilizada pela primeira vez em 1961, numa Ordem Executiva do Presidente norte-americano John Kennedy, ao se referir a necessidade de promover a igualdade entre negros e brancos nos Estados Unidos. Embora este seja um termo norte-americano, está subjacente em muitas práticas implementadas em sociedades tão diferentes quanto a Índia, Malásia, Nigéria, China, as antigas Iugoslávia e União Soviética, a Nova África do Sul, a Colômbia, a Alemanha e outros países europeus.

Ações Afirmativas são, portanto, uma série de medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, que têm como objetivo eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidade e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais.

Em virtude da triste realidade vivida pela comunidade negra no Brasil fica evidenciado que democracia e crescimento econômico são importantes, mas, respeito cultural é fundamental; respeito este entendido no contexto mais amplo possível da construção humana, inclusive no tocante às especificidades religiosas.

As igrejas de tradição protestante evangélica, tanto históricas, como pentecostais, contribuíram para que a situação de discriminação e marginalização dos negros no Brasil fosse por tanto tempo perpetuada. Esta é uma dívida que temos que tentar contornar. Daí a ideia de uma liturgia de afirmação às raízes étnicas e culturais afrodescendentes, com o intuito de fazer valer o respeito cultural tão fundamental para a construção de uma sociedade igualitária, livre e democrática.

A Inculturação

Inculturação é algo que sempre existiu na tradição bíblico-cristã, que nos nossos dias tem se tornado um dos temas centrais no contexto da renovação teológica, isso porque o cristianismo distanciou-se das realidades concretas da vida, tornando-se uma religião, ao mesmo tempo, anacrônica em relação à modernidade, e não respeitadora das múltiplas culturas existentes.

De maneira elementar, refere-se a um método de acrescentar à sua cultura, aspectos culturais de um determinado povo, resgatando e acatando os elementos próprios da cultura, a fim de favorecer o surgimento, de seu próprio interior, de “expressões originais” da experiência cristã.

A partir da XXXII Congregação Geral da Companhia de Jesus, ocorrida nos anos de 1974-1975, o termo inculturação começou a fazer parte do repertório usual da teologia e da

²⁶⁵⁹ Mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Atualmente é doutoranda em Educação pela mesma universidade e bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

pastoral. Uma referência importante foi a carta do então Superior Geral dos jesuítas, Pedro Arrupe, sobre a inculturação (1985, pp.169,170):

A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração, a um tempo norma e força de unificação, que transforma e recria esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma “nova criação”.

Percebemos, hoje, que cada sistema cultural possui sua própria lógica, própria dinâmica que devem ser levadas em consideração, como explica Mário de França Miranda (2000, p. 286): Toda cultura é uma totalidade sensata, mas não uma grandeza fechada e intocável. A mudança de contexto com seus desafios ou o contato com outras culturas podem levá-la a transformações, acarretando aprofundamento ou enriquecimento de suas características próprias.

Sendo assim, a inculturação é algo necessário se quisermos que a nossa evangelização continue a ser um acontecimento de Boas Novas, e não um escândalo, ou ainda um veículo cultural estranho. McLaren (2007, pp. 282, 283) comenta:

(...) Falar sobre coisas diferentes não é contradizer um ao outro; é ter muito a oferecer um ao outro, pelo menos eventualmente.

Se como cristão devo amar meu próximo como a mim mesmo e tratar meu semelhante como gostaria de ser tratado, então, sem dúvida, uma de minhas tarefas em relação ao meu próximo de outra religião é valorizar tudo que é bom naquilo que ele me oferece como fruto de nossa proximidade – incluindo a oportunidade de aprender tudo o que eu puder sobre a sua religião. Outra tarefa é oferecer tudo o que eu tenho e que poderia ser de valor para ele – incluindo a oportunidade de aprender com a minha religião se ele puder. Isso não significa comprometer a minha fé ou a dele; trata-se de uma prática que ela mesma exige.

No mesmo sentido, compreendemos que há a necessidade de diálogo inter-religioso; e mais, uma atitude atenciosa de escuta precisa ser cultivada, para que haja uma aprendizagem significativa, buscando vivenciar “tudo o que for verdadeiro, tudo o que for nobre, tudo o que for correto, tudo o que for puro, tudo o que for amável, tudo o que for de boa fama, se houver algo de excelente ou digno de louvor”²⁶⁶⁰, mesmo em outras religiões, deverá fazer parte de nossa realidade. Para esta compreensão, Manzatto (1994, p. 299) explica:

Isso significa também que o cristianismo ainda não desenvolveu todas as suas potencialidades históricas; nesse diálogo com a realidade, com as culturas e com as outras religiões, ele pode descobrir potencialidades suas que, até então, não haviam sido colocadas em evidência.

Complementando esta ideia, do respeito às religiões, Vivekananda (citado por Bello, 1998, p.176) ressalta:

Não acredito que elas sejam contraditórias, pelo contrário, são complementares. Cada religião, assim como se apresenta, assume uma grande parte da grande verdade universal, e investe todas as suas energias para indicar e realizar num tipo específico, uma determinada parte da grande verdade. Portanto, trata-se de um acréscimo, não de uma exclusão, Esta é a idéia.

Existem três áreas principais, desde o Concílio Vaticano II, no decreto sobre ecumenismo, onde devemos fazer esforços significativos para que a inculturação seja uma realidade: a liturgia, a espiritualidade e a reflexão teológica. Contudo, o medo do sincretismo religioso tem dificultado progressos mais significativos nessas áreas, principalmente quando nos referimos a inculturação da cultura afrodescendente.

Então, compreendemos que mesmo havendo riscos nesse processo dialógico com outras culturas, ao que se refere a questão do sincretismo, principalmente se este torna-se possibilidade

²⁶⁶⁰ Filipenses 4: 8 (Nova Versão Internacional).

de perda da identidade cristã, não devemos hesitar e recolhermo-nos na presunção de vivermos uma “pureza cultural”, inexistente, em virtude do próprio caráter dinâmico e vivo da cultura, sempre em mutação e evolução; ainda mais se considerarmos a natureza comunitária do ser humano e, por consequência, das culturas, pois interpenetram-se e relacionam-se constantemente. Sobre esse aspecto, Manzatto (1994, p. 275) nos convida à atitude de “desprivatizar a fé”, para fazer valer o autêntico testemunho cristão:

A comunidade que crê é, ela também, convidada a ultrapassar os limites de um possível “individualismo coletivo”, no qual a comunidade fecha-se sobre si mesma, sobre sua vida e seus problemas, a fim de alcançar dimensões sociais no seu testemunho de fé e amor.

Gandhi (citado por Bello, 1998, p.176) também esclarece este aspecto quando nos chama a atenção para entendermos melhor a relação entre as religiões, fazendo-nos um convite à tolerância:

Como uma árvore tem somente um tronco, mas muitos ramos e folhas, assim há uma só Religião verdadeira e perfeita, mas ela se transforma em muitas quando passa através do homem (...). O verdadeiro conhecimento da religião destrói qualquer barreira entre religião e religião.

É ilusório, então, pensarmos que existe uma identidade cristã “intocavelmente pura”, tentando nos resguardar por meio de atitudes reacionárias, posturas intolerantes, interpretações bíblicas anacrônicas e fundamentalistas, ou mesmo por uma santidade bairrista; pois, como evidencia Manzatto (1994, p. 285) sobre a identidade cristã:

Ela constitui-se e caracteriza-se sempre a partir da história e, dessa forma, sempre sincretizada. Não existe uma identidade cristã que venha pronta das mãos de Deus. Por isso, torna-se difícil falar dessa identidade cristã prescindindo de suas concretizações e objetivações históricas estabelecidas nos parâmetros da cultura ocidental.

Ao invés de termos medo, devemos seguir o modelo da encarnação de Cristo, que não hesitou fazer-se homem entre os homens, como expressa Filipenses 2: 5-8, mesmo tendo que enfrentar o “fracasso” da cruz. A encarnação é para nós a garantia da companhia divina e de sua presença até mesmo em meio aos iminentes fracassos da vida.

Portanto, inculturação não é adaptação, ou seja, está muito além de uma tradução da Bíblia de uma língua para outra. É uma reinterpretação dos conteúdos bíblicos, é um desafio que nos convida a estarmos abertos a novos e inusitados dinamismos hermenêuticos. Não é o engessamento da mensagem bíblica, através de tempos e épocas, culturas e costumes sem que haja permissão ao diálogo, da essência do conteúdo bíblico com a cultura a que se propõe o contato, sob pena de negar esta essência. Até pela razão inquestionável do aspecto encarnacional do evangelho, considerando que somos todos recipientes da mesma misericórdia, compartilhando do mesmo mistério. Logo, no campo da reflexão sobre inculturação, a grande proposta está na prática do diálogo entre as diversas religiões. Como adverte McLaren (2007, p. 276), a fim de evitarmos uma postura errada para com outra religião: “Nossa identidade cristã não deve nos deixar com medo, superiores, isolados, na defensiva, agressivos ou hostis às pessoas de outras religiões. Bem ao contrário”. Significa cultivarmos um diálogo que se traduz em reciprocidade, igualdade de condições e de dignidade de parceiros. Como ele bem expressa:

Como um cristão generosamente ortodoxo, considero-me, não *acima* de budistas, muçulmanos e outros [e porque não as expressões religiosas afro-brasileiras?!]²⁶⁶¹, mas *abaixo* deles, como um servo. Melhor ainda, considero-me *com* eles, como um próximo e um irmão. E estou aqui para amá-los, procurar compreendê-los e compartilhar com eles tudo de valor que encontrei ou recebi e que eles gostariam de receber também. Estou aqui para receber o dom deles para mim com igual alegria – desfrutar da vida no mundo de Deus com eles, rir, comer e trabalhar com eles, brincarmos uns com as crianças dos outros, segurar nos braços os bebês um do outro, dançar na

²⁶⁶¹ Acréscimo da autora.

festa de casamento um do outro e provar da hospitalidade um do outro. (...) No processo de nossa conversa contínua, espero que ambos, eles e eu, nos tornemos pessoas melhores, transformadas pelo Espírito de Deus, mais agradáveis a Deus, mais bênção para o mundo, para que o reino de Deus (que eu busco, mas não posso manipular) se estabeleça na terra assim como está estabelecido no céu (MCLAREN, 2007, pp. 290, 291).

O corpo

Nossa teologia evangélica, influenciada pela filosofia grega, é uma teologia de negação do corpo. Atribuímos ao corpo tudo o que é mal – o pecado, as paixões ao que é material, o mundo, entre outros – enquanto atribuímos ao espírito aquilo que é bom – a santidade, o amor às coisas de Deus, o Reino celestial, entre outros – é como se o corpo fosse a prisão do espírito e ansiássemos o quanto antes a redenção de Deus.

Esquecemos, contudo, que Deus nos criou conforme sua imagem e semelhança: corpo e espírito vivente; e mais, esquecemos que esse próprio Deus se fez carne, ou ainda, corpo, e habitou entre nós e vimos a sua glória, como a glória que ele tem junto ao Pai²⁶⁶²; esquecemos que esse Deus Corpo ressuscitou não só no espírito, mas também na Sua carne (corpo) e que esse Deus nos dará ainda um outro corpo, corpo este mais excelente do que o que Ele próprio nos deu, como os pais da igreja declararam no Credo Apostólico, “creio na ressurreição do corpo e na vida eterna”. Sobre isso, Jürgen Moltmann (2008, pp.66,67), o teólogo da esperança, nos diz:

“Todas as obras de Deus terminam na corporeidade” dizia Friedrich Oetinger, e eu acrescento: nesta terra. Deus formou as pessoas a partir da terra; nós somos criaturas da terra. A palavra de Deus se tornou “carne”; Cristo morou corporalmente entre nós; o Espírito de Deus é derramado sobre “toda carne”. (...) Com corpo vivo e vivido não designamos o corpo sem alma como um objeto, órgãos cientificamente objetivados e seu tratamento medicinal, mas o corpo experimentado e vivido, com o qual eu sou subjetivamente idêntico: eu sou corpo – este corpo sou eu, isso é minha constituição corporal e minha história de vida. Vida neste sentido significa a vida vivida, não a não-vivida; a vida afirmada, não a vida negada; significa a vida amada e aceita. Vida verdadeira é a corporeidade que eu sou: vida não vivida é a corporeidade alienada que eu tenho. (...) Segundo a história da criação, nós temos que aceitar plenamente a imagem e semelhança divinas em termos masculinos e femininos, em toda a sua corporeidade, e nos alegrar com o Deus vivo como corpo e alma (Sl 84:3).

Nesse sentido, temos muito a aprender com a cultura negra. Ao invés de pensarmos uma teologia e, por consequência uma liturgia, apenas para o espírito, relegando o corpo (até mesmo a questão da sexualidade), ou mesmo deixando de cuidá-lo como templo de manifestação da graça divina, precisamos, urgentemente, elaborarmos e vivenciarmos uma espiritualidade corporificada que enalteça a Deus.

Para a religiosidade negra, o corpo em si já é sagrado; é comum observarmos o uso do corpo nas festas religiosas; as danças são um meio para celebrar aos orixás. O uso do corpo sem culpa, sem vergonha, percebendo que o corpo é também instrumento para adorar ao Criador.

A valorização da corporeidade humana é assumida de forma marcante por Jesus, desde a sua encarnação; as curas corporais que realizava e, até mesmo após a morte, em sua ressurreição, através da qual o corpo humano é glorificado, mas continua sendo corpo humano. A partir disso, devemos, junto à valorização do corpo, promover a redenção de toda “a tessitura dos viventes e do espaço vital da terra” (MOLTMANN, 2008, p.66); ou seja, precisamos desenvolver “uma nova espiritualidade do corpo e dos sentidos”, genuínas atitudes de valorização do corpo, da terra e da natureza, pois todos entrelaçam-se e dependem um do outro. Não é possível ter felicidade se evitarmos questões tão essenciais.

A linguagem

²⁶⁶² João 1: 14 (Bíblia de Jerusalém).

Desde a chegada dos primeiros protestantes até os dias de hoje, a linguagem tem sido um problema para alcançar o negro no Brasil. Primeiro foi a questão da língua propriamente dita, que fez com que a pregação ficasse limitada ao estrangeiro, como diz Oliveira (2004, p. 56):

Quando chegou ao Brasil, não sabia falar português, e isso lhe criou muitas dificuldades em seu objetivo de atingir os brasileiros com a mensagem, já no início de seu trabalho missionário. Assim, limitou-se a pregar aos ingleses, mas sem deixar de enfrentar alguns transtornos para a realização dos cultos.

Mesmo antes, o catolicismo romano, com suas idiossincrasias européias, não comunicava sua espiritualidade numa linguagem que fosse compreendida pelos negros. Conforme a revista *Aventuras na História* (2009, p. 32), ao abordar a questão da escravidão, em específico os hábitos religiosos cotidianos entre senhores e escravos na Casa-grande, “na sala as orações eram feitas em latim. Os africanos reinterpretabam: *Resurrexit sicut dixit* (‘ressuscitou, como havia dito’) virou, na prática, ‘*reco-reco, Chico disse*’”.

Depois, a linguagem que as igrejas históricas adotaram atendia as classes média e alta, não atingindo as camadas mais populares da sociedade – nas quais o negro sempre esteve significativamente presente. Oliveira (2004, p. 57), ainda acrescenta a este respeito: Percebe-se que até os dias de hoje as igrejas históricas encontram alguma dificuldade para atingir os negros brasileiros. (...) A linguagem das igrejas históricas, de modo geral, não atinge de forma tão eficaz os excluídos e mais pobres da sociedade brasileira, propondo-se, hoje em dia, a ser mais atrativa para pessoas de classe média e alta.

E por fim, mesmo o pentecostalismo com toda sua linguagem rudimentar, e por vezes simplória, também não foi um movimento que incorporou o negro, pois com o seu discurso escatológico, longe da realidade e problemas do mundo, não construiu uma linguagem de aproximação com a cultura afrodescendente.

Portanto, uma linguagem que acolha a negritude tem que se aproximar mais da realidade vivida por eles – realidade esta das periferias e favelas; não estamos falando aqui de uma linguagem descuidada, mas popular e que seja cheia de amor, como expressão do evangelho de Cristo. Uma linguagem que revela a presença de Deus junto ao negro mais por atos que por palavras. O que conta aqui são as atitudes, porque são elas que, de fato, forjam a identidade e o ser do homem.

Em muitas situações percebemos o envolvimento de Jesus em prol da vida humana, sobretudo em condições ameaçadoras, seja pela fome, por doenças, pela pobreza ou pela discriminação. Essa linguagem das boas novas chega às pessoas em forma de ação, e revela a intensidade do seu engajamento na luta e na promoção da vida; além do que, tamanho engajamento assume características de culto e de louvor a Deus.

A música

A musicalidade é uma das características mais marcantes dos afrodescendentes. A música os remete, ou ainda, traduz um pouco de sua ancestralidade.

No Brasil colonial, nas senzalas, quando anoitecia, o som dos tambores e tamborins preenchia o espaço. Os senhores de engenho permitiam essas manifestações, pois acreditavam que isso diminuiria as chances de revolta; mal sabiam que era aos sons dos tambores que os negros escravizados reafirmavam sua identidade, compartilhavam suas dores, lembravam da força de seus ancestrais – reis e rainhas – e cantavam a esperança da libertação. Clara Nunes comunica muito bem essa realidade quando interpretou a música *Canto das três raças*, que conta a história dos negros brasileiros, do período escravocrata até os dias de hoje:

Ninguém ouviu
Um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste

Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo
E de lá cantou

Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
Fora a luta dos Inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou
E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor
E ecoa noite e dia
É ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
Esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas
Como um soluçar de dor
(DUARTE; PINHEIRO, 1974)

A música de matriz africana foi, durante muito tempo (e ainda é em alguns espaços), marginalizada entre os evangélicos brasileiros, ao assumirem uma reação contrária quanto à utilização de instrumentos característicos da cultura negra como, por exemplo, o pandeiro, o chocalho, o atabaque, entre outros. Silva (2009, p.1), em sua argumentação intolerante, protagoniza esta atitude reacionária servindo-nos de modelo, quando em tom quase que exortativo adverte:

Música do templo e igreja é sacra, é louvor espiritual com harpas e saltérios, não acompanhada de palmas danças coreografia expressão corporal, instrumentos de percussão adufes tamborins tambores bateria, ritmos gospel como rock (...) Você já notou que foi quem gostava de tambor e de saxofones quem se rebelou contra Deus? Notou como isto vem se repetindo nas igrejas de hoje, onde são os amantes daqueles instrumentos (quer ao vivo quer disfarçadinhos dentro de aparelhos eletrônicos de som) que se rebelam contra os pastores "quadrados e velhos"? Já notou os líderes de bandas e de conjuntos querendo dobrar o pastor, ou tomar-lhe o lugar? Querendo dividir o povo de Deus? Querendo rachar, dividir e tomar a igreja, ou querendo criar sua própria igreja? Eu nunca vi os tocadores de harpa e de pianos se rebelarem assim, mas este filme de bandinha e conjuntinho avançadinho rebelar-se e seduzir parte da igreja, de aos poucos introduzir a renovação musical, porta aberta para a pentecostal (...) os profetas de Baal caracterizavam-se por percussão e danças nos seus cultos (1 Rs 18:26); os adoradores do bezerro de ouro também (Ex 32:19); todas as religiões animistas africanas (inclusive dos canibais) batem ritmadas palmas e instrumentos de percussão e dançam nos seus cultos; os cultos das religiões afro-brasileiras (xangô, umbanda, quimbanda, candomblé, catimbó, etc.), das religiões afro-americanas (vodu haitiano) e dos índios (inclusive canibais) também se caracterizam fortemente por instrumentos de percussão, por palmas e por danças; e assim por diante, até os modernos satanistas com seus sacrifícios humanos.

Contudo, nos Estados Unidos, aconteceu algo que vale a pena registrar: o surgimento da música *gospel*, tendo como figura importante o negro norte-americano Thomas A. Dorsey, considerado por muitos o pai deste novo estilo musical. Embora entendamos atualmente que o *gospel* seja um conceito muito abrangente e que expressa um ecletismo sonoro surpreendente, possui sua raiz na música cristã negra dos Estados Unidos.

As canções dos “Negros Espirituais”²⁶⁶³ (*Spirituals*) marcaram a história da música cristã inspirando desde corais até artistas do mercado fonográfico. Estas canções eram criadas de modo espontâneo pelos escravos como fuga de suas angústias e expectativa de uma vida melhor após a morte. Latorre (2009, p.1) explica esta musicalidade:

Quanto mais catequizados eles eram, mais religiosa eram suas músicas. As “canções de trabalho” originaram os *Spirituals*. Tinham o mesmo aspecto, porém com conteúdo bíblico. As mensagens Cristãs assim como passagens da Bíblia mostravam grande semelhança com a vida dos escravos. Eles se identificavam com passagens como a de Moisés e o povo de Israel. Assim como outros ensinamentos da Bíblia, a libertação do Povo para a terra prometida por Deus inspirava os escravos e suas canções. (...) Por um longo período os *Spirituals* foram considerados pelos brancos como “Inúteis canções de Negros”. A cultura Afro-Americana tinha pouca atenção. Com a abolição da escravatura em 1865, os negros tiveram melhores condições para praticar suas religiões e conseqüentemente sua música.

Embora no início as igrejas não gostassem desse estilo, achando-o inapropriado para ser escutado no templo, logo se difundiu nas igrejas negras do sul dos Estados Unidos, cujas celebrações, marcadas pelas palmas, corais e pianos, era muito diferente das igrejas católicas de membresia branca.

No Brasil, todavia, o *gospel* se distancia do seu sentido original, vinculado ao legado histórico negro, passando a significar de modo genérico a toda expressão musical da fé evangélica, que vai desde o rock, ao forró, das músicas internacionais norte americanas às músicas produzidas em solo nacional. É um

²⁶⁶³ Estilo musical negro que influenciou o *gospel*.

estilo musical restrito ao cenário evangélico, com pouquíssimos artistas que se projetam para fora deste cenário. Pinheiro (1998, p.4) explica que música *gospel*, “segundo artistas e consumidores, é aquela através da qual as mensagens evangélicas e a esperança em Jesus são divulgadas. Nesse contexto, Deus é percebido como o maestro do coro de anjos, portanto todos os ritmos pertencem a Ele”.

É interessante saber, que o *gospel* ressurgiu mercadologicamente no cenário nacional na década de 1980, quase que vinculado ao surgimento das primeiras gravadoras evangélicas difusoras deste estilo no país. Pinheiro (1998, p.4) explica de modo mais detalhado este período:

No Brasil a *música gospel* é algo recente. Seu início foi com o grupo *Vencedores por Cristo*, em 1968. Em fins dos anos 70, veio o *Grupo Rebanhão* que tocava *rock*, fazendo uma versão próxima aos ritmos populares como, por exemplo, o forró e o baião. Depois surgiu o *Grupo Cathedral* com um *rock* similar, em termos de composição e de técnica, aos grupos de *rock* nacional. No entanto, as iniciativas eram tímidas. Em fins dos anos 80 outros gêneros musicais passaram incrementar essa musicalidade. Também, tornou-se perceptível a atividade de empresários e de igrejas na produção e no consumo da música evangélica.

Seguindo esta compreensão, percebemos que o *gospel*, atualmente, pouco fala aos afrodescendentes, pois não comunica sua ancestralidade, não menciona sua história, nem ao menos retrata seu sofrimento, sua condição, seus anseios e ideais, servindo apenas de produto para o mercado.

Hoje, verificamos que pouquíssimos cantores evangélicos despertaram para uma musicalidade mais afrobrasileira; seja pela utilização de instrumentos característicos, ou pela influência rítmica, ou mesmo por composições que dizem respeito à identidade cultural africana, ampliando e resgatando algumas das infinitas formas de adorar a Deus e rompendo a barreira dos preconceitos culturais. Entre estes artistas poderemos citar João Alexandre, Carlinhos Veiga, Márcio Cardoso e Glauber Placa; este último, contemplando em seu repertório, no CD *Outras Praias*, músicas de matriz africana, como por exemplo, *Tatana Biso*²⁶⁶⁴ (PLAÇA, 2008):

Tata eh biso bana bayo (Pai nosso, somos teus filhos)
Toko béléla (Nós te rogamos)
Yoka biso mawa (Tem piedade de nós)
Tata na biso eh, Yoka biso mawa (Pai nosso, tem piedade de nós)
Biso bana bayo (Somos teus filhos)
To beleli yo (Te imploramos)
Tata na biso eh, Yoka biso mawa (Pai nosso, tem piedade de nós)
Todo béléla yo, mabolong na se (Te suplicamos, de joelhos dobrados)
Yesu bolingo na ngai (Jesus amor de minha vida)
Tata eh, biso ba ndimi (Pai nosso, somos teus filhos)
Toko béléla (Nós te rogamos)
Yoka biso mawa (Tem piedade de nós)

Nesta música, Jesus Cristo aparece como figura central, objeto de atenção, respeito e adoração, um *kairos*²⁶⁶⁵ na história dos negros, um Deus conosco, solidário com a luta, com a dor, com a vida; um Deus negro.

Em Jesus podemos contemplar todas as possibilidades experienciais da história do negro; dores e alívio, perseguição e libertação. Na bíblia, a imagem do *Servo sofredor*²⁶⁶⁶ sempre vem associada à

²⁶⁶⁴ *Pai Nosso*. Canto africano de autor desconhecido, originário da República do Congo, na África Central. É cantado pelo povo nas ruas e nas igrejas com danças e roupas coloridas, de maneira espontânea conforme os costumes locais.

²⁶⁶⁵ Para Tillich, o *kairos* é o tempo plenificado, o momento do tempo no qual a eternidade irrompe. O eterno é o que irrompe, mas nunca pode ser apreendido ou objetivado. O *kairos* designa o momento, no qual o eterno penetra o tempo, enquanto o tempo se prepara a receber o eterno. (HIGUET, 2005, p.1)

imagem do libertador. Desta forma, para os negros afrobrasileiros, Cristo não está distante e sua mensagem ganha mais sentido e vigor; é símbolo contra o sofrimento e sinal de libertação.

A liturgia

O Candomblé²⁶⁶⁷ foi a religião trazida pelos escravos para o Brasil. De teologia essencialmente africana ela mantém o culto aos orixás²⁶⁶⁸, exercendo também um papel social de identidade para as comunidades negras no Brasil. É uma expressão rica em suas celebrações e crenças.

Dentro da liturgia do candomblé, que significa raio de luz, uma pessoa fica numa tenda completamente vedada de iluminação até que a porta desta se abre e entra a luz – que é o Candomblé propriamente dito – e a pessoa sai então iluminada. Esse rito significa que o ser humano nasceu para a luz. O candomblé ainda hoje conserva muitos símbolos africanos, tradições, e muitos elementos da cultura africana. Sobre a importância do candomblé para o povo negro à época da escravidão, Manzatto (1994, p. 284) nos explica:

Historicamente, o candomblé transformou-se em um lugar de resistência dos negros escravizados e explorados frente à sociedade que os dominava; trata-se, pois, de um culto que ajuda o povo negro e escravo a afirmar-se em sua dignidade humana e a buscar libertação; nesse sentido, ele não se opõe ao evangelho de Jesus, embora possam existir outros pontos sobre os quais o candomblé e o cristianismo tenham posições diferentes ou mesmo divergentes.

Contudo, apesar da riqueza que esta religião de origem africana representa, percebemos que ainda hoje existe muita discriminação da sociedade de um modo geral. Muitos membros do candomblé não declaram isso publicamente dizendo-se frequentador de outras religiões, tais como a católica ou evangélica. Muitos são ainda os que vêem a religião afrobrasileira como folclore, ou ainda superstição, quando não, algo ligado ao culto de demônios.

O espaço litúrgico, no entanto, deve ser o espaço onde a comunidade ouve o que Deus tem a falar, é o espaço onde se dá o encontro com o transcendente; logo, este espaço deve gerar alegria, prazer, aconchego e, acima de tudo, liberdade de expressar-se através de costumes e cultura, tudo o que há de melhor nos ritos e símbolos; é o local da fraternidade por excelência.

O que vemos em nossos cultos é que, quando negros adentram no espaço litúrgico seja ele católico, ou evangélico, ele é embranquecido e dominado culturalmente. Isso fica claro pela ausência de traços afros na liturgia dessas denominações que adotam ainda hoje, os moldes culturais europeu e norte-americano. Um negro fiel não pode se reconhecer numa prática litúrgica que não assimila nada da sua cultura. Uma liturgia verticalizada e excessivamente racionalizada de matriz européia, ou norte-americana, não lhe diz nada a respeito às suas dores, seu cativo, suas lutas e resistência. Uma liturgia euro-estadunidense – do branco opressor – é a própria condenação, discriminação e domesticação do negro.

Uma liturgia para o negro oportuniza-lhe um espaço de integração, reconciliação e harmonização, como acontece no terreiro de culto africano, espaço por excelência onde todas as pessoas, homens e mulheres, brancos, negros e amarelos, meninos e velhos, se reúnem em contato direto com a natureza, reconciliando-se com o Criador. São celebrações espontâneas, que fogem da rigidez e simetria dos cultos tradicionais; não são livrescas, mas oral, sem explicações excessivas; ao som do atabaque, que para cultura negra é um instrumento sagrado, e com muita dança.

²⁶⁶⁶ Is. 42:1-9; 49:1-6; 50:4-11; 52:13 – 53:12; Mt. 12:17-21; Mc. 10:45.

²⁶⁶⁷ Para uma visão mais geral sobre o candomblé, seus ritos e símbolos, ver por exemplo: BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora/Edusp, 1971; uma visão mais teológica do candomblé pode ser encontrada em CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985; e em REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação: A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985.

²⁶⁶⁸ Orixá quer dizer “Coroa Iluminada”; “Espírito de Luz”.

Propomos uma liturgia negra que vá além do instrumental – o que seria simples expressão folclórica – que assuma, de fato, os elementos culturais negros, alicerçada na vitória de Cristo, antecipando as alegrias da libertação.

Fundamentação bíblica

Não encontramos na Bíblia, tanto no Antigo como no Novo Testamento, Deus preferindo uma determinada raça ou etnia em detrimento de outra. Contudo, o cristianismo assimilou uma ideologia racista – negro como escravo do branco – do Império Romano, incorporando esse racismo à sua teologia; este pensamento era defendido inclusive por alguns pais da Igreja.

Ambrósio já dizia que “os escravos provêm do pecado como Cam, o filho de Noé, o primeiro que por culpa própria recebeu o nome de escravo” (MIGNE, *Patrologia Latina*, citado por HOORNAERT, 1984, pp.16,17). “A cor dos etíopes significa as trevas da alma e sua hediondez que se volta contra a luz, deixa envolver por escuridão, é mais parecida à noite do que ao dia” (MIGNE, *Patrologia Latina*, citado por HOORNAERT, 1984, pp.16,17); Agostinho de Hipona afirmava ainda que “esse nome (escravo) provém da culpa, não da natureza” (*De Civitate Dei*, citado por HOORNAERT, 1984, pp.16,17); Orígenes ainda diz que, “se negro é associado ao pecado, constitui uma espécie de estado de pecado permanente, que afeta os que vivem além do rio Etíope, que foi atingido por excessivos pecados e malícias, e resultaram escuros” (MIGNE, *Patrologia Grega*, citado por HOORNAERT, 1984, pp. 16,17).

A escravidão dos negros foi justificada, utilizando o Antigo Testamento, como uma espécie de maldição divina de trabalhar "com o suor do teu rosto" (Gn. 3:19). Desta forma, os africanos seriam descendentes de Caim (irmão de Abel), ou então de Cam, amaldiçoado por ter descoberto a nudez do pai, Noé (Gn. 9:25-27). No Novo Testamento, outras passagens foram utilizadas para ensinar os escravos a obedecerem aos patrões (Cl. 3:22-24; Ef. 6:5-9; 1Pe. 2:18-21). "Felizes os servos que o patrão encontrar vigiando" (Lc. 12:37). "Carreguem os fardos uns dos outros" (Gl. 6:2). Neste sentido, seria um ato de caridade cristã comprar a liberdade dos negros.

Entretanto, o que realmente vemos nos registros bíblicos é que desde o início das comunidades cristãs os africanos têm forte participação, como podemos ver, por exemplo, Simão de Cirene, o primeiro discípulo a carregar a cruz após Jesus (Mc. 15:21), nome etíope descrito por Lucas (At. 8:26-40), que marca a entrada do primeiro africano negro na Igreja, confirmando, assim, que os negros estiveram presentes nas origens da Igreja antes dos europeus e nos integrantes africanos na comunidade de Antioquia (At. 11:20 e 13:1). Ainda podemos citar a carta de Paulo à Filemon, como um dos escritos mais belos sobre a libertação dos escravos. Entretanto, a maioria dos negros nem imaginam que a sua presença na igreja é mais antiga do que a própria missão de Paulo à Europa, achando que sua participação é recente (COMBLIN).

Percebemos então que a Bíblia não é um livro de um determinado povo, ou raça, ela destaca a presença de várias etnias, inclusive os negros em suas narrativas, seus costumes, cultura e maneira de cultuar a Deus fazendo valer o texto do apóstolo Paulo em Gl. 3:28: “Desse modo não há diferença entre judeus e não judeus, entre escravos e livres, entre homens e mulheres: todos vocês são um só por estarem unidos com Cristo”. A Bíblia propõe, então, um cristianismo:

(...) acolhedor das outras religiões do mundo, e não uma ameaça. Deveríamos ser vistos como um protetor de suas heranças, um defensor de inimigos comuns, não um dos inimigos. Assim como Jesus veio originalmente não para destruir a lei, mas para cumpri-la, não para condenar as pessoas, mas para salvá-las, creio que ele vem hoje não para destruir ou condenar coisa alguma (nada, exceto o mal), mas para redimir e salvar todas as coisas que podem ser redimidas e salvas (McLAREN, 2007, p. 281).

Nos nossos dias, muitos têm se mobilizado para mudar o quadro teológico quanto ao afrodescendente. Muitos esforços estão sendo feitos para que uma teologia do negro seja elaborada e assimilada. A Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, por exemplo, em sua consulta sobre Cultura negra e teologia na América Latina pediu um "enegrecimento do teólogo", ou seja, que as

lutas de resistência sejam levadas em consideração, o passado cultural, as práticas religiosas e outros aspectos de tradição africana (ASETT, 1986).

A Segunda consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana-caribenha, em novembro de 1994, realizada em São Paulo, elaborou um texto sobre Bíblia e comunidades negras, formulando alguns pressupostos para uma hermenêutica negra:

A bíblia relata a manifestação de Deus como libertador na cotidianidade dos oprimidos e oprimidas, sem se importar com sua etnia, mas sim com sua situação existencial de opressão e exclusão. É um Deus que escuta e atua junto delas e deles na transformação da história (Ex 3,7-10) e não está de acordo com sua marginalização e exclusão (ANDRADE e outros, 1994, p.2).

Um dos motivos que gerou grande resistência para com as culturas africanas no Brasil foi o processo de aculturação, por meio do qual os símbolos cristãos foram absorvidos pela religiosidade negra, resultando no sincretismo da religião afrobrasileira que conhecemos hoje.

Infelizmente, nas igrejas pentecostais ainda não existe nenhum trabalho oficializado com relação ao negro. Existem algumas manifestações de pessoas e organizações oriundas dessas igrejas, mas sem nenhum vínculo com as denominações ou oficialização por suas lideranças. É um dado lastimável, uma vez que é nas igrejas pentecostais que se encontra a maior parcela de afrodescendentes, não por que esse segmento optou pelo negro, mais pelo negro ter optado pelo pentecostalismo e por, paradoxalmente, este ter se identificado melhor com essas denominações.

Precisamos, urgentemente, de uma leitura bíblica que devolva a cidadania à cultura negra afrodescendente e uma teologia que reflita “criticamente sobre os fundamentos e a coerência interna de sua própria tradição de fé” (SOARES, 2008, p. 34). Para isso, devemos eliminar de uma vez por todas qualquer leitura que condene a população negra à escravidão e fazer uma leitura bíblica que afirme a igualdade de todas as raças e etnias, logo, contra a escravidão de qualquer indivíduo ou grupo étnico.

Este é o momento do negro descobrir e assumir sua negritude e, assim, possuir uma nova postura diante de si, da vida e da sociedade refletindo numa fé revolucionária e transformadora. Possuindo uma releitura bíblica, que percebe a proposta de Deus para a humanidade, onde os negros estão incluídos, poderemos ver Deus, no rosto negro cheio de esperança, esperança de libertação (SANT’ANA).

Sendo assim, uma teologia do negro se preocupa com o resgate de sua dignidade, criada à imagem e semelhança de Deus. Para tal, é imprescindível que conheçamos a sua história, anseios, dores, sofrimentos, alegrias e esperanças (ROCHA). Somente desta forma poderemos vivenciar a experiência de Deus sob o olhar de quem foi e é marginalizado, e descobrir através dos seus símbolos e cultura o Deus que é contra toda injustiça e opressão e que é Deus de justiça, igualdade e liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que a nação brasileira é uma nação mestiça e sincrética em suas práticas religiosas, uma nação multicolor que possui um pouco de cada uma das civilizações que por aqui chegaram e que o evangelho pode ser propagado sem descaracterizar a cultura das etnias, povos e raças aqui existentes, pois o evangelho de Jesus não se opõe a nenhuma cultura, mas reconhece e respeita as diferenças culturais, ressaltando-as, como prova da diversidade, da sabedoria e da criatividade de Deus na Criação.

Concluimos, também, que as igrejas de tradição protestante evangélica, tanto históricas como pentecostais, contribuíram para que a situação de discriminação e marginalização dos negros no Brasil fossem por tanto tempo perpetuadas e que temos uma dívida a pagar. Uma das maneiras de pagarmos essa dívida é propormos uma liturgia de afirmação às raízes étnicas e culturais afrodescendentes, com o intuito de fazer valer o respeito cultural tão fundamental para a construção de uma sociedade igualitária, livre e democrática. A inculturação é um grande passo para isso, uma vez que propõe a reinterpretção dos conteúdos bíblicos, e uma refundição na cultura afrodescendente, nos desafiando a estarmos abertos a novos e inusitados dinamismos hermenêuticos. No campo da reflexão sobre inculturação, a grande proposta está na prática do diálogo entre as diversas religiões, inclusive com a de matriz afrobrasileira.

Somente desta forma poderemos propor uma liturgia e uma teologia do negro, preocupada com o resgate de sua dignidade e cidadania, criado à imagem e semelhança de Deus, para que possamos declarar que Deus é contra toda injustiça e opressão e anseia por justiça, igualdade e liberdade.

Terminamos apresentando o clamor da negritude brasileira, poeticamente descrito por Leonardo Boff (1988, pp. 11 e 12) em seu *Lamento de Cativo e Libertação*; que nos sentimos desafiados a promover uma sociedade onde o Reino de Deus seja experimentado por todos assim como Ele deseja.

*Meu irmão branco;
Minha irmã branca;
Meu povo! Que te fiz eu?
E em que te contristei? Responde-me!*

Eu te mostrei o que significa ser templo de Deus. E, por isso, como sentir Deus no corpo e celebrá-lo no ritmo, na ginga e na dança. E tu reprimiste minhas religiões afro-brasileiras. E fizeste da macumba caso de polícia.

Eu te inspirei a música carregada de banzo e o ritmo contagiante. Eu te ensinei como usar o bumbo, a cuíca e o atabaque. Fui eu que te dei o samba e o rock. E tu tomaste do que era meu, fizeste nome e renome, acumulaste dinheiro com tuas composições e nada me devolveste.

*Meu irmão branco;
Minha irmã branca;
Meu povo! Que te fiz eu?
E em que te contristei? Responde-me!*

Eu descí dos morros, te mostrei um mundo de sonhos, de uma fraternidade sem barreiras. Eu criei mil fantasias multicores e te preparei a maior festa do mundo, dancei o carnaval para ti. E tu te alegraste e me aplaudiste de pé. Mas logo, logo, me esqueceste na favela, na realidade nua e crua da fome, do desemprego e da opressão.

Eu te dei em herança o prato do dia-a-dia, o feijão e o arroz. Dos restos que recebia fiz a feijoada, o vatapá, o efô e o acarajé, a cozinha típica do Brasil. E tu me deixaste passar fome. E permites que minhas crianças morram antes do tempo ou que seus cérebros sejam irremediavelmente afetados, imbecilizados para sempre.

*Meu irmão branco;
Minha irmã branca;
Meu povo! Que te fiz eu?
E em que te contristei? Responde-me!*

Eu fui arrancado violentamente da minha PÁTRIA AFRICANA. Eu conheci o navio fantasma dos negreiros. Eu fui muita coisa, peça, escravo. Eu fui a mãe-preta para teus filhos. Eu cultivei os campos, plantei fumo e a cana. Eu fiz todos os trabalhos. E tu me chamas de preguiçoso, me prendes por vadiagem. Por causa da cor da minha pele me discriminas e me tratas ainda como escravo.

Eu soube resistir, consegui fugir e fundar quilombos, sociedades fraternas, sem escravos, de homens e mulheres livres. Eu transmiti, apesar do açoite em minhas costas, a cordialidade e a doçura à alma brasileira. E tu me caçaste como bicho, arrasaste meu quilombo e ainda hoje impedes que a abolição seja para sempre verdadeira.

Meu irmão branco;

*Minha irmã branca;
Meu povo! Que te fiz eu?
E em que te contristei? Responde-me!*

REFERÊNCIAS

- ARRUPE, Pedro. *Ecrits pour évangéliser*. Paris, França: DDB, 1985.
- ASETT - Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo. *Identidade negra e religião* - Consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)/Edições Liberdade. Rio de Janeiro, RJ 1986.
- BELLO, Angela Ales. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru, SP: EDUSC, 1998.
- BOFF, Leonardo. *O caminhar da igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas rumo à Terra Prometida*. 3ª ed. São Paulo: Vozes, 1988.
- COMBLIN, José; HOORNAERT, Eduardo; SOARES, Sebastião Armando Gameleira; MELLO, Agostinha Vieira de. *O Batismo do ministro da rainha da Etiópia*. Negro e a Bíblia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- HIGUET, Etienne A. *Jesus Cristo, símbolo de Kairos no pensamento de Paul Tillich e nos cultos afro-brasileiros*. Revista Eletrônica Correlatio: Publicação da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, nº 07, mai. 2005.
- HOORNAERT, Eduardo. *Uma guerra sem trégua: a guerra cultural contra o negro*. Revista de Liturgia. São Paulo, SP, nº 66. pp.16,17, nov./dez., 1984.
- LATORRE, Daniel. *História da Música Gospel*. Disponível em: <http://www.hammond.com.br/latorre/artigos/gospel/gospel.htm>. Acesso em 15 de maio de 2009.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1994.
- MCLAREN, Brian D. *Uma ortodoxia generosa: a Igreja em tempos de pós-modernidade*. Trad. Jorge Camargo. Brasília, DF: Palavra, 2007.
- _____. *A mensagem secreta de Jesus: desvendando a verdade que poderia mudar tudo*. Trad. Pedro José Maria Bianco. Rio de Janeiro, RJ: Thomas Nelson, 2007.
- MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé e sincretismo religioso*. REB, vol. 60, fascículo 238, 2000.
- MOLTMANN, Jürgen. *Vida Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 2008.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil*. São Paulo, SP: Mundo Cristão, 2004.
- PINHEIRO, Marcia Leitão. *O proselitismo evangélico: musicalidade e imagem*. In: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, SP, 1998.
- PINHEIRO, Paulo César; DUARTE, Mauro. *Canto das três raças*, 1974.
- REVISTA AVENTURAS NA HISTÓRIA. *Povo marcado*. São Paulo, SP: Abril, maio, edição 70, 2009, p.32.
- SANT'ANA, Antonio Olímpio de. *O Negro Latino-Americano*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo e Presença, 1989.
- SILVA, Hélio de M. *Eze 28:13 não justifica tambores na Igreja Neo-Testamentária*. Disponível em: http://solascriptura-tt.org/LiturgiaMusicaLouvorCulto/Eze28.13Nao_JustificaTamboresESaxJazzNaIgreja-Helio.htm. Acesso em 15 de maio de 2009.
- SOARES, Afonso M. L. *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo, SP: Paulinas, 2008.

A fé em diálogo: da inculturação à interculturalidade

Eneida Jacobsen*

Nos céus, o Deus criador. Na terra, o ser humano criatura, senhor da natureza, submetido à culpa e à Lei. Estes são alguns dos elementos que caracterizam a estrutura do mundo imaginado pela sociedade hebraica, conforme descrito no Antigo Testamento. Imaginar mundos, como afirma Cornelius Castoriadis, é o que mais profundamente caracteriza os seres humanos. A imaginação concede ao ser humano a capacidade de fazer emergir novas formas de existência social e individual através da combinação de elementos já dados ou da apresentação de novas formas. Sem a imaginação, nada poderia ser dito, nada poderia ser compreendido; pois é o mundo culturalmente imaginado que permite a apreensão de uma realidade dotada de sentido, sem a qual seria difícil – senão impossível – viver.²⁶⁶⁹

O encontro inevitável entre diferentes mundos de sentido coloca ao cristianismo a pergunta pelo modo adequado de relação entre as culturas. A história tem demonstrado que, quando a capacidade criativa humana não se arrisca a imaginar novas configurações de mundos a partir da interação entre as culturas, o conflito destrutivo, a anulação e o silenciamento da alteridade tornam-se consequências inevitáveis. Frente ao silenciamento da alteridade, o paradigma da inculturação surge no intuito de resgatar as vozes por tanto tempo silenciadas, promovendo um encontro criativo entre culturas e Evangelho. Sem ignorar as importantes contribuições de tal paradigma, o presente texto aponta para a necessidade de uma radicalização do diálogo entre as culturas. Ao cristianismo, isso significa uma passagem da inculturação à interculturalidade.

A partir de teóricos como Boaventura de Sousa Santos e Raúl Fonet-Betancourt, procurar-se-á demonstrar as dificuldades de três premissas subjacentes ao paradigma da inculturação: a) a universalidade da fé cristã vislumbrada em oposição à particularidade cultural; b) a existência de um núcleo duro e historicamente incontaminado da mensagem cristã; e c) a instrumentalização da diversidade cultural para a disseminação do Evangelho. Argumentar-se-á em favor da importância de um diálogo respeitoso entre as culturas, que não tome a religião do outro como um apêndice cultural a ser substituído pela religião verdadeira. Afinal, “dialogar realmente”, como afirma Fonet-Betancourt, implica “gostar da riqueza da pluralidade”.²⁶⁷⁰ A fim de delinear tal movimento da inculturação à interculturalidade, o artigo apresenta, em traços gerais, o paradigma da inculturação, a proposta de interculturalidade e, por fim, algumas críticas interculturais ao paradigma da inculturação.

O paradigma da inculturação

O conceito de inculturação tem se referido, de maneira geral, ao esforço da Igreja de encarnar a mensagem cristã em todas as culturas da humanidade, de modo a conseguir expressar a riqueza revelada em Cristo por meio de toda a riqueza cultural existente. Aproveitando aquilo que as culturas têm a oferecer e realizando um processo de evangelização cultural, tanto as culturas quanto experiência cristã enriquecem.²⁶⁷¹ Como formula Luiz Carlos Susin, inculturação “é a passagem de valores (no nosso caso, o

* Mestranda na Escola Superior de Teologia, bolsista CNPq

²⁶⁶⁹ CASTORIADIS, Cornelius. Antropologia, Filosofia e Política. In: CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. v. 4. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 121-143.

²⁶⁷⁰ FONET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007. p. 41.

²⁶⁷¹ FONET-BETANCOURT, 2007, p. 42.

Evangelho) para dentro de uma cultura”²⁶⁷². Nesse processo, o Evangelho inculturado não oprime, mas exalta, purifica e liberta a cultura. O evangelizador busca criar canais de comunicação entre os evangelizados, incumbindo os próprios evangelizados a assumirem a responsabilidade por sua evangelização. São eles que sabem a melhor maneira pela qual o Evangelho deve ser vivido e celebrado em sua cultura. Do evangelizador, espera-se, entre outros, humildade, capacidade de aprender, de confiar e de dialogar.²⁶⁷³

Apesar da afirmação de que a inculturação seja um processo tão antigo quanto a própria história da Igreja, aponta-se para meados da década de 70 como o período a partir do qual o tema da inculturação passou a receber atenção na teologia brasileira.²⁶⁷⁴ De acordo com Paulo Suess, a discussão a respeito do tema surge como demanda histórica de descolonização e de seguimento contextualizado de Jesus. Em resposta a críticas internas à Igreja, oriundas principalmente de indígenas e afro-americanos que não aceitavam ser simplesmente categorizados como pobres, mas que exigiam sua alteridade reconhecida, decidiu-se passar do termo “inserção”, especialmente usado na época do Vaticano II, para a palavra-chave “inculturação”. Essa nova consciência a respeito da diversidade cultural presente no mundo dos pobres surgiu especialmente na época pós-Medellín, em uma segunda fase da Teologia da Libertação.²⁶⁷⁵

Evangelho e culturas, seguindo o paradigma da inculturação, apontam para realidades bastante distintas. Segundo Suess, enquanto a cultura pertence ao nível da necessidade, o Evangelho pertence à ordem da gratuidade; enquanto a cultura diz respeito a um modo particular de vivência de um povo; e Evangelho traz consigo a universalidade da salvação. “Na inculturação se entrelaçam meta e método, o universal da salvação com o particular da presença”²⁶⁷⁶. A salvação representa a meta, e a cultura, o método. A cultura não necessita do Evangelho, mas o Evangelho sempre precisa de mediações culturais. Sem essa mediação, o Evangelho torna-se letra morta e irreconhecível. Nas palavras do autor, “o campo próprio do evangelho, como palavra de Deus, é de ordem transcendental e teológica; o da cultura, como criação humana, de ordem antropológica. A história é o caminho onde o evangelho encontra as culturas e

²⁶⁷²

SUSIN, Luiz Carlos. Cultura e inculturação: conceitos. *Revista de Catequese*, v. 13, n. 54, p. 15-21, 1990. p. 20. Eis algumas definições similares: “O termo inculturação pode ser compreendido como um método de ação missionária que visa à inserção numa cultura estranha por meio do aprendizado dos códigos e da presença pessoal que estabelece relações de confiança (*simétricas*) dentro dessa cultura”. ZWETSCH, Roberto. Inculturação. In: FILHO, Fernando Bortolotto (Org). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008. p. 524-528. à p. 524. “A inculturação é tratada como a encarnação da fé e da vida cristãs no âmbito da diversidade de experiências humanas codificadas nas linguagens, idéias, valores e padrões de comportamento que constituem uma cultura ou subcultura”. HAIGHT, Roger. *Jesus: símbolo de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2003. p. 11. “É de fato conforme à tradição constante da Igreja recolher das culturas dos povos tudo aquilo que é em grau de exprimir melhor as inexauríveis riquezas de Cristo. Só com o concurso de todas as culturas, tais riquezas poderão manifestar-se sempre mais claramente e a Igreja poderá caminhar para um conhecimento cada dia mais completo e aprofundado da verdade, que já lhe foi inteiramente oferecida pelo seu Senhor”. JOÃO PAULO II. *Amiliaris Consortio*, n. 10, de 22/11/1981. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_fam_iliaris-consortio_po.html>. Acesso em: 10 jun. 2010.

²⁶⁷³

SUSIN, 1990, p. 20-21.

²⁶⁷⁴

SILVA, Antônio Aparecido da. Comunidade afro: inculturação, negritude e teologia. In: ALTMANN, Walter; SCHMIDT, Ervino. *Inculturação e sincretismo*. Porto Alegre: CONIC, São Leopoldo: IEPG, 1995. p. 35-46

²⁶⁷⁵

SUESS, Paulo. O paradigma da inculturação revisitado. *Caminhos*, v. 2, n. 1, p. 31-50, 2004.

²⁶⁷⁶

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 2, n. 8, p. 41-68, 1994. p. 52. Compreende-se que o Evangelho é universal porque a obra do Espírito Santo não conhece barreiras. Ninguém é excluído do projeto salvífico de Deus. No entanto, para que essa universalidade adquira significância, ela precisa se inserir na concreticidade das culturas. Sobre inculturação e universalidade: SUESS, Paulo. Apontamentos para a evangelização inculturada. In: COUTO A. Márcio; BATAGIN Sônia (Orgs.). *Novo milênio: perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 11-52; IRARRAZAVAL, Diego. Evangelho inculturado y universal. *Revista de Teologia e Cultura*, n. 2, out.-dez. 2005. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/evangelho_inculturado.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2010.

pede carona. [...] O evangelho é hóspede nas culturas. Pode dar dicas sobre caminhos alternativos e, eventualmente, ajudar a trocar um pneu furado”.²⁶⁷⁷

A proposta de interculturalidade

A proposta da interculturalidade surge como crítica a uma multiculturalidade estanque e defende a vivência de uma multiculturalidade interativa, que não desande no relativismo. O dilema entre o particularismo e universalismo, característico do debate liberal-comunitário, é resolvido em favor de um lugar de encontro comum, dado pelo diálogo. Como defende Ramón Soriano, a interculturalidade representa uma terceira via entre uma modernidade abstrata universalista e uma pós-modernidade relativista.²⁶⁷⁸ O diálogo não assimétrico permite que se supere tanto a co-existência estanque, quanto a imposição universalizante. Raimón Panikkar fala em um “diálogo dialogal”: “lo que hace falta para la convivencia cultural es el diálogo dialogal, cuya condición, entre otras, es el respecto mutuo. Decimos diálogo dialogal y no meramente dialéctico por este último presupone ya el primado de un lógos (muy restringido, por otra parte) que muchas culturas no reconocen”.²⁶⁷⁹

O conceito de diálogo é fundamental para o de interculturalidade. Por mais que não seja possível compreender totalmente o diferente, entende-se ser possível estabelecer encontros dialogais. A interculturalidade pressupõe, pois, “[...] que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e que não existe a possibilidade teórica de substituir completamente o outro em seu sistema interpretativo”.²⁶⁸⁰ O diálogo busca aproximar e confrontar criativamente os diferentes universos de sentido, sem, no entanto, superá-los. Por isso, é importante que o diálogo ocorra de maneira profundamente receptível à diferença, especialmente quando esta não pode ser plenamente compreendida. O diálogo aberto representa o caminho para a superação de conflitos e para uma convivência pacífica, concretizando do amor pela diferença por meio de processos mútuos de aprendizagem.

Para tal aprendizagem e comunicação interculturais, faz-se necessária uma predisposição hermenêutico-epistemológica aberta à valorização da diferença.²⁶⁸¹ Segundo Fernet-Betancourt, é

²⁶⁷⁷ SUESS, Paulo. Apontamentos para a construção do paradigma da inculturação. In: ALTMANN, Walter; SCHMIDT, Ervino. *Inculturação e sincretismo*. Porto Alegre: CONIC, São Leopoldo: IEPG, 1995. p. 20-34. à p. 25.

²⁶⁷⁸ SORIANO, Ramón. *Interculturalismo, entre liberalismo y comunitarismo*. Andalucía: Almuzara, 2000. Como explica Carlinda Leite, “multicultural” refere-se à aceitação passiva da diversidade, enquanto “intercultural” tem a ver com a “interação e o intercâmbio entre as culturas ou subculturas.” LEITE, Carlinda Maria. *O currículo e o multiculturalismo no sistema educativo português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 147. De acordo com Ilse Scherer-Warren, agentes de tendências separatistas apropriaram-se indevidamente do conceito de multiculturalismo que, originalmente, procurava ser uma resposta ao dilema entre a igualdade cidadã o direito às diferenças culturais; passando a defender por meio dele o aprofundamento dos guetos culturais. SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos em cena... e as teorias por onde andam? *Revista Brasileira de Educação*, n. 9, p. 16-29, set./out./nov./dez. 1998. à p. 27. A fim de resolver esse impasse, propõe-se a concepção de interculturalismo. No início dos anos 80, quando o Conselho Europeu adotou esse termo para lidar com o problema de inserção dos estrangeiros nas escolas, tinha-se em mente o seguinte significado, segundo Paola Falteri: “A intercultura aponta para um projeto que, no plano educacional, pretende intervir nas mudanças induzidas pelo contato com as diversidades, de modo a promover atitudes abertas ao confronto e conduzir os processos aculturadores a uma integração entre culturas que não ‘colonizem’ as minoritárias”. FALTERI, Paola. Interculturalismo e culturas no plural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). *Intercultura e movimentos sociais*. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998. p. 37.

²⁶⁷⁹ PANIKKAR, Raimón. Filosofia y cultura: una relación problemática. In: FERNET-BETANCOURT, Raúl. *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Augustinus, 1996. p. 41.

²⁶⁸⁰ ASTRAIN, Ricardo Salas. *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH, 2003. p. 75. Compreender totalmente o outro significaria tê-lo em mim, reduzido às minhas categorias de apreensão. Por isso, a permanência do outro implica sua não redução ao reino da interioridade do eu. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 1980.

²⁶⁸¹ FERNET-BETANCOURT, Raúl. Para um esboço de alguns pressupostos básicos do tema, desde uma perspectiva hermenêutico-epistemológica. In: FERNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América*

necessário acolher a palavra do outro, por ele próprio pronunciada. Resgatar a palavra silenciada significa uma crítica ao imperialismo e a toda herança colonial que se mantém por meio da interiorização acrítica do código cultural ocidental. Tanto a hermenêutica do invasor, marcada pela violenta negação do outro; quanto a hermenêutica das vítimas, quando esta deprecia os valores de suas próprias tradições culturais, precisam ser superados por meio do desenvolvimento de uma “hermenêutica da libertação histórica” através da qual “[...] o ‘índio mudo’ redescobre sua palavra, e o ‘negro desconhecido’ dispõe das condições prático-materiais para comunicar sua alteridade”²⁶⁸².

A respeito das condições necessárias para a compreensão do que é culturalmente estranho, Fornet-Betancourt apresenta quatro passos a serem tomados para um intercâmbio intercultural efetivo: a) evitar que o outro seja ajustado em categorias que nos são compreensíveis; b) evitar que o intercâmbio cultural se limite ao nível conceitual, abarcando formas histórico-concretas de vida dos povos; c) ensaiar uma “compreensão receptiva” que evite o etnocentrismo e a redução do outro; e d) cultivar o “inter” da relação entre as culturas, percebendo que toda declaração apressada a respeito de uma suposta harmonia pode ser expressão de uma dominação camuflada. Esse último passo requer, segundo autor, uma disposição em manter o outro *in-definido*, a fim de que ele possa comunicar sua alteridade sem bloqueios.²⁶⁸³

Por meio da receptividade a outros modos de realidade, apresenta-se a possibilidade da totalização, sob cuja luz nada mais é indiferente ou relativo. A inter-relacionalidade entre as culturas, assim percebe Fornet-Betancourt, permite o espaço formal necessário para se pensar a substancial conexão existente em meio à pluriversão da realidade. A dialética do discurso concretiza o *trans-curso* até a verdade – caminho que não desanda em um relativismo histórico descontrolado. Através de uma receptividade dialógica entre as culturas, a pluriversão da realidade pode ser afirmada, sem ser abandonada ao isolamento. Tal totalidade, para não ser imperialista, deve dar visibilidade às inesgotáveis riquezas culturais existentes através de uma “racionalidade cosmopolita”. Segundo Boaventura de Sousa Santos, uma racionalidade cosmopolita seria capaz de expandir o presente e contrair o futuro, gerando o espaço-tempo necessário para reconhecimento e a valorização da inesgotável experiência social em curso no mundo presente.²⁶⁸⁴

Para a efetivação da racionalidade cosmopolita, Sousa considera ser requerido um trabalho de tradução. O procedimento de tradução, para o autor, é capaz de criar inteligibilidade recíproca entre experiências diversas, incidindo tanto sobre os saberes quanto sobre as práticas sociais e seus agentes.²⁶⁸⁵ Entre saberes, a tradução deve ocorrer na forma de uma “hermenêutica diatópica”, definido pelo autor como um trabalho interpretativo entre culturas cujo objetivo é a identificação de preocupações isomórficas

Latina. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 13-28. Fornet-Betancourt fala em cinco pressupostos hermenêutico-epistemológicos fundamentais para o diálogo intercultural: 1) busca por condições em que os povos possam dizer sua própria palavra e a consequente crítica ao imperialismo, 2) disposição para a fundação de um espaço comum de convivência baseado no reconhecimento, no respeito e na solidariedade; 3) apreensão da verdade enquanto processo instaurado por meio da interdiscursividade do diálogo intercultural; 4) receptividade frente a outros modos de apresentação da realidade rumo a uma totalização que abarque sua pluriversão; 5) e, entre diversos passos a serem tomados no que se refere à busca por compreender o outro; o cultivo da disposição em manter a alteridade indefinida.

²⁶⁸² FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 23.

²⁶⁸³ FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 27. O autor explica que essa *in-definição* não deve ser confundida com indiferença. Trata-se, isto sim, de uma medida de autolimitação do modo próprio de conhecer, que busca expressar um solidário respeito frente à alteridade.

²⁶⁸⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

²⁶⁸⁵ As práticas sociais, à medida que envolvem conhecimentos, são também práticas de saber. Todavia, neste caso, o trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes transformados em práticas e materialidades, visando “[...] esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles”. Esse trabalho é especialmente importante entre práticas não-hegemônicas, uma vez que “a inteligibilidade entre elas é uma condição de sua articulação recíproca”. SANTOS, 2006, p. 127.

e das diferentes respostas dadas a essas preocupações.²⁶⁸⁶ Além dessa identificação de preocupações e respostas, Santos afirma que a hermenêutica diatópica tem também por tarefa a tradução de concepções de vida produtiva e de visões de mundo.

Ponto de partida para a hermenêutica diatópica é a convicção de que qualquer cultura é incompleta, podendo, conseqüentemente, ser enriquecida por meio do diálogo e do confronto com outras culturas. Ela pressupõe, pois, um “universalismo negativo”, i. é, a ideia de que a completude cultural é impossível. Trata-se, nas palavras de Santos, de “uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral”.²⁶⁸⁷ É a sensação de carência e incompletude que motivam para um trabalho de tradução, o qual, para que seja frutífero, precisará contar com motivações oriundas de diferentes culturas. O objetivo da hermenêutica diatópica jamais estará, portanto, em atingir a completude, mas em ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através do diálogo que se desenrola entre diferentes universos de sentido.²⁶⁸⁸ Nisto reside seu caráter diatópico.

Cada universo de sentido, explica Santos, possui seu próprio *topos*, i. é, seu próprio lugar retórico do qual emergem as premissas de argumentação evidentes e irrefutáveis de cada cultura. Por mais fortes que sejam, os *topoi* são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Por meio de um trabalho de tradução entre eles, torna-se possível criar um conhecimento a partir de universos de sentido diferentes. Tal conhecimento é fruto de um processo de criação conjunto, interativo e intersubjetivo. A hermenêutica diatópica articular-se-ia, portanto, entre os diferentes *topoi* de uma maneira policêntrica, ou seja, hermeneuticamente descentrada pela alteridade, a fim de “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro em outra”,²⁶⁸⁹ plurificando diatopicamente os centros dialógicos.

O aumento da consciência de incompletude operado através de uma hermenêutica diatópica permitiria a construção de uma concepção intercultural e cosmopolita de direitos humanos. A afirmação do caráter universal dos direitos humanos não tem por intuito substituir convicções próprias de cada cultura, mas sim estabelecer um parâmetro mínimo para as relações sociais. Cinco são as premissas exigidas para uma transformação prática e teórica dos direitos humanos numa ótica que respeite tanto uma perspectiva global quanto local: a) superação do debate entre universalismo e relativismo cultural; b) transformação cosmopolita dos direitos humanos, alimentada por concepções locais; c) a admissão de que todas as culturas são incompletas em suas concepções de dignidade humana; d) o reconhecimento de que todas as culturas apresentam versões diferentes de dignidade humana; e e) uma aproximação entre estes os princípios da igualdade e da diferença, os quais costumam se fazer presentes em todas as culturas de modo hierárquico.²⁶⁹⁰

²⁶⁸⁶ SANTOS, 2006, p. 124.

²⁶⁸⁷ SANTOS, 2006, p. 126.

²⁶⁸⁸ Fornet-Betancourt, de maneira similar, escreve que “[...] nenhuma cultura pode pretender ignorar essa condição de finitude, e elevar sua tradição, seus sistemas de referências etc. à categoria da tradição humana sem mais. *Nenhuma tradição humana pode dizer de si mesma que é a tradição humana*”. FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 12-13.

²⁶⁸⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 444.

²⁶⁹⁰ O multiculturalismo “pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença”. A hermenêutica diatópica, por sua vez, “pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. SANTOS, 2003, p. 458.

Críticas ao paradigma da inculturação

O cristianismo, em sua configuração de religião dominante do mundo ocidental, tem-se muitas vezes identificado como o caminho autoevidente da verdade e da salvação. Falta-lhe a noção de incompletude, talvez pela negação de seu caráter histórico-cultural. Inevitavelmente, a militância de sua expansão missionária em grande parte equivaleu e ainda equivale à negação da pluralidade das religiões. Dentro do próprio cristianismo, ocorreu a rejeição de expressões de fé diferentes: segundo Fernet-Betancourt, o modelo de cristianismo ocidental foi absolutizado e considerado a única versão possível de expressão da fé cristã.²⁶⁹¹ Essa forma hegemônica, ansiosa pela dominação, está longe de pertencer ao passado, considera o autor, embora não ignore que o cristianismo também tenha sido capaz de inspirar práticas religiosas de libertação.²⁶⁹²

O paradigma da inculturação, como visto, pretende renunciar à pretensão de superioridade cultural, dando voz àqueles que não puderam ser ouvidos ao longo de um doloroso processo de colonização e cristianização europeia. Não obstante, a pergunta a ser levantada a partir da proposta de interculturalidade, é se tal paradigma realmente conduz a um diálogo autêntico entre diferentes. Para Fernet-Betancourt, a noção de inculturação reflete uma falta de respeito pela diferença do outro, pois não prevê uma autêntica reciprocidade. O outro é visto mais como objeto de transformação que como sujeito em igual direito e condições de interação.²⁶⁹³ Nesta seção, são consideradas três das questões apontadas pelo autor que, numa perspectiva intercultural, parecem pouco apropriadas: a suposta universalidade da mensagem cristã, o pressuposto da existência de um núcleo puro do cristianismo e a utilização desrespeitosa das diferenças.

A universalidade da mensagem cristã

O paradigma da inculturação da fé cristã frequentemente apresenta a cultura como uma forma particular e relativa da vida humana em detrimento à universalidade incontestável da verdade cristã. As culturas mudam, mas a mensagem cristã permanece. Sua verdade e relevância ultrapassam todos os tempos e lugares, podendo ser momentaneamente aprisionada por culturas específicas que, despidas de suas convicções religiosas, tornam-se aptas a receber o conteúdo do Evangelho universal. Afinal, se outras religiões também teriam o mérito de possuir tal mensagem trans-cultural, cuja veracidade ultrapassa os séculos, permanece como questão em aberto. A impressão que se tem é que a cultura é vislumbrada de maneira independente da religião. Como um apêndice, a religião da cultura em questão poderia ser substituída pela religião do Deus verdadeiro por meio de um processo dialogado de evangelização.

Segundo Fernet-Betancourt, mesmo entre autores que buscam se distanciar de uma linha transculturalista, aceitando a historicidade da mensagem cristã; deixa-se entrever em alguns momentos a concepção de uma universalidade intocável. Para o autor, isso se explica pela remanescência de uma consciência eurocêntrica: “[...] o peso da formação eurocêntrica do cristianismo faz confundir ainda momentos específicos dessa configuração contextual da fé cristã com a possível universalidade da mesma”.²⁶⁹⁴

²⁶⁹¹ FERNET-BETANCOURT, 2007, p. 10-15. David Bosch, de maneira similar, afirma que o empreendimento missionário moderno apresenta-se tão contaminado pelo colonialismo ocidental, que a tarefa por encontrar uma nova forma de missão hoje é urgente. BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 617.

²⁶⁹² FERNET-BETANCOURT, 2007, p. 37.

²⁶⁹³ FERNET-BETANCOURT, 2007, p. 41-42.

²⁶⁹⁴ FERNET-BETANCOURT, 2007, p. 46.

O diálogo intercultural, em princípio, não exclui a importância da busca por universalidade. De maneira geral, os teóricos da interculturalidade têm apostado em uma interação criativa entre o particular e o universal. O problema do paradigma da inculturação está em situar de antemão onde tal universalidade encontra-se situada. Em uma perspectiva intercultural, o universal (seja em relação à convivência, seja em relação a convicções de verdade) deve ser resultado da interrelação entre culturas. Nesse sentido, ela não existe, mas pode ser alcançada. Qualquer tentativa apressada de impor alguma exigência universal, por mais nobre que seja, redundaria em um imperialismo às avessas. A interculturalidade, enquanto “processo contextual-universal de capacitação para uma cultura de culturas”,²⁶⁹⁵ busca uma convivência harmoniosa por meio de uma “dinâmica de totalização universalizante com o outro”,²⁶⁹⁶ fundada no reconhecimento, no respeito e na solidariedade recíprocos. Tal meta, no entanto, não exige a anulação das diferenças; e se constitui como um *processo* fundado no encontro dialógico. A universalidade, portanto, nunca é anterior ao diálogo.

O núcleo duro do cristianismo

Em conexão com o pressuposto anterior, apresenta-se a ideia de um núcleo metacultural ou transcultural da mensagem cristã, que lhe assegura um caráter historicamente incontaminado, apesar das muitas inculturações que já na época de Jesus e com o próprio Jesus ocorreram. Essa suposta extraterritorialidade cultural permite que se fale da inculturação como dinâmica de “encarnação” da mensagem cristã; ao que Fernet-Betancourt ressalta: uma tradição religiosa que se afirma como transcultural tende à absolutização dela própria, apresentando-se como uma norma formativa para as relações com outras culturas e suas religiões.²⁶⁹⁷ Tendo em si a totalidade da verdade da salvação, o máximo que pode ser concedido ao cristianismo é a identificação de resquícios de sua própria verdade dispersamente presentes em outras religiões.

O conceito de “razão metonímica” parece ser apropriado para identificar esse tipo de atitude. Segundo Santos, tomando uma parte como referência para o todo – nesse caso, o cristianismo como referência para a totalidade da verdade salvífica – a razão metonímica entende-se como exclusiva e completa, não sendo capaz de aceitar outras formas de compreensão acerca da verdade. Além disso, dado que nenhuma das partes pode ser pensada fora de sua relação com a totalidade, não se reconhece que uma parte tenha vida própria para além da que lhe é conferida na dicotomia identificada pela razão metonímica.²⁶⁹⁸ Assim, qualquer possibilidade de verdade em outras religiões apenas pode ser admitida

²⁶⁹⁵

FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50.

²⁶⁹⁶

A convivência requer harmonia, mas esta não pode ser fruto de uma apropriação reducionista que, numa via rápida, suprimiria as *contro-vérsias* entre as diferenças. “A convivência, ao contrário, marca a harmonia que ir-se-ia logrando pela constante interação no campo histórico-prático e pela subsequente plataforma intercomunicativa que iriam tecendo os discursos na mesma explicação de suas *controvérsias*”. FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 24-25. A convivência, nesses termos, é profundamente marcada pela solidariedade, a qual aceita e acolhe o outro em sua alteridade. Trata-se de uma “forma superior de harmonia” que é alcançada por meio da interação solidária que valoriza a diferença. A respeito da solidariedade como pressuposto para a partilha dos bens da cultura, Cecília Pires e Humberto Cunha escrevem que o auxílio mútuo permitiria a superação de males sociais que afetam os grupos culturais mais diversos como a miséria e a dominação. O fortalecimento do diálogo e da solidariedade entre as culturas permitiria, em última instância, a efetivação de um tempo de paz: “A emergência da solidariedade em âmbito mundial permite, na contingência sul-americana, o acatamento da identidade cultural e possibilita a interação entre sujeitos de distintas origens sociais e regionais. Abre-se o tempo da construção de um universo multicultural”. CUNHA, Humberto; PIRES, Cecília. A solidariedade como pressuposto da integração entre as culturas. In: BOSTO, Beatriz; MONTIEL, Edgar (Ed.). *Pensar la mundialización desde el Sur*: Anales del IV Encuentro del Corredor de las Ideas. Assunción, 2001. p. 207-224. à p. 223.

²⁶⁹⁷

FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 43-45.

²⁶⁹⁸

SANTOS, 2006, p. 97-100. A *razão metonímica*, segundo Santos, tem como obsessão a ideia de totalidade. Todavia, ao contrário do que é por ela proclamado, o todo não se refere ao conjunto das partes. “Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais”. SANTOS, 2006, p. 97-98. O conceito de metonímia é tomado por Santos da teoria do discurso para expressar esse fenômeno em que se toma “a parte pelo todo”. À medida que uma parte torna-se

como imagem mais ou menos clara do núcleo da mensagem cristã, o único capaz de abarcar a totalidade da verdade da salvação.

Em uma perspectiva intercultural, torna-se salutar a afirmação de que a verdade é um processo, e que ninguém de antemão a possui. Se existe um núcleo indispensável ao cristianismo, este deve ser constantemente reencontrado. Sua verdade necessita ser permanentemente identificada através do diálogo. Como propõe Fonet-Betancourt, a verdade não é uma condição ou situação, mas sim um processo cujo elemento fundamental é a interdiscursividade. É imperativo, ele continua, que se passe de um modelo mental que fixa a verdade nela própria para um modelo despido da categoria de totalidade, o qual trabalhe com a noção de uma “totalização dialética”. Nesse modelo, a verdade é tida como um processo a ser alcançado através de uma “dialética do contraste” obtida na interdiscursividade do diálogo intercultural. Dessa maneira, nenhuma cultura poderia se entender como expressão última da verdade. Nas palavras do autor, “as culturas não dão a ‘verdade’, senão a possibilidade para buscá-la; referências para pôr em andamento o processo discursivo até a ‘verdade’”.²⁶⁹⁹ Em relação às religiões, isso significaria que nenhuma delas possui a verdade, mas que todas oferecem alusões a ela.

A instrumentalização da diversidade

Um último aspecto a ser brevemente considerado diz respeito à “instrumentalização da pluralidade cultural” operada pela inculturação.²⁷⁰⁰ A diferença é colocada a serviço da missão, representando muitas vezes uma ameaça à pluralidade. Compreende-se que o Evangelho pode ser enriquecido pelas culturas e que sua divulgação “encarnada” propicia uma apropriação mais significativa e efetiva pelas pessoas em suas diversas culturas. Apesar de a inculturação pressupor uma abertura ao outro em sua diversidade cultural, o que supera a mera adaptação da fé cristã, essa abertura permanece “uma abertura com reservas, controlada e planejada”,²⁷⁰¹ pois a meta da assimilação da mensagem cristã é conhecida desde o início. Todo o processo orienta-se para esse objetivo.

O questionamento de Fonet-Betancourt baseia-se, segundo ele, no “respeito à sacralidade e ao mistério de graça que se anuncia na pluralidade das religiões”. Tal respeito expressa-se na escuta e na experiência de “gostar da riqueza da pluralidade”.²⁷⁰² Esta constitui, afinal, a razão de fundo para toda a crítica ao programa teológico-pastoral de inculturação. Buscar incorporar a universalidade da fé cristã na particularidade cultural parece não fazer jus ao imperativo do amor pelo diferente. A interculturalidade, como ressalta o autor, não aponta à “incorporação do outro no próprio”, mas “busca mais a transfiguração do próprio e do alheio com base na interação e com vistas à criação de um espaço comum compartilhado, determinado pela con-vivência”.²⁷⁰³

ignoradamente referência para o todo, as dicotomias sufragadas pela razão metonímica necessariamente contêm uma hierarquia: conhecimento científico/conhecimento tradicional; cultura/natureza; homem/mulher; Norte/Sul; etc. O Norte não pode ser entendido fora de sua relação com o Sul, assim como a mulher não é compreensível sem o homem. As partes não existem para além da totalidade e muito menos são capazes de formar outra totalidade. “Por isso, a compreensão do mundo que a razão metonímica promove não é apenas parcial, é internamente muito seletiva”. SANTOS, 2006, p. 98. Apesar dos limites, essa forma de racionalidade teve primazia nos últimos duzentos anos, impondo-se por meio de perspectivas dualistas e reducionistas.

²⁶⁹⁹ FONET-BETANCOURT, 1995, p. 25.

²⁷⁰⁰ FONET-BETANCOURT, 2007, p. 43.

²⁷⁰¹ FONET-BETANCOURT, 2007, p. 44.

²⁷⁰² FONET-BETANCOURT, 2007, p. 41.

²⁷⁰³ FONET-BETANCOURT, 1995, p. 24.

Conclusão

Apesar de o paradigma da inculturação da fé cristã ter representado um grande avanço em termos de respeito e abertura à cultura do outro; à medida que pretende universalizar a fé cristã de uma maneira culturalmente diferenciada sob o pressuposto de um núcleo historicamente incontaminado, não rompe satisfatoriamente com a perspectiva eurocêntrica que por muito tempo vem determinando a tarefa missionária nas mais diversas partes do mundo. Uma vivência cristã que leve a sério um diálogo verdadeiro com o outro necessita reconhecer a incompletude de toda cultura e religião, despendo-se da necessidade de colocar como objetivo para o encontro com outras culturas a propagação da mensagem cristã e assumindo o desafio de realmente amar a diferença e a pluralidade.

Trata-se, nas palavras de Fernet-Betancourt, de “libertar o cristianismo da tendência de buscar centros culturais onde aposentar-se”,²⁷⁰⁴ rumo a uma transformação intercultural que, através de um processo contextual-universal de capacitação para uma cultura de culturas e de religiões, não apresente-se como missão, mas sim como “desmissão”. Dessa forma, “um cristianismo em processo de transformação intercultural seria religião construtora do Reino e *fator* de paz no mundo”.²⁷⁰⁵ Humildemente aproximando-se do outro, muito mais disposta a ouvir do que a falar, e renegando a tarefa missionária de disseminação das crenças cristãs, a pessoa cristã inaugura a possibilidade de uma vivência cristã profunda, que não instrumentaliza a diferença, mas atua como sinal de esperança rumo a uma convivência planetária respeitosa, fundada no amor, no respeito e na solidariedade.

Referências

- ASTRAIN, R. Salas. *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH, 2003.
- BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. S Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius. Antropologia, Filosofia e Política. In: CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. v. 4. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 121-143.
- CUNHA, Humberto; PIRES, Cecília. A solidariedade como pressuposto da integração entre as culturas. In: BOSTO, Beatriz; MONTIEL, Edgar (Ed.). *Pensar la mundialización desde el Sur: Anales del IV Encuentro del Corredor de las Ideas*. Assunción, 2001. p. 207-224.
- FALTERI, Paola. Interculturalismo e culturas no plural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (Org.). *Intercultura e movimientos sociais*. Florianópolis: MOVER/NUP, 1998.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para um esboço de alguns pressupostos básicos do tema, desde uma perspectiva hermenêutico-epistemológica. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 13-28.
- _____. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007.
- HAIGHT, Roger. *Jesus: símbolo de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2003.
- IRARRAZAVAL, Diego. Evangelio inculturado y universal. *Revista de Teologia e Cultura*, n. 2, out.-dez. 2005. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/evangelho_inculturado.pdf. Acesso em: 10 jun. 2010.

²⁷⁰⁴ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 47.

²⁷⁰⁵ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 58.

JOÃO PAULO II. *Amiliaris Consortio*, n. 10, de 22/11/1981. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_19811122_familiaris-consortio_po.html>. Acesso em: 10 jun. 2010.

LEITE, Carlinda Maria. *O currículo e o multiculturalismo no sistema educativo português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: 70, 1980.

PANIKKAR, Raimón. Filosofia y cultura: una relación problemática. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Augustinus, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. RJ: Civilização Brasileira, 2003.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos em cena... e as teorias por onde andam? *Revista Brasileira de Educação*, n. 9, p. 16-29, set./out./nov./dez. 1998.

SILVA, Antônio Aparecido da. Comunidade afro: inculturação, negritude e teologia. In: ALTMANN, Walter; SCHMIDT, Ervino. *Inculturação e sincretismo*. Porto Alegre: CONIC, São Leopoldo: IEPG, 1995. p. 35-46

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo, entre liberalismo y comunitarismo*. Andalucía: Almuzara, 2000.

SUESS, Paulo. Apontamentos para a construção do paradigma da inculturação. In: ALTMANN, Walter; SCHMIDT, E. *Inculturação e sincretismo*. Porto Alegre: CONIC, São Leopoldo: IEPG, 1995. p. 20-34.

_____. Apontamentos para a evangelização inculturada. In: COUTO A. Márcio; BATAGIN Sônia (Orgs.). *Novo milênio: perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 11-52.

_____. Evangelização e inculturação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 2, n. 8, p. 41-68, 1994.

_____. O paradigma da inculturação revisitado. *Caminhos*, v. 2, n. 1, p. 31-50, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. Cultura e inculturação: conceitos. *Revista de Catequese*, v. 13, n. 54, p. 15-21, 1990.

ZWETSCH, Roberto. Inculturação. In: FILHO, Fernando Bortolletto (Org). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008. p. 524-528.

Uma por uma Análise Intercultural das Religiões: A Escola Italiana

Elton de Oliveira Nunes²⁷⁰⁶

Resumo: Ao longo dos séculos o surgimento acadêmico das análises sobre as religiões estiveram sobre pressupostos teórico-metodológicos que privilegiaram visões interculturais comparativistas dentro de uma ótica de superioridade do cristianismo europeu, seja pela visão inglesa, francesa ou germânica. A Escola Italiana de História das Religiões apresenta novos referenciais teóricos para a questão do comparativismo intercultural e, assim, uma nova maneira de relacionamento intercultural. Esta comunicação pretende demonstrar a opção da Escola Italiana de História das Religiões para os estudos e interfaces sobre religião e interculturalidade.

Introdução

O Brasil é um país de proporções continentais²⁷⁰⁷ com uma rica e complexa História que o distingue de seus vizinhos na América do Sul²⁷⁰⁸. Em sua riqueza e complexidade, encontra-se a formação de sua gente, composta de imigrantes de diversas partes do mundo em uma base étnica matriz de portugueses, africanos e indígenas. A estes se somam nas mais variadas regiões do País uma amálgama de espanhóis, judeus, árabes, orientais, alemães, italianos, letos, enfim, uma miríade de povos e grupos que contribuíram com suas culturas, olhares e visões de mundo para tornar o Brasil uma terra de toda a gente²⁷⁰⁹. Dentre as diversas riquezas que podemos citar, a cosmovisão religiosa, com seus rituais, demonstrações de fé e de pertença mística está entre as mais complexas heranças e manifestações que podemos atribuir a esta babel étnico-cultural que adentrou a *terra brasilis* a partir de 1500²⁷¹⁰, já encontrando aqui um fluxo contínuo de povos e nações indígenas que circulavam por este imenso território. Esta característica é notada pelo historiador da religião, Artur César Isaia²⁷¹¹:

“Pensar as transformações pelas quais passou o campo religioso brasileiro é pensar, antes de tudo, na extrema complexidade do universo de crenças entre nós. Essa não é uma característica atual. Historicamente já nascemos sob o signo desta complexidade, a partir da experiência ibérica totalmente distante da uniformidade católica com que foi identificada. Para além da idéia de uma monarquia portuguesa, cuja fidelidade à ortodoxia católica foi a característica dominante, a experiência dos colonizadores *já acenava para uma complexidade étnica, cultural, lingüística e religiosa notáveis*”.²⁷¹²

²⁷⁰⁶ Fez pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no Programa de Pós em C. da Religião. Pesquisa financiada pela FAPESP. É docente da Fundação Mokiti Okada.

²⁷⁰⁷ Para um panorama geral sobre o Brasil, ver: MADEIRA, & VELOSO, 2000; VELOSO, & MADEIRA, 1991.

²⁷⁰⁸ Sobre as diferenças entre o Brasil e os demais países da América do Sul, ver: BETHELL, 1997; SANTOS, 2003. p. 11-28.

²⁷⁰⁹ Para um panorama sobre esta diversidade, ver: PIERUCCI & PRANDI, 1996; MENEZES & TEIXEIRA, 2006.

²⁷¹⁰ O Brasil é “descoberto” oficialmente em 1500, com a chegada dos portugueses conduzidos pela esquadra de Pedro Alvarez Cabral. Para uma discussão sobre este tema, ver: MOTA, 2001; ODÁLIA, 2001; REIS, 2001.

²⁷¹¹ Op. Cit. ISAIA, 2009. p. 95.

²⁷¹² Os grifos em todas as citações são destaques que queremos ressaltar, não estando destacadas no texto original.

A colonização portuguesa, a partir do padroado real²⁷¹³, imprimiu uma base cristã ibérica que acompanhou até os dias atuais os desdobramentos da História do Brasil, vindo a se tornar a maior nação católica do mundo²⁷¹⁴. Os diversos grupos escravos africanos trazidos ao Brasil em um período de duzentos anos inseriram na matriz brasileira um componente religioso diversos, porém ligados às tradições espirituais da África, dando origem a hibridações com o catolicismo e as religiões indígenas, como já dizia Freyre²⁷¹⁵:

“O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos”.

As imigrações do final do século XVIII introduziram as diversas denominações protestantes²⁷¹⁶, após tentativas de implantação da mesma em regiões do Brasil em tempos anteriores²⁷¹⁷. A chegada de imigrantes de diversas etnias na segunda metade do século XIX e início do século XX propiciaram a implantação de colônias e grupos religiosos protestantes e católicos, mas também árabes e judeus que puderam manifestar sua religião de forma mais aberta²⁷¹⁸. A vinda de grupos orientais no início do século XX trouxe religiões como a seicho noie, Igreja Messiânica, o budismo, entre outros²⁷¹⁹. As chamadas missões protestantes modernas também implantaram no Brasil, no início do século XX diversas ramificações que, posteriormente, seriam a base do chamado Pentecostalismo e Neo-pentecostalismo²⁷²⁰. Os novos movimentos religiosos as mais variadas formas de manifestações religiosas também dão uma

²⁷¹³ Para uma definição e aprofundamento do tema, ver: KUHNEN, 2005.

²⁷¹⁴ Os dados sobre esta questão podem ser encontrados em: PALMER & O'BRIEN, 2008. p. 90-94.

²⁷¹⁵ Op. Cit. FREYRE, 2000. p.82.

²⁷¹⁶ Desde a chegada do chamado Protestantismo de Missão, vindo dos EUA, o Brasil vem em um crescendo na influência evangélica. Um dos exemplos mais significativos está na exportação de missionários das diversas denominações protestantes no Brasil: Em 1996 eram 1209; em 1997 o número este número aumentou para 1449 missionários no exterior. Partiram para o exterior uma média de 5 missionários por semana, 1 missionário em cada dia útil da semana. Em anos anteriores (1993, 1994, 1995) a média era de 3 missionários por semana. Dados da Associação Brasileira de Missões Transculturais (ABMT). Disponível em www.infobrasil.org. Acessado em 20/06/2005.

²⁷¹⁷ Diversos pesquisadores dividem a História do Protestantismo no Brasil em quatro grandes blocos ou momentos: O primeiro momento ocorre nos séculos XVI e XVII, com as incursões dos viajantes europeus atrás de terras e especiarias, interessados em estudar a fauna e a flora e os colonizadores, huguenotes da França Antártica (1555) e os calvinistas da Igreja Evangélica Holandesa do Nordeste (1630-1645). O segundo momento ocorre no século XIX desenvolvido por técnicos, funcionários de missões diplomáticas, marinheiros, colportores. O terceiro momento ocorreu na imigração para o Brasil a partir do século XIX. Esse Protestantismo de Imigração surgiu como uma consequência direta do esforço colonizatório, para cultivo e ocupação dos espaços geográficos brasileiros. O último momento se dá com o estabelecimento Protestante no Brasil no período da chamada República Velha, com a chegada de missionários estrangeiros. Dentro desses grandes blocos, os historiadores levantam uma série de ações migratórias, situações de viagem, casos particulares, esporádicos de curta e média duração, que podem ser classificados como tentativas de inserção do protestantismo no grande território brasileiro em formação. Op. Cit. AZEVEDO, 1996. p. 23-34.

²⁷¹⁸ Temos, nos vários períodos da história do Brasil, situações que conseguiam ultrapassar a barreira imposta pelo catolicismo à presença de outras religiões. Um exemplo é a questão da presença de estrangeiros protestantes que vinham realizar comércio em terras lusas, os escravos africanos ou mesmos os mulçumanos e judeus que aportavam no Brasil. Para uma discussão sobre este tema, ver: SOUZA, 1997.

²⁷¹⁹ Os trabalhos sobre as religiões orientais no Brasil ainda carecem de um aprofundamento maior. Para uma exemplificação dessa situação, ver: ANDRÉ, 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistanures/revista10/Nures10_Andre.pdf. acesso em 10/08/2009.

²⁷²⁰ Para um aprofundamento sobre os termos e conceituações, Cf. MARIANO, 2001.

conotação diferenciada e própria a um país onde as religiões fazem parte integrante da multiplicidade cultural de povo multi-étnico. Porém, ainda que sejam reconhecidas tais diversidades e complexidades, a História das Religiões, área fundamental para o entendimento e aprofundamento da compreensão da História do Brasil, ainda carece de referenciais teórico-metodológicos que ajudem os pesquisadores brasileiros no entendimento de sua própria gente.

A Formação da Área de História no Brasil Atual

Uma das grandes dificuldades que a área de História no Brasil enfrenta é dar conta da multiplicidade de objetos que compõem sua área²⁷²¹. Ao longo das décadas a academia brasileira viu-se entre agendas de prioridade sobre identidade, resistência, cultura e desvelamento do povo, das elites, do atraso econômico e social, enfim, uma miríade de temas que foram, por sua vez, tomando espaço, ditando os trabalhos e selecionando os temas ao sabor dos eventos e dos interesses acadêmicos e políticos dominantes. Por sua vez, o Brasil, ou melhor, a academia brasileira, recebeu influxos e influências que determinaram o modo de pensar e escrever a história de acordo com esta agenda ou apesar dela. Diante disso, refletir sobre o modo como as religiões foram tratadas na área de história no Brasil só pode ser realizado de forma transversal, já que carecemos justamente de pesquisas sobre esta área e ainda estão por serem realizados trabalhos sobre a questão das religiões como objeto de pesquisa histórica no Brasil²⁷²². Para tentar dar conta desse tema, iniciamos por apresentar, em linhas gerais, quatro grandes tendências ou escolas que influenciaram de forma decisiva as pesquisas no campo de História do Brasil moderno. A primeira, fruto da herança positivista e liberal que marcou a transição dos estudos históricos e sociais desde que à República, como apontam Refkalefsky e Patriota²⁷²³:

“A temática sobre Religião e Religiosidade na Comunicação Social ainda não recebeu da comunidade acadêmica brasileira — apesar de importantes estudos pioneiros — a relevância necessária. Em primeiro lugar, devido à *ênfase positivista na formação da universidade brasileira*, como relacionou Antônio Gouveia de Mendonça. Por conta deste enfoque, somente em 1999 os cursos de Teologia ganharam status de bacharelado perante o MEC. Além disso, algumas áreas de conhecimento acadêmico sobre Ciência da Religião — e variações, como Religiões Comparadas ou Esoterologia — apresentam produção científica pouco significativa no País”.

Refletindo sobre a questão positivista na academia brasileira, Fonseca indica que, durante o período de ditadura militar no Brasil, intensificou-se a presença do positivismo nos fundamentos teóricos da história²⁷²⁴:

“(…) a História tradicional positivista adequava-se aos interesses do Estado autoritário, na medida em que apresenta o quadro de uma sociedade hierarquizada, cuja vida é conduzida de cima para baixo e onde a ordem é máxima a ser seguida pelos seus membros. Sem espaço para a interpretação crítica, não há como instrumentalizar o indivíduo para a interpretação e a análise crítica”.

A segunda tendência vem do Marxismo Clássico, na interpretação para a explicação sobre o atraso brasileiro e sua dependência econômica na vertente aberta por Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Fernando

²⁷²¹ Para uma lista de textos que buscam apresentar a problemática da produção historiográfica brasileira, ver: ABREU & SOIHET, 2003; CAPELATO, 1995; FICO, 1992; FICO & POLITO, 1996; FREITAS, 2001; LAPA, 1985; NOVAIS, 1990; SAMARA, 2002; WEHLING, 2000; BURMESTER, 1998; CARDOSO, 1997; FREITAS, 1998.

²⁷²² Um dos raros trabalhos sobre este tema encontra-se em Albuquerque, que buscou dar conta das influências e tratamento dos estudos de religião pelos historiadores no Brasil. Cf. ALBUQUERQUE, 2007.

²⁷²³ REFKALEFSKY & PATRIOTA, 2006. p. 02.

²⁷²⁴ Op. Cit. FONSECA, 1995. p. 31.

Novais, Antônio Barros de Castro, Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender²⁷²⁵. Pode-se observar esta tendência em Bellotti, quando a mesma faz referência aos trabalhos na área de História da década de setenta²⁷²⁶:

“Pode-se observar essa premissa no trabalho de Anita Novinsky. Apesar de publicado em 1972, consumiu dez anos de pesquisas, *em uma época em que as tendências historiográficas não elegiam as religiões como um tema relevante no Brasil*. A história social de inspiração marxista predominava na academia brasileira desde a década de 40, e após o golpe militar de 1964, muitos historiadores e cientistas sociais sentiram-se incumbidos de fazer frente à ditadura, com trabalhos ligados à política e economia”.

A terceira, na influência dos Annales²⁷²⁷ trazida para o Brasil na formação da USP e, por último, a Escola Marxista Inglesa²⁷²⁸ e os estudos culturais, oriundos das interpretações da História com Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton, Thompson, Royden Harrison entre outros. Todas essas influências marcaram profundamente os estudos brasileiros e a questão do tratamento dado ao tema das religiões está diretamente ligado a essas correntes e escolas. Essa trajetória é destacada no texto de Karina Kosicki Bellotti²⁷²⁹, que apresenta através da análise de três historiadoras de referência, as diversas tendências da Nova História. A partir das pesquisas sobre religião de Anita Novinsky, que trabalha nas décadas de 70 e 80 a História das mentalidades, de Laura de Mello e Souza, que publica seus textos sobre religiosidades no Brasil colonial nas décadas de 80 e 90, seguindo as teorizações de LeGoff, LeRoi, Carlo Ginzburg, Keith Thomas e Jean Delumeau. E, por fim, de Mariza Soares, que publica nas décadas de 90 e 2000, seguindo os estudos culturais presentes nas teorizações dos marxistas ingleses.

O que se verifica, entretanto, é que apesar dos estudos sobre a religião alcançarem no fim do século XX uma posição crescente e mesmo privilegiada, os historiadores no Brasil não têm, no atual aporte metodológico, centrado em algumas escolas, as condições de exploração dessa riqueza e diversidade²⁷³⁰. Esta dificuldade é apontada por Albuquerque²⁷³¹:

Seria preciso um outro lugar para examinar a produção brasileira dos historiadores voltada para a religião. Antropólogos e sociólogos, em várias oportunidades, realizaram balanços sobre seus estudos sobre as religiões. Os historiadores estão ausentes nestas recensões. Ademais, ao elaborarem o mapeamento do próprio campo, os historiadores *silenciam sobre a religião, a história da Igreja e da religiosidade popular*, apesar de comparecerem, nestes levantamentos, temáticas renovadas na historiografia”.

Esta situação se constata por uma série de fatores históricos e de escolhas metodológicas a partir das influências que a Academia brasileira sofreu ao longo de sua formação e consolidação. Sobre os

²⁷²⁵ Cabe citar os estudos empreendidos Cardoso e Gorender sobre os modos de produção; das relações entre as economias coloniais e o capitalismo em formação, como é o caso de Novais, ou os trabalhos sobre as formas de riqueza e acumulação nas obras de Castro, Fragozo & Florentino. Cf. CARDOSO, 1979; NOVAIS, 1978; GORENDER, 1985; FRAGOSO & FLORENTINO, 1993.

²⁷²⁶ Op. Cit. BELLOTTI, 2005. p.05.

²⁷²⁷ Para um aprofundamento sobre a influência francesa na historiografia brasileira, ver SILVA, 2001.

²⁷²⁸ Para um aprofundamento sobre o impacto e repercussões da Escola Inglesa na historiografia brasileira, ver: SADER, 2003. SILVA, 2000.

²⁷²⁹ Cf. BELLOTTI, 2005.

²⁷³⁰ Como bem constata Albuquerque no seu balanço da historiografia brasileira sobre os estudos de religião. Cf. ALBUQUERQUE, 2007. p. 19-52.

²⁷³¹ Op. Cit. ALBUQUERQUE, 2007. p. 48.

problemas do modelo de formação dos historiadores e pesquisadores na área de história no Brasil, Falcon comenta²⁷³² :

“Nossos historiadores têm por hábito analisar a produção historiográfica contemporânea no Brasil, a partir de 1970/1, isto é, da chamada institucionalização da pós-graduação entre nós. Trata-se da eleição de um ‘evento fundador’ responsável por alguns esquecimentos e silêncios dos mais significativos. Esquecimento, por exemplo, das mudanças em curso nos anos 60, dos debates e conflitos então travados no ‘território da História’: esquecimento, também de como e quanto o ensino de pós-graduação herdou do ensino de graduação em termos de quadros docentes, compartimentações disciplinares, visão conteudística de currículos, orientações teórico-metodológicas – em termos da pesquisa e da historiografia existentes. [...] Um outro silêncio, cujos efeitos ainda perduram, é o que envolve o modelo de pós-graduação adotado. Bem sei que, hoje em dia, mestrado e doutorado, tal como os conhecemos, parecem tão naturais que é como se sempre houvessem existido. No entanto, à época da nossa narrativa, doutora do era algo totalmente diverso, pois sequer era um curso. Quanto ao mestrado, bem, recordo-me de discussões, no final dos anos 50, sobre o termo mais adequado: ‘mestria’ ou ‘mestrado’? Mais importante, porém, é que estavam postas em discussão concepções diversas, *baseadas em modelos europeus e no norte-americano, além de uma tradição já consolidada e respeitável que era a da USP. Mais que fruto deste debate, o modelo adotado foi legislado e imposto como o único legalmente válido, sem deixar espaços para outras experiências.* Ironicamente, internalizou-se de tal maneira o modelo que raros se dão conta efetivamente do quanto ele predeterminou as características da Pós-Graduação entre nós, aí incluídas muitos dos seus problemas”.

²⁷³² Op. Cit. FALCON, 1998. p. 112-113.

Entre os problemas do modelo adotado, podemos elencar as religiões como um deles. Seguindo uma lógica de centralidade de formação, a área de História teve profunda influência na estrutura estabelecida no curso de Pós-Graduação da USP²⁷³³, Universidade de São Paulo, que não apenas formou, mas estruturou os diversos cursos de formação de professores e pesquisadores no Brasil. Sobre este ponto, é esclarecedor a opinião de Malerba²⁷³⁴:

“No plano historiográfico, é sabido que Lucien Febvre sempre manifestou fascínio por esse campo privilegiado de estudos que era a América do Sul. E, quando os próprios Annales tinham uma presença apenas marginal no cenário historiográfico francês, desde muito cedo começam a entabular vínculos importantes entre os Annales e alguns expoentes da historiografia e das ciências sociais na América Latina. Exemplo notório dessa aproximação foi a presença, entre 1935 e 1937, de Fernand Braudel como um dos primeiros professores da cátedra de história das civilizações da recém fundada Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras da Universidade de São Paulo. A presença de Braudel deitou profundas raízes na historiografia brasileira. O Programa de Pós Graduação da USP foi o pioneiro no Brasil, uma *verdadeira matriz que formou quase a totalidade* dos historiadores brasileiros”.

Para Emília Viotti da Costa, esta influência já perpassava a própria cultura brasileira desde o século XIX²⁷³⁵:

“Na História da cultura brasileira há um momento em que ela passa direta e nitidamente a sofrer influência da cultura francesa. Essa época é o século XIX. Durante anos e anos, inúmeros traços foram acrescentados à vida brasileira graças aos contatos com homens, costumes, idéias e coisas de procedência francesa. Os velhos jornais, o relato de viajantes que percorreram o país nesse período e as memórias da época, oferecem excelente documentação que atesta a importância dessa influência, consignando, por vezes choques com outras, sobretudo a inglesa”.

Desse modo, a influência francesa na área de História e na formação dos historiadores no Brasil se fez sentir de forma decisiva. O próprio projeto de fundação da Universidade de São Paulo²⁷³⁶ e, mais especificamente, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), foi concebido pelos fundadores como órgão prioritário para a constituição de uma unidade de pensamento nacional. Georges Dumas, professor de sociologia da Sorbonne, foi a ponte para trazer ao Brasil, anualmente, professores de várias universidades francesas. A importância dos professores franceses, tais como Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, Paul Arbousse-Bastide, Fernand Braudel, foi decisivo para a consolidação das ciências humanas na USP. Este modelo de ensino seguia os modelos alemão e francês influenciada pelo modelo napoleônico. A estrutura de formação das instituições brasileiras de ensino superior vinha recebendo críticas desde a época imperial e líderes como Fernando de Azevedo defendiam um modelo que seguisse o modelo europeu, mais precisamente o francês e o alemão:²⁷³⁷

“A adoção do modelo francês (tanto Mesquita Filho como Duarte tinham estudado em Paris) implicou que os professores estrangeiros eram vistos não

²⁷³³ Para Campos, “a fundação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, com a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, e dentro dela a Seção de História (hoje departamento de História), é o marco inicial de uma formação eminentemente acadêmica no campo da História no Brasil”. Op. Cit. CAMPOS, 1954. p. 491-503.

²⁷³⁴ Op. Cit. MALERBA, 2009. p. 67.

²⁷³⁵ p. Cit. DA COSTA, 2000. p. 142-143.

²⁷³⁶ O Plano de fundação da USP foi redigido por Fernando de Azevedo, a pedido de Júlio de Mesquita Filho e Armando de Salles Oliveira. O projeto de fundação da USP foi assinado por Fernando de Azevedo, Vicente Rao, Júlio de Mesquita Filho; Fonseca Telles e Teodoro Ramos, Raul Briquet e André Dreyfus, Rocha Lima e A. Bittencourt e Almeida Júnior. In: CARDOSO, 1982. p. 96.

²⁷³⁷ Para um aprofundamento sobre a influência da França na formação da Universidade de São Paulo, ver: CAPELATO & PRADO, 1989.

apenas como cientistas e especialistas, mas como intelectuais, fundadores de uma nova *intelligentsia* cosmopolita. De fato, eram percebidos como tal; suas palavras e realizações estavam sempre em destaque, ao que muito contribuiu a cobertura permanente do influente jornal de Júlio de Mesquita. Com exceção dos franceses, porém, os professores estrangeiros nunca assumiram eles próprios esse papel. Mas o mesmo não se pode dizer de seus discípulos não apenas nas ciências sociais, mas também nas ciências naturais, e particularmente na física. O prédio da antiga Faculdade de Filosofia na Rua Maria Antônia, no centro de São Paulo, tornou-se o símbolo da união da *intelligentsia* brasileira por cima e além das barreiras disciplinares. Entre os físicos, o grande desafio era trazer os benefícios da energia atômica para o Brasil; veio deles o apoio intelectual e técnico das políticas de auto-suficiência atômica de sucessivos governos brasileiros desde os anos 1950, com todos os altos e baixos decorrentes da guerra fria. Da sua parte, os cientistas sociais adotaram uma abordagem mais *à la* francesa, de orientação marxista, que parecia fornecer respostas aos problemas socioeconômicos do país e apontar o caminho para as soluções. Eles escreviam em jornais, publicavam para o público em geral e se envolviam em política partidária. Muitos deles, cientistas naturais e sociais, se filiaram ao Partido Comunista em algum momento da vida e permaneceram identificados com a esquerda tradicional”.

A preocupação era a formação das elites, a pesquisa e a unidade entre ensino e investigação científica; ênfase na formação geral e humanista, autonomia relativa da universidade diante do Estado, concepção idealista e não-pragmática de universidade, estreita ligação entre a formação das elites dirigentes e o projeto de nacionalidade²⁷³⁸. Segundo Capelato, Glesser e Felini²⁷³⁹:

“Os professores vindos da França, para o primeiro semestre do curso, permaneceram pouco tempo, sendo substituídos por outros, também franceses, em início de carreira, que ficaram, no mínimo, dois anos. Alguns estabeleceram relações mais estreitas com o país, prolongando sua permanência. Formaram discípulos, com os quais dividiram a docência. No plano intelectual, os franceses introduziram a preocupação com a orientação metodológica e com o rigor da análise documental, iniciando uma relação com temas da historiografia francesa, especialmente a dos *Annales*, vanguarda na época”.

Ao longo do tempo, a concepção alemã sofreu uma série de modificações e desvios, em detrimento ao modelo pragmatista norte-americano de universidade. O modelo norte-americano influenciou não apenas as universidades brasileiras, mas também as universidades latino-americanas²⁷⁴⁰. No Brasil, esta concepção será amplamente difundida a partir da Reforma Universitária de 1968²⁷⁴¹, atingindo a estrutura organizacional e as finalidades de todas as universidades. Porém, se as reformas atingiram o campo político e estrutural, a visão sobre as religiões permaneceram inalterados. As religiões continuavam a serem consideradas como etapas a serem vencidas ou mesmo meros detalhes explicativos do componente econômico ou

²⁷³⁸ Tal ligação fica evidente no Decreto nº 6.283, de 25 de janeiro de 1934, que institui as bases da fundação da universidade. In: FÁVERO, 1980, p. 179.

²⁷³⁹ Op. Cit. CAPELATO, GLEZER & FERLINI, 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000300044&script=sci_arttext. Acesso em 10/08/2009.

²⁷⁴⁰ Op. Cit. MALERBA, 2009. p. 49-91.

²⁷⁴¹ Em 1968, foi instituído o Grupo de Trabalho encarregado de *estudar a reforma da Universidade brasileira*, constituído por representantes dos Ministérios da Educação e Planejamento, do Conselho Federal de Educação e do Congresso. Era afirmada no novo projeto político em implantação as linhas gerais confirmadas pela lei 5.540, a forma ideal de organização do ensino superior, na sua tríplice função de ensino, pesquisa e extensão, enfatizando-se a indissolubilidade entre essas funções, particularmente entre ensino e pesquisa. Para um aprofundamento sobre este tema, ver: CUNHA, 2000; GUSSO, 1985; SCHARTZMAN, 1986.

de dominação colonizadora²⁷⁴². O fato é que a visão negativa sobre as religiões no Brasil é de longa data. Desde a República, as diversas religiões eram entendidas como parte da idéia de atraso cultural do povo brasileiro ou mesmo uma excentricidade regional, como nos relata, a título de ilustração, a obra de Freyre²⁷⁴³.

“É assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora; este era um caboclinho nu, andando de uma banda só, e que quando aparecia aos grandes era sinal certo de desgraça. Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as “santidades” do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência à medicina e ao exorcismo dos padres, nas primeiras cidades e por todo o interior do Brasil.”

Para tanto, a leitura teórico-metodológica dos *Annales* foi fundamental para a área de História na medida em que os estudos sobre as religiões poderiam ser tratados pela via da despersonalização do objeto. Os *Annales*, a partir das análises quantitativas e séries estatísticas, no seu primeiro período, baseava-se nos paradigmas compartilhados pelas ciências econômicas e sociais. Mesmo com a mudança para a História das Mentalidades, nos anos 70, trazendo novas considerações acerca dos objetos de estudo e aproximando-se de algumas técnicas da análise semântica e lingüística, além de alguns modelos da Antropologia, e se aproximando de uma história das crenças, metodologicamente, a História das Mentalidades não rompia com o aparato utilizado pela historiografia econômica e social: recorria às ferramentas estatísticas da Sociologia e da Economia. Dessa forma, a religião continuava dentro de uma lógica apoiada pelas mesmas técnicas positivistas de negação de uma autonomia ou constituição da religião como um objeto histórico. Para os *Annales*, a temática religiosa seguia a interpretação durkheiminiana de representação social. Um dos exemplos desse posicionamento é a obra de Marc Bloch, “*Os Reis Taumaturgos*”. As propostas de Bloch para a leitura da História a partir da análise de um tema religioso como representação política e social marcaram os *Annales* e foram incorporados na metodologia de leitura da História dos temas religiosos no Brasil. Ao propor novos questionamentos em “*Os reis Taumaturgos*”, Bloch dá as condições de se ler a religião como uma janela para a sociedade. Claramente na esteira da leitura durkheimiana, o sagrado é definido como uma representação da sociedade. Dessa forma, podemos afirmar que a própria formação do historiador, seja ele pesquisador ou professor, no Brasil, está eivada da influência de alguns centros de formação que foram privilegiados. Constata isso, Silva, quando diz que²⁷⁴⁴:

A grande influência das escolas historiográficas francesas na formação dos historiadores brasileiros garantiu que, a partir do trabalho de historiadores como Georges Duby, a literatura fosse utilizada como fonte histórica. E as novas influências da Nova História Cultural, ou seja, de métodos e técnicas da Lingüística, da Teoria Literária e da Antropologia, têm garantido a continuidade da relação entre Literatura e História. Em vista das influências desta formação sobre os historiadores brasileiros, e pelo etnocentrismo ainda presente tanto no imaginário coletivo brasileiro, quanto na indústria editorial e nos currículos de História dos ensinos fundamental, médio e superior do Brasil, as obras dos

²⁷⁴² Verdade é que algumas religiões eram tratadas de forma diferenciada dentro da academia brasileira. Principalmente pelo viés da idéia de resistência popular, as religiões afro tiveram um tratamento diferenciado do cristianismo. O Protestantismo e, em especial, o Pentecostalismo, parece ter o seu lugar garantido nos estudos históricos e sociológicos sob via negativa. Para um debate sobre essa redução nos estudos sobre o Protestantismo brasileiro, ver: GIUMBELLI, 2001. p. 111-112.

²⁷⁴³ Op. Cit. FREYRE, 2000. p. 165.

²⁷⁴⁴ SILVA, 2006. p. 02.

historiadores franceses, assim como a própria História da França, ocupam grande espaço tanto na prateleira das livrarias, quanto em nossas salas de aula.

Assim, podemos afirmar que a constituição de alguns centros de influência privilegiou olhares e objetos e relegaram outros. Um desses objetos relegados foi a religião, ou melhor, as religiões, como objeto histórico a ser investigado. Apesar disso, as abordagens sobre a religião no Brasil continuam a crescer, seja pela quantidade de fontes e acervos inéditos ou não totalmente explorados, seja pelo crescente interesse da nova geração que busca por outros objetos, outras fontes, outros interesses²⁷⁴⁵. Sobre este ponto, já nos alertava Freitas, quando diz que²⁷⁴⁶:

“Para investigar a historiografia brasileira, a distancia de posicionamentos como historiador do micro ou do historiador do macro, é necessário, por assim dizer, surpreender os olhares sobre as fontes, não olvidando que, muitas vezes, no caso da pesquisa histórica a fonte faz o olhar de quem olha. É preciso também ir além: *perceber a emergência constante de novas fontes para novos olhares*”.

Faz-se necessário, portanto, ampliar o leque teórico-metodológico na área de história para dar conta dos estudos sobre as religiões no Brasil. Em um levantamento realizado sobre os Programas de Pós Graduação na área de História, verificou-se que, dos cinquenta e dois programas, apenas dois tem a disciplina de História das Religiões em sua matriz curricular²⁷⁴⁷. Este dado demonstra que a religião não é tratada devidamente pela área de história no Brasil. Ainda assim, os historiadores das religiões sempre buscaram espaços institucionais para divulgação de sua produção. Um desses espaços foi a criação da associação Brasileira de História das Religiões²⁷⁴⁸, que reunia historiadores, antropólogos, cientistas da religião e sociólogos para produzir e refletir sobre os trabalhos que estes pesquisadores estavam realizando. Porém, especificamente em relação aos historiadores, persistiam e persistem as dificuldades em relação às teorias de abordagem, como bem nos demonstra Watanabe²⁷⁴⁹:

“No caso dos historiadores, ao analisarmos a seleção dos objetos, fontes, problemas, e a preferência teórica dos professores fundadores desse grupo no Brasil, apontamos para a chamada Nova História Cultural francesa. A primeira pesquisadora a expor essa aproximação da História cultural e o estudo dos evangélicos brasileiros foi Karina Bellotti (2005). No seu texto *Mídia, Religião e História Cultural* a autora fez um levantamento sobre a consolidação da chamada História Cultural Francesa na academia. Incitada pelas possibilidades e limites dessa metodologia, *problematizou uma história estritamente marxista ou demasiadamente positivista no estudo da religião*”.

Outras iniciativas foram constituídas durante depois da criação da ABHR, como o GT de História das Religiões da Associação Nacional de História²⁷⁵⁰, mas ainda buscando agregar e

²⁷⁴⁵ Sobre este ponto, é importante salientar a obra *Historiografia brasileira em perspectiva*, organizada pela Editora Contexto, em 2005, que procurava justamente apontar um balanço da historiografia brasileira, suas influências e mesmo seus limites teóricos. Cf. FREITAS, 2005.

²⁷⁴⁶ Op. Cit. FREITAS, 2005. p. 12.

²⁷⁴⁷ AUTOR, 2009. Baseado em: CAPES – 2007. Disponível em www.capes.org.br. Acesso em 10/06/2009.

²⁷⁴⁸ A Associação foi criada em 1991 por um grupo de professores historiadores e cientistas da religião para suprir um espaço de diálogo e representação dos estudiosos em religião que não encontravam guarida nos meios acadêmicos para seus objetos de pesquisa. Para um aprofundamento sobre a história da ABHR, ver: www.abhr.org.br.

²⁷⁴⁹ Op. Cit. WATANABE, 2008.

²⁷⁵⁰ Segundo o site da ANPUH, em 19 de outubro de 1961 foi fundada, na cidade de Marília, estado de São Paulo, a Associação Nacional dos Professores Universitários de História, ANPUH. A entidade trazia na sua fundação a aspiração da profissionalização do ensino e da pesquisa na área de história, opondo-se de certa forma à tradição de uma historiografia não-acadêmica e autodidata ainda amplamente majoritária à época. Atuando desde seu aparecimento no ambiente profissional da graduação e da pós-graduação em história, a ANPUH foi aos poucos

difundir a importância do estudo das religiões no Campo da História e, especificamente, entre os historiadores brasileiros. Tudo isso vêm demonstrar a necessidade de ampliação do leque teórico-metodológico para tratar do tema religião/religiões no Brasil.

A Escola Italiana de História das Religiões

Uma das mais fecundas escolas teóricas na área de História das Religiões na Europa é a Escola Italiana fundada há oitenta anos por Raffaele Pettazzoni (1883-1959)²⁷⁵¹. As discussões de Pettazzoni, resultado de um intenso trabalho acadêmico, de um programa educacional voltado para a pesquisa filológica, etnológica e bibliográfica, de um profícuo debate com diversas correntes da época, engendraram uma proposta original, com uma concepção teórico-metodológica até então não experimentada. Seu pensamento foi uma conquista do fruto de intensos trabalhos de campo e de diálogo acadêmico e político em uma Itália refratária aos estudos sobre religião sob a égide de uma herança do liberalismo pós-renascentista, que se renovava na filosofia historicista de Benedetto Croce²⁷⁵², que negava a possibilidade de uma autonomia categorial na esfera do espírito para o fenômeno religioso, aceitando a religião apenas como uma das manifestações da ética, da filosofia e da estética.

A Escola Italiana, no entanto, teve seu amadurecimento em um processo de pesquisa e produção de Pettazzoni e de seus alunos e sucessores ao longo de mais de três décadas, com nomes como Angelo Brelich, Ernesto De Martino, Dario Sabbatucci e Vittorio Lanternari. Mas que continuou a se expandir e refinar os insights do grande mestre italiano até hoje. Não podemos deixar de mencionar os nomes de Ugo Bianchi, Marcelo Masenzio, Gilberto Mazzoleni, Adriano Santemma, Nicola Maria Gasbarro, dentre outros. Procuramos destacar que os insights de Pettazzoni, ao nosso entender, constituem-se fonte de inspiração que foram mais desenvolvidos por uns que por outros, e que demonstram, por isso, o quanto Pettazzoni estava à frente de seu tempo em uma proposição quase inconsciente de sua amplitude, revelada por Pettazzoni ao final de sua obra como uma perspectiva que, para ele mesmo, se tornou clara somente ao final de sua obra, em uma análise feita como ato revisor de uma trajetória intensa²⁷⁵³:

“[...] não me foram sempre assim claros em mente como o são agora. Nem eu os apreendi inicialmente em nenhuma escola. Aliás, eles foram se esclarecendo e se desenvolvendo gradualmente no curso do próprio trabalho. E desse progressivo delinear-se de um pensamento experimentado e vivido são visíveis as marcas no complexo dos meus escritos, até este último que vê agora à luz como coroação de uma pesquisa começada há muitos anos”.

Para alcançar seu intento de introduzir o ensino de História das Religiões dentro do programa dos estudos universitários italianos, Pettazzoni teve de superar também grandes dificuldades com os adeptos de um historicismo radical, fruto do positivismo que dominou a academia europeia a partir do iluminismo e, posteriormente, com o marxismo clássico, que menosprezava

ampliando sua base de associados, passando a incluir professores dos ensinos fundamental e médio e, mais recentemente, profissionais atuantes nos arquivos públicos e privados, e em instituições de patrimônio e memória espalhadas por todo o país. O quadro atual de associados da ANPUH reflete a diversidade de espaços de trabalho hoje ocupados pelos historiadores em nossa sociedade. A abertura da entidade ao conjunto dos profissionais de história levou também à mudança do nome que, a partir de 1993, passou a se chamar Associação Nacional de História, preservando-se, contudo, o acrônimo que a identifica há mais de 40 anos. Cf. http://www.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1. Acesso em 10/08/2009.

²⁷⁵¹ Historiador italiano de religiões e educador, fundador e presidente (1950-59) da Associação Internacional para o Estudo da História das Religiões. Para um aprofundamento sobre a biografia acadêmica de Pettazzoni, ver: MIHELICIC, 2003; GANDINI, 2009.

²⁷⁵² Benedetto Croce (1866-1925). historiador, escritor, filósofo e político italiano. Os seus escritos giram em torno de um largo espectro temático, sobretudo estética e teoria/filosofia da história. É considerado uma das personalidades mais importantes do liberalismo italiano no século XX. Para um aprofundamento sobre sua biografia e idéias, ver: REALE & ANTISERI, 1991. p. 518-534.

²⁷⁵³ Op. Cit. PETTAZZONI, 1955. p. 10,11. [tradução pessoal].

a religião como uma das etapas a serem superadas na militância ideológica de transformação da sociedade capitalista. Ao comentar sobre este período Agnolin, diz²⁷⁵⁴ :

“Neste sentido, desde seu nascimento a “Escola Italiana de História das Religiões” encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes”.

Pettazzoni alcança a cátedra de História das Religiões na Universidade de Roma em 1924 e introduz na Itália uma disciplina que buscava superar as rejeições aos estudos históricos da religião por todas estas correntes citadas.

Sua busca incessante e seu intenso debate sobre a possibilidade de uma História das Religiões levou-o a investigar diversos temas como a questão do Deus único (*Urmonotheismus* entre 1922; 1957; 1958; 1965), as religiões locais (como constam em suas primeiras monografias de 1909 a 1914, que tratam da Sardenha e da Trácia), o zoroastrismo (em 1920), religiões de mistério (em 1924), a religião grega (de 1953), estudos sobre mitologia (inclusive sobre mitologia japonesa, nos estudos realizados e publicados entre 1929; 1946; 1948-1959), sobre teoria e metodologia (1954; 1954 e 1959), diversos temas gerais (de 1929 a 1936). Ao longo de vinte e cinco anos de pesquisas e trabalhos publicados, Pettazzoni desenvolve sua teoria na prática e nos constantes debates acadêmicos. Sua vasta produção ainda é motivo de investigação, contendo artigos acadêmicos e cartas, ainda inéditas²⁷⁵⁵ , com diversos pesquisadores e intelectuais de sua época.

O pensamento de Pettazzoni apresenta algumas linhas gerais de afirmação metodológica que deixam claro sua abordagem sobre as religiões. A primeira linha é que a religião constitui-se em um fenômeno histórico-social-civilizacional²⁷⁵⁶ que tem autonomia de existência em relação aos demais objetos históricos como a economia, a arte, a política²⁷⁵⁷ . Esta posição, oriunda do positivismo conteano, e mesmo do marxismo clássico, que desqualificavam os estudos de religião chocavam-se com posicionamentos opostos da fenomenologia e da teologia que buscavam um “descolamento” da religião (e das religiões) do âmbito meramente histórico²⁷⁵⁸ :

“L’alternativa appare dunque nettamente delineata tra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta da vedere se Le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siamo invece complementari, trovando l’una la sua integrazione in ciò che è proprio dell’altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa essere altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze , o se non si dia-invece-una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all’approfondimento della coscienza storica”.

Dessa forma, constitui-se passível de análise o fenômeno objetificável a partir da análise histórica, superando tanto a historiografia positivista, que exclui a possibilidade da religião

²⁷⁵⁴ Op. Cit. AGNOLIN, 2008. p.10.

²⁷⁵⁵ O arquivo Pettazzoni foi inaugurado pela Universidade de Bologna na cidade de San Giovanni in Persiceto em 2009 com o maior acervo da produção pettazzoniana e contém o material inédito sobre o mestre italiano. Para maiores informações, ver: GANDINI, 2009.

²⁷⁵⁶ É necessário fazer um esclarecimento de fundo em relação ao pensamento pettazzoniano: ao tratar de cultura, Pettazzoni entende tratar, sobretudo, de civilização. Este entendimento é fundamental na produção e no aprofundamento das idéias de Pettazzoni.

²⁷⁵⁷ Considerados no pensamento croceano a manifestação do espírito absoluto, na esteira do pensamento hegeliano. Para um aprofundamento sobre o tema, ver: REALE & ANTISERI, 1991. p. 520-529.

²⁷⁵⁸ Op. Cit. PETTAZZONI, 1966. P. 107-108.

como objeto de análise histórica, quanto a fenomenologia que anula a religião da investigação histórica

Em um processo de des-historicização. Ao tornar possível a análise do fenômeno religioso através do processo de investigação histórica, Pettazzoni cunha a idéia de que “*cada phainomenon é um genomenon*”. Esta declaração, estabelece a premissa de pensamento de Pettazzoni que busca superar os “becos sem saída” das duas vertentes teóricas que desqualificavam a religião e os estudos religiosos, com bem demonstra Agnolin²⁷⁵⁹:

“Assim, o próprio Pettazzoni formulou seu programa manifestando o fato de que “*cada phainomenon é um genomenon*”: formulação que, em polêmica com a obra de Mircea Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível re-percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, “des-objetizá-lo”. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isto significa que, para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de mais nada, a reconstrução da sua gênese, da sua formação”.

Ora, esta des-objetificação, de que trata Agnolin, em relação ao pensamento de Pettazzoni, é uma *objetificação histórica do religioso* ou do reconhecimento de que a religião/religiões pertence ao campo da análise histórica, não como algo de “segunda monta”, ou mesmo como “algo que se refere a algo” mas como um objeto de investigação histórica privilegiado. A partir dessa linha teórica, Pettazzoni constrói como se dá o entendimento da manifestação do religioso como elemento de investigação histórica, novamente apontando para premissas não examinadas até então.

Outra linha teórica estabelecida ao longo de suas pesquisas e reflexões diz respeito à relação de mútua influência entre a sociedade (local) e as religiões em um jogo de forças. Vale ressaltar, a sociedade influencia a religião e a religião influencia a sociedade. Esta premissa desvela e afirma a importância do entendimento da religião como fenômeno objetificável histórica e localmente constituído, relevante no entendimento do processo civilizacional de um determinado grupamento humano. Para Pettazzoni, as religiões participam no processo de constituição civilizacional e cultural de uma determinada sociedade mas não apenas isso. Esta sociedade local, influencia o processo religioso, transformando-o e caracterizando-o no dia-a-dia do cotidiano em uma mútua relação e em um permanente jogo de forças e de transformações quase imperceptíveis, como cita Pompa²⁷⁶⁰:

“Para o estudioso italiano, a alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária sobre o profano, como para Eliade, mas é o produto do pensamento dialético, antítese de uma tese. É o homem quem constrói o cosmos e o caos, isto é, o mundo dos arquétipos, como quadro de referência de sua vida normal”.

Assim, a História das Religiões preocupa-se com a relação que se dá através das influências mútuas entre localidade e religião (institucional e prática), demonstrando que a intercessão entre ambas revela a comunidade e suas transformações civilizacionais. Ao partir da análise do cotidiano para o entendimento dos processos de relacionamento e mútua influência, Pettazzoni antecipa diversas linhas de pesquisa que entendem que a prática cotidiana retém a realidade última para o pesquisador. Interessante notar que o historiador, para Pettazzoni, é um pesquisador de campo que cruza as informações bibliográficas produzidas no campo com as ações cotidianas da comunidade que produz as informações. Dessa forma, é na prática cotidiana que se manifesta a religiosidade e transparece a religião e não apenas nas ações institucionalizadas ou nas manifestações extremas, sejam elas entendidas como miraculosas ou extraordinárias, como bem lembra Massenzio, citando Pettazzoni²⁷⁶¹:

²⁷⁵⁹ Op. Cit. AGNOLIN, 2008. p.10.

²⁷⁶⁰ Cf. POMPA, 1998.

²⁷⁶¹ Op. Cit. MASSENZIO, 2005. p. 153.

“Não é necessário erigir a exceção à norma! O dado positivo é a norma, a rotina, à vida cotidiana do homem. À exceção são os momentos de vida mais intensos. Em primeiro lugar aqueles nos quais a existência está em jogo: a caça, a guerra. Está aqui o mundo da religião. É um mundo real. Também o mundo da norma é real [...]. E também aqui opera a religião (eliminação mágica do pecado) etc. não é verdade que apenas o mundo dos arquétipos é realidade: também a história é realidade, porque toda a vida é realidade.”

Esta concepção traz diversas conseqüências epistemológicas. A mais importante que destacamos é o *necessário cruzamento das informações documentais produzidas pela comunidade e sua interseção com a análise das práticas da comunidade onde se ocorre a religião/religiões*. A fonte primária dos estudos e pesquisas do historiador é a produção bibliográfica da comunidade e sobre ela, mas é na análise das práticas de campo que se dá a interpretação da vivência da religião. A intercessão entre análise documental e análise de campo é um contributo importante para o entendimento da religião que transparece no cotidiano das formas singulares, no dia-a-dia. O historiador necessita da análise bibliográfica²⁷⁶², dos estudos das fontes escritas, mas seu trabalho será incompleto se não houver a pesquisa de campo das ações cotidianas no entendimento dos processos religiosos que se dão no seio da comunidade, verificando as inter-relações de influencia entre religião, processo civilizacional e produção cultural. Este é o ponto onde se inicia o método histórico comparativo de Pettazzoni, com bem salienta Almagro-Gorbea²⁷⁶³:

Sin embargo, una metodología válida para una reconstrucción plenamente histórica debe seguir el camino iniciado por Brelich (1954), basado en la Historia de las Religiones de Pettazzoni, que permite rastrear con método crítico procesos diacrónicos, sistema que apenas ha sido cultivado (vid supra, § B. Método). Este campo de estudios de tanto potencial hacia el futuro exige huir de aproximaciones antropológicas generalistas y seguir una metodología histórica inspirada en la Historia de las Religiones, buscando documentar relaciones históricas filogenéticas, como ocurre con el método filológico en Lingüística, para evitar falsos paralelismos e interpretaciones errôneas”.

O método comparativo de Pettazzoni²⁷⁶⁴ busca a singularidade a partir da base fornecida pelas nossas pressuposições de origem, nossa cultura, conceitos e civilização. Ao analisar outra cultura, encontramos outros conceitos, distinguimos outra civilização. Dessa maneira, o processo comparativo presta-se a buscar a diferença e a singularidade, não o igual ou o supostamente mesmo entre culturas e civilizações diferentes. Tratando de forma resumida, Scarpi assim apresenta a questão do método comparativo em Pettazzoni²⁷⁶⁵:

“Già dai primi anni Venti del secolo scorso, tuttavia, l'immenso castello costruito da padre Schmidt, e poi l'irrazionalismo e l'ipoteca teologica della scuola fenomenologica vennero messi in discussione da Raffaele Pettazzoni, il fondatore della *scuola storico-religiosa* italiana, per quanto egli e parte dei suoi allievi abbiano cercato di conciliare la prospettiva storica con la sistematicità del metodo fenomenologico al fine di elaborare modelli e individuare costanti nell'universo delle religioni. In ogni caso, per la scuola storico-religiosa italiana,

²⁷⁶² O próprio percurso de pesquisa de Pettazzoni ao analisar e produzir diversas monografias sobre a religião constata a preocupação lingüística e de sentido religioso (grosso modo, entendido como teologia).

²⁷⁶³ Op. Cit. ALMAGRO-GORBEA, 2007. p. 31.

²⁷⁶⁴ Para um aprofundamento sobre o método comparativo, tal e qual proposto por Pettazzoni, ver. PETTAZZONI, 1956. p.1-18.

²⁷⁶⁵ Op. Cit. SCARPI, 2009-2010. Disponível em: <http://www.mondoantico.unipd.it/file/Dispensa%20Storia%20delle%20religioni%20II%202009-10.pdf>. Acesso em: 10/04/2010. p.13.

una storia delle religioni fondata sulla comparazione non avrebbe mai potuto né dovuto ridurre «ad un medesimo livello» i fatti religiosi comparati, e nemmeno spiegarli «l'un con l'altro facendo astrazione da un reale svolgimento storico». Essa invece avrebbe dovuto rilevare «le differenze sostanziali e di sviluppo dei fatti esaminati», una volta individuati e una volta stabilita la possibilità di compararli, perché la vera storia non può farsi che attraverso le differenze, che permettono di distinguere e di cogliere le specificità individuali delle diverse religioni”.

Para que tal ocorra, é necessário postular um mínimo de conceitos flexíveis para a análise de campo. Conceitos estes que deverão, necessariamente, ser descartados, revisados, modificados, ao longo do processo de análise entre documentação e prática cotidiana, como explicita o próprio Pettazzoni²⁷⁶⁶ :

“[...] um concetto così largo della religione che comprenda nella sua universalità tutte le forme particolari, in ciò risolvendosi concretamente l'universalità stessa della indagine storico-religiosa, anziché in una chimerica storia universale delle religioni”.

Por fim, apresentamos aqui um resumo ou síntese do pensamento teórico e metodológico com as conseqüentes implicações que se fazem necessárias sobre os insights pettazzonianos que foram desenvolvidos ao longo de gerações de estudantes e sucessores de seu pensamento e constituem uma teoria e metodologia própria ao qual denominamos de Escola Italiana de História das Religiões:

1. A religião é um fenômeno privilegiado que dialoga com a cultura-civilização, influencia e é influenciada por esta.
2. As múltiplas formas para se entender o diálogo entre a religião e a cultura se inicia pelas fontes escritas e continua na análise de campo das práticas cotidianas.
3. Como diálogo cultural-civilizacional, é necessário entender os processos locais de interação e relação entre religião e a região em que esta está inserida.

Estes pontos apresentam-se como uma síntese de um pensamento teórico metodológico muito mais rico e complexo do que aqui explanado mas tem por objetivo apresentar uma visão da essência do pensamento pettazzoniano que desenvolveu-se ampliando-se em diversos aspectos através das gerações que se seguiram na Escola Italiana.

Considerações Finais

Se outras escolas e tendências têm alcançado cada vez mais espaço na área da historiografia no Brasil, como podemos citar os estudos sobre gênero, a Micro-História e o Neo-Historicismo, tendências ainda não plenamente consolidadas, mas fortemente orientadas metodologicamente para ampliar ainda mais o escopo teórico dos estudos no Brasil, sentimos que necessitamos diversificar os centros de diálogo sobre as teorizações para o estudo das religiões. É imprescindível essa abertura dado que o Brasil figura entre os países com uma grande riqueza em relação aos fenômenos religiosos que estão presentes na mídia e no cotidiano, nas diversas regiões que compõem este grande país. Um desses centros é, certamente, a Escola Italiana de História das Religiões. Apesar de seu grande alcance e renome internacional, ainda não há textos dessa escola traduzidos e publicados aqui. Citações esparsas, algumas referências de pesquisadores e artigos em revistas especializadas que não chegam a penetrar no dia-a-dia da academia e, por isso, desconhecidas da maioria dos historiadores.

Bibliografia

²⁷⁶⁶ Op. Cit. PETTAZZONI, 1955. p. 10.

- ABREU, Martha; SOIHET, Rachel, org. *Ensino de História, conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, CASA DA PALAVRA, 2003.
- AGNOLIN, Adone. *Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: Origens, endereço italiano e perspectivas de investigação*. In: REVISTA PROJETO HISTÓRIA: HISTÓRIA E RELIGIÕES – N.º. 37. São Paulo, PUC-SP, julho/dezembro/2008.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. *A História das Religiões*. In: USARSKI, Frank (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo, PAULINAS, 2007.
- ALMAGRO-GORBEA, Martín (Org). *Pasado y presente de los estudios Celtas*. Espanha, FUNDACIÓN ORTEGALIA, 2007.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Lacunias Historiográficas: uma Perspectiva sobre as Religiões Japonesas nos Eventos da ABHR e nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. In: REVISTA NURES. N.º 10, Setembro/Dezembro de 2008. São Paulo, NÚCLEO DE ESTUDOS RELIGIÃO E SOCIEDADE, 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistanures/revista10/Nures10_Andre.pdf. acesso em 10/08/2009.
- AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do indivíduo: A Formação do Pensamento Batista Brasileiro*. Piracicaba, EDITORA UNIMEP, 1996.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. *Identidade, Alteridade e Religião na Historiografia Colonial*. In: REVISTA DE HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS. Ano II, N.º 02, Campinas, UNICAMP, jan,fev,mar, 2005.
- BETHELL, Leslie (Org). *História da América Latina*. São Paulo, EDUSP, 1997.
- BURMESTER, Ana Maria. *A desconstrução do Discurso Histórico. A historiografia brasileira dos anos 70*. Curitiba, AOS QUATRO VENTOS, 1998.
- CAMPOS, Pedro M. de. *O estudo da História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. N.º. 08, São Paulo, USP, 1954.
- CAPELATO Maria Helena Rolim; GLEZER, Raquel & FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *A Escola uspiana de História*. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS. Vol. 08, N.º. 22. São Paulo, SCIELO, dec de 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000300044&script=sci_arttext. Acesso em 10/08/2009.
- CAPELATO, Maria Helena & PRADO, Maria Ligia. *A l'origine de la collaboration universitaire franco-brésilienne: une mission française à la Faculté de Philosophie de São Paulo*. In: REVUE PRÉFACES, Paris, Ano 14, N.º. 100-105, juillet/septembre 1989.
- CAPELATO, Maria Helena R. (Coord). *Produção histórica no Brasil, 1985-1994, Catálogo de dissertações e teses dos programas e cursos de pós-graduação em História*. 3 Vols. São Paulo, XAMÃ, 1995.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis, VOZES, 1979.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da História. Ensaio sobre teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, CAMPUS, 1997.
- CARDOSO, Irene de A. R. *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo, AUTORES ASSOCIADOS/CORTEZ, 1982.
- CUNHA, Luiz Antonio. *Ensino superior e universidade no Brasil*. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, MENDES (Org). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte, AUTÊNTICA, 2000.
- DA COSTA, Emilia Viotti. *Alguns aspectos da influência francesa em São Paulo na segunda metade do século XIX*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. São Paulo, USP, 2000.
- FALCON, Francisco José Calazans. *A Cadeira de História Moderna e Contemporânea e o Ensino e a Pesquisa Histórica na Fnf-Ub*. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org). *História do ensino da história no Brasil*. Rio de Janeiro, ACCESS, 1998.
- FÁVERO, Maria de Lourdes de A. *Universidade & poder; análise crítica/ fundamentos históricos: 1930-45*. Rio de Janeiro, ACHIAMÉ, 1980.
- FICO, Carlos & POLITO, Ronald. *A História no Brasil (1980-1989), elementos para uma avaliação historiográfica*. Ouro Preto, UFOP, 1992.
- FICO, Carlos & POLITO, Ronald. *Teses e dissertações de História defendidas em 1995*. In: REVISTA DE ESTUDOS HISTÓRICOS, Vol. 09, N.º.17, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 1996.
- FONSECA, Selva Guimarães Fonseca. *Caminhos da história ensinada*. São Paulo, PAPIRUS, 1995.
- FRAGOSO, J. & FLORENTINO, M. *O arcaísmo como projeto*. Rio de Janeiro, DIADORIM, 1993.
- FREITAS, Marcos César (Org.). *historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo, CONTEXTO, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro. São Paulo, EDITORA RECORD, 2000. p. 165.

- GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni (1883-1959) Materiali per una biografia*. Bologna, EDIZIONI ASPASIA, 2009.
- GIUMBELLI, Emerson. *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o Protestantismo brasileiro*. In: REVISTA RELIGIÃO E SOCIEDADE. Vol. 21. Nº 01. Rio de Janeiro, ISER, 2001.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo, ÁTICA, 1985
- GUSSO, Divonzir Arthur [Et All]. *A pós-graduação na América Latina: o caso brasileiro*. Brasília, UNESCO/CRESALC/MEC/ SESU/CAPES, 1985.
http://www.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1. Acesso em 10/08/2009
- ISAIA Artur César. *O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas*. In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. Ano I, Nº 03, Jan. 2009.
- KUHNEN, Alceu. *As Origens da Igreja no Brasil: 1500 a 1552*. Bauru/SP, EDUSC, 2005.
- LAPA, J.R. do Amaral. *História e historiografia, Brasil pós-64*. Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1985.
- NOVAIS, Fernando A. *A Universidade e a pesquisa histórica, apontamentos*. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS, São Paulo, USP, Vol. 04, Nº.8, jan./abr. 1990.
- MADEIRA, Angélico e VELOSO, Mariza (Orgs). *Descobertas do Brasil*. Brasília, EDITORA UNB, 2000.
- MALERBA, Jurandir. *A História na América Latina: ensaio de crítica historiográfica*. Rio de Janeiro, FGV EDITORA, 2009.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: Sociologia do Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, LOYOLA, 2001.
- MASSENZIO, Marcello. *A História das religiões na cultura moderna*. São Paulo, HEDRA, 2005.
- MENEZES, Renata & TEIXEIRA, Faustino (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis/RJ, VOZES, 2006.
- MIHELIC, Giuseppe. *Una religione di liberta: Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana Di Storia Delle Religioni*. Roma, CITTÁ NUOVA, 2003.
- MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. São Paulo, ED. SENAC, 2001;
- ODÁLIA, Nilo. *As formas do mesmo. Ensaio sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo, EDUNESP, 2001.
- NOVAIS, F.A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1978.
- PALMER, Martin & O'BRIEN Joanne. *O Atlas das religiões*. São Paulo, PUBLIFOLHA, 2008. p. 90-94.
- PETTAZZONI, Raffaele. *Il método comparativo*. In: REVISTA NUMEN. Nº. 06, Vol. 01. Itália, UNIVERSITÁ DI ROMA, 1956.
- PETTAZZONI, Raffaele. *L'Onniscienza de dio*. Turin, 1955.
- PIERUCCI, Antonio Flavio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, HUCITEC, 1996.
- POMPA, Cristina. *Releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil "rústico"*. In REVISTA DE ANTROPOLOGIA, Vol.41 Nº. 01. FFLCH/USP São Paulo, 1998.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 3ª. Ed. Vol III. São Paulo, PAULINAS, 1991.
- REFKALEFSKY, Eduardo & PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. *Marketing e Religião: o mercado da fé no Brasil*. In: ANAIS DO XXIX INTERCOM – SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO. Brasília, UNB, 6 a 9 de setembro, 2006.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil. De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.
- SADER, Emir. *A Vingança da História*. São Paulo, BOITEMPO EDITORIAL, 2003.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *Historiografia brasileira em debates, olhares, recortes e tendências*. São Paulo, Hermanitas/FFLCH-USP, 2002.
- SANTOS, Luís Cláudio Villafañe. *As várias Américas: visões do século XIX*. In: REVISTA ESTUDOS DE HISTÓRIA, Vol. 10, Nº. 01. Franca/SP. 2003.
- SCARPI, Paolo. *Mundo Antico: Laurea magistrale in Scienze delle religioni* - Università di Padova Anno Accademico 2009-2010. Disponível em: <http://www.mondoantico.unipd.it/file/Dispensa%20Storia%20delle%20religioni%20II%202009-10.pdf>. Acesso em: 10/04/2010.
- SCHARTZMAN, Simon (Org). *Universidades e instituições científicas no Brasil*. Brasília, CNPq, 1986.
- SILVA, Kalina Vanderlei. *A ficção latino-americana e a formação do professor de História: uma experiência conjugada com a prática de pesquisa histórica*. In: ANAIS ELETRÔNICOS DO VII ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC, Campinas, ANPHLAC, 2006.
- SILVA, Maria M. R. Souza. *Breves Reflexões sobre a historiografia inglesa: o grupo da revista Past & Present*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. São Paulo, UNICAMP, 2000.
- SILVA, Rodrigo Forastieri da. *História da Historiografia*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- SOUZA, Laura de Melo e. (Org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo, CIA DAS LETRAS, 1997.

VELOSO, Marisa & MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo, PAZ E TERRA, 1991.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *Análise das comunicações do grupo de pesquisa protestantismo e pentecostalismo nos simpósios da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões)*. ANAIS DO ENCONTRO DA ABHR. Assis/SP, ABHR, 2008.

WEHLING, Arno [Et Al]. *Tendências da historiografia brasileira contemporânea, uma aproximação preliminar*. ANAIS DO VII CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE HISTÓRIA. Rio de Janeiro, INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 2000.

www.abhr.org.br.

www.capes.org.br.

www.infobrasil.org.
